



Universidade Federal do Rio de Janeiro
Museu Nacional
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

Vitor Pinheiro Grunvald

Teseu e o touro: algumas sugestões feministas para uma crítica da razão

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social do Museu Nacional da
Universidade Federal do Rio de Janeiro
como requisito parcial à obtenção do título
de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Marcio Goldman

Rio de Janeiro

2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Vitor Pinheiro Grunvald

**Teseu e o touro: algumas sugestões
feministas para uma crítica da razão**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social do Museu Nacional da
Universidade Federal do Rio de Janeiro
como requisito parcial à obtenção do título
de Mestre em Antropologia Social.

Marcio Goldman

Eduardo Viveiros de Castro

Fabiola Rohden

Rio de Janeiro, 05 de março de 2009

GRUNVALD, Vitor Pinheiro

Teseu e o touro: Algumas sugestões feministas para uma crítica da razão / Vitor Pinheiro Grunvald. – Rio de Janeiro: UFRJ/MN, 2009.

185 pp.; x pp.

Orientador: Marcio Goldman

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRJ, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2008.

1. Feminismo. 2. Razão. 3. Política. 4. Contra-efetuação. 5. Práticas de conhecimento. I. Goldman, Marcio. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional. III. Título.

Para Elizabete, Vilmos e Erika.

Minha família escolhida.

Agradecimentos

À minha família. Já faz quase dez anos que não moramos juntos. Se eu sou o responsável pela realização de alguns projetos, são eles, sem dúvida, os responsáveis pelos meus sonhos. Com eles aprendi algumas das lições mais básicas e fundamentais do viver, muitos dos meus pontos de apoio. Só eles podem imaginar o quanto os amo e sou grato por tudo que me proporcionaram.

Ao Museu Nacional e, especialmente, ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, onde aprendi uma antropologia que não é apenas conhecimento, mas clínica de vida, prática. Sem dúvida, todos os personagens com os quais entrei em contato aí – da secretaria à biblioteca, da sala de aula ao jardim de inverno – foram fundamentais pra que a minha formação se desse da forma como se deu. Aí incluo, é claro, todos professores com os quais tive aula e, em especial, Adriana Vianna, pelo cuidado e atenção que sempre dedicou às questões que eu lhe colocava.

Ao Marcio Goldman, meu orientador, por ter aceitado orientar uma dissertação que, se, por um lado, tenta vibrar na mesma frequência de suas intuições, por outro lado, está algo distante das questões colocadas por seu campo de estudos.

À Rede Abaete de Antropologia Simétrica pelas discussões e momentos que esse coletivo possibilitou. Sem o contato com essa rede, minha dissertação, certamente, não seria possível.

À CAPES, por ter me ajudado financeiramente no primeiro ano de meus estudos no Museu Nacional.

À FAPERJ por, no segundo ano, ter me concedido a Bolsa Nota 10 que foi indispensável à continuação da minha formação.

Aos professores que, ao aceitar participarem da minha banca de defesa, dispuseram-se a ler e comentar meu texto.

Aos autores de idéias e vidas que dão nascimento aos meus pensamentos.

Aos meus amigos, pessoas que compartilham seu humor comigo e com as quais eu posso rir. Caso eles não existissem, não apenas essa dissertação, mas a vida seria um fardo pesado demais para que eu pudesse carregar.

RESUMO

GRUNVALD, Vitor.

2009. *Teseu e o touro: algumas sugestões feministas para uma crítica da razão*.

Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro:

Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Nesta dissertação, retomo algumas propostas teóricas do feminismo antropológico para, através delas, indicar possíveis caminhos de uma política ou ética da contra-efetuação. Meu ponto de partida são as discussões sobre natureza-cultura e doméstico-público da década de 1970 quando, autores como Edwin Ardener, Michelle Rosaldo e Sherry Ortner, usam estas chaves analíticas para pensar os “problemas da mulher”. Valho-me de discussões etnográficas produzidas pela antropologia melanesianista para mostrar como só compreendemos adequadamente essas propostas a partir dos pressupostos indígenas euro-americanos a partir dos quais elas se constroem. Por fim, busco evidenciar algumas questões colocadas pela ênfase no conceito de gênero e, recorrendo aos problemas postos pela teoria de Judith Butler, tento, primeiramente, pensar as conseqüências do legado da experiência acadêmica e política do feminismo no direcionamento de suas problemáticas para, em seguida, deformar suas intenções, termos e propostas a fim de elaborar tanto uma crítica da razão humanista, política e/ou social quanto as diretrizes da política minoritária à qual me referi.

Palavras-chave

Feminismo, razão, política, contra-efetuação, práticas de conhecimento.

ABSTRACT

GRUNVALD, Vitor.

2009. *Teseu e o touro: algumas sugestões feministas para uma crítica da razão.*

Dissertation for Master of Arts in Social Anthropology. Rio de Janeiro:

Universidade Federal do Rio de Janeiro.

In this dissertation, I resume some theories of anthropological feminism to indicate, through them, possible paths of a politics or ethics of counter-effectuation. My starting point is the discussions on nature-culture and domestic-public in the 1970s when, authors like Edwin Ardener, Michelle Rosaldo and Sherry Ortner, use these analytical keys to think about the “problems of woman”. I refer to the discussions produced by melanesianist anthropology to show how these proposals are adequately understood only if we keep in mind the Euro-American indigenous assumptions from which they are built. Finally, I highlight some issues raised by the emphasis on the concept of gender and, through the problems posed by the theory of Judith Butler, I try, first, to think about the consequences of the legacy of the political and academic experience of feminism in the direction of their problems to, after that, deform their intentions, terms and proposals in order to establish both a critique of human, political and/or social reason and the guidelines regarding the minority politics to which I refer.

Key-words

Feminism; reason; politics; counter-effectuation; knowledge practices.

Antes de retornar à cultura, constato que o mundo tem fome e que não se preocupa com a cultura; e que é de um modo artificial que se pretende dirigir para a cultura pensamentos voltados apenas para a fome. O mais urgente não me parece tanto defender uma cultura cuja existência nunca salvou qualquer ser humano de ter fome e da preocupação de viver melhor, mas extrair, daquilo que se chama cultura, idéias cuja força viva é idêntica à da fome [...] Se falta enxofre à nossa vida, isto é, se lhe falta uma magia constante, é porque nos apraz contemplar nossos atos e nos perder em considerações sobre a forma sonhada de nossos atos, em vez de sermos impulsionados por eles. E essa faculdade é exclusivamente humana. Diria mesmo que é uma infecção do humano que nos estraga idéias que deveriam permanecer divinas; pois, longe de acreditar no sobrenatural, o divino inventado pelo homem, penso que foi a intervenção milenar do homem que acabou por nos corromper o divino.

Antonin Artaud em *O Teatro e seu Duplo*

Trata-se de saber com quais outras forças as forças no homem entram em relação, numa ou noutra formação histórica, e que forma resulta desse composto de forças. Pode-se já prever que as forças, no homem, não entram necessariamente na composição de uma forma-Homem, mas podem investir-se de outra maneira, num outro composto, numa outra forma: mesmo se considerarmos um curto período, o Homem não existiu sempre, e não existirá para sempre

Gilles Deleuze em *Foucault*

SUMÁRIO

Introdução	1
1 – Natureza:cultura::feminino:masculino:: doméstico:público? ou Uma discussão etnográfica da sobrecodificação	11
1.1 – O “Problema da mulher”	13
1.2 – Natureza:cultura::feminino:masculino:: doméstico:público	18
1.3 – Sem natureza, sem cultura	27
1.4 – Doméstico e público ou A criação do Político.....	46
2 – Gênero, abjeção e política ou Como ultrapassar a linha?	72
2.1 – Relações merográficas	72
2.2 – A teoria da performatividade como lógica do reconhecimento	77
2.3 – Como ultrapassar a linha?	80
2.4 – Relações de mesmo sexo, de sexo cruzado e sua pressuposição recíproca assimétrica.....	86
2.5 – Fora da cultura, fora da natureza.....	100
2.6 – O vento foucaultiano que sopra <i>dehors</i>	103
2.7 – De fato... mas não de direito	105
2.8 – A propensão política ou Existe alguém menos que (sujeito) social?.....	108
2.9 – Mas e o(s) Outro(s)? ou Jamais fomos humanos	117
3 – Política do devir e ética da contra-efetuação ou	
A título de problematização?	122
3.1 – Abjeção em devir	122
3.2 – A hegemonia da Constituição moderna e o Parlamento das coisas	129
3.3 – Sobre a dúvida como acontecimento político	135
3.4 – Sobre a ética da contra-efetuação	139
Notas	150
Bibliografia.....	173

Introdução

Em algum ponto perdido deste universo, cujo clarão se estende a inúmeros sistemas solares, houve, uma vez, um astro sobre o qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o instante da maior mentira e da suprema arrogância da história universal

Nietzsche

A humanidade é um projeto que não deu certo

A tia de um amigo

Em *Mistério de Ariadne segundo Nietzsche*, Deleuze discute a interpretação original que é feita da história dessa mulher situada entre dois homens, Teseu e Dioniso. O primeiro confunde-se com o modelo do homem superior que, pretendendo levar a humanidade à perfeição, busca “recuperar todas as propriedades do homem, superar as alienações, realizar o homem total, pôr o homem no lugar de Deus” (1997[1993], p.114). Lembrando como, em Nietzsche, o homem superior é a crítica explícita à “mistificação mais profunda e perigosa do humanismo”, Deleuze chama atenção para o fato de que, nessa figura, a afirmação da vida só pode estar em seu nível mais baixo, caricatural, pois “[a]credita que afirmar é carregar, assumir, suportar uma prova, encarregar-se de um fardo” (ibidem, p.115). Dioniso, ao contrário, é o homem-touro ou além-do-homem, “outra coisa que não o homem”:

“[É] a afirmação pura e múltipla, a verdadeira afirmação, a vontade afirmativa; ele nada carrega, não se encarrega de nada, mas alivia tudo o que vive. Sabe fazer aquilo que o homem superior não sabe: rir, brincar, dançar, isto é, afirmar” (ibidem).

Ariadne – a Ânima, a Alma – está apenas superficialmente entre os dois, pois, como reza a história, passa de Teseu a Dioniso e, quando isso ocorre, todos os seus símbolos mudam de sentido, “deixa de ser a expressão do ressentimento para tornar-se uma pesquisa ativa, uma questão que já afirma” (ibidem, p.118).

A dissertação que vos apresento é uma tentativa (experimentação) de refazer o caminho de Ariadne. É claro que os tempos e os termos são outros, mas espero que sua leitura funcione menos de base para a construção de um conhecimento qualquer do que como instrumento de um afeto. Ariadne não passa de um a outro porque conhece o Bem ou a Verdade – idéias, aliás, demasiado humanas –, mas porque, afetada por Dioniso, aliando-se ao homem-touro, sendo sua esposa, acaba por entrar, ela também, em um domínio além ou aquém da humanidade. E, então, funciona de outra forma: “*eleva a potência do falso a um grau que se efetua não mais na forma, porém, na transformação – ‘virtude que dá’, ou criação de possibilidades de vida: transmutação*” (ibidem, p.121).

De fato, esta dissertação se pretende política em vários sentidos que ficarão claros ao longo do texto. Mas não é qualquer política que pretende. É, justamente, uma política que o humanismo não soube encontrar por se focar obstinadamente na construção de um projeto de conhecimento mais do que no estabelecimento das condições para a criação de novas possibilidades de vida. No projeto humanista, “o conhecimento é só disfarce da moralidade; o fio no labirinto é o fio moral” (ibidem, p.116)ⁱ.

Foucault é, sem dúvida, um dos pais de toda minha reflexão. Soube problematizar a política, isto é, tornar a política não um problema, mas uma problematização que não pode ser delineada pelos valores do homem superior, o homem-modelo. Em *As verdades e as formas jurídicas*, retoma a idéia de Nietzsche para o qual o conhecimento não tem uma origem, mas é inventado. “Quando fala de invenção, Nietzsche tem sempre em mente uma palavra que opõe a invenção, a palavra origem” (2001[1973], p.13). Não se trata de uma discussão epistemológica, mas pragmática: a origem do conhecimento não importa, é um falso problema, no sentido deleuziano do termo; importa-nos seus efeitos.

“O conhecimento foi, portanto, inventado. Dizer que ele foi inventado é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana. O conhecimento não constitui o mais antigo instinto do

homem, ou, inversamente, não há no comportamento humano, no apetite humano, no instinto humano, algo como um germe do conhecimento” (ibidem, p.15).

Para Nietzsche, o conhecimento não está presente nos instintos, mas tem relação com eles. É o resultado do confronto dos instintos. “É porque os instintos se encontram, se batem e chegam, finalmente, ao término de suas batalhas, a um compromisso, que algo se produz. Este algo é o conhecimento” (ibidem). Longe de ser dado *dans l'esprit*, é resultado de um embate; é fundamentalmente um lugar de conflitos. Há, de um lado, a natureza humana, de outro, o mundo e entre eles, o conhecimento; sem relação necessária, sem afinidade ou elo de natureza entre eles. O conhecimento não é, portanto, um refinamento dos instintos, assim como a cultura não é um refinamento da vida, nem o homem do animal. “O mundo não procura absolutamente imitar o homem, ele ignora toda lei” (ibidem. P.17)ⁱⁱ.

Foucault lembra que, n’A *gaia ciência*, ao discutir “Que significa conhecer?”, Nietzsche retoma Spinoza para o qual *intelligere* se opunha à *ridere, lugere e detestari*. Spinoza dizia que para compreender as coisas devemos nos furtar de rir delas, deplorá-las ou detestá-las, pois é somente quando se apaziguam estas paixões que podemos, enfim, compreender. Para Nietzsche é exatamente o contrário: compreender é o resultado de certo jogo ou composição entre rir, deplorar e detestar.

“(…) só compreendemos porque há por trás de tudo isso o jogo e a luta desses três instintos, desses três mecanismos ou dessas três paixões [...] A filosofia ocidental – e, desta vez, não é preciso referir-nos a Descartes, podemos remontar a Platão – sempre caracterizou o conhecimento pelo logocentrismo, pela semelhança, pela adequação, pela beatitude, pela unidade [...] Nietzsche coloca no cerne, na raiz do conhecimento, algo como o ódio, a luta, a relação de poder” (ibidem, pp.20 e 21)

Disse que essa dissertação não visa o conhecimento *per se*, mas um determinado efeito. E qual seria esse efeito? Ora, talvez seja justamente um elemento que aparece tanto na exploração que Deleuze faz da história de Ariadne, quanto na de Foucault sobre Nietzsche: o riso. Mas, novamente, é necessário evitar generalizações, pois assim como meu discurso não pretende qualquer política, não pretende qualquer riso.

De fato, o riso ao qual pretendo nada tem a ver com o ódio, ainda que, em seu funcionamento, pressuponha a relação de conhecimento como relação de força. E isso porque não se trata, acredito, de um riso irônico, mas de humor. Segundo Deleuze:

“Se a realidade dada perde seu valor para o ironista, não é enquanto é uma realidade ultrapassada que deve deixar lugar a uma outra mais autêntica, mas porque o ironista encara o Eu fundamental, para o qual não existe realidade adequada” (2006[1969], p.142)

No livro *A invenção das ciências modernas*, a filósofa Isabelle Stengers se vale da distinção entre humor e ironia para pensar os enunciados científicos de forma que eles não sejam tomados como verdade absoluta à qual só os cientistas teriam acesso, sem, com isso, eliminar a especificidade desse tipo de discurso. Como pensar a ciência sob o signo do acontecimento?

A questão aí é buscar usar as palavras de forma que elas não procurem nem revelar a verdade por trás das aparências, nem denunciar as aparências que ocultariam a verdade. O procedimento característico da sociologia das ciências é a caricatura do riso irônico que, a partir de suas próprias verdades, identifica sempre o mesmo para além das diferenças. Já o riso de humor “compreende, aprecia sem esperar a salvação e pode recusar sem se deixar aterrorizar” (ibidem, p.29).

A abordagem que Stengers adota para bloquear a ironia é caracterizada como política. A autora identifica um poder de julgar ao programa geral da sociologia e, mais especificamente, ao programa do construcionismo social dito forte. Nessa imagem, a sociologia “se outorga por ideal legítimo o poder de julgar, de desvendar ‘o mesmo’, acima das diferenças que dizem respeito somente às vivências de vida dos atores” (p.76). Todos, certamente, teriam um pensamento que é construído social ou culturalmente, mas apenas os sociólogos teriam o sentido dessa construçãoⁱⁱⁱ.

Na conceitualização proposta pela autora, “[a] sociologia é a ciência dos sociólogos” (ibidem, p.75). Definição que lembra, aliás, o contraste construído por Lévi-Strauss

(2003[1958]) entre sociologia, ciência social do observador, e antropologia, ciência social do observado^{iv}. O lugar ocupado pela antropologia na contraposição construída por Lévi-Strauss parece ser, contudo, no modelo de Stengers, atribuído à política. Enquanto a sociologia se preocupa em desvendar a verdade por trás das crenças (falsas verdades ou opiniões) dos atores, a política se propõe a acompanhá-los na construção de sua própria história. E, no que concerne a nossa disciplina, isso significaria fazer antropologia a partir de uma abordagem, nesse sentido, política sem, no entanto, “fazer política”^v.

A análise de Stengers caracteriza o cientista político como um “especialista [que] se situa entre outros atores que colocam questões similares à sua” (ibidem, p.76) e, por isso, adota de maneira positiva e, frisa a autora, não-positivista a “posição de comentarista ‘acompanhando’ a história” (ibidem, p.75). O argumento prossegue:

“O especialista em ciências políticas defronta-se com uma dimensão das sociedades humanas que não é passível de definição ‘objetiva’, exercida ‘em nome da ciência’, porque essa dimensão corresponde a uma criação de definições: quem é o cidadão? Quais são seus direitos e deveres? Onde termina o privado? Onde começa o público? Estas são questões modernas, é claro. Mas o fato de ver como são enunciados e agenciados em outras sociedades os problemas que colocamos nesses termos não confere ao especialista o poder de julgar, mas apenas a possibilidade de *acompanhar* a construção das soluções que cada coletividade traz ao problema” (pp.76-77)

Impossível discordar que a análise comparativa não pode, por si só, garantir qualquer julgamento e deveria funcionar, ao contrário, da forma inversa dessa proposição. Mas se essa é a prática, se a questão é “*acompanhar* a construção das soluções que cada coletividade traz ao problema”, então, a analogia (conexão) que eu deliberadamente construí entre as concepções de ciência política de Stengers e de antropologia como ciência social do observado é apenas parcial. Se, por um lado, a antropologia, assim como a política, busca acompanhar os atores na construção de seus próprios mundos, por outro lado, ela não pode se beneficiar de “atores que colocam questões similares à sua” e nem mesmo de um problema geral (qual seja, “a política”) cujas soluções são propostas diferentemente por cada coletividade. Em suma, a partir da aplicação do “princípio de irredução” tão caro à própria

Stengers, a antropologia é (também) política, mas não é só isso, já que, a partir de uma perspectiva eminentemente antropológica, “as sociedades não são simplesmente mecanismos de solução de problemas: são também mecanismos de criação de problemas” (Strathern, 2006[1988], p.69).

Não é o contraste construído por Stengers entre sociologia e ciência política que é alvo de minha atenção, portanto; mas apenas o lugar especial que a antropologia, como diferenciada da sociologia, pode ocupar em relação à caracterização que essa autora faz da política.

Com efeito, as reflexões presentes nessa dissertação são fundamentalmente antropológicas: não seriam possíveis sem a base etnográfica que as constitui. É no encontro entre as questões colocadas pelas teorias antropológica e feminista e aquelas oriundas de etnografias principalmente sobre a Melanésia que surgem minhas problemáticas. Ao tornar estes dois pólos mutuamente interessados um em relação ao outro, delinhei algumas questões que colocam em xeque os pressupostos e os caminhos a partir dos quais determinados problemas se afirmaram como pertinentes e dos quais extraíram sua persuasão.

Provavelmente não há nada de novo em meus argumentos e nem mesmo pretendo qualquer originalidade. Trata-se, sobretudo, de um exercício. É um exercício no qual eu me apoio explicitamente sobre alguns autores, como Marilyn Strathern, Judith Butler, Gilles Deleuze, Michel Foucault e mesmo a já citada Isabelle Stengers ou Bruno Latour. Esse apoio é, por vezes, tão grande que algumas de suas idéias aparecem, inclusive, sem referência direta. Meu intuito é que, ao fazer suas questões passarem umas pelas outras e encontrarem idéias – melanésias, por exemplo – que não são redutíveis aos seus pressupostos, algo possa mudar, surgir.

Para retrilhar o caminho de Ariadne e fazer, quem sabe, que meu leitor ria com ele, valho-me das questões que o feminismo, principalmente a partir da década de 1970, tomou

como pertinentes e problemáticas. Pertinentes porque foram tidas como o ponto de partida das discussões que ocuparam os círculos acadêmicos, bem como os ativistas; e problemáticas porque a maioria da literatura nas décadas seguintes tentou, de uma maneira ou outra, corrigir, complementar, criticar ou alterar os pressupostos a partir dos quais as teorias de 1970 haviam se construído. Por um lado, procuro considerar a continuidade das questões colocadas como apropriadas; por outro, mostro como diferentes respostas dadas a esses problemas acabam por promover uma re-problematização, isto é, uma mudança nas próprias questões e não mais apenas nas soluções pretendidas.

Nesse intuito, em um primeiro momento, analiso as implicações e idéias subjacentes a algumas relações entre natureza:cultura e feminino:masculino tal como elaboradas por Edwin Ardener e Sherry Ortner. A utilização desses autores não é fortuita. A maior parte da literatura antropológica feminista subsequente teve, aproximando-se ou afastando-se, que lidar com ditas formulações que entraram para o cânone desse campo de estudos. O objetivo de minha discussão é mostrar como uma forma específica de associação entre esses termos acabou construindo determinados pressupostos para as discussões posteriores em relação ao gênero e à sexualidade, especificamente, e talvez à antropologia como um todo. A utilização da etnografia Hagen de Strathern é o que permite a percepção dessa associação como uma sobrecodificação^{vi} que opera a partir de concepções oriundas de nossas próprias metáforas acerca da natureza, da cultura e sua relação, com privilégio para a noção de controle como dominação.

A distinção entre doméstico:público elaborada por Michelle Rosaldo é alvo de um tratamento etnográfico similar, mas com uma implicação suplementar. Se, por um lado, eu argumento que existe um processo de sobrecodificação que garante a persuasão e a auto-evidência de um série específica de transformações (natureza:cultura::feminino:masculino::doméstico:público) e, assim, os termos aparecem

como transformações um do outro; por outro lado, gostaria de sugerir que, em outro sentido, as dicotomias natureza:cultura e doméstico:público não funcionam da mesma forma. A idéia é que o último par de termos é o resultado um dobramento recursivo do primeiro par sobre ele mesmo e, nesse caso, a mediação parece ser empreendida mais fundamentalmente pela relação entre indivíduo e sociedade do que pelo contraste entre feminino:masculino, tão caro à dicotomia natureza:cultura como argumenta Strathern (1980).

Há uma contradição existente na própria natureza das relações natureza-cultura e doméstico-público como análogas uma à outra: se, por um lado, a diferença entre os domínios doméstico e público existe a partir da concepção diferenciada de campos sociais e não-sociais *qua* cultura e natureza; por outro lado, parece claro que tanto doméstico quanto público estão dentro da cultura entendida no sentido mais amplo de humanidade. Essa discussão é confrontada com alguns procedimentos utilizados por Deleuze para pensar o platonismo (e sua reversão) de forma a produzir esclarecimentos sobre o que acredito ser a motivação implícita da divisão do mundo entre domínios irreduzíveis, tais como natureza-cultura e doméstico-público. O resultado aponta para a consideração da sociedade e da identidade política como o fundamento-prova da relação entre os povos e pessoas respectivamente, como a medida de sua avaliação.

Após mostrar como uma técnica de pensamento específica é necessariamente operante para que as associações ou dualismos que normalmente são tomados como construídos – tanto por teóricas feministas quanto por aqueles que elas estudam – sejam persuasivos ou verossímeis, retomo a discussão da teoria feminista a partir do trabalho de Judith Butler. Argumento que sua noção de abjeção minorou, amputou os centros de poder que o foco anterior na performatividade instaurara. No entanto, é necessário fazer o mesmo com a abjeção, fazer com que ela diga mais ou menos do que dizia. A questão é como pensar a abjeção a partir dela mesma e não mais a partir de relações merográficas de englobamento.

Na última parte, sugiro diretrizes de uma prática política que opera por dúvida generativa e visa à instauração de um espaço problemático e não sua resolução: uma política que não se reduz às alianças humanistas e funciona a partir daquilo que Zourabichvili certa vez chamou de “ética da contra-efetuação” (2004[2003])^{vii}.

A sugestão que percorre todos os capítulos diz respeito ao fato de que não é possível apreciar adequadamente as propostas teóricas e políticas que tanto o feminismo quanto a antropologia formularam no âmbito de seu desenvolvimento sem levarmos em conta os pressupostos indígenas que subjazem suas práticas de conhecimento.

Esta dissertação não percorre um caminho que, do primeiro ao último capítulo, vai de argumentos menos aos mais complexos, dos menos aos mais necessários. Cada um deles pode funcionar como “a tese”, “a hipótese” central em relação à qual todos os outros argumentos estariam referidos. E se o texto tem a organização que tem é menos por necessidade estrutural do que por ligação contingencial. Imagino possível reescrevê-lo de outras formas, alterando a ordem de proeminência das idéias, mas ainda fazendo com que elas se apoiem mutuamente, mas de maneira diferente. Mesmo o último capítulo, percebe-se, não é conclusivo: visa antes uma interrogação e uma dúvida do que uma decisão – daí mesmo sua natureza como exercício, experimentação.

Como seja, estas poucas palavras sobre “o que é” a dissertação e mesmo a idéia que ela deva possuir sua tese estruturante são para mim falsos problemas. Importa-me mais como (e se) ela funciona do que o que ela é e mesmo aquilo que pode ser. Independente de defender ou não uma tese geral e um punhado de teses específicas, importa-me se, após sua leitura, as reflexões nela contidas tenham desencadeado um processo de transformação irreversível que não depende da vontade, sendo mais propriamente involuntário: nada ocorreu, mas tudo mudou!

Que seja instrumento de um devir. Que funcione como afeto mais do que argumento utilizável ou pura reflexividade do espírito. Que seja feita uma aliança com cada um de seus leitores, tão demoníaca quanto pode seu corpo suportar, tão avessa ao julgamento de Deus quanto pode ser o riso. Eis minhas motivações.

Capítulo 1

Natureza: cultura:: feminino:mascuino :: doméstico:público? ou Uma discussão etnográfica da sobrecodificação

Ora, o raciocínio é um argumento em que, estabelecidas certas coisas, outras coisas diferentes se deduzem necessariamente das primeiras. (a) O raciocínio é uma “demonstração” quando as premissas das quais parte são verdadeiras e primeiras, ou quando o conhecimento que delas temos provem originariamente de premissas primeiras e verdadeiras: e, por outro lado (b), o raciocínio é “dialético” quando parte de opiniões geralmente aceitas. São “verdadeiras” e “primeiras” aquelas coisas nas quais acreditamos em virtude de nenhuma outra coisa que não seja elas próprias; pois, no tocante aos primeiros princípios da ciência, é descabido buscar mais além o porquê e as razões dos mesmos; cada um dos primeiros princípios deve impor a convicção da sua verdade em si mesmo e por si mesmo. São, por outro lado, opiniões “geralmente aceitas” aquelas que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos — em outras palavras: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis e eminentes

Aristóteles

Esse capítulo é uma exploração etnográfica de alguns dualismos caros à antropologia feminista, bem como da sua relação. Na economia analítica dessa dissertação, a técnica que garante a persuasão dessas associações recebe o nome de sobrecodificação. Ela está tão arraigada em nossa maneira de pensar, evidencia de forma tão clara nossas práticas de conhecimento características (hegemônicas), que chega mesmo a se confundir com a idéia que temos do raciocínio. A sobrecodificação é um tipo de pensamento que, de fato, se pensa como o raciocínio descrito por Aristóteles. Dialético, parte de “opiniões geralmente aceitas”; demonstrável, parte de premissas “verdadeiras e primeiras”, podendo ser tanto de ordem mais natural, biológica quanto social ou cultural. De todas as formas, e nos dois casos, parecem fazer parte daquele tipo de “coisas nas quais acreditamos em virtude de nenhuma outra coisa que não seja elas próprias”.

O termo sobrecodificação é utilizado para descrever o processo mediante o qual é estabelecida uma *única série de transformações* entre os diversos pólos que constituem os dualismos em questão. O processo que desejo salientar não é somente uma codificação ou atribuição de sentido, mas sim a garantia (persuasão) de uma codificação específica; ou, em outras palavras, o instrumento através do qual se determina esse e não outro sentido, essa e não outra relação entre os termos. O estabelecimento, portanto, de uma codificação para o processo de codificação, daí uma sobrecodificação: o desejo que os termos funcionem de uma determinada maneira na atribuição de significados mútuos; e a necessidade que exista uma relação unívoca e bastante familiar entre eles^{viii}.

De fato, tudo isso parece muito abstrato. Espero que esse sentimento seja afastado quando da discussão etnográfica que segue. Antes de irmos a ela, contudo, gostaria de fazer algumas colocações iniciais.

O procedimento que descrevo como sobrecodificação está longe de se restringir a certa *intelligentsia* e suas teorias e não pode ser atribuído, em absoluto, a um sujeito abstrato e mal-intencionado. Acredito que ele, mais do que uma técnica de soberania epistemológica, é uma tecnologia hegemônica desenvolvida e amplamente utilizada tanto no que poderia ser dito história do pensamento ocidental quanto no que se convencionou chamar discurso euro-americano^{ix}. Assim, não somente alguns pensadores fascistas (e quem sabe o bicho-papão) se valem dela, mas todos ‘nós’ – ocidentais, por assim dizer – aprendemos indigenamente a recorrer a essa tecnologia na construção de um tipo específico de persuasão presente nas ciências humanas e sociais, na literatura e também em nossas conversas de botequim. Suas origens filosóficas podem, provavelmente, remontar ao silogismo aristotélico e ao seu entendimento como argumentação lógica perfeita (ou, na verdade, como única argumentação lógica plausível!). Mas aqui não estamos preocupados às origens e talvez nem mesmo às causas: importa-nos os efeitos e é deles que trataremos.

Em segundo lugar, e como corolário da primeira colocação, gostaria de chamar atenção para o fato de que é como um tipo de argumentação bastante difundido e mesmo intuitivo que a sobrecondificação se infiltra nos quadros conceituais de algumas análises antropológicas e acaba por atribuir sua lógica sistêmica ao pensamento dos povos que estudamos. Se a antropologia deve levar a sério as pessoas com as quais trabalha e que parte importante dessa consideração é estabelecer as condições através das quais suas idéias e práticas aparecem como legítimas e verdadeiras, então, a replicação lógica a qual me referi – “a tenacidade da intervenção de nossas próprias metáforas” (Strathern, 2006[1988], p.266) – deve ser evitada a todo custo e, por se dar de forma intuitiva, precisa se tornar um objeto de atenção constante do antropólogo. De alguma forma, esse capítulo é, ele mesmo, a tentativa de, através da análise de alguns contrastes, bloquear tal tenacidade e extrair as conseqüências desse bloqueio para algumas discussões importantes dentro do feminismo^x.

1.1 – O “Problema da mulher”

No início dos anos 1970, Edwin Ardener publica *Belief and the Problem of Women* na coletânea *The interpretation of ritual* organizada por La Fontaine (1972). Logo no começo do artigo, o autor esclarece que:

“O problema da mulher não é o problema da ‘posição da mulher’, ainda que considerável atenção tenha sido dedicada a esse assunto pelo professor Evans-Pritchard (1965). Eu me refiro ao problema que as mulheres põem aos antropólogos sociais. Ele se desdobra em um problema técnico e outro analítico” (1981a[1975], p. 1)^{xi}

Segundo Ardener, o problema técnico se refere à “dificuldade de lidar etnograficamente com a mulher”, enquanto o problema analítico é elaborado da seguinte maneira:

“se os modelos de sociedade elaborados pela maioria dos etnógrafos tendem a ser modelos derivados da parte masculina da sociedade, como a carga simbólica dessa outra massa de pessoas – metade ou mais de uma população normal, tal como supomos – expressa a si mesma?” (ibidem, p.3)

De fato, seus problemas técnico e analítico são um só, ou melhor, os dois são produzidos pelas mesmas percepções. Consideremos o primeiro problema. Ardener supõe que “é a desarticulação da mulher que é a parte técnica do problema” (ibidem, p.2). É essa desarticulação que promove a “dificuldade em lidar etnograficamente com a mulher”. Como pano de fundo dessa dificuldade está o fato de que as mulheres esparsamente possuem a mesma atenção que os homens na literatura etnográfica. Sua contrapartida é, no argumento do autor, o fato de que “a articulação dos homens e dos etnógrafos é semelhante” (ibidem, p.3).

A idéia é que os argumentos fornecidos pelos homens supõem um modelo que parece mais articulado quando comparado ao das mulheres porque expressa uma série de determinações presentes também no discurso antropológico em um caso de “like speaking to like”. Explicita:

“se os etnógrafos (as) querem somente o que os homens podem dar, eu proponho que é porque os homens consistentemente tendem, quando indagados, a oferecer um modelo delimitado de sociedade tal qual aquele que atrai os etnógrafos” (ibidem, p.2)

Enquanto que

“os modelos de sociedade que as mulheres provem não são do tipo aceito à primeira vista por homens ou etnógrafos, especialmente em relação ao fato de que, diferente destes dois, elas não vêem tão claramente a sociedade separada da natureza” (ibidem, p.3)

Conjuntamente, o maior nível de articulação, o modelo delimitado de sociedade com o qual operam e a facilidade que possuem, quando comparados às mulheres, para suplantar as dificuldades lingüísticas que criam uma barreira entre pessoas que não falam a mesma língua são, ao que parece, os fatores responsáveis pela “dominação política dos homens e sua maior mobilidade” (ibidem, p.2)^{xii}. As mulheres, ao contrário, são apresentadas como desarticuladas. Seu modelo postula as mulheres e a natureza como separadas dos homens e da sociedade ao invés de um modelo onde a sociedade é uma unidade que contém tanto os homens quanto elas mesmas. Por esse motivo, elas não possuem a metalinguagem necessária às discussões que os

antropólogos costumam estabelecer. As mulheres seriam, nesse sentido, um ‘grupo silenciado’ (*muted group*) não apenas em relação à sua representação nas etnografias, mas também o seriam em relação à sua própria sociedade, já que o seu discurso é oposto àquele privilegiado pela “estrutura dominante”, isto é, pelo modelo masculino e, conseqüentemente, não possui proeminência no âmago do grupo. E por isso a questão: “como a carga simbólica dessa outra massa de pessoas expressa a si mesma” (ibidem, p.3). Em outras palavras, a questão seria perceber como ‘falam’ os ‘grupos silenciados’.

Ardener oferece a resposta a essa questão por meio de uma crítica ao que chama de “confusão funcionalista entre os dois níveis” (ibidem, p.4). O funcionalismo teria dificuldades em lidar com declarações que não falam sobre observação e ficam relegados meramente a crenças, do que não poderiam ser acusados os pesquisadores preocupados com o simbolismo.

“O trabalho de campo funcionalista é infeliz ao tratar dos mitos precisamente porque estes possuem declarações conflitantes com, que não podem ser justapostas a, medidas objetivas do status econômico ou político. Não se confrontando com essa falsa necessidade, os simbolistas, quase que incidentalmente, redescobriram a mulher, que aparece largamente em seu material” (ibidem, pp. 4-5)

Assim, o autor sugere que as mulheres, ainda que ‘silenciadas’ pela “estrutura (masculina) dominante”, possuem um meio através do qual “sua carga simbólica pode expressar a si mesma”, como se indagava no início do artigo. observa ainda que “somente no nível da análise das crenças é que se pode restaurar o discurso dessa massa sem voz. Não apenas mulheres, mas (uma tarefa a ser realizada posteriormente) classes desarticuladas de homens, jovens e crianças” (ibidem, p.14). Gostaria de sugerir que aqui já estão implícitas suposições muito particulares das quais as distinções elaboradas por Michelle Rosaldo (1974) entre doméstico e público e Sherry Ortner (1974) entre natureza e cultura são transformações.

Edwin Ardener, com o intuito de descobrir de que forma as mulheres - enquanto “grupo silenciado” e excluído da “estrutura dominante” - conseguem se expressar e defender o espaço que essa expressão deveria ter também no campo etnográfico, acaba, ironicamente,

transformando a mulher em pura expressividade, reduzindo-a ao campo do simbolismo e do ritual.

“O estudo do simbolismo descortina certas valorações das mulheres – algumas das quais fazem mais sentido se as mulheres e não os homens as fizerem (elas são conflitantes com os modelos sociais dos homens). Mulheres idosas (‘contos das esposas idosas’) ou mães (podemos estender essa análise mesmo para a experiência e a linguagem das crianças)^{xiii} adquirem no mundo do simbolismo algo mais do que a obviedade demográfica” (ibidem, p.5)

Assim, enquanto os homens se realizam na ‘estrutura dominante’ (na sociedade), às mulheres lhes cabe apenas seu lado expressivo, perceptível em rituais, na mitologia e no simbolismo em geral. “Simbolismo de fato materializa esse modelo feminino do mundo que tem estado ausente e que é diferente dos modelos dos homens em uma dimensão particular: o lugar da fronteira entre sociedade e natureza” (ibidem, p.5).

O que fica latente aí é a exclusão da mulher do que Ardener chama de “sistema comunicativo dominante da sociedade” (1981b[1975], p.22) – sistema esse que se assemelha, formalmente, à esfera pública tal como concebida por Habermas (1974[1964]). De fato, a “estrutura masculina dominante” parece ser a esfera pública habermasiana com sua razão comunicativa:

“Que esta abordagem não seja simplesmente uma abordagem marxista, isso se deve ao reconhecimento que a articulação das estruturas-mundiais^{xiv} não reside apenas na base produtiva, mas em todos os níveis de comunicação: uma estrutura é também um tipo de linguagem com muitos elementos semiológicos que especificam todas as ações pelo seu poder de definição” (ibidem, p.25).

Essa idéia parece bastante clara quando dos comentários de Shirley Ardener na introdução da coletânea de textos onde *Belief and the Problem of Women* foi reimpresso:

“Ele está chamando atenção para o fato que, já que a arena do discurso público tende a ser caracteristicamente dominada por homens e os registros da linguagem apropriada parecem ser ‘codificados’ pelos homens, as mulheres estão em desvantagem quando desejam expressar assuntos peculiares que lhes concernem [...] Edwin Ardener sugeriu que as idéias das mulheres ou os modelos de mundo presentes entre elas poderiam, no entanto, encontrar uma forma de expressão em formas outras que não o discurso expositivo direto, possivelmente através do simbolismo na arte, mito, ritual, registros discursivos especiais e etc.” (1981b[1975], pp. vii-ix).

A mulher é associada a partes ou momentos da vida coletiva que, por sua própria natureza, não satisfazem as condições necessárias a um discurso presente na esfera pública, equacionada com a própria estrutura social ou cultura: a mulher deve estar em outro lugar: na natureza. E o fato de que o comportamento ritual das mulheres, visto como “vulgar” ou “obsceno”, seja, às vezes, sancionado e redefinido pela “opinião pública geral” como “permissível” e “não-obsceno” (cf. Shirley Ardener, 1981b[1975], p.ix), só confirma o status dominante dos homens em relação às mulheres.

No caso dos Bakweri, seu ancestral mítico, *Moto*, possuindo habilidades especiais referentes ao fogo, estabeleceu acampamento e deu origem aos seres humanos; os outros seres míticos (Ewaki, Eto, Mojili), por não possuírem essas habilidades, foram relegados ao domínio selvagem da floresta. No entanto, as conseqüências desse fato mítico – a assunção dos Bakweri (*moto*) como humanos –, ainda que amplamente aceita por todos, é, segundo Ardener, vista de forma diferente por homens e mulheres, já que estas últimas, por possuírem poderes reprodutivos que não se deixam controlar, acabam por construir seu mundo como incluindo o selvagem que *Moto* excluiu. E é, nesse sentido, que:

“Ainda que os homens separem a ‘humanidade’ da natureza, as mulheres persistem na sobreposição com a natureza. Para os homens entre os Bakweri a área da sobreposição simbólica está claramente relacionada aos poderes reprodutivos das mulheres. Já que estes poderes estão longe de serem marginais para as mulheres, mas estão na sua essência enquanto mulheres, parece que um modelo de mundo de uma mulher também os trataria como central. Quando falamos de crença Bakweri devemos reconhecer, portanto, um setor masculino e um feminino, que têm de ser conciliados. Assim, o mito de *Moto* coloca o problema da mulher para os homens Bakweri: elas insistem em viver no que é, para eles, o selvagem” (1981a[1975], p.7)

Essa concepção diferenciada está replicada em sua organização social: os homens vivem dentro da área circunscrita como sendo própria dos Bakweri, com suas atividades pecuárias e a maioria de suas plantações; as mulheres, por outro lado, saem dessa circunscrição para realizar suas duas principais atividades (coletar madeira para fogo e cuidar da agricultura da *xanthosoma*).

De toda forma, a análise simbólica evocada por Ardener através de Lévi-Strauss aparece como resolvendo os problemas intrínsecos a relação entre esses modelos de uma forma particular:

“A base objetiva da distinção simbólica entre natureza e sociedade, da qual Lévi-Strauss recentemente prematuramente recuou, é o resultado do problema de acomodar os dois conjuntos lógicos que classificam os seres pelas diferentes experiências corporais: ‘homem’/‘mulher’; com os dois outros conjuntos: ‘humano’/‘não-humano’” (ibidem, p.14).

Como veremos nas discussões procedentes, o processo ao qual Ardener se refere como acomodação desses “grupos lógicos” deve ser tomado com cuidado. Argumento que é a associação inequívoca dessas dicotomias através de conexões totalizantes – por oposição a relações que operam por conexões parciais (Strathern, 1991a) – o que possibilita, ao mesmo tempo, a construção de um tipo específico de persuasão e a imputação de suposições próprias do discurso euro-americano a outras tradições culturais.

1.2 – Natureza:cultura::feminino:masculino::doméstico:público

A argumentação acima exposta adquire a força de um modelo formal já na segunda metade da década de 1970 com a publicação de *Woman, Culture and Society*. De fato, esse título não é fortuito: as questões colocadas pelos estudos da mulher aparecem como problemáticas e, ao mesmo tempo, constituintes tanto da idéia de cultura quanto da de sociedade. Como veremos mais adiante, esse modelo formal é ele próprio oriundo de idéias sobre como a cultura/sociedade se constituiu e, nesse sentido, aparece como a elaboração analítica de um modelo nativo (euro-americano) de socialidade.

Esse ímpeto é bastante explícito, por exemplo, no ensaio de Michelle Rosaldo: a partir do que é tomado como “uma assimetria universal nas avaliações culturais dos sexos”, a autora propõe:

“um modelo estrutural que relaciona os aspectos recorrentes da psicologia e da organização cultural e social a uma oposição entre a orientação

‘doméstica’ das mulheres e os laços extra-domésticos ou públicos que, na maioria das sociedades, estão prioritariamente disponíveis aos homens” (1974, p.18)^{xv}.

O surgimento desse “modelo estrutural” é alcançado pela construção de uma relação formal entre doméstico:público e mulher:homem^{xvi}. Mas para que isso ocorra é necessário que antes existam suposições e idéias que sustentem essa relação como se estabelecendo entre domínios de atividade que existem antes mesmo do ato de relacioná-los, isto é, que apresentam atributos inerentes a partir dos quais possam ser delimitados.

Apesar dos aspectos que poderiam ser ditos como econômicos serem importantes no desenvolvimento do argumento, a economia não parece satisfazer as condições necessárias para funcionar como o elemento que estabelece esses domínios (ibidem, p.19). Essas determinações devem ser, então, encontradas em outro lugar:

“‘Doméstico’, tal como usado aqui, refere-se àquelas instituições mínimas e tipos de atividade que são imediatamente organizadas em torno de uma ou mais mães e seus filhos; ‘público’ se refere a atividades, instituições e formas de associação que ligam, classificam, organizam ou subsumem grupos de mãe-filhos particulares” (ibidem, p.23).

E precisa:

“A oposição não *determina* estereótipos ou assimetrias culturais nas avaliações dos sexos, mas lhes é subjacente no apoio de uma identificação muito geral (e para elas muitas vezes humilhante) das mulheres com a vida doméstica e dos homens com a pública. Essas identificações, elas mesmas nem necessárias nem desejáveis, estão todas vinculadas ao papel da mulher no cuidado das crianças” (ibidem, pp.23-24)

O artigo prossegue extraíndo e explorando as conseqüências dessa constatação, vez ou outra apresentada ela mesma como prova ou evidência que possibilita a afirmação não apenas da constituição diferenciada dos domínios doméstico e público, mas igualmente da forma como cada um dessas esferas está associada a um ou outro sexo. As mulheres são apresentadas como absorvidas pelo domínio doméstico na medida em que, por conta de seu papel como mães, suas atividades políticas e econômicas se encontram restringidas pelas responsabilidades com o cuidado dos filhos. Os homens, por outro lado, sem essas

responsabilidades, “estão livres para formar essas associações mais amplas que chamamos ‘sociedade’, sistemas de ordem, significado e comprometimento universalistas que ligam grupos particulares de mãe-filhos” (ibidem, p.24)^{xvii}.

A experiência de um menino ao se tornar homem é apresentada como diferente quando comparada à experiência das meninas ao se tornarem mulheres. Enquanto no último caso, existe uma continuidade, o primeiro é necessariamente marcado por uma descontinuidade entre vida social adulta do homem e o âmbito doméstico com o qual ele antes se confundia^{xviii}. “Uma mulher se torna uma mulher seguindo os passos de sua mãe, enquanto, na experiência dos homens, deve haver um rompimento” (ibidem, p.28). E a experiência de um homem ao se tornar homem não é apenas descontínua nesse sentido: os homens e suas atividades aparecem como os responsáveis pela explicitação das diferenças culturais e mesmo pela instauração da ordem social.

“Os homens, em um sentido real, são identificados com e através desses grupos de parentes ou amigos que atravessam as unidades domésticas; classificados nas hierarquias de realização, eles são diferenciados em seus papéis. Esses sistemas de classificação, agrupamento e diferenciação compreendem a ordem social explícita que os cientistas sociais tipicamente descrevem. As mulheres, por sua vez, dão cabo a vidas relativamente comparáveis, tanto dentro de uma cultura quanto de uma cultura a outra. Suas atividades, em comparação com as dos homens, são relativamente alheias em relação à articulação e expressão das diferenças sociais” (ibidem, p.29).

Como em Ardener, as vidas das mulheres são vistas como mais desestruturadas ou espontâneas. Novamente aparece a idéia de que, expressando a organização social mais ampla através de suas relações, os homens acabam por se aproximar dos modelos de ordem social com os quais os cientistas sociais costumam lidar^{xix}. Ortner também enfatiza essa descontinuidade na vida do homem^{xx}, porém, reformula a argumentação de forma a mostrar mais claramente que não se trata meramente do fato de que os homens simbolizam a diferença social enquanto as mulheres aparecem como homogêneas. Mais bem a relação deve ser pensada como entre a visão mais particularista e pessoal das mulheres quando contraposta aos

interesses mais sociais ou coletivos dos homens^{xxi}. Essa noção é o que, em última instância, sustenta a distinção entre doméstico e público. Contudo, ao apresentar, em um só golpe (isto é, em uma única série de transformações), essas afirmações e a idéia de que “é dificilmente contestável que o doméstico é sempre subsumido pelo público” (1974, p.79), temos o seguinte quadro:

“[A] família (e, portanto a mulher) representa preocupações de nível mais baixo, socialmente fragmentadas e particularistas em oposição às relações interfamiliares que representam preocupações de nível mais alto, integrativas e universalistas” (ibidem, p.79)

Como veremos, a conexão (parcial) entre particularismo das mulheres *versus* orientação social dos homens não leva, por si só, a todas essas considerações. O que delinea esse quadro é a sobrecodificação aí implícita. Entre a relação feminino:masculino e doméstico:público, está o contraste entre natureza e cultura tal como o percebemos, isto é, através da idéia de controle como dominação^{xxii}. Enquanto operador, é esse contraste que nos propõe a associação direta entre doméstico-público e níveis mais baixos ou elevados da vida social. Assim, a partir da confusão “óbvia” da mulher com o doméstico (interesses particularistas) e do homem com o público (inclinações coletivas), a primeira pode ser também considerada, à luz da relação entre esses domínios, inferior ou de nível mais baixo em relação ao homem, controlada e dominada por ele. A argumentação de Rosaldo acrescenta que

“é porque os homens entram no mundo das relações sociais articuladas que eles aparecem para nós como intelectuais, racionais ou instrumentais; e o fato das mulheres serem excluídas desse mundo faz com que elas pareçam pensar e se comportar de outro modo” (ibidem, p.30).

As mulheres parecem ser oprimidas na medida mesmo em que estão confinadas às atividades domésticas e separadas do mundo das relações políticas e sociais dos homens. Tanto mais poder elas terão quanto mais conseguirem adentrar esse domínio masculino entendido como ‘a sociedade’. Assim, suas relações somente terão algum tipo de valor social

quando forem construídas como relações que não se dão no âmbito doméstico e que não dependem exclusivamente dele^{xxiii}.

O argumento de Sherry Ortner expresso no artigo *Is Female to Male as Nature is to Culture?* opera em conexão explícita com as idéias de Rosaldo. Como esclarece esta última autora:

“Na medida em que os homens são definidos em termos de sua realização em instituições socialmente elaboradas, eles são participantes, por excelência, dos sistemas elaborados da experiência humana. Em um nível moral, o mundo deles é o mundo da ‘cultura’. As mulheres, por outro lado, vivem vidas que parecem ser irrelevantes para a articulação formal da ordem social”(Rosaldo, 1974, p.30)

Ambos os artigos se sustentam sobre as mesmas premissas: (1) uma subordinação da mulher, tida como universal; (2) a idéia de que as razões e causas dessa universalidade (bem como os argumentos que a tornam legítima) não devem ser buscadas na biologia, mas interpretadas “à luz de outros universais, fatores construídos na estrutura da situação mais generalizada na qual todos os seres humanos, em qualquer cultura, se encontram” (Ortner, 1974, p. 71); (3) a justificação da associação da mulher à natureza e ao doméstico pelo argumento que instaura uma determinação social dessa posição através dos constrangimentos imputados à mulher pela sua capacidade reprodutiva *sui generis* (natural) e pelas responsabilidades imbuídas no ato de cuidar da prole; (4) a existência de um “reino no qual os poderes mais elevados da sociedade residem” (ibidem, p.69) e, conseqüentemente, (5) a suposição de que podem haver seres humanos mais sociais ou culturais do que outros.

Gostaria de pontuar a forma muito particular de relação entre os pontos (3) e (4). Tanto Ortner quanto Rosaldo partem de um ponto comum: a idéia de que a dominação masculina é universal, mas que, para ser superada, deve ser, antes, explicada. Se universal é a dominação, suas causas também devem sê-lo. Isso me leva a pelo menos duas considerações. (1) O fato de que, ambas, preocupadas em entender a depreciação universal da mulher, operam a partir de um modelo analítico centrado mais nas causas (origens), do que nos

efeitos. (2) A reivindicação de que a explicação biológica (inerentemente universalista) “falhou em se estabelecer satisfatoriamente para quase qualquer um antropologia acadêmica” e que, assim, as explicações devem procuradas em outro lugar, isto é, na cultura, faz-nos pensar que a própria perspectiva biológica não é operante nessas análises.

Contudo, como deixaram claro Collier e Yanagisako (1987) alguns anos depois, falar que a biologia não é um bom argumento, não significa recusá-la como lógica explicativa. Estas autoras argumentam que

“em suas contribuições para *Woman, Culture and Society*, Rosaldo e Ortner propuseram causas sociais para a assimetria universal, assim como fez Nancy Chodorow em sua contribuição ao livro de 1974, mas cada autora focou na construção social de um ‘fato’ biológico: a capacidade da mulher de cuidar e amamentar crianças. A conclusão óbvia é que a maternidade biológica ‘explica’ a desvalorização universal da mulher” (p.19).

Se as dicotomias de Ortner e Rosaldo “dão por certo o que elas deveriam explicar” (ibidem, p.15)^{xxiv}, a saída apresentada em 1974 para o problema da explicação biológica foi uma perspectiva que, com vistas a garantir sua própria legitimidade e universalidade, acabou por naturalizar a própria sociedade, biologizar o comportamento social (maternidade). Não havia outra saída: ou elas (suas perspectivas) naturalizavam a sociedade, tornando seus problemas universais; ou a universalidade da dominação masculina não poderia ser sustentada e, portanto, seus projetos políticos (e acadêmicos) caíam junto com ela.

A especificidade do texto de Ortner, contudo, produz alguns pontos de reflexão que gostaria de especificar. Ambas enfatizam as dicotomias doméstico:público e natureza:cultura como categorias conceituais. No entanto, parece-me que, ao fazê-lo, elas querem elucidar simplesmente que nem sempre existe uma conceitualização nativa que distingue esses dois domínios: o argumento segue como se tanto doméstico e público quanto natureza e cultura existissem não apenas “out there”, mas “everywhere”.

Ortner é cuidadosa ao pontuar que “alguém pode não encontrar nenhuma fronteira no mundo atual entre os dois estados ou reinos do ser” e que “algumas culturas articulam uma

oposição mais forte entre as duas categorias do que outras” (ibidem, p.72). Mas onde estaria, então, a justificação para a utilização desse dualismo como um universal estrutural a partir do qual podemos pensar a subordinação feminina supostamente encontrada em todas as culturas?

Após fazer as ressalvas acima reproduzidas, a autora retoma seu argumento e afirma:

“Eu sustentaria que a universalidade do ritual anuncia uma afirmação em todas as culturas humanas da capacidade especificamente humana de agir sobre e regular, em vez de avançar passivamente com e ser movido por, os dados da existência natural. *No ritual, a manipulação intencional de determinada forma para regular e manter a ordem, cada cultura afirma que as relações entre a existência humana adequada e as forças naturais dependem da cultura usar seus poderes especiais para regular o processo global do mundo e da vida*” (ibidem, p.72; ênfase adicional).

Os rituais aparecem, portanto, como a evidência de que todas as culturas produzem certa diferenciação em relação a uma natureza dada e, assim, se diferenciam dela a partir da construção de um conjunto de atos e representações que são como que a forma de sua manipulação e controle. De fato, uma determinada noção específica de cultura está sendo dramatizada nesse argumento:

“Toda cultura, ou, genericamente, a ‘cultura’, está empenhada no processo de geração e manutenção de sistemas de significância (símbolos, artefatos, etc) por meio dos quais a humanidade transcende os dados da existência natural, direciona-os para seus propósitos, controla-os de acordo com seu interesse. Podemos, assim, equiparar amplamente a cultura com a noção de consciência humana, ou com os produtos da consciência humana (como os sistemas de pensamento e de tecnologia) por meio dos quais a humanidade tenta assegurar seu controle sobre a natureza” (ibidem, p.72)

A idéia de controle como dominação, a noção da tecnologia modificando recurso como o princípio máximo de construção da distintividade cultural (nossa capacidade de domesticar a natureza) e mesmo nossa concepção da cultura como criando uma ordem sistêmica são construções específicas do discurso euro-americano e não podem, em hipótese alguma, serem atribuídas a outros povos. O argumento aqui se pretende radical: não é apenas que estejamos lidando com uma noção específica de cultura e que, nesse sentido, não podemos estender sua concepção às outras culturas. O argumento não é de forma universal genérica (‘a cultura’ como modelo de humanidade) e conteúdo particular (‘as culturas’

específicas de cada povo): a própria noção de cultura é ‘nossa’ invenção (Wagner, 1981[1975])^{xxv}.

É a partir dessa concepção da atividade humana como transformando recursos naturais em uso cultural e, dessa forma, subjugando a natureza aos seus propósitos que a idéia da mulher como subordinada é possível. A imposição da distinção entre natureza-cultura sobre a diferença masculino-feminino leva consigo seus corolários: já que o projeto da cultura é subordinar a natureza – sendo essa subordinação mesma sua *raison d’être* –, e que a mulher é associada à natureza, a partir da perspectiva da própria cultura, a dominação das mulheres aparece como um imperativo empreendido pela sua contrapartida sócio-natural, os homens. E Ortner, percebendo a simplificação dessa equação, apenas re-organiza seu argumento: a mulher não é a natureza, mas, enquanto humana, é vista como estando mais perto da natureza do que o homem.

Esse procedimento de gradação é característico da lógica intrínseca à nossa relação entre natureza e cultura: na impossibilidade de realizar completamente a transformação da natureza em cultura, idéias como as de processo garantem a conversão por meio de graus de incorporação – assim, por exemplo, seres humanos não conseguem jamais expurgar por completo sua ‘natureza animal’ e existem níveis de civilização.

Mais adiante no texto, ao falar sobre o processo através do qual um homem se torna homem, isto é, um ser socialmente reconhecido enquanto tal, Ortner pontua que “a maioria das culturas têm ritos de iniciação para adolescentes (principalmente para os rapazes [...]), cujo ponto é passar ritualmente a criança de um *estado menos que totalmente humano* para uma plena participação na sociedade e na cultura” (ibidem, p.78). Os rituais, como formadores de cultura, produzem seres sociais e, sendo predominantemente masculinos, eles acabam por confirmar a idéia, discutida anteriormente, de que há uma descontinuidade radical entre a vida de um menino e de um homem, enquanto não ocorre o mesmo com as mulheres.

A sociedade é equacionada com a cultura e o público, mas somente os homens, através da marcação de uma descontinuidade com a natureza e com o domínio doméstico (realizada através dos rituais de iniciação), podem ser, nesse sentido, atores sociais plenos.

De fato, a questão da distância produzida pelo homem em relação ao âmbito doméstico é um ponto central para o problema da dominação, pois a

“distância permite aos homens manipular seu ambiente social, para além da interação íntima, e, conseqüentemente, para controlá-lo como quiserem. Porque os homens podem ser separados, eles podem ser ‘sagrados’, e ao evitar certos tipos de intimidade e envolvimento direto, eles podem desenvolver uma imagem e manto de integridade e valor” (Rosaldo, 1974, p.27).

A idéia, portanto, de que o homem pode ser separado do domínio doméstico como se separa da natureza pela cultura, revivendo, assim, a domesticação original da humanidade (Strathern, 2006[1988]). E se os grupos são a forma política e social *par excellence*, as mulheres, não participando da sociedade da mesma forma que os homens, podem apenas constituir grupos informais^{xxvi}. De fato, acredito que esse é o ponto nevrálgico das discussões feministas em torno na subordinação da mulher e que é o foco da contribuição de Jane Collier ao livro *Woman, Culture and Society*: “a importância de perceber as mulheres como atores sociais” (1974, p.95). Mesmo os textos de Rosaldo e Ortner servem, de forma diferente, a esse propósito, já que o estabelecimento da dominação universal masculina é posta em evidência no intuito mesmo de superá-la. Mas, ao contrário dessas autoras, Collier atenta para o fato de que existe um padrão de participação da mulher na vida política, mas que – fazendo eco a argumentos que discutimos quando da análise do texto de Ardener – essas regularidades tendem a ser obscurecidas, pois os modelos nativos de estrutura social não levam em conta o papel político da mulher. E, tendo isso em mente, reivindica que

“Tais regularidades não podem ser explicadas ao olharmos para as injunções morais ou regras jurais, ambas frisam a obrigação da mulher em cumprir o seu dever em relação aos seus familiares masculinos, mas só se tornam inteligíveis se as mulheres são vistas como atores cujos esforços para controlar o ambiente social são canalizadas por normas culturais, através dos

recursos disponíveis e das escolhas de outras pessoas dentro do sistema social” (ibidem, p.90)

A questão da participação das mulheres na vida pública/política é de suma importância e será tratada mais adiante. Gostaria de me centrar, agora, em algumas das críticas aos modelos construídos pela teoria feminista de 1970.

1.3 – Sem natureza, sem cultura

Na década seguinte à publicação dos influentes artigos de Edwin Ardener e Sherry Ortner, aparece o livro *Nature, culture and gender*, editado por Carol MacCormack e Marilyn Strathern. No Prefácio do livro, as autoras qualificam o volume como um “processo de ‘auto-análise cultural’” que é “estimulado por idéias de importantes artigos por Ardener e Ortner, em que a analogia entre natureza-cultura e feminino-masculino foi explicitamente desenvolvida, ainda que de forma bastante diferente” (p.vii). Já no início do livro, ambas advogam contra “a universalidade putativa das categorias natureza-cultura elas mesmas” (ibidem).

MacCormack (1980) atribui a Rousseau e Lévi-Strauss os ímpetus iniciais da formulação da problemática em questão e, citando este último autor, lembra que “o contraste entre natureza e cultura foi uma criação artificial da cultura e era somente um dispositivo metodológico”. Nesse contexto, esclarece: “[n]este livro não estamos preocupados com um inconsciente irreconhecível, mas com modelos nativos de natureza, cultura e gênero que estão conscientemente expressos nas sociedades particulares” (ibidem, p.4).

Trata-se, sempre, de perceber como nossa própria tradição cultural se entranha nas análises de forma a enviesar a própria argumentação:

“Poderiam os nossos pressupostos ocidentais sobre o mundo natural estarem operando e os nossos conceitos de propriedade estarem predispondo aqueles que constroem os modelos a verem os homens como sujeitos e as mulheres como objeto passivo?” (ibidem, p.12).

Ao discutir a tese específica de Ortner sobre a relação natureza-cultura-gênero, MacCormack chama a atenção para o caráter etnocêntrico da idéia de que “tudo começa, é claro, com o corpo e as funções procreativas específicas somente das mulheres” (Ortner: 1974, p.73). A mulher, por sua função como mãe, é reduzida ao campo da reprodução da vida enquanto que o homem, sem esse poder procriativo natural, deve exercer sua criatividade artificialmente e “ao fazer isso, cria objetos relativamente duradouros, eternos e transcendentais, enquanto a mulher cria apenas coisas perecíveis – os seres humanos” (ibidem, p.75). Segundo MacCormack,

“Na maioria das sociedades o papel do homem na procriação é visto como tão importante quanto o da mulher para a continuidade dos grupos sociais [...] Fertilidade e nascimento são guiados por definições dos sintomas e modificações tecnológicas trazidas pela terapia química e mecânica em praticamente todas as sociedades e não podem ser utilizados como a única característica para definir as mulheres como ‘naturais’” (1980, p.17)^{xxvii}

A idéia de que a mulher está condenada por sua biologia é “uma declaração mítica”^{xxviii}. A ligação da mulher com a natureza não é nunca um dado e o gênero e seus atributos não são pura biologia, mas são arbitrários e variam tanto quanto os significados atribuídos à natureza e à cultura (ibidem, p.18)^{xxix}. Parece que o problema está no corolário dessa associação: quando natureza:cultura e feminino:masculino são associados de uma maneira unívoca, o feminino aparece como enraizada na biologia e o masculino no social e, dessa maneira, são criados domínios distintos de avaliação para ambos os sexos. MacCormack ressalta porém que: “se os homens e as mulheres são uma espécie e juntos constituem a sociedade humana, então, logicamente, a análise dos atributos intrínsecos ao gênero deve ser feita com referência ao mesmo domínio” (ibidem, p.18).

Trata-se, justamente, da constituição de pares de dualismos que, sobre-codificados, em última instância, representam mundos irreduzíveis um em relação ao outro, mas análogos com referência aos termos de outros dualismos quando são inequivocamente agrupados com estes, de maneira que diferentes atores possam ser avaliados ou associados a domínios distintos da

vida social. Strathern, tanto no início quanto na conclusão de seu artigo no mesmo livro, também chama a atenção para esse fato. Mas antes de discutir suas idéias, reportar-nos-ei ao problema ao qual seu texto se apresenta como resposta.

Já no início de seu artigo, Strathern apresenta o fato de que alguns estudiosos se valeram de sua etnografia sobre as Terras Altas de Nova Guiné como uma confirmação da universalidade da oposição entre natureza e cultura, mesmo que através da oposição entre selvagem e doméstico^{xxx}. Contudo, “no sentido aparentemente pretendido por esses autores, não há ‘natureza’ ou ‘cultura’ delimitadas no pensamento Hagen” (1980, p.176). Grande parte do artigo é, então, destinada a mostrar etnograficamente em que sentido essa negação é verdadeira.

Partindo da hipótese de que é possível pensar a distinção *mbo-rømi* como equivalente a doméstico-selvagem, a autora se pergunta se esta também poderia ser um equivalente Hagen da nossa dicotomia natureza-cultura. Contudo, mais profundamente, seria mesmo essa a questão pertinente em seu artigo? Tal como é frisado pela própria Strathern, “nenhum significado único pode ser atribuído à natureza ou cultura no pensamento ocidental; não há uma dicotomia consistente, somente uma matriz de contrastes” (ibidem, p.177; Hastrup, 1978). Sendo tanto *techne* como *nomos*, a cultura é tanto ela mesma em um sentido marcado quanto é sociedade; a natureza é tanto natureza humana quanto ambiente não-social^{xxx}. As avaliações variam com referência a essas imagens do mundo e a localização do agente ativo muda: tanto natureza quanto cultura podem estar em ambos os pólos das dicotomias ativo-passivo, sujeito-objeto, criação-recurso, energia-limite (cf. ibidem, p.178)^{xxxii}.

A questão, portanto, não pode ser se a oposição natureza-cultura é universalmente aplicada, já que para que essa questão seja pertinente é preciso que, antes, exista uma definição unívoca que possa ser confirmada como aparecendo ou se manifestando aqui, ali ou em todos os lugares. Collier e Yanagisako (1987) discutiram a inconsistência dessa idéia a

partir do problema de conceitualizar sistemas simbólicos como se eles existissem a parte da ação social. Segundo as autoras, apenas sustentando a idéia de que essa divisão existe é que podemos apelar para uma oposição simbólica universal sem, ao mesmo tempo, ter que lidar com a idéia de um sistema de relações sociais universal. E, ao discutir esse problema, reportam-se especificamente ao texto de Strathern:

“Assim, a questão não é se o conceito Hagen de ‘mbo’ está para o conceito Hagen ‘rømi’ como o nosso conceito de ‘cultura’ está para o de ‘natureza’, mas sim se mbo/rømi constitui o mesmo sistema de relações sociais na sociedade Hagen que natureza/cultura constitui na nossa. Visto de outra forma, a pergunta que nós devemos perguntar é, O que é que estas oposições fazem com as relações sociais e, inversamente, como é que as pessoas enfrentam essas oposições na sua prática das relações sociais?” (ibidem, p.18)

Essa é, sem dúvida, a questão do artigo de Strathern^{xxxiii}. Mas o problema central com o qual ele lida é que, como afirma a autora,

“para alcançar uma mirada analítica a partir desses termos, o prisma tem de ser mantido momentaneamente rígido. Dependendo de nossas posições filosóficas, podemos empregar diversas partes dessa matriz no apoio de certas avaliações – e o fazemos reduzindo combinações complexas a uma série de oposições” (1980, p.179).

Naquilo que Strathern chama de “nossa tradição empiricista”, o uso da relação natureza-cultura como operador analítico acaba por produzir algumas conseqüências perversas: são interpretados como princípios substantivos que dão sentido às categorias indígenas a partir de nossos próprios termos; e são entendidos de maneira essencialista de forma que os povos que aparentemente utilizam noções similares parecem estar lidando com os mesmos problemas de controle e definição que formam o conteúdo desses termos na nossa própria tradição cultural (ibidem, p.177). A autora lembra que:

“Esse solipsismo tem sido amplamente discutido por Wagner: embora nós permitamos, diz ele, que outras culturas incluam conjuntos de artefatos e imagens que diferem em estilo das nossas próprias, tendemos a sobrepor-lhes a mesma realidade – a natureza como nós a percebemos (1981 [1975], p.142). O ponto é simples: não existe tal coisa como natureza ou cultura” (ibidem, p.177)

É esse processo de superimposição que está latente tanto nos diversos relatos etnográficos que tratam natureza como “meio ambiente” quanto naqueles que sobrepõem feminino-masculino à natureza-cultura. Um exemplo típico do primeiro caso é aquele que Sahlins (1976) discute em termos da “razão prática”. Esse modelo “aborda a cultura como modificando o meio ambiente ou se adaptando a ele; ele, então, coloca a criatividade da cultura contra os dados da natureza” (ibidem, p.179). Em suma, a cultura como produção. Já no segundo caso, a associação entre cultura e criatividade masculina aparece como um processo que relega a mulher a um status natural, privando-a, assim, de sua identidade social – aqui, as idéias de Ardener e Ortner aparecem como exemplares.

Mais do que discutir os pontos específicos de crítica de Strathern às suposições implícitas nos modelos construídos por esses autores, centro minha discussão na maneira como, a partir de sua etnografia sobre os Hagen, essa autora desconstrói o quadro de associações que, conjuntamente, conformam a sobrecodificação presente nos modelos tanto de Ardener quanto de Ortner.

Ainda que elabore críticas pungentes tanto a um quanto a outra, uma conseqüência de suas idéias parece estar em consonância com o ponto de partida metodológico a partir do qual o artigo de Strathern parece se construir - o fato de que ambos os modelos parecem implicar um nível de autoconsciência indígena em relação às dicotomias com as quais trabalham. Podemos então pensar essas percepções como construtos relativamente acessíveis.

No entanto, antes mesmo de explorar o regime específico de funcionamento da distinção *mbo-rømi* entre os Hagen, algumas reflexões de Wagner (1975) são retomadas no sentido de evitar “a obsessão que a cultura ocidental tem com sua auto-definição” (Strathern, 1980, p.189). A partir do fato de que a cultura é nossa invenção e que as idéias de outros povos em relação ao eu e à sociedade podem estar construídas de outras maneiras, é possível conceber uma diferença entre os diversos modos de simbolização com os quais as diferentes

sociedades operam. Assim ocorre com a distinção entre nossa cultura – que opera através de uma simbolização convencional que instaura (precipita) uma separação entre seus símbolos e ordens e o mundo que é simbolizado e ordenado – e o modo de simbolização prioritário empregado, por exemplo, pelos Hagen – e no qual uma simbolização auto-significante assimila o que é simbolizado à sua própria construção.

O contraste aqui deve ser entendido de maneira específica:

“Todas as culturas empregam ambos, mas enquanto nossa tradição vê a simbolização convencional como o domínio legítimo da ação humana na classificação precisa e ordenada, pelos seres humanos, do mundo natural que habitam, outras tradições olham a ordem convencional como inata” (ibidem, p.189)

Dentro desse contexto, Strathern pontua que a distinção *mbo-rømi* é, ela mesma, inata, pois se trata de um atributo do mundo, podendo ser afirmada ou descoberta, mas jamais feita, “em contraste com nossa maneira de constantemente ‘fazer’ cultura e com isso refazer a relação entre cultura e natureza” (ibidem, p.190). As diferenças fisiológicas constitutivas das pessoas são também inatas. Mas quando certos aspectos do comportamento de gênero são vistos como construídos, as distinções entre masculino e feminino ganham um estatuto epistemológico diferente, sendo relacionadas a domínios da atividade humana. Nesse caso, referem-se a como homens e mulheres atuam em suas relações e, ao funcionar como atos de diferenciação consciente contra um pano de fundo de similaridade comum, reproduzem uma dialética entre particular e geral, inexistente tanto no caso do gênero como fisiologia constitutiva quanto na distinção entre *mbo-rømi*.

Mbo se refere a coisas que são plantadas e, contrastivamente, marca tudo o que é humano ou associado com a criatividade humana em relação aos espíritos (*kor*, *tipu*) e ao selvagem (*rømi*). Seres humanos são *mbo wamb* em comparação com fantasmas ancestrais e outros espíritos que são *kor wamb*. No entanto, é importante frisar que não podemos colapsar as idéias de *kor* e *rømi*, pois os espíritos, eles mesmos, são divididos entre aqueles de pessoas

que já viveram e ainda são humanos (*mbo kor*) e outros que não são *mbo*, dentre os quais há os *kor rømi*. Alguns espíritos são pensados como cultivando plantas e animais selvagens, assim como os homens o fazem com suas plantas e animais domesticados, mas nem todas as plantas possuem equivalentes selvagens e domesticados e a distinção entre comestível e não-comestível não é aplicável a todos os aspectos da classificação *rømi-mbo*. Nesse sentido,

“Esses idiomas, na verdade, não colocam o homem no seu recinto cercado por um ‘ambiente natural’. Embora a floresta e a mata sejam uma fonte de coisas *rømi* em contraste com os acampamentos e plantações, os conceitos não se concentram em uma divisão espacial entre (digamos) mata e acampamento, nem designam domínios discretos com a conotação da área habitada como esculpida a partir do selvagem. Na verdade, não existe uma fronteira entre um área doméstica e outra selvagem em um sentido geográfico. A maior parte dos territórios dos clãs inclui extensões da mata, e a área sobre a qual os homens têm controle não é sistematicamente oposta a terra ‘selvagem’. A terra ela mesma não é nem *mbo* nem *rømi*, embora a exploração de seus recursos esteja marcada de uma forma contrastiva: as plantações podem, assim, serem demarcadas como propriedade humana ao invés de dos espíritos, enquanto que homens caçando na floresta procuram produtos porque são selvagens. A diferenciação *mbo-rømi* é dada em termos da essência ou natureza de certos recursos” (ibidem, p.193)

Essas concepções são oriundas de uma imagem da vida social da qual Strathern identifica pelo menos três áreas de preocupação ou atenção, quais sejam, controle interno, influência ou encontro com forças externas de poder e uma definição de humanidade através de idiomas de nutrição. Mas a combinação desses elementos se dá diferentemente em relação a porcos, espíritos e plantas. Os porcos selvagens, desprovidos de mentes completas como as das pessoas (*noman*), não são ou podem ser domesticados, sendo, no máximo, controlados pela força: nesse sentido, são *rømi* em relação aos porcos *mbo* sujeitos a controle. Já a interação com os espíritos selvagens se realiza através de uma espécie de ajustamento de interesses que ocorre, muitas vezes, por intermédio dos espíritos ancestrais. Os espíritos selvagens são, eles mesmos, vistos como possuindo uma forma ‘boa’ ou ‘má’, sendo um ‘bom’ espírito selvagem aquele que incorpora finalidades humanas e um ‘mau’ aquele que ataca os humanos por puro capricho. No que concerne as plantas, o tipo ao qual mais se aplica a distinção *mbo-rømi* são os tubérculos. A maioria dos itens pode ser plantado ou colhido

selvagem e, nesse sentido, é classificado tanto como *mbo* quanto como *rømi*, mas, ao contrário dos diversos tubérculos, não constituem formas diferentes, como as variedades de batata-doce “selvagem” ou “plantada”. A significância particular desses itens é associada por Strathern ao fato de que a parte comestível dos tubérculos é produzida abaixo do solo^{xxxiv}.

Dessas considerações, decorre que *rømi* não pode ser equacionado com nossa concepção empiricista de natureza, já que não representa nem traços dados de um meio ambiente nem propriedades inatas nas pessoas (natureza humana). De fato, esse termo não representa tudo o que é inato ou dado:

“Em alguns contextos, as coisas *rømi* são incompatíveis com a ação das pessoas, em outros, representam uma fonte de energia que os homens podem dispor. Estes são poderes que estão em antítese com referência aos vínculos normais que os seres humanos entre si através da nutrição. A conceitualização do selvagem, portanto, serve para localizar a nutrição, sustentação e a promoção das relações sociais como características essencialmente ‘humanas’” (p.196)

A passagem para a vida adulta, nesse sentido, não se dá a partir de uma criança pré-socializada que, não possuindo ainda a distintividade que lhe é conferida pela cultura, aproxima-se da natureza, como mostrava o modelo de Ortner. No pensamento Hagen, a humanidade não está ancorada na propensão do homem em “fazer cultura”: “*Noman* funciona através da imersão nas relações sociais; não há outro contexto. *Noman* marca as pessoas como humanas, *mbo*; o ponto é que *rømi* não é usado aqui como uma contra-imagem do pré-humano” (p.198)^{xxxv}.

Para Strathern, “*Rømi* trata certamente de controle. “Mas funciona de forma algo diferente” (p.196). Fundamental para a relação natureza-cultura em nossa tradição cultural, a idéia de controle é justaposta à de dominação. Contudo, quando os Hagen criam novos jardins na beira de áreas cultivadas, ou em extensões da floresta, são cautelosos, por exemplo, em relação à possibilidade de perturbar espíritos selvagens locais ou *kor waki* (“espíritos pequenos”) ou ainda fantasmas, se é perto de um cemitério; os caçadores que entram na

florestas, muitas vezes, oferecem carne sacrificial para os espíritos selvagens através dos fantasmas dos antepassados: “sua intenção é menos dominar tais forças do que entrar em acordo com elas e previnir que elas interfiram em seus assuntos” (p.199). E, em virtude disso, é que se pode afirmar que, ainda que a classificação *mbo-rømi* tenha alguns elementos em comum com a nossa distinção natureza-cultura,

“a intenção da oposição é diferente. Ainda que possamos traduzir um termo como nutrição (*mbo*), sua contrapartida não é realmente a ‘natureza’. *Rømi*, o ‘selvagem’, é melhor entendido como uma categoria de poder localizada fora dos vínculos dessas relações que se encontram sob o controle e a nutrição. E somente de uma maneira muito restrita o que é definido como oposto à *rømi* (selvagem) pode ser pensado como cultura” (p.199)

De fato, *mbo* significa o ato de cultivo em relação àquilo que cresce de forma selvagem. Mas mesmo as conotações sociais da noção de cultivado, nesse caso, diferem das concepções ocidentais sobre o termo. A nossa idéia de cultivo inclui uma série de técnicas e procedimentos pensados como um processo de modificação de recursos naturais com vistas à transformação destes em produtos. Já *mbo* não pode ser separado de plantar e não se refere a nenhum outro estágio horticultural, tendo as conotações de enraizamento e atrelamento das pessoas à terra e às relações^{xxxvi}. Não há aí, como em nosso conceito de cultura, idéias de controle como dominação e apropriação, tampouco de lucro ou produção^{xxxvii}.

“*Mbo* não desempenha nenhum papel na domesticação de elementos originalmente selvagens [...] O sentido de ‘construir algo a partir da natureza’ não está lá. Tipos diferentes de vizinhos ou espíritos ou animais servem para definir o que é Hagen ou humano. Eles não são adicionalmente medidas de realização e produção” (p.200).

Como elucidada Strathern, em nossa concepção de cultura, a idéia de cultivo e de domesticação aparecem como homólogas pelo ato de domar e transformar os recursos (naturais) para o uso (cultural). E a própria ambigüidade em relação ao que queremos dizer com doméstico faz da associação entre natureza-cultura e selvagem-doméstico um paradoxo:

“Criaturas trazidas para dentro do círculo humano se tornam ‘da casa’, e se usa essa fórmula geralmente para assuntos que têm a ver com a unidade doméstica e a vida privada da família. O trabalho de casa é, portanto, trabalho doméstico. Mas o trabalho doméstico não é cultura. Ao contrário,

para nós, a esfera doméstica pode realmente ser oposta a um domínio público onde assuntos de importância cultural e social são colocados” (p.202)

De um lado, portanto, a equação domesticação-cultivo-cultura aponta para o mecanismo que imaginamos como peculiar aos processos que designamos indigenamente como culturais e que supõe uma conversão dos recursos em produtos a partir da ação humana (o homem “fazendo cultura”); de outro lado, o próprio âmbito doméstico é percebido como oposto ao domínio público ou político que é o campo privilegiado onde a cultura se processa e, assim sendo, não pode ser mais do que infra-social.

E, nesse contexto, cabe a pergunta: se tanto os termos natureza-cultura quanto doméstico-público são, mesmo dentro de nossa tradição cultural, eminentemente polissêmicos e sua relação produz uma série de paradoxos que não parecem se resolver a partir dos termos mesmos, o que, então, garante que continuemos falando deles? Ou, em outras palavras, por que tanto os termos mesmos quanto sua associação nos parecem tão persuasivos?^{xxxviii}

A idéia defendida aqui é que essa persuasão é possível e, portanto, as idéias que elas expressam só se tornam legítimas ou verossímeis porque existe um processo de estabilização da coerência que opera por sobrecodificação das diferenças geradas em cada nível de diferenciação dual. Nesse sentido, a sobrecodificação aparece como uma condição ou uma pressuposição sem a qual a imputação de nossa lógica cultural baseada em um regime específico de funcionamento da oposição natureza-cultura a outros povos não pode se sustentar. E, dado esse processo – que acaba por reduzir as possibilidades de combinações e enrijecer o prisma de significados dos termos –, sua confirmação ou persuasão opera meramente por tautologia: criamos a possibilidade de atribuição universal dos termos através do processo de sobrecodificação dos níveis e, ao mesmo tempo, a possibilidade de transformação entre eles parece confirmar ou provar que essa dicotomia é universalmente “real”^{xxxix}.

Mas, ao enunciá-lo, esse processo parece mesmo grosso e não sutil. O que está por trás dessas operações, entretanto, é algo muito mais intuitivo do que sua explicitação permite entrever.

É dessa maneira que Ortner, por exemplo, consegue o “efeito de verdade” inerente ao seu artigo. Mais ainda, acredito que é porque tanto Ortner como, por exemplo, Ardener operam com determinadas presunções próprias à nossa tradição cultural é que seus textos parecem fazer tanto sentido – o que marca a replicação, no argumento desses autores, de uma tecnologia de persuasão que é operante nas práticas de conhecimento ocidentais como um todo.

Um dos mais importantes pressupostos implícito nessas práticas de conhecimento é o fato de que, para nós, “a transcendência de assuntos ‘sociais’ sobre as necessidades e as vontades do ‘indivíduo’ é um aspecto da conversão natureza-cultura”^{x1}. Essa idéia é o que precipita e, ao mesmo tempo, confirma (por tautologia) a superimposição à qual Strathern se referia e que pode ser encontrada de forma explícita no argumento de Ortner:

“Ortner equaciona o doméstico com a natureza. *Ela o faz apresentando diferentes equações a um só golpe*, interpretando o público e o social como cultura de forma que seu oposto, natureza, deve ser o domínio da domesticidade privada e semi-social (doméstico = laços-da-casa = infra-social = natureza)” (p.202; ênfase adicional)

Afirmar essa sobrecodificação como um procedimento intrínseco à nossa tradição cultural não significa, é claro, afirmar que os melanésios, por exemplo, não fazem distinções entre “coisas da casa” e preocupações do mundo social mais amplo. Pensar isso, aliás, só é possível porque a maneira a partir da qual nossa produção de diferenças parece operar se faz através dessa sobreposição de níveis – de modo que, se o doméstico não está para a natureza como o público está para a cultura, deve ser porque não existe nem doméstico e nem público, ou seja, se a constituição de um contraste não se dá a partir de uma diferença tomada como referencial é porque não deve haver diferença. Em suma, a idéia de que a diferença “deles”

deve ser igual à “nossa”. O que é privilegiado é a descoberta de uma diferença substancial que existe *a priori* e é característica do solipsismo ao qual Wagner se refere. Strathern, ao discutir a sobreposição, elaborada por Ardener, entre não-social:não-humano:selvagem:natureza, dá um exemplo desse tipo de equação essencialista: no final das contas, “o não-social ou selvagem ‘deles’ pode ser lido como ‘nossa’ natureza” (p.185). O contrário desse mecanismo é, justamente, o que acredito estar buscando Strathern em seu artigo: um processo de liberação da diferença através do bloqueio dessa superimposição de níveis.

Como foi sugerido, entre os Hagen, existe uma diferença entre o que poderíamos chamar de doméstico e público, mas nem *mbo* nem *rømi* e nem mesmo o contraste entre eles são acionados em relação à dicotomia doméstico e social:

“Uma forma muito diferente de associação da domesticidade com confinamento, com as coisas mundanas, obtusas e ordinárias pode, contudo, ser posta pelo contraste com *rømi* no sentido de exótico. As fontes de energia estrangeiras, extra-sociais são, assim, *rømi*. Mas sua contrapartida é entendida como o mundano – que pode ou não ser pensado como *mbo* nesse contexto. O foco semântico é no exótico em si. Os Hagen então opõem (em um sentido forte): (1) doméstico e social e (2) doméstico e exótico. *No entanto, eles não englobam ambos os conjuntos de significado em um quadro referencial mbo- rømi*. Nesse sentido, a avaliação do doméstico (=privado) e do social (=público) encontra expressão mais apropriada em uma distinção entre coisas que são lixo (*korpa*) e coisas prestigiosas (*nyim*)” (pp.202-203; ênfase original, parágrafo suprimido).

Portanto, não se trata, em absoluto, de uma suposta falta de elaboração cultural ou mesmo da incapacidade cognitiva de perceber diferenças que são produzidas no seio de sua própria sociedade e que, a despeito disso, não são percebidas ou representadas por suas práticas conhecimentos. Essa idéia seria o que, em última instância, sustentaria a noção de um “pensamento selvagem”, com o adjetivo “selvagem” se referindo não ao pensamento mesmo, mas ao povo que o engendra^{xli}. O tipo de procedimento lógico característico do discurso euro-americano é, nesse sentido, oriundo de um pano de fundo epistemológico que não permite o surgimento de um pensamento se não a partir da noção de evolução.

“Em algumas das nossas próprias versões da distinção natureza-cultura, *metonímias para a evolução*, nós comprimimos todas essas idéias em aspectos de uma única seqüência transformacional”. E, continua Strathern, o gênero ocupa um papel fundamental como operador simbólico no quadro de reflexão proposto por esse procedimento e conceitos (ocidentais): “Sugiro que uma metáfora de acesso (“enabling metaphor”) reside na dicotomia masculino-feminino” (p.203)

De fato, o gênero é um operador simbólico de importância fundamental na reflexão filosófica ocidental na medida em que, podendo ser aplicado tanto à distinção cultivado-selvagem quanto à sociedade-indivíduo, funciona como mediador da relação entre essas dicotomias e garante a persuasão de sua sobreposição.

“Certamente, o gênero deve ser a metáfora crucial na cultura ocidental que nos permite passar de um contraste entre cultivado-selvagem para outro sociedade-indivíduo, imaginando que ainda falamos da mesma coisa (cultura e natureza). Ambos se prestam a um contraste masculino-feminino – os homens são criadores e sociais / as mulheres biológicas e infrasociais” (p.183)^{xlii}

De novo, as coisas são mais sutis do que podem parecer. Muitos dos teóricos aos quais nos referimos como estabelecendo uma associação inequívoca entre natureza:cultura e feminino:masculino admitem que esse processo não é absoluto: como observamos anteriormente existem tanto inversões disso quanto gradações. O importante é que, mesmo nesses casos, a sobreposição dos níveis acrescenta uma informação a mais sobre os termos com os quais trabalha, isto é, funciona adjetivamente a partir de uma dicotomia substantiva. Como elucida Mathieu: “Um ponto absolutamente essencial sobre... noções de ‘masculino’ e ‘feminino’ [em nossa sociedade] é que eles não envolvem uma simples relação de ‘complementaridade’... mas sim de oposição hierárquica” (1978, p.4 *apud* Strathern, 1980, p.183). E, adicionalmente, Strathern esclarece que,

“(...) na medida em que não concebemos natureza e cultura como simplesmente opostas uma à outra, mas também em uma gama variada de relações (continuum, processo, hierarquia), estas são recolocadas em uma

dicotomia masculino-feminino para produzir toda uma série de declarações não-dicotômicas sobre homens e mulheres” (p.182)^{xliii}

A questão é que, dada a composição intrinsecamente hierárquica imbuída na relação entre os gêneros frisada por Mathieu e dado que existe uma equivalência formal entre feminino:masculino::natureza:cultura, a própria relação entre o segundo par de termos aparece marcada como igualmente hierárquica. Não se trata de afirmar que uma relação simplesmente replica seu modelo hierárquico quando sobreposta à outra, mas que a diferença entre os sexos confere um caráter natural à distinção entre natureza e cultura, na mesma medida em que esta dicotomia, baseada em pressupostos de controle e dominação, supõe a homologia de sua hierarquia com aquela “encontrada” entre os sexos.

Ao contrário dos melanésios, que operam uma diferenciação a partir de um fundo de similaridade comum, nossa natureza, isto é, nosso modelo do inato é diferenciaste, daí a alocação da diferença entre os sexos na natureza, ainda que a cultura proponha elaborações diversas desse contraste. Ao demarcar nossa humanidade e nossas personalidades contra a natureza (o que, paradoxalmente, também significa a partir dela), acabamos por precipitar a idéia de diferenças irreduzíveis (não-culturais) e mesmo de natureza humana, da mesma forma que, imaginando a sociedade como um artefato, precipitamos a existência do indivíduo como sua contrapartida. Como afirma Strathern:

“Já que essas distinções estão abertas à definição humana, natureza e cultura se encontram em verdadeira dialética – seus significados mudam uns em relação aos outros dependendo, como sugeri, da formulação de controle ou influência entre os dois domínios. [E prossegue,] Sugeri adicionalmente que o que percebemos como diferença irreduzível na natureza (diferenciação sexual) pode ser usado para construir uma diferenciação entre cultura e natureza como se esta também fosse um dado do mundo. Em outras palavras, na medida em que a construção da noção de ‘cultura’ implica que a relação entre natureza e cultura é um artifício, nós tentamos legitimar esse artifício o colocando na natureza mesmo. O gênero é um operador crucial nessa transformação” (p.191)

A idéia do gênero como operador simbólico é também parte das práticas de conhecimento dos Hagen, por exemplo. Mas, novamente, importa mais o *como* essa operação

de dá, do que sua existência enquanto tal. A distinção *mbo-rømi* pode ser usada para pensar noções de masculino e feminino, mas não em um único quadro dicotômico: tanto homens quanto mulheres podem ser associados a um ou outro dos pólos, podem ser tanto domésticos quanto selvagens.

O que está no centro da noção de doméstico é o conceito de nutrição e, em hipótese alguma, a idéia de uma natureza ou de um domínio sub-cultural^{xliv}. Contudo, as mulheres, elas mesmas, simbolizam assuntos infra-sociais, no sentido de interesses particularistas e orientados de forma pessoal, em contraposição ao interesse público e social dos homens^{xlv}. Desse conjunto de imagens, podemos perceber também um “problema de controle” entre as pessoas, mas esse problema é expresso pelo masculino e feminino enquanto símbolos e não pela metáfora natureza-cultura: *mais influência do que dominação*.

Um contraste, construído por Strathern, pode ser útil para pensar a distinção entre controle como dominação e como influência. A partir do estabelecimento de uma diferença entre natureza e cultura como homóloga àquela entre animal e humano, a própria idéia de “natureza humana” é um oxímoro. Isso ocorre, em grande parte, porque indigenamente construímos uma imagem da vida social na qual propensões anti-sociais (naturais) subjazem a formação de todo e qualquer ser humano socializado. Assim, quando afirmamos que alguém agiu “como um animal”, estamos ativando, ao mesmo tempo, imagens de criaturas cuja existência está restrita à natureza, isto é, não possuem cultura (os animais), quanto acionando a noção de que a pessoa agiu instintivamente, expressando aquilo que é normalmente regulado pela cultura. Os Hagen, poor sue vest,

“(...) usam o mesmo idioma (‘como um animal’) em relação a alguém que cruzou a fronteira; o que importa é que ele está se comportando de uma forma não-humana, perdeu a consciência do que as relações significam e isso o transformou, figurativamente falando, em outra coisa (*Karl ponom*, ‘cabeçudo’, *TIM bi Ramón*, ‘transformado em porco selvagem’). Ele assumiu uma aparência *em contradição com* sua identidade fundamental” (p.198)

Portanto, “como um animal”, para os Hagen, é um qualificativo que pode ser atribuído a pessoas que, ignorando as convenções da nutrição, agem “como um porco” ou “como um cachorro”, ou se transformaram em *rømi*. Já que a humanidade está no enraizamento nas relações sociais tal como pensado pelo conceito de nutrição, essa expressão funciona, portanto, como indicativo de um mascaramento ou transformação de comportamento que está em desacordo com sua identidade fundamental. Sendo assim, pode também servir para lembrar uma pessoa de que sua humanidade está nas relações e que, ignorando-as, ela se transforma em algo diferente de um ser humano, um porco selvagem, por exemplo. O termo “como um animal”, nesse contexto, não se refere à expressão de uma natureza humana elementar em forma primitiva que apenas parcialmente dominamos com a aquisição da cultura, mas a um tipo de influência que está sempre relacionado com idéia do ser humano como ser imerso em relações.

“Nomear alguns atos de selvagem constitui uma tentativa de chamar a pessoa aos seus sentidos, uma lembrança de que ele ou ela não é *rømi* e não deve se comportar como se fosse. Quando os interesses públicos são colocados contra fins mais restritos, estes são vistos como relativos ao gerenciamento da mente das pessoas (*numa*) mais do que a ‘naturezas’ básicas e anti-sociais” (pp.204-205)

Para os Hagen, as mulheres, ao expressar o comportamento feminino, são menos sujeitas ao controle social do que os homens e simbolizam o indivíduo autônomo com interesses pessoais, sendo por isso mais propensas ao comportamento selvagem. Mas isso não as coloca mais perto da natureza, já que não se tenta controlar “o selvagem”; assim como não permite a identificação do selvagem como um domínio masculino, pois, como vimos, os homens também podem ser classificados dessa forma.

Se admitimos que selvagem não está relacionado apenas ao não-social, mas também a fontes de poder extra-social, então, tendo um acesso privilegiado ao mundo espiritual que as mulheres não possuem, são os homens que estão associados às coisas selvagens. Mas, como enfatiza Strathern,

“(…) se os homens são associados com o selvagem, não é em oposição às mulheres que representam a sociedade ou ‘cultura’ – é em oposição às mulheres que estão amarradas ao lar, enraizadas no solo do qual crescem suas culturas, nos caminhos circunscritos e na vida mundana. Quando o poder masculino é visto como oriundo de fora da sociedade, isso não significa que as mulheres são associadas à sociedade, apenas que elas não tem esse poder” (p.206)^{xlvi}

Em Hagen, as mulheres são uma fonte de simbolismo para o que é feminino; e tanto o homem quanto a mulher são usados como “símbolos de motivação” (p.208). A definição de feminino é confirmada pela maneira como as mulheres são tratadas e, nesse sentido, podemos afirmar que as mulheres apresentam certos problemas de gerenciamento das relações para os homens. “Mas controlar pessoas de dentro da sociedade é muito diferente do que aproveitar o ‘selvagem’ para fins sociais. Certamente, a possibilidade de influenciar ou direcionar as mentes dos outros é uma premissa fundamental da nutrição” (p.208). E, assim, não poderia ser mais distante da noção de controle como dominação:

“Não obstante, permanece verdade que, entre esposos, o controle dos homens sobre as mulheres existe em parte pela habilidade do marido de apresentar à sua esposa certos objetivos e pelo desejo da esposa de fazer esses fins seus próprios. Os homens apelam à mente das mulheres (*noman*), à sua vontade e ao seu comprometimento com as relações nas quais estão imersas. *O gerenciamento, portanto, está na influência sobre as intenções dos outros*” (p.208; ênfase adicional)

Ao contrário do que se pode intuitivamente extrair do fato de que os Hagen não possuem uma visão substancialista das relações de gênero, a atribuição do sexo com base na anatomia fisiológica não é um ponto problemático para essas pessoas^{xlvii}. No entanto, essa atribuição, em si mesma, não nos diz muita coisa, já que tanto homem quanto mulher podem ser ora masculinos ora femininos; e sua constituição interna é sempre vista como sendo dual ou de sexo cruzado (cf. também Strathern, 1978). No que se refere às colocações sobre status e poder, nessa sociedade, contudo, a diferença entre o gênero como atribuído aos comportamentos individuais e o gênero como fisiologia anatômica é de extrema importância.

O idioma do status é o privilegiado por mulheres e homens no momento de apresentar, para si mesmos, suas inclinações e objetivos, sendo a devoção aos assuntos do clã uma

questão de prestígio e sendo “lixo” qualquer um que não se esforça para alcançar esse reconhecimento. E, como as preocupações relacionadas à manutenção da casa e ao trabalho horticultral não carregam o prestígio implícito nas questões relativas ao grupo como um todo, as mulheres são categoricamente “lixo” quando comparadas aos homens.

“Quando eles se definem como interessados em prestígio, comprometidos com o clã e, portanto, enraizados na sociedade, os homens definem seu gênero contra as propensões potencialmente irresponsáveis e ‘selvagens’ das mulheres. Categoricamente (ainda que não em termos de imputação individual, todo um outro assunto), as mulheres são de um status mais baixo que os homens. In termos de poder, entretanto, a supremacia masculina é bem mais ambígua. Os perigos que eles localizam nas mulheres são uma fonte de ameaça a eles. Ao preservar a autonomia, eles devem permitir a autonomia dos outros” (p.209)

Quando o poder está em jogo, os homens enfatizam sua força extra-social; quando o foco recai sobre o status, contudo, sua ênfase é direcionada para suas orientações sociais e superioridade cultural. Assim, os homens localizam a masculinidade tanto na organização social (controle sobre as coisas domesticadas) quanto em forças extra-sociais (acesso ao mundo espiritual). As mulheres, por sua vez, vêem a feminilidade como localizada basicamente na nutrição. Mas o gênero como símbolo é usado de forma muito diferente quando associado ao poder ou ao status e a diferença entre gênero como relativo a um conjunto de comportamentos e gênero como fisiologia é o que dá luz a essa relação.

Quando baseado em parâmetros relativos ao comportamento, o foco recai sobre os aspectos manipuláveis da identidade de gênero, o que produz uma dialética entre masculino e feminino que se baseia, sobretudo, na avaliação de suas atividades como prestigiosas ou lixo. E já que depende do envolvimento e comprometimento dos indivíduos, “o controle (direcionar a maneira como os outros agem), transformação (induzir certos estados da mente), manipulação (estruturar valores de forma a impelir a participação nos eventos sociais) são noções aplicáveis ao comportamento” (p.211). Assim, o gerenciamento dos atributos comportamentais de gênero é parte dos processos através dos quais as pessoas atuam sobre as relações sociais e, nesse sentido, ele diferencia: “os indivíduos podem cruzar a fronteira

(homens de status baixo são ‘como mulher’, mulheres de prestígio são ‘como homem’. Uma mudança no status (um *big man* decaindo, uma mulher provando que é como-homem) é sempre possível” (p.211).

No que concerne o poder, como vimos, o elemento acionado de forma privilegiada pelos homens é sua capacidade de dispor de um recurso místico, extra-social. Ao contrário do funcionamento dialético (e, portanto, modificável) observado nos casos do status (onde o gênero atua como diferenças relativas principalmente ao comportamento, isto é, diferencia estilos da atividade humana), “esse poder está em contraposição às características femininas, como o ‘selvagem’ está em relação ao doméstico, uma antítese que marca uma fronteira que ninguém pode ultrapassar” (p.211). E assim como acontece com a distinção entre *mbo-rømi*, as diferenças de poder são, portanto, marcadas por capacidades inatas de ambos os sexos e, portanto, simbolizadas pelo gênero como diferença (fisiológica) sexual inata^{xlviii}. Nesse contexto, feminino e masculino não são manipuláveis e nem estão abertos à alteração.

Dessa maneira, em certo sentido, podemos dizer que o status está para o gênero como conjunto de comportamentos, assim como o poder está para o gênero como diferença fisiológica: enquanto os primeiros diferenciam a partir de um fundo de similaridade, os segundos convencionalizam a partir de diferenças inatas. Mas, como vimos, é no status (construído/manipulável) que as diferenças entre os sexos são maiores e tendem a hierarquizar; enquanto no caso do poder (concernente a diferenças inatas), a supremacia masculina é mais fraca e ambígua. Portanto, uma engenhosa e complexa máquina de bloqueio do controle como dominação!

Todo o artigo de Strathern é, como vimos, um procedimento etnográfico de desentranhamento dos níveis sobrepostos pela sobrecodificação produzida a partir de nossa própria imagem da vida social, marcada essencialmente pela idéia de controle *qua* dominação

e por uma relação marcadamente hierárquica entre natureza e cultura. A autora se refere a um propósito específico:

“Minha persistente comparação [...] foi feita com um objetivo específico. Nossos próprios conceitos oferecem uma estrutura tão persuasiva que quando nós nos deparamos com outras culturas que relacionam, digamos, um contraste masculino-feminino a oposições entre doméstico e selvagem ou sociedade e indivíduo, imaginamos que eles são parte do mesmo todo” (p.216)

Como argumentei anteriormente, parece-me que esse processo de sobrecodificação é mais bem compreendido quando visto como uma tecnologia presente não apenas nesse ou naquele argumento teórico, mas que encontra ampla aceitação enquanto mecanismo de persuasão (criação de coerência) bastante difundido nas práticas de conhecimento ocidentais. E se, como parece afirmar Strathern, as ciências sociais criam sua problemática através desse processo, então, a antropologia, como ciência dos saberes minoritários, carece de muitos outros exercícios como este que Strathern tão brilhantemente realizou. Falando dos quadros de dicotomias estabilizadas criados por nosso “idioma coletivizador”, ela afirma:

“É a possibilidade de transformação de uma coluna em outra (cultura modifica natureza, pessoas civilizadas recalcam o comportamento animal) que dá à ciência social sua problemática (como ‘indivíduos’ se tornam seres ‘sociais’) e permite que, em nossas descrições dos outros, tomemos cultura como uma criação humana a partir dos dados naturais do mundo” (p.216)

Wagner (1991) parece se reportar ao mesmo problema – o que discutiremos no capítulo seguinte. Gostaria de me centrar, agora, na relação entre doméstico e público para, sugerir que nela está implícita, adicionalmente, uma replicação recursiva da relação natureza-cultura dentro da própria cultura e que isso tem conseqüências importantes para a forma como entendemos o funcionamento da sociedade.

1.4 – Doméstico e público ou A criação do Político

A partir das considerações gerais com as quais trabalho, tomo as idéias ocidentais de natureza e cultura (e, principalmente, sua relação) como homólogas da idéia de controle. Se

levamos em conta que, como discutimos no item anterior, a relação natureza-cultura (modelo da socialidade euro-americano) é, fundamentalmente, marcada pela idéia de um englobamento hierárquico de um pólo pelo outro, então, podemos afirmar que, onde quer que haja natureza e cultura, haverá também dominação... o oposto sendo possivelmente verdade.

A natureza da relação natureza-cultura – permita-se-me a estranha expressão – é a mesma que costumamos pensar como sendo característica da relação entre doméstico-público se considerarmos que estes últimos termos estão relacionados como os primeiros a partir do intuito de controlar e dominar. Contudo, gostaria de argumentar que essas dicotomias funcionam de maneira diferente, estando associadas a um ou outro pólo do dualismo indivíduo:sociedade.

As conseqüências dessa constatação são fundamentais para o argumento geral de minha dissertação e serão tratadas tanto no capítulo seguinte quanto no terceiro. Tento, agora, empreender uma discussão que segue, com a relação doméstico-público, as linhas gerais do procedimento que, no item anterior, foi feito com natureza-cultura.

Novamente, é Strathern quem me ajuda nesse procedimento. Em *O gênero da dádiva*, ela empreende reformulações importantes (precisões) em conceitos e idéias que já examinamos. Mais do que isso, a discussão de temas importantes para as etnografias sobre os povos da Melanésia, mostra-nos, por extensão, que os pressupostos que vimos operando nas análises, por exemplo, de Ardener e Ortner estão longe de estarem restritos a uma antropologia feminista, mas, ao contrário, enquanto construtos ideacionais coerentes para o discurso euro-americano, agem de forma igualmente impositiva sobre os estudos antropológicos em geral.

Um exemplo significativo desse fato é o que a autora chama de “hábito antropológico de pensar em termos de domínios” e a conseqüente “estrutura da explicação antropológica, a

maneira pela qual diferentes áreas da vida social são simbolizadas” (2006[1988], p.160). No entanto, Strathern pondera que

“Por mais inadequada que seja como linguagem analítica, a imagem de ‘domínios’ capta em parte uma categorização global que (no caso dos povos das Terras Altas) estende uma diferença entre os sexos para diferenças no âmbito de suas ações sociais. Mostrar que homens e mulheres tanto participam da atividade política como doméstica não nega a categorização de gênero em si mesma: apenas muda seu foco” (ibidem, p.118)

Esse comentário é elaborado como uma crítica à forma como Sillitoe (1979) e Feil (1978, 1984) elaboram, em suas etnografias, um modelo baseado na idéia de uma instituição central que constitui a própria sociedade. Em contraposição às Terras Altas Orientais, nas quais a vida coletiva masculina se concentrava nas atividades de culto, o que ocupa esse lugar nas Terras Altas Ocidentais é a troca cerimonial, entendida, para usar as palavras de Sillitoe, como “o princípio sociológico que constitui a espinha dorsal da sociedade wola” (1979, p.1 *apud* Strathern, 2006[1988], p.115), nas palavras de Feil, “um modelo de, e um modelo para, sua humanidade” (Feil, 1984, p.240 *apud* Strathern, 2006[1988], p.116).

Strathern chama atenção para o fato de que, com o intuito de não assimilar estrutura social a grupos sociais, ambos substituem apenas os grupos pela outra metade da sociedade, a antinomia individual. Assim, tendo “resolvido” o problema do enfoque nos grupos a partir das parcerias individuais e tendo identificado uma instituição central nessas sociedades, para que se prestasse igual atenção aos homens e mulheres, bastaria que fôssemos capazes de mostrar de que forma tanto as mulheres quanto os homens participam dessa instituição.

Mas o problema fundamental é que sociedade e indivíduo são transformações um do outro em um sentido importante: ambos supõem um horizonte de totalização que é a forma mesmo de sua relação^{xlix}. Mais do que isso, tal como ocorre com Ortner (1974) e Rosaldo (1974), por exemplo, a socialidade é equiparada à sociabilidade (coletiva); e é somente a partir dessa sobreposição que a idéia de uma equivalência entre as trocas cerimoniais realizadas pelos homens e a sociedade *tout cours* se torna possível. E por isso meu argumento

de que a relação indivíduo-sociedade é fundamental nesse raciocínio: essa distinção, tal como encontrada no discurso euro-americano, é o que permite, por um lado, a equalização entre socialidade e sociabilidade (coletiva) e, por outro lado, a consequente percepção de que existem áreas inteiras da vida social ou pessoas que podem ser classificadas como menos que sociais.

Nos argumentos de Feil e Sillitoe encontramos uma crítica à idéia de domínios ou à categorização dicotômica entre doméstico e público. Strathern chama atenção para o fato de que:

“Para trazer ao primeiro plano a proeminência das mulheres nas sociedades tombema engá, ele [Feil] afirma que a parceria das trocas individuais evita qualquer dicotomia desse tipo, pois a política penetra em todas as decisões domésticas: “o político é inseparável do privado” [1978, p.268]. [Contudo] Por mais válida que seja essa crítica, ela não consegue penetrar a questão de onde e como os Tombema, ou qualquer outro povo das Terras Altas, mobilizam a diferença de gênero como constitutiva de outras diferenças” (Strathern, 2006[1988], p.117).

E se esses domínios se tornam a preocupação explícita de um ou outro sexo, essa é uma questão fundamental e deve ser investigada. O problema passa a ser como não tomar esses domínios e sua coexistência de forma axiomática.

Na literatura antropológica feminista, as esferas pública e doméstica eram tidas tanto como domínios de ação de um ou outro sexo quanto como uma avaliação sobre a importância dessas ações, isto é, das atividades específicas de homens e mulheres. A noção de gênero foi tomada como um modelo de dualidade que podia ser estendido às mais variadas categorias e construtos e, via de regra, possuía um sentido de assimetria. Essa assimetria era percebida como um viés nativo (ideologia) e o etnógrafo devia elaborar estratégias deliberadas para evitá-la em seus próprios relatos – o que poderia ser feito, continua o argumento, através da adoção de uma abordagem dual, capaz de levar em conta as atividades e capacidades respectivas de ambos os sexos. Dessa forma, evitava-se o problema da estereotipagem sexual.

“Os relatos dos anos 1970 tratavam da separação público/doméstico como uma ferramenta de discriminação analítica com potencial universalizador. O

que, num estágio anterior da teoria antropológica, havia sido desenvolvido como uma interpretação da maneira pela qual se constrói a autoridade legal, bem como da relação entre cidadania jurídica-política e a autoridade no interior dos grupos domésticos, pareceu análogo à maneira pela qual os homens reivindicavam ser responsáveis pela ‘sociedade’. Para as comentadoras feministas, o domínio público jurídico constituía o lócus onde se promulgavam os valores sociais, o lugar do qual se exercia o poder” (ibidem, pp.126-127).

E a partir das críticas que tomavam essa separação em instâncias como uma ideologia - que, enquanto tal, não podia estar replicada no relato antropológico -, uma dimensão política da própria domesticidade foi sendo cada vez mais enfatizada. Em geral, defendia-se que a promoção de valores dependia do caráter axiomático da divisão entre os domínios, já que esta incorporava uma representação particular da sociedade como auto-descrição sectária (ibidem, p.128). Strathern argumenta que as ambigüidades inerentes aos posicionamentos das antropólogas feministas

“foram afinal dominadas por uma idéia que as antropólogas feministas compartilhavam com outros antropólogos da época – a presunção de que estratégias simbólicas, como a que admite domínios, propiciavam um modelo de sociedade [...] A compulsão antropológica em identificar o que é crucialmente ‘social’ nas representações nativas assume que os modelos nativos promovem uma cisão entre a sociedade assim compreendida e os elementos que podem ser vistos como associiais, anti-sociais, subsociais” (Strathern, 1988[2006], p.128).

Certamente, na maioria das sociedades estudadas pelos antropólogos, existia uma caracterização metafórica a relacionar a distinção doméstico-público com o contraste feminino-masculino. Contudo, mais preocupados em encontrar o equivalente à divisão entre os domínios doméstico-público (inerentemente ocidental) do que mostrar seu funcionamento efetivo nas sociedades estudadas, os antropólogos acabavam por sobrepor a vida coletiva ao mundo público/político dos homens. Dessa feita, os homens aparecem como se igualando à sociedade e esta passa a ser vista como um domínio masculino, aparece como se referindo aos interesses dos homens. O par indivíduo-sociedade ganha proeminência e faz as vias de mediação dessa relação, pois, sobrecodificando a relação doméstico:público::feminino:masculino, sugere-nos que as áreas individualizantes, não-

coletivas e femininas da vida estão em oposição a um domínio concebido como de caráter público, coletivo e masculino, da mesma forma que o indivíduo se opõe à sociedade.

No entanto, algumas mudanças ocorridas entre os Hagen em meados da segunda metade do século XX, acabam por funcionar ao contrário do esperado e mostram as mulheres, e não os homens, como especificamente sociais em suas orientações. Os habitantes de Hagen que migraram para o litoral ao longo de alguns anos da década de 1970, em sua maioria jovens do sexo masculino, por haverem se retirado do mundo da política, podem se dizer, jocosamente, todos “lixo” quando contrapostos às pessoas que não realizaram tal migração. Contudo, na terra natal, jamais usariam esse epíteto para caracterizar a si próprios, apesar do fato de, para os que ficaram, os migrantes serem “como mulheres”, na medida em que mostram muito da irresponsabilidade que é tida como característica do mundo feminino. Sua recusa em serem assim percebidos é operacionalizada pelo fato de que, se possuem esses traços, também possuem outros que, ao contrário, afastam-nos dessa imagem feminina: não estão confinados ao lar, são móveis e livres.

Essa mobilidade, no entanto, não é apreciada *per se*, mas apenas quando associada a um propósito: os migrantes são “lixo” quando deixam de retornar ou mandar parte do dinheiro que ganham para os parentes. De todas as formas, é a importância da mutualidade, evidenciada principalmente através das relações domésticas de parentesco, que fica latente nesse processo. Strathern enfatiza que esses viajantes não apenas despolitizam seus assuntos públicos, mas também os desdomesticam:

“Eles ignoram a passagem do momento que, na terra natal, transforma um frágil adolescente num adulto responsável. E, onde um contraste entre masculino e feminino não é usado para avaliar orientações públicas e não-públicas, o feminino passa a representar algo muito diferente. Para o migrante, as mulheres – irmãs, mães, viúvas potenciais – representam a vida adulta e suas exigências, a responsabilidade social, o retorno a relações constituídas através de reciprocidade e interdependência (Strathern, 2006[1988], p.130-133)”

E é por isso que esses jovens se sentem muito mais constrangidos diante das mulheres que os visitam ou entram em contato com eles do que em relação aos homens Hagen. Apesar dos migrantes fazerem questão de enfatizar sua liberdade em relação às obrigações sociais e inclusive do casamento, as mulheres lembram-nos da natureza vinculante das relações que imaginavam ter-se livrado. E tal como frisa Strathern:

“Aqui, por conseguinte, temos as mulheres associadas com responsabilidade, com obrigação social, como pessoas que direcionam os pensamentos dos jovens não apenas para elas próprias, mas para a sociedade de origem em geral” (ibidem, p.130-133)

Adicionalmente, a autora descreve dois outros casos etnográficos que não aprofundarei exaustivamente, mas que possuem uma importância crucial dentro de seu argumento. O primeiro deles é baseado na etnografia de Margaret Jolly (1981, 1982, 1991a) sobre os falantes do *sa*, da ilha de Pentecostes no arquipélago de Vanuatu. Nas aldeias de costume (*kastom*), em contraposição às aldeias de escola (*skul*), os vanuatuanos se vêem como estando em contraste com os europeus. Os primeiros são fortes e de evidente boa saúde na medida em que produzem e comem sua própria comida – pertencendo, nesse sentido, ao *ples* (tendo seu lugar), isto é, enraizados na terra –, enquanto que os últimos, sem relação com a terra, são fracos, não confiáveis e instáveis. “*Kastom*, portanto, não representa apenas a tradição, mas uma ordem moral e material” (Strathern, 2006[1988], p.134). A partir do fato de que, apesar da socialidade duradoura ser tradicionalmente simbolizada por homens e sua ligação com a terra, os trabalhadores migrantes que não possuem esse enraizamento não se vêem como comprometendo o *kastom* pelo qual a aldeia se define, abre-se caminho para a consideração de que as mulheres podem representar esse enraizamento.

“Assim, no contexto da migração masculina, não em outros, as mulheres em casa podem representar a relação permanente com a terra, que é tida como característica do modo de vida *kastom* como um todo. Essa possibilidade talvez esteja subjacente ao novo paradoxo observado pela etnógrafa, de que o comprometimento ideológico com o *kastom* e com o alimento *kastom* passou a ser atribuído às mulheres: ‘no final das contas, a tenacidade e enraizamento do *ples do homem* depende da tenacidade e enraizamento do *ples da mulher*’ (Jolly, 1991a)” (ibidem, p.136)

O outro caso etnográfico apresentado por Strathern é oriundo dos Daulo, povo das Terras Altas Orientais, e se centra nas conseqüências e implicações do *wok meri* (“trabalho de mulheres/empresa”). Ao longo do desaparecimento, nessa região, dos cultos que representavam a afirmação da superioridade masculina, surgiram e se desenvolveram modernas empresas de negócios, com clara predominância da atuação de homens¹. Esse envolvimento comercial dos homens gerou uma resposta por parte das mulheres e culminou no surgimento de um tipo de ‘negócio’ dirigido por elas que é realizado em menor escala e, muitas vezes, com a assistência masculina.

“Com efeito é possível afirmar que, quando os cultos masculinos foram abandonados, eles não simplesmente removeram os temores dos homens com relação às mulheres e sua dominação sobre estas: removeram também certas avenidas para a vida coletiva e para a regeneração social e física. Agora que as mulheres podiam respirar com mais facilidade, o extraordinário foi que tomaram a iniciativa de implementar as atividades rituais. Elas criaram novos rituais de regeneração. E vêm-se como o fazendo em nome do bem-estar público geral, posto que no centro de seu esforço está uma equação entre alimentação e produção de dinheiro. Este é agora essencial à reprodução da vida” (ibidem, p.138)

O *wok meri* é o sistema baseado em uma coletividade preexistente (as esposas de membros de uma linhagem patrilinear) através do qual tais mulheres desenvolveram suas próprias poupanças e um sistema de crédito adaptado ao conhecimento que possuem dos procedimentos bancários. Esse dinheiro serve para empreendimentos, empréstimo a grupos similares de mulheres, mas também para patrocinar grupos de filhas em outras aldeias que retornaram o rendimento quando forem mães. “Um conjunto complementar de símbolos evoca a afinidade, de modo que as mães e filhas também se vêem umas as outras como ‘doadoras de noivas’ e ‘receptoras de noivas’ umas para as outras, “noiva”, no caso, sendo a própria habilidade *wok meri*” (ibidem, p.139). Nesse contexto, são as mulheres que salvaguardam seu dinheiro estão contrapostas aos homens que o esbanjam com objetivos individuais e dispêndio em curto prazo. No *wok meri* a noção de alimentação é central, pois os

empréstimos servem para fazer crescer o trabalho de suas filhas e essas transações são acompanhadas de rituais de nascimento e casamento.

“Num contexto em que os homens se retiraram dos ritos coletivos, as mulheres daulo, com o apoio deles, assumiram a modelagem da vida pública e produtiva em seu conjunto. O importante nessa empreitada é a exploração de vínculos de mesmo sexo, é o caráter inteiramente feminino dos rituais internos. Ao mesmo tempo, a especificidade dos termos integradores – laços mãe/filha entre grupos – indica que essas mulheres não estão simplesmente imitando os ritos dos homens; elas estão-se baseando em outras fontes simbólicas para a representação do bem-estar e da produtividade” (ibidem, pp.141-142)

Os três casos etnográficos expostos estariam simplesmente reformulando, cada qual à sua maneira, a (universal) oposição entre político e privado ou entre os domínios público e doméstico? Tudo leva a crer que não. Sem dúvida percebemos uma associação das mulheres com a responsabilidade social, com o enraizamento e com a regeneração do ritual. Mas, como sinaliza Strathern, a natureza dessa associação é altamente contextualizada^{li}. Mais bem, o que as novas atividades das mulheres tornam evidente é a socialidade especial característica das relações domésticas de parentesco.

De novo, é necessário que não passemos rapidamente de um par conceitual a outro, isto é, que não os sobreponhamos em uma única série de transformações que, a um só golpe, faz com que eles se iluminem mutuamente a partir de um parâmetro específico. Tomemos um dos casos que expusemos. A vida coletiva dos Hagen aparece como separada das particularidades das relações de parentesco, pois, enquanto o foco dos migrantes masculinos era em uma coletividade equalizadora entre eles, as mulheres representavam (lembravam-nos) as assimetrias na dependência das pessoas umas em relação às outras e a especificidade dos laços particulares.

“As mulheres hagen corporificam valores ‘públicos’ na medida em que as responsabilidades e deveres de que elas relembram os migrantes recebem validação geral e são abertamente reconhecidos. Não se trata de valores ‘privados’, em nenhum sentido. Entretanto, ao mesmo tempo, não são valores relacionados a uma ação conjunta, coletiva; são valores incrustados nas interdependências de relações próximas de parentesco. Da perspectiva dos homens, as relações com as mulheres representam vínculos de sexo

cruzado específicos incluindo as relações domésticas com outros homens”
(ibidem, p.144)^{lii}

O que fica latente em todos os casos é a inclinação inteiramente social do envolvimento das mulheres nas questões locais. Assim, intuitivamente, seria possível extrapolar essa consideração para a conformação da idéia de que as mulheres, a partir de um exercício deliberado de ação política, estariam, agora, finalmente ocupando seu devido lugar no espaço público e, nesse sentido, sua distinção (dominação) em relação aos homens teria sido anulada. No entanto, não estaríamos aí também utilizando as mesmas técnicas de sobrecodificação que vimos operar no item anterior, quando da discussão sobre as idéias de *mbo* e *rømi*?

A noção de que, articulando-se e envolvendo-se em questões sociais, as mulheres teriam eliminada a “dominação masculina” só é possível porque existe uma equalização prévia que operacionaliza a imagem da sociedade como se constituindo, simultaneamente, como o domínio público e social. A dominação sobre as mulheres, como vimos, era justificada analiticamente pela identificação dos homens com essa esfera: uma sociedade masculina, portanto. Dessa forma, assumir certa proeminência nos assuntos sociais é também adentrar no domínio público e, assim, participar da própria sociedade que passa a ser entendida como referida tanto a homens quanto a mulheres.

A idéia que nutrimos indigenamente da relação entre sociedade e indivíduo é o pano de fundo dessa superimposição de níveis, já que, sendo o domínio público equiparado à sociedade, não nos resta alternativa senão considerar o domínio doméstico como sua contraparte anti-social, espontaneamente recalcitrante em relação a essa coletividade social mais ampla. A importância que é atribuída à assunção das mulheres à vida coletiva (sua função libertadora), só existe enquanto tal porque as mulheres são tidas como englobadas pelos homens da mesma forma que a sociedade engloba os indivíduos. O que também fica latente é que a forma específica de percepção da diferença entre homens e mulheres (ou entre

suas atividades), pensada a partir da relação indivíduo-sociedade (isto é, sobrecodificada por ela), adquire inevitavelmente o estatuto de controle ou dominação.

Existe uma clara disjunção entre as atividades de homens e mulheres nessas sociedades. Aqui, como no caso discutido no item anterior, “aquilo que precisa ser examinado é a forma da disjunção e não simplesmente sua existência”, já que “[f]oi sempre de interesse apenas limitado perguntar se as mulheres estão realmente confinadas a uma esfera doméstica, uma estratégia que examina os termos de uma dicotomia e ignora a relação” (ibidem, p.145).

A questão fundamental é que as distinções entre as atividades de homens e mulheres “talvez não possam ser elaboradas pelo observador externo de modo a sugerir que os melanésios associam um sexo à socialidade e o outro a certa carência nesse plano” (ibidem, p.145) e, portanto, elas não podem ser associadas ao par doméstico-público que, como vimos, depende dessa articulação. O problema que se coloca é, então, saber qual a natureza da oposição e das exclusões simbolizadas na diferença entre as atividades dos homens e das mulheres.

Strathern chama atenção para o fato de que “[o] interessante dessa formulação [de Rosaldo sobre o doméstico e o público e sobre o fato das mulheres parecerem oprimidas porque estão confinadas a atividades domésticas e, assim, distanciadas do mundo social dos homens] é a percepção observada por La Fontaine (1981): a possibilidade de classificar áreas da vida como ‘mais sociais’ com respeito a outras que são ‘menos sociais’ (cf. Ortner, 1974)” (ibidem, p.126). De fato, ainda que pouco enfatizado aqui, o texto de La Fontaine é fundamental para a reflexão que procuro desenvolver aqui. No início do seu texto, ele observa que:

“Oposições diádicas em grande parte extraídas do mito e ritual são analisadas no sentido de mostrar as associações entre mulheres, o grupo doméstico e a natureza de um lado e homens, assuntos públicos ou políticos e a cultura de outro” (1981, p.333)

O artigo prossegue com uma série de relatos etnográficos que buscam evidenciar o caráter eminentemente etnocêntrico dessa associação. Na conclusão, ele parece formular a noção que busquei expor aqui a partir, basicamente, da etnografia de Strathern sobre os Hagen, a saber, a idéia de que esse processo se dá a partir de uma sobreposição ou sobrecodificação de níveis que estabelecem relações totais entre os termos e, dessa maneira, sobredeterminam seu sentido. Em suma, o próprio procedimento etnocêntrico:

“A extrapolação do significado das oposições binárias é, portanto, eu argumentaria, uma tarefa delicada com perigo de interpretações etnocêntricas e mal-entendidos. Isso se deve ao fato de não conseguirmos reconhecer que pares de conceitos tem a qualidade de símbolos não de declarações: eles condensam e simplificam múltiplos significados e associações, alguns ambíguos ou mesmo contraditórios. Quando esses pares estão associados ou mesmo agregados, como no caso aqui discutido, mais cuidado ainda deve ser tomado. *Não podemos supor, como fazem algumas interpretações, que o efeito desses agregados é qualificar, ampliar ou aprofundar um dos pares de contrastes, por exemplo, homens/mulheres, que erradamente tomamos como fundamental, como se o contraste principal fosse um par de substantivos adjetivamente qualificados pelos outros pares*” (ibidem, p.345; ênfase adicional)

A importância da idéia de que áreas da vida social ou pessoas podem ser percebidas como “menos que sociais” – noção amplamente utilizada por Ortner que subscreve, por exemplo, nossa teoria da socialização – será muito importante na discussão do terceiro capítulo. O que gostaria de enfatizar é apenas o fato, reivindicado tanto por Strathern quanto por La Fontaine, de que “a divisão em doméstico e público que é feita em algumas, mas não em todas as sociedades não é uma descrição de clivagens estruturais, mas uma declaração simbólica cujo significado devemos interpretar em cada instância em que a encontramos” (La Fontaine, 1981, p.346).

Dessa maneira, para os Hagen, as mulheres também são consideradas capazes de se preocupar com propósitos coletivos e o lugar onde esse comprometimento com o esforço social pode ser mais claramente percebido é o da produção familiar, da própria domesticidade. Marido e mulher, por sua diferença absoluta, são pensados como mutuamente dependentes e essa interdependência gira em torno do valor atribuído ao trabalho, tanto no sentido produtivo

quanto no sentido de um esforço intencional. Esse esforço é sinal de maturidade e a intencionalidade orientada para o outro é simbolizada pela atividade recíproca através da qual ambos contribuem para a “família”. A unidade doméstica é entendida como sendo viável independentemente de instituições mais amplas (ao contrário do que ocorre no Ocidente com a dependência do trabalho externo pela família ocidental) e o contexto doméstico dos esforços femininos não os reduz – como nas sociedades industriais – a algo inferior a trabalho. O *nomos* (capacidade mental, vontade, consciência) de uma criança se torna visível quando esta começa a perceber a reciprocidade implícita nas relações sociais e demonstra respeito para com isso; a própria mutualidade observada entre seus pais sendo um modelo dessa interdependência. Portanto, um aspecto de reciprocidade é sobreposto ao relacionamento desigual, assimétrico:

“o ambiente doméstico é, acima de tudo, o lugar onde as pessoas se mostram como respeitáveis empenhadas em transações recíprocas. O reverso [...] é que as pessoas também são criadas, nesse contexto, como objeto de suas relações com os demais. Para essa conceitualização, é crucial a construção de diferenças e assimetrias entre os assim relacionados” (Strathern, 2006[1988], p.149).

Para os Hagen, aqueles que migravam para Port Moresby despolitizavam sua visão, mas isso não era mais grave do que sua desdomesticação, pois a partir desse último processo, eles não se livravam das limitações de um lar infantilizador, mas, ao contrário, retiravam-se da trama de interdependência mútua da esfera doméstica responsável pela criação da pessoa adulta – e por isso ficavam mais tocados com as reclamações das mulheres do que com a retórica dos homens mais velhos. “É mais fácil para eles lançar-se sarcasticamente ao papel de homens lixo do que renegar a atração pela interdependência com os outros, que tanto constitui como simboliza a própria socialidade” (ibidem, pp.149-150). As mulheres são categoricamente alocadas como politicamente menores (idem, 1972). Mas também são capazes de determinação e vontade, além de possuírem a capacidade de colocar as coisas em uma perspectiva social. Nesse sentido, são responsáveis por suas ações e seu status não pode

nunca ser equiparado ao status infantil de uma criança, como argumenta, por exemplo, Ortner. Sua associação com a procriação as faz poluidoras e fracas, mas as noções de domesticidade características dos Hagen não vêm os confinados ao âmbito doméstico como menos que adultos ou incapazes de ação. “Não existe o conceito de infância prolongada através da persistência da dependência, posto não haver uma equalização entre a condição de adulto e independência” (idem, 2006[1988], p.150). Não há aí um conceito de socialização como reprodução da evolução social do homem e da criação da cultura, já que não se produz indigenamente a idéia de que uma criança se torna pessoa quando começa a manipular artefatos culturais e aprende regras sociais. Assim,

“Qualquer que seja o uso da masculinidade e da feminilidade para hierarquizar as atividades de um tipo ou de outro, para os Hagen não é necessário erigir um modelo de personalidade baseado seja em domínios de poder extradomésticos, seja numa politização da domesticidade. Na proporção em que a divisão do trabalho entre os cônjuges é representativa da mutualidade em geral, é o domínio doméstico que produz pessoas completas. Trabalhando com o conceito de ‘sociedade’, qualquer que seja a definição do termo, nenhum antropólogo poderia considerar que os Hagen imaginam tal domínio como infra-social ou exterior à sociedade” (ibidem, p.151)

Nesse contexto, fica claro que o significado da associação feminino-masculino e doméstico-público não pode ser extrapolado (universalmente) a todos os povos, carregado, como é, das metaforizações implícitas nessa relação dentro do discurso euro-americano. No caso dos Hagen, as pessoas não produzem efeitos umas sobre as outras e não impactam umas às outras da mesma forma e as diferenças de gênero são justamente uma maneira de expressar essa diferença. Imaginar âmbitos de eficácia específicos aos gêneros é uma forma de trazer a tona essa diferença e é, nesse sentido, que podemos afirmar que “gênero demarca diferentes tipos de atuação [*agency*]” (ibidem, 152). Entre os melanésios, o que vemos operar é um regime no qual

“Por um lado, a eficácia deriva da ação coletiva, baseada no compartilhamento de identidade; por outro, de relações particulares, baseadas na interdependência e na diferença entre pessoas. Assim, as imagens de gênero diferenciam a socialidade que, por conseguinte, é

concebida como assumindo sempre uma de duas formas” (ibidem, pp.152-153).

Strathern chama a atenção para o fato de que Biersack (1984), no caso dos Paiela, também “analisa a imputação de gênero à dicotomia público/doméstico como um discurso reflexivo sobre a vida social” (Strathern, 2006[1988], p.153). Mas, aí, caberia precisar qual o sentido de tal reflexividade. Essa é uma questão fundamental.

O modo de funcionamento do nosso sistema simbólico - exposto aqui tanto a partir da relação entre natureza-cultura quanto da de doméstico-público - implica a visão de um mundo referencial a parte dos símbolos que o representariam. Os símbolos são tomados como constituindo um conjunto de representações que seria a forma expressa desse mundo que existe independente deles, mas que, ao representá-lo, acaba impondo a ele certo ordenamento.

Strathern refere-se...

“(...) à via ordenada, institucional, imposta sobre uma realidade e que se mostra a ela tanto como a razão de sua existência (controle da natureza, captação de recursos), quanto como do confronto de sua ordem (na forma recalitrante dos indivíduos)” (ibidem, p.160).

Os indivíduos – e, mais propriamente, sua individualidade – são vistos como parte desse mundo referencial inato e a ação coletiva (num modo integrativo ou competitivo) é, portanto, construída a partir da vinculação de entidades diferentes dela própria. A idéia de socialização proporciona uma imagem de como o poder da sociedade se mostra em seu controle sobre o indivíduo extra-social.

“Do mesmo modo que as descrições de sistemas produzem a idéia de eventos, semelhante noção de sociedade produz o conceito de entidades pré-sociais (biológicas), como tanto outras matérias-primas, e a relação é incessantemente uma fonte de especulação” (ibidem, p.154).

Uma das formas que essa especulação se manifesta é na avaliação sobre os sexos que, tal como a própria relação entre indivíduo e sociedade, não consegue manter a polarização estável, oscilando entre considerar ora um ora outro termo como o agente criativo. O importante é que por mais que desejemos reverter os termos da avaliação em função de um ou

outro sexo, *o fato da avaliação persiste*, é essa nossa “economia política do sexo”, como diria Rubin (1975). Strathern chama atenção para o fato de que:

“Esse tipo de argumento, ademais, toma como dada uma função reflexiva na classificação social; as pessoas são compelidas a descrever suas relações recíprocas de maneira tal a criar uma modelagem de segunda ordem que subsume a de primeira ordem. Há aqui uma dupla imputação: que a *operação* de ordenação, a organização nativa de idéias sobre a vida social, se manifestará no *produto* de tal reflexão, isto é, como uma análise interna da vida social acerca de partes mais ordenadas e menos ordenadas” (ibidem, p.155)

Existe no pensamento ocidental, uma estreita relação entre a idéia de consciência e razão, a partir da qual a última imputa seu caráter sistemático à primeira, como podemos observar, por exemplo, na noção de “construção” social ou cultural. Strathern argumenta que os autores que estão preocupados com a construção social ou cultural do gênero não precisam tomar partido quanto à sexualização primária ou derivada do corpo porque seu foco incide, antes, na relação entre masculino e feminino; e isso é fruto do “interesse especificamente antropológico de elucidar a base metafórica dos sistemas de classificação” (ibidem, p.119). Dessa forma, qualquer “visão” pode ser tomada como um princípio organizacional: o processo nativo de construção de modelos é assimilado, pelo observador ocidental, a uma atividade de segunda ordem, isto é, a um tipo de sistematização que, sendo produto da consciência, reproduz os princípios organizacionais da própria sociedade.

Strathern, contudo, afirma que, no caso melanésio, a modelagem nativa de domínios não pode ser tomada como auto-reflexão de segunda ordem. E é por isso que retornamos ao ponto do gênero como demarcando diferentes tipos de atuação ou agência. Falando sobre a construção de modelos entre os melanésios, a autora sugere que:

“(…) se considerem *suas avaliações como predicados para a ação* e que o que é tornado visível são competências diferenciadas. [E, acrescenta] Isso descarta a suposição de que o estabelecimento de domínios com atribuição de gênero representa necessariamente diferentes pontos de vista” (ibidem, p.156; ênfase adicional)

De fato, como representativos de modelos distintos de socialidade, o feminino e o masculino não podem ser tomados, mesmo em sua relação com o doméstico e o público, como o que homens e mulheres fazem – tal como acontece na maioria da literatura feminista.

“Em essência, há somente uma fronteira. Não há um número infinito de tipos de socialidade, mas basicamente dois: neste momento, podemos continuar a chamá-los de “político” e “doméstico”, se entendermos por isso um contraste entre ação coletiva (baseada em identidades e objetivos compartilhados) e relações particulares (baseadas na diferença e interdependência entre eles). Dessa forma, um pode ser construído como ‘oposto’ ao outro” (ibidem., p.157)

A elaboração de domínios deve ser entendida a partir da noção de uma atividade de criação/implementação da diferença como um ato social, sem supor, com isso, a idéia “do modelo de um ‘modelo’ que assume a representação simbólica como uma reflexão ordenada” (ibidem, p.156).

No discurso euro-americano, sobrepomos a noção de auto-reflexão sistemática à idéia de construção de modelos e, por isso, a universalidade da dicotomia entre doméstico e público parece plausível. “A questão do público/doméstico figurou de forma tão ampla no debate empreendido pelos antropólogos ocidentais interessados nas relações de gênero, em virtude da extensão em que avaliações aparentemente similares são encontradas na vida de outros povos” (ibidem, 145). Mas se, como argumentamos, o importante é a forma das disjunções e não apenas sua existência, essa extensão deve ser feita com o maior dos cuidados e não é, de modo algum, automática ou auto-evidente. O que as faz parecer assim é considerá-las, já à primeira vista, como uma sistematização nativa da vida social equivalente, enquanto tal, à ordenação que nós próprios fazemos e que, em última instância, simboliza a criação da sociedade e da cultura, o surgimento daquilo que nos diferencia do mundo animal/natural, a idéia de consciência^{liii}.

“A dicotomia implícita, entre cultura e natureza, torna-se altamente relevante para a formulação hegemônica ocidental dos domínios público/privado, não apenas como uma questão de conteúdo (o domínio doméstico é visto como o lugar da atividade de base biológica), mas também em termos da relação estruturada entre unidades dadas, refratárias, e o funcionamento de forças

sociais que (através da troca ou divisão do trabalho entre famílias, ver Harris, 1981) criam laços de superordenação e assim mantém a socialidade entre entidades de outro modo autônomas. Dessa forma, a própria atividade de estabelecimento de domínios – a separação entre as questões públicas (‘sociais’) e as privadas, domésticas – ocupa um lugar analítico similar ao do tabu do incesto, uma separação que cria ‘cultura’. A divisão é postulada como um modelo da criação da própria sociedade” (ibidem, p.154)

A relação entre natureza e cultura e entre doméstico-público é análoga formalmente.

Argumento, porém, que a maneira como são acionadas difere. E se uso o contraste entre indivíduo e sociedade para explicitar esse argumento, não é à toa:

“Sociedade e indivíduo constituem um par terminológico intrigante porque nos convida a imaginar que a socialidade é uma questão de coletividade, que ela é generalizante porque a vida coletiva é de caráter intrinsecamente plural. A ‘sociedade’ é vista como aquilo que conecta os indivíduos entre si, as relações entre eles. Assim, concebemos a sociedade como uma força ordenadora e classificadora e, nesse sentido, como uma força unificadora que reúne as pessoas que, de outra forma, se apresentariam como irredutivelmente singulares” (ibidem, p.40)

As dicotomias natureza-cultura e indivíduo-sociedade, tal como nós as percebemos indigenamente, implicam que é na transformação de um pólo a outro que ocorre o surgimento da humanidade (ainda que sempre de forma imperfeita). Mas, em um sentido específico, argumento que existem diferenças de funcionamento entre essas disjunções.

Suponhamos que o contraste entre indivíduo e sociedade seja fruto de um dobramento recursivo da relação entre natureza e cultura para dentro da cultura^{liv}. Como sugeriu Schneider (1968) em seu trabalho sobre o parentesco americano, o indivíduo é certamente diferente da sociedade, mas, a partir da nossa suposição, ele o é na medida em que funciona como cultura em uma sociedade percebida como natureza e daí a idéia do homem como “naturalmente” social. Se, em nossa tradição cultural, a socialidade é reduzida à sociabilidade coletiva (e o público ao político) e se a distinção entre doméstico/privado e público/político é tomada como equivalente àquela entre pessoal e social, então, ser “naturalmente” social é também estar “naturalmente” no público, ser “naturalmente” político. Dessa forma, já que a distinção entre as questões públicas, sociais e as privadas equivale ao tabu do incesto, ser humano é também

ser social, entrar na esfera pública da política, única capaz de transformar uma entidade infra-social em social e, portanto, humana.

Em última instância, o oposto é também verdadeiro; e, nesse caso, a imagem seria de que nossa cultura (aquilo que nos faz pessoas em contraste com o indivíduo extra-social) é a sociedade. Por um lado ou por outro, com a distinção entre doméstico e público aparece também a idéia de que o político é a natureza humana, com todas as ambigüidades inerentes a esse termo. E não ser político é, portanto, incestuoso a partir da perspectiva de qualquer um dos pólos da dicotomia natureza-cultura.

1.5 – Motivações

No primeiro apêndice d'*A lógica do sentido*, Deleuze se pergunta o que significaria a expressão “reversão do platonismo” com a qual Nietzsche define a tarefa da filosofia do futuro. O termo não designaria apenas a abolição do mundo das essências e do mundo das aparências (projeto comum tanto a Hegel quanto a Kant), mas deve significar

“(…) tornar manifesta à luz do dia esta motivação [a do platonismo], ‘encurralar’ esta motivação – assim como Platão encurrala o sofista. Em termos muito gerais, o motivo da teoria das Idéias deve ser buscado do lado de uma vontade de selecionar, de filtrar. Trata-se de fazer a diferença. Distinguir a ‘coisa’ mesma e suas imagens, o original e a cópia, o modelo e o simulacro” (2006[1969], p.259; parágrafo suprimido)^{lv}.

Para Deleuze, o projeto platônico só é bem entendido quando visto à luz das motivações subjacentes ao método da divisão. O processo de especificação que lhe seria característico é apenas o aspecto superficial da divisão, haja vista que seu objetivo intrínseco não é “dividir um gênero em espécies, mas, mais profundamente, selecionar linhagens: distinguir os pretendentes, distinguir o puro do impuro, o autêntico do inautêntico” (ibidem, p.260)^{lvi}. E quando a divisão alcança esse objetivo, tudo faz parecer que ela o renunciou e foi substituída por um mito que não a interrompe. Ao contrário, sua parte integrante, instaura a narrativa de uma fundação em virtude da qual a seleção é feita^{lvii}. É o mito...

“(…) que permite erigir um modelo segundo o qual os diferentes pretendentes poderão ser julgados. O que deve ser fundado, com efeito, é sempre uma pretensão. É o pretendente que faz apelo a um fundamento e cuja pretensão se acha bem fundada ou mal fundada, não fundada” (ibidem, p.260).

Esse fundamento instaura uma realidade na qual a participação é sempre eletiva e, dando-se em graus, estabelece o critério a partir do qual a seleção pode ser efetuada e constitui uma hierarquia, já que nem todos participam do modelo mítico da mesma forma^{lviii}. Os pretendentes são julgados e suas pretensões medidas a partir desse fundamento-prova. O resultado é “não a especificação do conceito, mas a autenticação da Idéia, não a determinação da espécie, mas a seleção da linhagem” (ibidem, p.261).

Deleuze atenta para o fato de que dos três grandes textos sobre a divisão, o *Fedro*, o *Político* e o *Sofista*, apenas o último não possui um mito fundador. É que, nesse texto, “o método da divisão é paradoxalmente empregado não para avaliar os justos pretendentes, mas ao contrário para encurralar o falso pretendente enquanto tal, para definir o ser (ou antes o não-ser) do simulacro. O próprio sofista é o ser do simulacro” (ibidem, p.261). Nesse contexto, é que Deleuze introduz a diferença entre duas espécies de imagens: o simulacro não é uma cópia como qualquer outra, pois enquanto a cópia se constitui a partir de uma semelhança almejada com a Idéia, sendo, por isso mesmo, um pretendente bem fundado, os simulacros são como falsos pretendentes na medida em que são construídos sobre uma dissimilitude e um desvio essenciais; implicam sempre uma perversão. A partir desse quadro, a própria motivação do platonismo pode ser revista: sua motivação implícita é selecionar os pretendentes, isto é, diferenciar as boas cópias, sempre bem fundadas, das más cópias, simulacros marcados pela dessemelhança; e, com essa diferenciação, garantir o poder das cópias sobre os simulacros, recalá-los. E é por isso que se pode afirmar que

“A grande dualidade manifesta, a Idéia e a imagem, não está aí senão com este objetivo: assegurar a distinção latente entre as duas espécies de imagens, dar um critério concreto. Pois, se as cópias ou ícones são boas imagens e bem fundadas, é porque são dotadas de semelhança” (ibidem, p.262).

Essa semelhança não deve ser pensada como uma relação externa já que vai de uma coisa à Idéia e não à outra coisa. Ela é noética, interna e espiritual; constitui a medida de uma pretensão. A cópia não se parece a alguma coisa, mas à Idéia da coisa; assim como o pretendente não é, por exemplo, justo senão na medida em que se modela, interior e espiritualmente, sobre a essência (a justiça). Em suma, uma semelhança interna ou derivada a partir da qual a identidade superior da Idéia funda a boa pretensão das cópias. No que concerne o simulacro, considerá-lo “uma cópia de cópia, ícone infinitamente degradado, uma semelhança infinitamente afrouxada” passa ao largo da questão fundamental que é diferença de natureza entre os dois tipos de imagens, “o aspecto pelo qual formam as duas metades de uma divisão” (ibidem, p.263). Os simulacros, certamente, produzem um *efeito* de semelhança, mas ela é puramente externa e pode ser caracterizada a partir do modelo proposto por Lévi-Strauss n’*O Totemismo hoje*, no qual “*não são as semelhanças, mas as diferenças, que se assemelham*” (1986[1962], p.101). De fato, na medida em que “a semelhança que as representações totêmicas supõem é *entre dois sistemas de diferença*” (ibidem, p.101), a diferença aparece como intrínseca e interna, exatamente como na caracterização do simulacro.

“O simulacro é construído sobre uma disparidade, sobre uma diferença, ele interioriza uma dissimilitude. Eis porque não podemos nem mesmo defini-lo com relação ao modelo que se impõe às cópias, modelo do Mesmo do qual deriva a semelhança das cópias. Se o simulacro tem ainda um modelo, trata-se de outro modelo, um modelo do Outro de onde decorre uma dessemelhança interiorizada” (Deleuze, 2006[1969], p.263)^{lix}.

Deleuze argumenta que, a partir da vontade de selecionar, motivação implícita do método da divisão, é que o platonismo funda o domínio que a filosofia reconhecerá como seu, o da representação. Pelo menos na maioria da literatura da ciência social moderna, a sociologia e antropologia parecem se referir e se calcar também sobre esse domínio, como revela, aliás, a recorrência sempre constante às representações sociais ou culturais.

Segundo argumenta Deleuze, a distinção que foi classicamente tomada como fundamental na teoria platônica, a saber, a distinção entre Idéia e imagem ou mundo das

essências e mundo das aparências está a serviço de outra distinção, essa sim importante, que opera dentro mesmo do mundo das aparências entre boas e más imagens ou cópias. De forma análoga, penso que o contraste entre natureza e cultura, quando visto a partir de seus efeitos, está ele também a serviço de outro, esse sim significativo, entre boas e más culturas. Se considerarmos que a sociedade, por uma recursividade própria da oposição entre natureza e cultura, aparece como a natureza da cultura ou, o que dá no mesmo, a cultura da natureza (humana), então, temos uma precisão importante: a distinção (seleção) entre boas e más culturas só pode ser apreendida a partir do grau em que elas se aproximam ou se distanciam da idéia de sociedade.

A sociedade aparece como o fundamento ou medida a partir do qual as culturas são avaliadas (selecionadas). Sua forma expressa como fundamento ou medida é, na história de nossa disciplina, a preocupação com a coesão social. E o desenvolvimento da teoria antropológica parece marcado pelo interesse não apenas de entender como se dá essa integração da sociedade, mas também de imputar essa preocupação a povos que não a possuem; recalá-los, assim como Platão, em sua teoria, busca a todo o momento recalcar o simulacro^{lx}. A idéia do simulacro como cópia da cópia, isto é, cópia degradada e, portanto, falso pretendente ao fundamento da Idéia não parece estar muito longe da concepção de outros povos como “sociedades fracamente estruturadas”. Esses povos conseguem apenas ser falsos pretendentes ao fundamento, isto é, à própria sociedade, entendida como todo organizado. Na ordem mundial das sociedades, portanto, aquelas ditas primitivas parecem ocupar um lugar análogo ao dos sofistas no modelo platônico. Como corolário, nós ocidentais somos os bons pretendentes, pois, mesmo que essa coesão nunca se dê de forma perfeita e absoluta (como poderia?), é esse fundamento que temos em mente na construção de nosso próprio mundo^{lxi}.

Essa imputação do fundamento é o que Marilyn Strathern chamou de “tenacidade da intervenção de nossas próprias metáforas”, o etnocentrismo característico de nossas práticas de conhecimento. Mas, novamente, não são as causas, mas os efeitos que nos concernem. A recorrência à discussão deleuziana do platonismo não busca tornar visível a causa (origem) de nosso etnocentrismo, mas pretende trazer à luz seus efeitos. Povos inteiros, sendo mal-estruturados quando postos sob ação de nosso próprio fundamento de integração, tornam-se inferiores a nós. E, desse ponto de vista, o funcionalismo peculiar a grande parte da antropologia social ou o relativismo característico da antropologia cultural não parecem estar tão opostos ao evolucionismo como alguns manuais de antropologia nos fazem crer^{lxii}. Nós mesmos – nossa (idéia de) sociedade como fundamento da seleção – estamos no topo da história, privilégio garantido pelo “fato” de que nosso modo de viver se coloca o mais perto possível do modelo de existência de todo e qualquer modo de viver.

Num texto programático no qual discute parte significativa da antropologia que trabalha sob o epíteto de social, Wagner chama atenção para os procedimentos característicos dessa lógica:

“A antropologia social gradualmente evoluiu para uma espécie de jogo de fingimentos heurísticos: conceitos com base muito ampla de aceitação e compreensão na sociedade ocidental, como ‘política’, ‘lei’, ‘direitos’ e ‘bens’ foram aplicados ao uso coletivo dos povos tribais, com uma espécie de ‘como se’ a eles associado. Na medida em que os jogadores mantinham o ‘como se’ em mente, a utilização dos conceitos ocidentais para traduzir os costumes nativos no tipo de consistência racional e legal que esperamos das nossas próprias instituições foi aceita, mesmo colocando os sujeitos nativos nos papéis de promotores e juízes censuradores e fazendo de sua existência coletiva uma paródia graciosa do Banco da Inglaterra” (1974, p.97)

E essa crítica pode ser aplicada tanto à ciência da integração social de Durkheim quanto à dos grupos de descendência baseada na jurisprudência característica dos trabalhos, por exemplo, de Radcliffe-Brown e Fortes. A idéia de grupo de descendência era importante na medida em que possibilitava (precipitava) um critério a partir do qual se podia perceber a formação de determinada unidade social^{lxiii}. O problema foi quando esse critério não podia

mais ser usado como um traço inequívoco na formação dos grupos, quando as reivindicações dos direitos entre os membros de uma linhagem não conseguiam mais, devido à sua dispersão (possibilidade de reivindicação pelas linhas paternas e maternas), sustentar a delimitação dos grupos através da divisão dos interesses sociais. Toda sorte de adaptações tiveram que ser feitas a essa teoria para que ela se ajustasse às exceções que não a confirmavam. E daí os problemas que o cognatismo colocou aos estudos antropológicos: ao desafiar a idéia de grupo, a provocação se estendeu também a idéia de sociedade, já que “a sociedade ela mesma era apenas um grupo de descendência maior e melhor com suas próprias leis e meios de operação” (ibidem, p.98)^{lxiv}.

Se tivermos em mente as observações de Schneider (1968) sobre o parentesco americano, a teoria dos grupos de descendência aparece como elaboração analítica do tipo de modelo construído indigenamente no discurso euro-americano. Ao afirmar que o que faz de um parente uma pessoa não é o mesmo que faz de uma pessoa um parente, Schneider chama atenção para essa construção de campos relacionais distintos e irreduzíveis. Strathern sintetiza o argumento:

“O que fazia de uma pessoa um membro da sociedade em virtude de suas relações político-jurais não era o que fazia dela um membro do grupo doméstico que fornecia ‘o novo recruta’. Em suma, o que dava à parte (‘o indivíduo’) distintividade como uma pessoa completa não era o que fazia da pessoa uma parte da sociedade como um todo” (1992b, p.81).

É a partir da constituição de campos diferenciados de (con)formação que alocamos uns indivíduos como menos sociais do que outros, já que possuir os traços distintivos que constituem a imagem de um indivíduo enquanto tal não significa automaticamente possuir aqueles inerentes à imagem de uma pessoa social. Em outras palavras, nascemos todos indivíduos (entidades biológicas), mas são pessoas apenas aqueles que, ao entrar no domínio político e público, tomam para si características sociais propriamente ditas. Nesse sentido, o indivíduo ocidental é conceitualizado como incompleto em um sentido importante:

“Sempre pareceu haver ‘mais do que’ a pessoa na vida social. Quando a pessoa singular era tomada como uma unidade, as relações envolviam os outros como unidades. A vida social era, então, conceitualizada como a participação da pessoa numa pluralidade. Como resultado, uma pessoa individual era apenas parte de um agregado mais englobante e, assim, menos do que o todo” (ibidem, p.86)

Se, por um lado, a idéia de sociedade - imbuída como é de sentidos de totalidade e organização - é o fundamento a partir do qual é possível uma seleção entre boas e más sociedades (no sentido, de pertinentes, apropriadas); por outro lado, a homologia entre a sistematicidade da sociedade e da consciência, leva a um critério de seleção dos elementos internos a uma dada sociedade. E se a forma expressa desse critério, em um caso, é a necessidade de integração social, no outro, parece ser o imperativo da identidade unitária (necessidade de integração subjetiva). Em outras palavras, é preciso ser uma pessoa social completa e não apenas um indivíduo dado biologicamente.

No contexto da seleção (julgamento) dos elementos internos a uma sociedade, a distinção entre doméstico e público adquire maior importância. Não é uma importância substantiva, como se fosse possível atribuir a determinado elemento (indivíduo) um lugar inequívoco dentro do todo (sociedade) assim dividido em domínios. Se fosse esse o caso, a equação perderia sua força e o argumento seria apenas que os indivíduos que são caracterizados como estando no âmbito doméstico são desqualificados frente aos que estão no âmbito público. A parte do que essa lógica substantivista poderia supor, gostaria de usar a idéia de doméstico e público e sua oposição como um instrumento heurístico para revelar o que acredito ser o *nexus* da seleção interna à sociedade, aquilo que permite distinguir os bons e os falsos pretendentes.

O que busco, portanto, poderia ser dito como o fundamento-prova dessa seleção. Se pensarmos que a política é o modo de operação característico do domínio público (sendo, por isso, ele mesmo o “domínio político”) e se levarmos ainda em conta que, na nossa tradição cultural, é no domínio público/político que as pessoas são produzidas (como sociais) –

socialidade reduzida à sociabilidade coletiva –, então, é o caráter ou a propensão política que funciona como medida de julgamento dos indivíduos que constituem uma sociedade. Nossa idéia de que todo homem ou mulher consciente, isto é, todo homem ou mulher razoável (Gluckman, 2004[1963]) deve ser e se comportar como cidadão é o reflexo mais nítido dessa lógica. Ser cidadão, aqui, é configurar-se a partir desse modelo que é também o modo de sua medida, seus direitos e deveres^{lxv}.

O que estou propondo é que aquilo que a sociedade é para a relação entre povos, a identidade política é para a relação entre indivíduos, a medida de sua avaliação. Judith Butler, por caminhos bastante diversos, parece ter percebido isso no campo da subjetividade. A atribuição da norma ou desvio ao comportamento de determinados indivíduos os transforma em adequados ou desviantes socialmente (vaya truísmo!). Mas essa não é a questão de ordem fundamental ou o é apenas superficialmente. O problema é quando, por não se deixar apreender pelos imperativos da identidade (sempre política), um indivíduo – ainda indivíduo? – não pode ser caracterizado nem como normativo nem como desviante. O abjeto de Butler é, portanto, uma transformação do sofista de Platão, falso pretendente!

Capítulo 2

Gênero, abjeção e política ou Como ultrapassar a linha?^{lxvi}

“Se o poder é constitutivo de verdade, como conceber um ‘poder da verdade’ que não seja mais verdade de poder, uma verdade decorrente das linhas transversais de resistência e não mais das linhas integrais de poder? Como ‘ultrapassar a linha’?”
Deleuze

Inicialmente inclinado a ativar o pensamento de Butler para dele extrair outras partículas e superfícies, fui corrompido e, afetado pelo trabalho analítico, passei a funcionar menos como engenheiro e mais como cirurgião. O efeito disso é menos uma adaptação ou complementação do que um processo de minoração e deformação tanto de sua obra quanto de do conceito de abjeção^{lxvii}.

A princípio, era o contraponto entre o que chamei de política (e/ou teoria) da performatividade e política (e/ou teoria) da abjeção que balizava analiticamente minha argumentação. Amputações na teoria da performatividade foram levadas a cabo pela teoria da abjeção. Busco minorar também a segunda; desterritorializar seu conceito focal para que ele passe a dizer mais ou menos do que dizia antes. De alguma maneira, trata-se de dobrar recursivamente a abjeção. Como pensá-la a partir dela mesma e não mais a partir de relações merográficas que supõem o modelo concêntrico de natureza- cultura ou indivíduo-sociedade?

2.1 – Relações merográficas

De fato, o conceito de relações merográficas é importante por nos conduzir a certas operações inerentes às práticas de conhecimento euro-americanas que constituem as bases sobre as quais se constrói o argumento de Butler sobre a abjeção.

Ao estudar o parentesco inglês, Strathern cunhou o termo relações merográficas para expor a maneira específica de relacionar implícita ao discurso euro-americano (ou, pelo

menos, a sua fase pluralista). Já que a distintividade das coisas é dada por seus atributos intrínsecos, as diferenças e similaridades não são percebidas como construídas *stricto sensu*, mas “reconhecidas”. E como a irredutibilidade de domínios é expressa pela fórmula indivíduo-sociedade – “aquilo que faz a parte não é o mesmo que faz o todo” –, a análise social (ou o bom senso) pode passar de um ao outro como se passa de um domínio de explicação ao outro. E é nesse sentido que a troca de perspectivas pode ser tomada como troca de escalas: o ponto de vista da sociedade e da cultura oferece uma perspectiva completamente diferente do ponto de vista individual ou natural.

A irredutibilidade entre esses domínios explicativos (que produz, como corolário, a possibilidade de mudança de escalas) foi longamente utilizada para pensar não apenas o tipo de relações característico do discurso euro-americano, mas foi também sucessivamente imputada a outros povos. “O que é freqüentemente chamado de sociologia das sociedades de pequena escala produz seu objeto assim como suas soluções através da mudança de escalas, o sucessivo agrupamento de indivíduos e individuação de grupos” (Wagner, 1991, p.171).

No modelo das relações merográficas presente, por exemplo, no parentesco inglês, as analogias entre diferentes partes da vida social são construídas de maneira tal que uma coisa difere da outra na medida em que pertence ou é parte de algo mais. O importante nessa consideração não é a existência *per se* de uma lógica que supõe a irredutibilidade entre parte e todo, mas o fato de que, sob essa perspectiva, qualquer coisa é parte de algo mais^{lxviii}.

Esse tipo de raciocínio depende da percepção ocidental de que pessoas trabalham para colocar em relação diferentes ordens de fenômenos enquanto distintas formas de conhecer o mundo ou perspectivas sobre ele. Sendo irredutíveis uma à outra, essas perspectivas ou entidades não são versões umas das outras, mas instâncias inteiramente *sui generis* que produzem um deslocamento na medida em que tornam evidentes coisas que, sob a outra perspectiva, não poderiam ser vistas: “(...) a substituição conecta a entidade a um todo, outro

(distinto e único) domínio de fenômenos. Uma ordem de conhecimento diferente é introduzida” (Strathern, 1992a, p.73). As relações merográficas produzem, assim, um efeito de complexidade: cada perspectiva aparece como adicionando conhecimento ao objeto de escrutínio – o que, como consequência, convida o analista a ver mais e mais. No entanto, “o aumento (“magnification”), em compensação, possui seu próprio efeito de fronteira; ver ‘mais’ é ver ‘diferentemente’” (ibidem, p.131). A questão da complexidade é também uma questão de escalas (idem, 1991a, p.xiii). A partir desse tipo de conexão merográficas...

“Uma pessoa pode trocar perspectivas de uma entidade para outra, de forma que as duas perspectivas aparentemente englobem entre si tudo que pode ser dito sobre a vida social [...] A perspectiva que dá a cada uma delas sua natureza distinta aparece sempre como uma ordem diferente de fenômeno. Cada ordem que engloba as partes pode ser pensada como um todo, assim como as partes individuais também podem ser pensadas como todos. Mas partes, nessa visão, não constituem todos” (idem, 1992a, p.76)^{lxix}

O resultado dessas operações é que, como atesta o efeito de complexidade resultante da sobreposição de domínios, há sempre mais para se ver do que aquilo que está no campo de visão, pois alguém só vê sempre uma parte daquilo que pode ser visto. Dito de outra forma: interior e exterior não são operacionalizados como analogias totais um do outro, pois o que está fora é de ordem diferente daquilo que está dentro^{lxx}. Em outras palavras, a visão não está encarnada, mas, ao contrário, remetida a um ponto de vista transcendente que garante a parcialidade da visão enquanto incompletude^{lxxi}.

A troca de perspectivas como troca de escalas supõe a existência de um conhecimento que está além do conhecedor. Uma descrição completa só parece possível a partir de um olho transcendente, visão de Deus. A ampliação do conhecimento, sempre possível (e mesmo desejável) a partir da mudança de escalas, participa de um tipo de perspectiva infinita e irreversível. Strathern chama atenção para o fato de que o ímpeto e o resultado do escrutínio constante garantido por essa mudança de escala “(...) é trazer à tona coisas todo o tempo, de forma que mais e mais coisas sejam conhecidas” e que “(...) uma vez que algo é trazido à

tona e feito um objeto de conhecimento, ele permanece lá, com outras informações presumivelmente deslocando seu status dado anteriormente” (1992a, p.130). A perspectiva sobre um objeto é infinita na medida em que sempre é possível adicionar conhecimento sobre o objeto a partir da introdução de uma nova escala; e é irreversível, tanto porque o conhecimento trazido a tona é percebido como permanecendo sob o campo de visão do sujeito cognoscente quanto porque ele não é análogo a nenhum outro. E é por isso que a idéia de comparação inter-societária, tal qual vista, por exemplo, entre sociedades *big men* e *great men qua* sistemas sociais, é sempre merográfica.

“Dado que as diferenças entre sociedades são pressupostas em suas análises, adicionalmente, os antropólogos tanto trabalham com o que já está lá quanto, passando de um caso a outro, descobrem que cada um deles simultaneamente adiciona e desloca o conhecimento dos casos anteriores. A comparação inter-societária leva a ‘suplementação’ a um extremo decisivo” (Strathern, 1999, p.236).

A própria idéia de sociedade é uma evidência para conceitualizações do infinito. Ao imaginarmos que cada indivíduo trabalha a partir do repertório cultural da sociedade, pensamos em uma pessoa se constituindo ou sendo completada pela sociedade e o que é adicionado funciona como deslocamento de uma ordem (biológica) anterior. “Uma presença (o sujeito individual) é deslocada por outra (sociedade) que evoca tanto a ilimitabilidade da interpretação quanto a inevitabilidade do que já está escrito” (ibidem, p.237). Nesse sentido, o sujeito cognoscente interpreta a partir de uma perspectiva que não é nunca recíproca ou análoga a outra. A mudança (merográfica) de escalas, certamente, acarreta, ao mesmo tempo, um ganho de conhecimento (cada perspectiva adiciona novo conhecimento sobre o objeto) e uma perda provocada pelo deslocamento. Contudo,

“Mesmo se alguém perde tanto quanto ganha, cria ausências marcando presenças, a medida da resposta continua a jornada de interpretação do sujeito individual; e essa empresa é vista como perpetuamente adicionada e estendida pelo seu próprio exercício. A jornada não tem limite, pois a sociedade diz ao indivíduo que ele nunca será equivalente a todas as possibilidades que ela (sociedade) carrega” (ibidem, p.238).

O ponto é que indivíduo e sociedade ou natureza e cultura não promovem perspectivas uns dos outros, pois não há mutualidade ou reciprocidade entre as perspectivas: uns não são versões ou transformações dos outros porque ambos funcionam como campos relacionais distintos e não são, portanto, análogos – da mesma maneira como vimos acontecer com doméstico e público. “[C]ada perspectiva, incluindo outro ponto de vista como parte de si mesmo, deve excluí-lo *como uma perspectiva*” (idem, 1999, p.247)^{lxxii}.

Strathern compara a maneira de sustentar relações específicas do pluralismo euro-americano com aquela descrita por Starn (1989) a propósito do Renascimento. Nesse contexto, a perspectiva é mantida com uma recursividade que abole a irreducibilidade das ordens de explicação (de fenômenos ou escalas) criada pelas relações merográficas, pois as dimensões do sujeito são retornadas a ele^{lxxiii}. Contudo, a diferença entre a perspectiva próprias do pluralismo euro-americano e a do Renascimento são usadas, no texto de Strathern, para falar da sua semelhança. No último caso, ainda que haja recursividade, os pontos de vista encarnados na audiência não são análogos, isto é, não há mutualidade na encarnação.

“O esquema renascentista impõe, ele observa (Starn,1989, p.220), ‘uma disciplina visual estrita em resposta à imagem de um mundo infinito sustentado pelo expectador e proporcionado por seus olhos’. Tal como o entendo, o observador, que é completado ao olhar as dimensões de sua visão, está sendo completado por uma estrutura que também personifica o poder real. Mas na medida em que esse poder depende de ser conhecido pelo outro, um observador não-real jamais pode incorporá-lo” (Strathern, 1999, p.238)^{lxxiv}

Toda a diferença do mundo, portanto, em relação ao perspectivismo melanésio que opera na troca de dons, já que, nesse caso, “[a]o trocar perspectivas entre si, as pessoas trocam perspectivas não apenas como conhecimento de suas posições relativas mas como partes da outra que cada uma incorpora” (ibidem, 239). No caso da troca de dons, a mutualidade dos pontos de vista fica clara quando percebemos que o dom flui não estritamente entre um doador e um receptor, mas *entre um doador e outro doador percebido como receptor*. Doador e receptor não existem como papéis sociais, já que, nesse caso, teríamos que supor a

existência de uma constelação de papéis que existe a parte do indivíduo que a encarna. Ao contrário, doador e receptor são posições potencialmente reversíveis e sua especificação (“interpretação” de alguém como doador ou receptor, isto é, sua capacidade de funcionar como tal) é mantida somente como um ponto de referência para a ação. Em outras palavras, o conhecimento (a “interpretação”) é ele mesmo uma instanciação^{lxxv}.

“O ponto de estabelecer uma interpretação a cada momento é feito para a ação, a ação ‘é’ a interpretação e através dela as pessoas analisam os outros e se revelam ao encontrar seus esforços corporificados nos outros” (ibidem, p.240; ênfase adicional)

2.2 – A teoria da performatividade como lógica do reconhecimento

Na primeira parte da dissertação, centramos nossa atenção em alguns paradigmas teóricos que, elaborados na década de 1970, acabaram por fazer carreira e instaurar muitas das questões que o feminismo ulterior, bem como o que veio a ser chamado de Estudos de gênero e sexualidade, tomou como, ao mesmo tempo, pertinentes e problemáticas.

A teoria lévi-straussiana é uma das mais significativas referências direta ou indireta, explícita ou implícita nos diversos argumentos que visitamos. E a despeito de seu “potencial anti-edipiano, e assim (auto-)subversivo” (Viveiros de Castro, 2007, p.125), algumas aplicações da teoria estrutural aos estudos feministas e de gênero parecem ter produzido certo efeito naturalizante e estacionário^{lxxvi}. Se retomo o estruturalismo em uma discussão sobre a teórica tida por muitos como principal candidata ao título de pós-estruturalista dentro das discussões sobre gênero e sexualidade lembrando as desventuras que o próprio estruturalismo teve no âmbito desses estudos não é à toa. Como foi frisado certa vez por Verena Stolcke^{lxxvii}, foram determinados desenvolvimentos lévi-straussianos - e, em especial, o clássico artigo de Ortner [1974] - que possibilitaram, através da universalização da diferença sexual, o surgimento da noção de gênero como sua contrapartida sócio-cultural^{lxxviii}.

Essa inflexão – a partir de certo modelo estrutural, mais do que do estruturalismo^{lxxix} – promoveu o ajuste necessário ao estabelecimento de uma base comum entre os estudos de gênero e outras questões antropológicas a partir do paradigma que dominou nossa disciplina no século XX: o modelo de versões distintas (genéricas) de um mundo natural (sexual) ou, para dizer de outra forma, o modelo do relativismo sócio-cultural^{lxxx}. Constituídos esses pólos relacionais como realidades distintas e irredutíveis, uma grande massa de estudos etnográficos apressou-se em afirmar divergentes “elaborações culturais” da diferença sexual, apontando para o fato que o sexo não poderia determinar o gênero: “biologia não é destino!”^{lxxxi}.

A antropologia da mulher da década de 1970 abriu caminho e se metamorfoseou na antropologia de gênero dos anos 1980, enquanto o sexo, associado à natureza e à diferença sexual universal, permaneceu praticamente não teorizado, já que, assim entendido, se encontrava fora do escopo argumentativo da disciplina (Moore, 1988). No entanto, “se os anos 1970 e 1980 estabeleceram que o gênero existia, o fim dos anos 1980 sugeriram que o sexo não” (Moore, 1999, p.153)^{lxxxii}. E mesmo que ainda não se soubesse ao certo a que o primeiro termo se referia, passou-se a questionar as bases universais e naturais do segundo: “nem sexo, nem gênero eram mais estáveis!” (ibidem., p.155)^{lxxxiii}.

Nesse contexto, a vulgata foucaultiana segundo a qual o sexo é um *efeito* de discursos que acabam por naturalizar o que criam, tomando-o como causa, é retomada e a distinção entre sexo e gênero já não parece tão clara^{lxxxiv}. Assim, é aberto o caminho para a constituição do problema ao qual Butler, em resposta, propõe a sua teoria da performatividade: quais as maneiras pelas quais o sexo consegue se estabelecer como a base natural sobre a qual a cultura agiria conformando o gênero?

As questões que inquietam Butler são diretamente oriundas da experiência política do feminismo tal como se constituiu pelo menos a partir de meados do século XX. Como deixa claro já no primeiro capítulo de *Gender Trouble*:

“A questão das mulheres como sujeitos do feminismo coloca a possibilidade de que não haja um sujeito que exista ‘antes da lei’, esperando a representação na e por esta lei. Talvez o sujeito e a invocação de um ‘antes’ temporal sejam constituídos pela lei como um fundamento fictício de sua própria afirmação de legitimidade” (Butler, 2001[1990], p.35).

A distinção entre sexo e gênero que era tão fundamental em meados do século XX que começa a entrar em crise no final dos anos 1980 recebe, em Butler, um tratamento que visa sua implosão. O gênero deixa de ser apenas um conceito jurídico que serve somente para marcar a inscrição cultural do significado no corpo sexuado e passa a se referir também ao aparato de produção do sexo mesmo:

“Como resultado, o gênero não está para a cultura como o sexo está para a natureza; o gênero é também o meio discursivo/cultural mediante o qual a ‘natureza sexuada’ ou ‘um sexo natural’ se produz e se estabelece como pré-discursivo, prévio à cultura, uma superfície politicamente neutral *sobre a qual a cultura age*” (ibidem, p.40).

Em um artigo programático de 1997, Butler retoma alguns *insights* da fenomenologia e evidencia a importância da ideia do “agente social como um objeto mais do que um sujeito dos atos constitutivos” (1997a:402)^{lxxxv}. A ideia do gênero como o *efeito* de práticas reguladoras que buscam manter as identidades uniformes pela imposição de um sexo natural – e, por consequência, da heterossexualidade compulsória (cf. Wittig [1992]) – se une com o raciocínio segundo o qual determinados atos são antes performativos (isto é, criadores) do que constataivos (isto é, descritivos) originando a teoria da performatividade: a identidade de gênero como “repetição estilizada de atos”^{lxxxvi}.

O gênero é, portanto, “uma expectativa que acaba produzindo o fenômeno mesmo que antecipa”. A performatividade funciona através de uma metalepse na qual “a antecipação de uma essência dotada de gênero provoca o que coloca como exterior a si mesma”, com a condição que tenhamos em mente que:

“(…) a performatividade não é um ato único, mas uma repetição e um ritual que logra efeito mediante sua naturalização no contexto de um corpo, entendido, até certo ponto, como uma duração temporal sustentada culturalmente” (Butler, 2001[1990], p.14-15).

Dentro dessa economia analítica, os vários atos estilizados criam o gênero e, sem estes atos, o gênero não existe. “Gênero é reconceitualizado não como algo que você era, mas como algo que você fez” (Moore, 1999, p.154).

“Se a base da identidade de gênero é a repetição estilizada de atos através do tempo, e não uma identidade aparentemente perfeita, então, as possibilidades de transformação do gênero devem ser encontradas na relação arbitrária entre esses atos, na possibilidade de uma forma diferente de repetição, na quebra ou repetição subversiva desse estilo” (Butler, 1997a, p.402).

Eis o que chamei de política da performatividade: um tipo de subversão que opera no e através do tempo social ou, em outras palavras, que busca na cultura sua possibilidade de subversão – possibilidade, aliás, que, para Butler, parece existir desde o princípio em virtude do caráter construído do sexo/gênero^{lxxxvii}. A saída construcionista e/ou relativista, portanto.

2.3 – Como ultrapassar a linha?

Algo parece mudar em *Bodies that matter*. A noção de performatividade é ponto de partida. De fato, é esse conceito que permite entrever a preocupação com a construção de uma matriz normativa de sexo/gênero a partir da qual se formam os corpos sexuados. Contudo, ele é agora apenas o início da argumentação, já que:

“(…) esta matriz excludente mediante a qual se formam os sujeitos requer a produção simultânea de uma esfera de seres abjetos, daqueles que não são ‘sujeitos’, mas que formam o exterior constitutivo do campo dos sujeitos [...] O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas ‘invivíveis’, ‘inabitáveis’ da vida social que, contudo, estão densamente povoadas pelos que não gozam da hierarquia de sujeitos, mas cuja condição de viver baixo o signo do ‘invivível’ é necessária para circunscrever a esfera dos sujeitos” (2002[1993], p.19-20).

Acredito que essa noção de abjeção já estava suposta em *Gender Trouble*, mas é sua explicitação em *Bodies that matter* que nos permite ver as contradições a ela inerentes. Outrora defendi que esse conceito era acionado para resolver o problema que foi construído por Butler quando da refutação de alguns pontos explorados pela teórica Julia Kristeva^{lxxxviii}. Mas hoje o tomo como um problema teórico mais amplo que Butler se colocou antes mesmo

do livro de 1990. Um artigo de 1987 sobre *Variations on Sex and Gender* me ajuda a situar o ponto.

De fato, não é possível apreciarmos corretamente o desenvolvimento das problemáticas bem como das soluções entrevistadas por Butler sem considerarmos que, em sua economia analítica, a distinção entre natureza e cultura (ou sexo e gênero) é pressuposta, mesmo que, às vezes, pela sua negação. As relações que a autora estabelece entre os termos é sempre merográfica e, portanto, sua preocupação fundamental passa, necessariamente, a ser o englobamento de um termo por outro. A forma da discussão é tradicional dentro dos estudos feministas de gênero e sexualidade (e da antropologia como um todo) a partir do modelo oferecido pela saída construcionista: gênero como elaboração sócio-cultural do sexo. Mas aí começam os problemas: “Como encontramos o corpo que pré-existe à sua interpretação cultural? Se o gênero é a corporalização da escolha e a aculturação do corporal, então, o que resta da natureza e no que se transformou o sexo?” (Butler, 1987, p.129). A questão operante parece ser a seguinte: dizer que o gênero é elaborado a partir do sexo não é também tomar a realidade do segundo como fato natural que, enquanto dado *a priori*, acaba por englobar (totalizar) as múltiplas definições a partir de um ponto referencial único? Nesse raciocínio, o que é real *de jure* não é apenas o sexo; sendo o gênero reduzido a uma realidade apenas *de facto*? A solução oferecida pela autora, em *Gender Trouble*, é conhecida e se trata apenas de uma inversão do pólo englobante que passa a ser a cultura marcada pelo gênero, mais do que a natureza sexual:

“Se se impugna o caráter imutável do sexo, quiçá essa construção que chamamos ‘sexo’ esteja tão culturalmente construída como o gênero; de fato, talvez, sempre foi gênero, com a consequência de que a distinção entre sexo e gênero não existe como tal” [Ou, mais adiante] “Não se pode fazer referência a um corpo que não tenha sido desde sempre interpretado mediante significados culturais; portanto, o sexo poderia não cumprir as condições de uma facticidade anatômica pré-discursiva. De fato, ver-se-á que o sexo, por definição, sempre foi gênero” (2001[1990], pp.40 e 41)

Ok. No entanto, dado isto, o problema da *doxa* natural com o qual o feminismo sempre esteve às voltas não é, apenas, substituído por uma ênfase na *doxa* cultural que passa, assim, a funcionar como nóculo referencial?^{lxxxix} Ou, para colocar o problema de outra maneira, a possibilidade de distintas elaborações culturais é, ao que parece, o que permite a fuga *das* determinações unívocas e hierárquicas que supostamente seriam dadas na natureza; mas, então, o que garantiria essa fuga *nas* determinações dadas pela cultura? Após descartar a biologia e o sexo, seria necessário admitir que a cultura e o gênero são destino?

Antes mesmo da polêmica gerada por seu livro de 1990 e, portanto, das acusações de voluntarismo às quais sua teoria foi submetida, Butler já estava enredada nesse problema. A partir de um mundo inteiramente cultural – pautado pela lógica representacional, portanto, de reconhecimento; e supostamente livre de todos os constrangimentos naturais –, como ultrapassar a linha? Nos termos de Butler a questão é colocada da seguinte maneira: “Como pode o gênero ser tanto uma questão de escolha e de construção cultural?” (1987, p.128).

Em *Variations on Sex and Gender*, a solução para o problema aparece como uma combinação bastante original das teorias de Simone de Beauvoir, Monique Wittig e Michel Foucault. Extrapolando a partir do popular aforismo de Beauvoir (“Não nascemos, mas nos tornamos mulheres”), a autora reivindica que “[p]orque o que nos transformamos não é aquilo que já somos, o gênero é desalojado do sexo; a interpretação cultural dos atributos sexuais é diferenciada da facticidade ou simples existência desses atributos” (ibidem). Dentro desse contexto, Wittig é invocada na medida em que reitera o efeito naturalizante das convenções de gênero, “esse eu cultural que nos transformamos mas o qual parece que fomos desde sempre” (ibidem). As questões são sempre referidas, justamente, à relação entre a naturalidade da cultura e a culturalidade da natureza. Mas posto que a solução pela via culturalista é bem clara, como advogar pelo fato de que a cultura, no final das contas, compõem-nos, isto é, compõem nossas relações como sujeitos generificados sem, ao mesmo tempo, pressupor uma

determinação que encapsule o corpo e bloqueie a transformação das convenções de gênero que, de muitas maneiras, subjugam uns em favor de outros? Acho que o trecho de um parágrafo é suficiente para inteligir o argumento:

“A noção de que nós, de alguma forma, escolhemos nossos gêneros coloca um enigma ontológico. Parece impossível, em um primeiro momento, que ocupemos uma posição fora do gênero para que possamos nos distanciar e escolher nossos gêneros. Se somos sempre generificados, imersos no gênero, qual o sentido de dizer que escolhemos aquilo que já somos? A tese não apenas parece tautológica, mas, na medida em que postula um eu que escolhe anterior ao gênero escolhido, parece adotar uma visão cartesiana do eu, uma estrutura egológica que vive e prospera antes da linguagem e da vida cultural” (ibidem, p.129)

No processo de “[re]formulação do gênero como um *projeto* [cultural]”, Butler chama atenção para o fato de que “uma pessoa escolhe seu gênero, mas não o faz a distancia” (ibidem, p.131)^{xc}. Em uma parte do artigo intitulada *Body as situation*, a autora adianta algumas das idéias que marcarão a sua noção de performatividade em *Gender Trouble*: “Se o gênero é uma forma de existir um corpo e o corpo de alguém é uma situação, um campo de possibilidades culturais recebidas bem como interpretadas, então, tanto gênero quanto sexo parecem ser minuciosamente assuntos culturais” (ibidem, p.134). Mas se, ao longo do texto, tudo se passa com a certeza construcionista no bolso - e se resolve, aliás, de uma maneira muito mais complexa do que a aqui exposta, mas igualmente culturalista -; no final do texto, observamos um retorno à questão inicial que problematiza a própria idéia de um mundo esgotado pela cultura. Na conclusão do artigo, Butler trata de afastar duas possíveis objeções à sua teoria, a marxista e psicanalista. E isto porque, para usar o léxico psicanalítico, “[c]om efeito, ao falar desse[s] ponto[s] de vista, o que eu apresentei aqui é uma fantasia pré-edípica que faz sentido apenas em termos de um sujeito que não pode nunca realizar tal fantasia” (ibidem, p.140). Fantasia, diz ela; fantasmagoria, diria eu, pois, como veremos, uma teoria que não suspende (bloqueia) os pressupostos culturalistas não consegue postular territórios (pré-)incestuosos, sem reduzi-los a uma produção de fantasmas, entidades que existem *de facto*, mas não *de jure*.

O problema que o modelo culturalista, isto é, construcionista, coloca a Butler é, de fato, sua grande questão. Tratou-se sempre de elaborar uma maneira de solucionar o impasse da determinação versus liberação que não supusesse uma volta ao problema do naturalismo que, no andar da carruagem, já parecia sanado. De uma maneira geral, meu argumento é justamente que, para retomar as discussões que tivemos nos capítulos anteriores, a opção entre uma ortodoxia naturalista e as verdades do construcionismo social só é uma alternativa plausível se operarmos a partir de um registro merográfico de englobamento parte-todo. Fora do regime de funcionamento construído por essas práticas, a distinção não é operante. Mais especificamente, o fato de Butler construir seu argumento a partir dessas práticas de conhecimento merográficas a leva a não postular qualquer saída à totalização da cultura que não passe pela natureza, ou melhor, pela naturalização. É claro que a saída deve ser buscada, pois o gênero não pode, ele também, ser destino! E sua teoria-política da performatividade bem como a teoria-política da abjeção são duas propostas nesse sentido. Mas, antes de voltar a elas, explicito meu argumento específico através de outro texto para, posteriormente, mostrar quais suas conseqüências para o conceito de abjeção e sua proposta política.

No simpósio *Thought of Michel Foucault* da *American Philosophical Association* de 1989, Butler apresentou um artigo intitulado *Foucault and the paradox of bodily inscriptions*. Já na primeira página a questão que se coloca é:

“Reivindicar que ‘o corpo é culturalmente construído’ é, por um lado, dizer que quaisquer significados e atributos que o corpo adquire são, de fato, culturalmente construídos e variáveis. Mas note-se que a construção mesma da sentença confunde o significado de ‘construção’. ‘O corpo’ é ontologicamente distinto do processo de construção que ele sofre?” (1989, p.601)

O problema da irredutibilidade de mundos precipitado pelas relações merográficas pode ser entendido a partir do problema semiótico da separação entre o que simboliza e o que é simbolizado^{xci}: a linguagem e o mundo, a construção e o corpo. Parece-me que o raciocínio subjacente, posto que nem sempre explícito, à argumentação de Butler segue assim: se há

apenas construção cultural nos tornamos prisioneiros das convenções de gênero; e já que o oposto da cultura é (merograficamente) a natureza, seria nela que devemos procurar a saída? Claro que não!, diria Butler. Isso seria, certamente, um retrocesso ao perene mundo da subordinação natural. Mas o que, então?

Situo esse problema para sugerir que, a partir do regime de relações operacionalizado por Butler, postular um *fora da cultura* é imediatamente identificado com postular um *dentro da natureza*. E minha questão é: será mesmo essa a única opção? Não haveria outro tipo de exterioridade da cultura que não seja redutível à natureza ou que, antes, escape ao controle tanto da primeira quanto da última? Em outros termos, não há um tipo de funcionamento que é tão estranho àquele preconizado pelas diferenças sócio-naturais que, ele mesmo, toma posição contra-social e contra-natural?

No artigo sobre Foucault, Butler ataca toda e qualquer possibilidade de um “‘corpo’ pré-discursivo e pré-histórico” (1989, p.607). A ocorrência dessa idéia é o que, segundo a autora, instala o paradoxo que a teoria de Foucault, ao mesmo tempo, supõe e busca sanar:

“Ainda que Foucault pareça argumentar que o corpo não existe fora dos termos de sua inscrição cultural, parece que o próprio mecanismo da ‘inscrição’ implica um poder que é necessariamente externo ao corpo mesmo. A questão crítica que emerge dessas considerações é o quanto o entendimento do processo de construção cultural no modelo da ‘inscrição’ – um movimento logocêntrico, se já houve algum – implica que o corpo ‘construído’ ou ‘inscrito’ tenha um status ontológico a parte daquele da inscrição, precisamente a reivindicação que Foucault busca refutar” (ibidem, p.603)^{xcii}.

No contexto de *Gender Trouble*, esse problema adquire os contornos de uma crítica à teórica Julia Kristeva que, segundo Butler, postula o Semiótico como “fonte perpétua de subversão dentro do Simbólico” (2001[1990], p.114) para, em seguida, subordinar o primeiro ao último. A crítica parte da pressuposição de que Kristeva instaura a impossibilidade de inteligibilidade cultural da homossexualidade feminina na medida em que a associa ao território heterogêneo da multiplicidade libidinal pré-discursiva, isto é, ao Semiótico – o que, “por um lado, designa a homossexualidade feminina como uma prática culturalmente

ininteligível, inerentemente psicótica; por outro, decreta a maternidade como uma defesa obrigatória contra o caos da libido” (ibidem, p.119).

Minha suspeita é que as duas autoras não estão falando da mesma coisa e uma confusão de sentido ocorra em virtude da especificidade da linguagem de Kristeva^{xciii}. Quando esta fala em “faceta homossexual-materna”, Butler entende homossexualidade feminina (2001[1990], p.118). Mas será que, dentro do quadro analítico de Kristeva, é possível essa substituição sem os cuidados necessários? A “faceta homossexual-materna” não seria um lugar onde os sexos não podem se formar?^{xciv} O corpo materno e a lei paterna não seriam, portanto, apenas uma imagética particular de colocar um problema que extrapola seus limites literais?^{xcv} Não ganharíamos em compreensão se considerássemos o Semiótico e o Simbólico de Kristeva como possuindo o mesmo “valor sobretudo metodológico” que a dicotomia natureza-cultura possui em Lévi-Strauss (cf. Lévi-Strauss, 2006[1962], p.275)?

Se seguirmos a pista lévi-straussiana até o fim, considerar que seu valor é, sobretudo, metodológico significa também postular, em contraposição a essa descontinuidade lógica, uma continuidade ontológica entre os termos. De fato, esse é um dos pontos centrais na consideração sobre as relações de mesmo sexo e sexo cruzado para a qual, agora, voltamos.

2.4 – Relações de mesmo sexo, de sexo cruzado e sua pressuposição recíproca assimétrica

As relações de mesmo sexo e sexo cruzado formuladas por Strathern oferecem um forte contraponto às noções axiomáticas de sexo e gênero que se desenvolveram na teoria feminista a partir de meados do século XX. Essas noções surgiram a partir da preocupação de não extrapolar, para o material melanésio, determinadas suposições que só fazem sentido a partir de nossas próprias práticas de conhecimento, quando muito.

Entre os Hagen, por exemplo, toda pessoa é andrógina, pois seu corpo é composto por elementos maternos de agrupamento e paternos de individuação^{xcvi}. No entanto, se por um lado, seu caráter dividual é manifesto na forma compósita de sua constituição, por outro, para que a reprodução seja possível, é necessário que essa imagem seja decomposta em “um de um par” (masculino ou feminino). A diferenciação é propiciada pela presença de um parceiro que, na interação, impacta sobre a outra pessoa e acaba por revelar (instanciar) sua forma unitária de sexo único, ao invés de uma imagem composta de sexo cruzado. A capacidade interna de uma pessoa é, assim, tornada visível através de seus efeitos sobre outra pessoa.

“[A] sexualidade é uma ativação específica de um estado de gênero particular: encontrar-se com outra de ‘sexo oposto’ significa, para uma pessoa, que seu próprio gênero assume uma forma singular. Nessa condição, uma pessoa induz uma forma sexual correspondente na outra. Ele é inteiramente masculino, ou ela é inteiramente feminina, estritamente com respeito a essa outra pessoa. Quando a identidade de gênero se torna assim homogeneizada numa forma unitária, de um único sexo, as partes internas da pessoa estão numa relação de *mesmo sexo* umas com as outras. Entretanto, o resultado de tal ativação, concebido como o produto da relação entre parceiros, assume uma outra forma: ela incorpora dentro de si uma relação de *sexo cruzado*” (Strathern, 2006[1988], p.276)

As relações de mesmo sexo e sexo cruzado, portanto, não são coerentes em um sentido importante. Tomo a coerência e, mais propriamente, sua exigência como um artifício de estabilização das relações através do tempo: “mas você não disse (era) outra coisa há pouco?”. O contrário disso é, creio, uma modalidade temporal que funciona a partir de instâncias e instantes de diferenciação e, mais do que isso, exige-os. Certamente, relações de mesmo sexo e sexo cruzado remetem a instanciações que podem ser mantidas em comum – “uma relação ‘inteiramente masculina’ entre homens de um clã agnático (mesmo sexo); uma relação masculino-feminina entre irmão e irmã, na qual a irmã produz riqueza para o irmão (sexo cruzado)” (ibidem, p.279). Mas para os Melanésios, a relação englobante entre elas é de importância fundamental e suscita atenção considerável das pessoas. Cada pessoa só é reprodutiva na medida em que, através da ação do parceiro, dissolve sua androginia em favor de um estado sexuado, mas o produto de sua relação, ele mesmo andrógino, deve ser também

transformável num reprodutor. “Essas coerções, por sua vez, manifestam o exercício da atuação deliberada na transformação de um estado de gênero para outro” (ibidem, p.280). A socialidade é uma eterna oscilação entre os dois estados ou tipos; assumir uma das duas formas aparece como uma premissa necessária à ação.

Impactar sobre uma entidade dualmente concebida de forma a fazer com que ela assumira uma forma unitária se torna a evidência das capacidades internas de uma pessoa. As relações sociais, assim como as pessoas, são vivenciadas em termos dos efeitos transformadores de uma sobre a outra e por isso as capacidades das relações, e não os atributos das coisas, é que constituem o foco dessas operações. Uma teoria da ação social mais do que uma teoria da construção simbólica, diz Strathern. Uma teoria da afecção social^{xcvii}.

Um tipo de socialidade ou gênero (relações de mesmo sexo ou de sexo cruzado) suscita o outro como seu contexto, mas representa apenas uma instanciação, uma estabilização temporária e, nesse sentido, não coerente, já que, pela dinâmica própria da socialidade melanésia, a vida social é sempre uma oscilação entre os dois estados. E é nesse sentido que podemos afirmar que

“(…) o que distingue as formulações Garia dos agrupamentos familiares aos chamados sistemas lineares de seus vizinhos reside em uma modalidade temporal. O ponto no qual pessoas aparecem como compostas de elementos masculinos e femininos e o ponto no qual um único gênero é definitivo são também *momentos temporais na reprodução das relações* [...] A unidade emerge na medida em que uma identidade de gênero dual é descartada em favor de um gênero único. O processo implica uma oscilação entre a pessoa concebida como andrógina e a pessoa concebida como de sexo único” (Strathern, 1992, pp.82-83; parágrafo suprimido; ênfase adicional).

O problema ou motivação implícita ao perspectivismo melanésio é menos a reflexividade do que a efetividade e para que as relações sejam efetivas é preciso que se tornem manifestas (evidenciadas) na ação dos outros^{xcviii}. Isso implica, na economia analítica de Strathern, que as relações precisam sempre assumir uma forma específica.

“A objetificação de relações como pessoas transforma-as simultaneamente em *coisas*, na medida em que *as relações só são reconhecidas se assumem uma forma específica* [...] A objetificação requer necessariamente o assumir uma forma; o conhecimento precisa ser tornado conhecido numa maneira específica. Os ocidentais apreendem como simbólica a relação entre um item e aquilo que ele ‘expressa’, como imaginamos uma concha valiosa representando uma criança, pois a relação é entre ‘coisas’ com sua própria forma. Já os melanésios personificam relações – dotam objetos de valores com atributos e capacidades humanas como o fazem com respeito às pessoas individuais – e, ao invés, precisam *fazer aparecer a forma*” (Strathern, 2006[1988], p.273)

Afirmar a coexistência das relações de mesmo sexo e sexo cruzado não é nem mesmo dizer que elas existam atualmente ao mesmo tempo para a mesma pessoa. Strathern busca sempre evidenciar “o efeito de tipos particulares de exibição” e é bastante explícita quanto ao fato de que, se, por um lado, toda pessoa é composta por esses dois tipos de relações (*displays*), por outro lado, “*you do not see the composition*. Isto é, como testemunha, você não vê os dois gêneros ao mesmo tempo; você ‘vê’ somente um deles, porque é isso que fazer ver significa” (1995b, p.246).

No momento, não me ocuparei de expor a complexidade e as conseqüências da conceitualização sobre gênero na Melanésia. Gostaria de abordar apenas um de seus aspectos: por que, afinal de contas, Strathern insiste no fato de que, ali, o gênero não pode ser compreendido como masculino e feminino, mas deve, necessariamente, ser pensado como relações de mesmo sexo e sexo cruzado? Retomo essa consideração, pois a tomo como fundamental para um tipo de conceitualização do gênero que não pressupõe os domínios irreduzíveis precipitados pelas relações merográficas de conhecimento e, portanto, não se fecha sobre a (pseudo-)alternativa entre natureza e cultura.

No contexto da argumentação de Strathern, isso diz respeito, em primeiro lugar, ao fato de que, tendo em vista que pessoas são compostas de pessoas, o “[g]ênero refere-se às relações internas entre partes de pessoas, assim como sua exteriorização enquanto partes de pessoas” (ibidem, p.279)^{xcix}. Se essas relações de gênero correspondem a tipos ou momentos da socialidade nos quais a forma aparente é, em um caso, uma entidade sexualmente ativada

ou de mesmo sexo (homem ou mulher) e, em outro, um andrógino de sexo cruzado, então, torna-se impossível imaginar o gênero mesmo como uma questão da relação entre macho e fêmea. Formular a questão dessa maneira “incorpora uma visão mercantil inapropriada que, supondo que as entidades existam em si, requer explicação quanto à relação entre elas” (ibidem, p.278).

A noção de gênero surgiu como resposta e bloqueio à idéia de que existe uma determinação natural do que são homens e mulheres. Ainda que algo desajeitado, o termo evidencia, pela maneira mesmo de sua ascensão, uma preocupação em bloquear a imutabilidade com a qual estariam investidas essas concepções, buscando apontar para a forma variável de sua “construção”. Mas Strathern afirma que o gênero só pode se sustentar como masculino e feminino se tivermos como pressuposta a idéia de que existe uma entidade que, afinal das contas, é uma coisa ou outra. Em outras palavras, questionamos o dimorfismo sexual natural, deixando intacta a idéia de que, no final das contas, (1) existe uma entidade unitária que vai ser o objeto da construção de gênero e (2) que essa construção supõe uma escolha entre masculino e feminino, os modos de dita construção.

Perguntar-se-me-ia, qual o sentido dessas colocações. Ora, quero com isso chamar atenção, justamente, para o alcance da noção de gênero como relações de mesmo sexo e sexo cruzado. Muitas teóricas feministas citam e referenciam o trabalho de Strathern, voltando, em seguida, a trabalhar com uma concepção de gênero que é, precisamente, aquela desautorizada pela argumentação dessa autora^c. Imagino que o procedimento intrínseco a esse processo seja aquele de praxe: aplica-se aos conceitos melanésios o relativismo característico de nossas práticas de conhecimento e, como num passe de mágica, nos livramos da responsabilidade de levar a sério suas idéias já que, ao fim e ao cabo, as considerações de Strathern se referem ao que é o gênero *para os melanésios*. No entanto, se quisermos levar a sério o que dizem tanto a autora de *Gender of the gift* quanto os próprios melanésios – e, como parece apontar a

trajetória intelectual do feminismo, estivermos dispostos a driblar ou passar ao largo das idéias pré-concebidas que postulam a imutabilidade à qual nos referimos –, então, sem escusas possíveis, gênero não pode ser uma questão de masculino e feminino.

Isso parece estar cada vez mais visível e a emergência das discussões “trans” parece caminhar nesse sentido. O neologismo transgênero, por exemplo, visa qualificar pessoas que não podem ser univocamente arranjadas em qualquer um dos pólos. Contudo, muitos são os problemas com esse conceito. No plano político, o termo é, via de regra, rejeitado tanto por travestis quanto por transexuais: os primeiros alegam que ainda possuem o órgão genital masculino; os segundos reivindicam que, em oposição aos travestis, já não o possuem. No plano conceitual, transgênero tem o inconveniente de aparecer como a reivindicação de uma transversalidade eminentemente cultural (culturalista, em meus desajeitados termos).

Nesse contexto, gostaria de sugerir que o termo transexual, por outro lado, aponta para uma transversalidade mais abrangente se visto como atravessando, cortando o plano das diferenças binárias que se estabelecem como diferenças sócio-naturais, hierarquias dadas aprioristicamente. Com efeito, o termo stratherniano é *cross-sex relations* antes que *opposite-sex relations*, como, aliás, permitiria a gramática inglesa. As relações não são, simplesmente, de sexo oposto, mas, literalmente, relações trans-sexuais. A transexualidade cruza transversalmente tanto os corpos (sexuados) quanto o exercício mesmo da sexualidade (seu funcionamento), subvertendo a ambos. A questão é que, nas relações transexuais, os conceitos de masculino e feminino, bem como sua relação, não podem se formar enquanto tais. No entanto, a partir de um trabalho de campo que realizei entre *cross-dressers*^{ci}, sugiro que, paradoxalmente, esse efeito é obtido pela afirmação da relação heterogênea entre uma série masculina diferente dela mesma (“homem não é tudo igual”) com uma série feminina de mesma natureza. A transexualidade afirma ambos os pólos e, nesse sentido, não se refere a nenhuma síntese (dialética) entre eles. Aproxima-se mais do paradoxo de Carroll do que do

bom senso. Reitero apenas que a imagem que construí da transexualidade se refere a um funcionamento remetido sempre a relações transexuais. A partir do meu campo etnográfico, uma pessoa pode estar composta por relações tanto de mesmo sexo – no âmbito da vida cotidiana, ritualmente separado dos momentos nos quais “está montada(o)” – quanto por relações transexuais que se atualizam quando da prática mesma de *cross-dressing*.

Em outro momento (2006) minha atenção se centrou no esforço de explicitar essa diferença. Argumentava que o termo *cross-dresser*, antes que uma identidade coerente, era o sujeito de uma prática e só existia nos limites da ação ritual de *cross-dressing*. O tipo de relações operante no momento ritual se apresentava como um funcionamento distinto do observado no âmbito da “vida cotidiana”. No primeiro caso, isto é, quando da prática de *cross-dressing*, as relações eram transexuais no sentido que enfatizamos. O corpo mesmo evidenciava a capacidade dual de sua composição. No que concerne as relações da “vida cotidiana”, estas podem ser propriamente caracterizadas como de mesmo sexo, pois o indivíduo (não mais individual) é uniformizado com referência às suas partes internas.

Peço apenas cuidado para que o leitor dessas palavras não extrapole suas conseqüências para além do devido. Não estou afirmando que, no final das contas, os/as *cross-dressers* são como os melanésios de Strathern. Essa questão não é nem mesmo pertinente dentro de minha argumentação. De todas as formas, há diferenças fundamentais entre aqueles/as e estes. Enquanto, as práticas de conhecimento melanésias têm como objetivo o assumir uma forma tanto no caso das relações de mesmo sexo quanto no das relações de sexo cruzado (ou transexuais); no caso dos/as *cross-dressers* essa preocupação se refere apenas a este último tipo de relações. Em outras palavras, no que diz respeito aos/as *cross-dressers*, sua composição como evidenciando relações de mesmo sexo é tomada como dado, sendo, por isso, necessária a atividade ritual para alterar a natureza ou funcionamento das relações de forma que seja evidenciado um caráter duplamente constituído (masculino e

feminino). Já para os melanésios, o dado é sua constituição dual e a operação de singularização e transformação das relações opera, portanto, no sentido inverso do das/os *cross-dresser*. Em um caso, a transformação opera por adição; em outro, por subtração^{cii}.

Não estenderei essa discussão no momento. Minha intenção ao acioná-la é apenas mostrar a fertilidade analítica que os conceitos de relações de mesmo sexo e sexo cruzado (ou transexuais) podem ter em estudos sobre gênero que ultrapassam os limites etnográficos que, de início, serviram-lhe de base. De todas as formas, o que fica evidente é que “precisamos de uma teoria da identidade unitária antes de construirmos uma teoria da identidade unitária de gênero” (ibidem, p.107)^{ciii}.

Ao retomar o problema do antagonismo sexual nas Terras Altas, Strathern questiona a pertinência dos pressupostos subjacentes ao que chama de antropologia da experiência precisamente por darem por suposta a entidade unitária que sua argumentação procura destronar. A discussão gira em torno da idéia de que a iniciação sexual dos meninos instaura uma diferenciação em relação às mulheres com vistas a transformá-las em homens. A necessidade da iniciação (sua existência) é justificada a partir de um raciocínio que põe os homens como “biologicamente incompletos” quando comparados às mulheres. Estas últimas, por seus “poderes reprodutivos naturais”, encontrar-se-iam naturalmente completas, enquanto, da perspectiva masculina, a atividade cultural dos rituais seria como um contraponto à falta de poder natural. É como se a cultura, identificada com os homens, viesse sanar uma falha da natureza e, nesse sentido, os próprios rituais aparecem como uma maneira dos homens de se apropriar dos poderes reprodutivos das mulheres para a construção da sociedade. O desequilíbrio entre homens e mulheres é tomado, pelo antropólogo, como um dado natural e, tal como afirma Gilbert Herdt, um dos principais expoentes desse argumento, “[s]ó o ritual pode corrigir esse desequilíbrio” (1981, p.15).

Não pretendo reproduzir a complexa argumentação da autora sobre o antagonismo sexual, gostaria, contudo, de remeter às suas reflexões sobre a identidade unitária quando dessa argumentação. A idéia de que os homens “precisam se sentir masculinos sem ambigüidade” (Herdt, 1981, p.305) sugere que os homens precisam ter a experiência de uma identidade unitária. O raciocínio de Strathern, ao contrário, busca suspender a analogia entre relações de gênero e identidade sexual.

“O modelo do antagonismo sexual, na proporção em que persiste, promove uma abordagem autocontida de gênero que coloca o problema da identidade individual em primeiro plano. A suposição é a de que a construção da masculinidade é antes de tudo conceitualizada pelos atores como uma questão de aquisição de papéis sexuais. De fato, seja por razões antropológicas, seja por razões feministas, não deveríamos contentar-nos com a fórmula de que os cultos masculinos são nesse sentido dirigidos, de modo evidente, para a ‘construção de homens’” (Strathern, 2006[1988], p.103)

Os argumentos de Herdt são importantes na medida em que, a partir do material Sambia, nos permitem situar que a relação entre prática sexual e identidade sexual (ou comportamento sexual exterior e identidade interna) não é sempre colocada a partir das idéias ocidentais de comportamento erótico. O comportamento homossexual dos Sambia não é homossexual no sentido ocidental pelo menos porque não envolve uma orientação exclusiva em relação ao seu próprio sexo e nem representa um desafio ao comportamento heterossexual. Ao tomarmos a identidade por atributo essencial da pessoa individual fazemos do sexo um papel. E é a relação entre as identidades sexuais concebidas como papéis sexuais e a idéia de sociedade que gostaria de pontuar. Segundo afirma Strathern, “[o] modelo de papéis sexuais deriva [...] de certas suposições culturais a respeito da natureza da ‘sociedade’” (ibidem, p.104) – o que fica evidente quando percebemos que os antropólogos que teorizavam sobre o antagonismo sexual nas Terras Altas viam os ritos de iniciação e puberdade como correspondentes à socialização em papéis.

“Os indivíduos são vistos como recrutados por seu sexo do mesmo modo que os grupos clânicos recrutam seus membros; os problemas de fronteiras

da identidade grupal e os problemas de fronteiras da identidade individual (masculina) se confundiram um com o outro” (ibidem, p.112)

Essa idéia de que os melanésios que empreendem os rituais estariam operando com um modelo de socialidade similar ao nosso é replicada na sua antinomia individual: “o modelo de papéis sexuais supõe que o foco da preocupação ritual seja o indivíduo que, num certo sentido, é o ego reagente” (ibidem, p.105). A identidade sexual – que é, supostamente, o que deveria ser explicado – aparece, assim, como aquilo que permite a explicação.

“Conseqüentemente, a fusão entre gênero e identidade, a noção de que a diferença de gênero é antes de tudo uma questão da integração da pessoa como ego (por oposição a um alter), deve ser examinada como uma forma histórica específica” (ibidem, p.107). A maior contribuição de Strathern para as discussões sobre a categoria de gênero do ponto de vista de sua definição não é o fato de que a identidade de gênero não existe, mas que, antes, *o gênero não é uma questão de identidade^{civ}*.

As relações de mesmo sexo e sexo cruzado buscam dar inteligibilidade categorial a essas críticas, são uma saída ao dilema colocado pela equalização entre gênero e identidade. Se, da perspectiva euro-americana, há uma ligação conceitual entre os problemas da identidade individual e da identidade grupal (ou clânica), isto é, se os “problemas de gênero” são também os “problemas da sociedade”; na Melanésia, ao contrário, é impossível equipararmos gênero e socialidade coletiva. A socialidade melanésia pode ser vista tanto no plural quanto no singular e se trata de um ato etnocêntrico fazê-la passar apenas por coletividade plural.

Vale lembrar o fato, frisado por Strathern, segundo o qual as características das formulações relativas à “construção social” têm muitas das limitações que vimos operar nas discussões sobre domínios, a opção atomista de Sillitoe e Feil em sua aposta no indivíduo como uma alternativa à utilização da sociedade e dos grupos nas explicações antropológicas.

“Uma delas diz respeito à maneira axiomática pela qual o indivíduo, assim como as categorias de homem e mulher, é pacificamente aceito como ponto de referência autônomo. A socialidade revela-se na investigação das relações entre indivíduos, ainda que as construções culturais sejam reveladas na investigação entre homem e mulher. A segunda refere-se ao fato de que ver os atributos masculinos e femininos como reflexos das posições de homens e mulheres estabelece um outro paralelo com a maneira pela qual o indivíduo é também apresentado, no sentido de que essas suposições se apóiam numa curiosa presunção sobre o caráter delimitado de tais entidades” (ibidem, p.119-120)^{cv}

E aqui uma precisão se faz necessária. Afirmar a existência de relações de mesmo sexo e sexo cruzado não é fazer referência a uma delimitação unívoca desta ou daquela entidade. Ao contrário, uma das principais características dessas relações é que, longe de afirmarem uma identidade unitária a partir da estabilização de um atributo de gênero entendido como masculino ou feminino, apresentam um tipo de dinâmica na qual estabelecer um tipo de relações é já imediatamente pressupor e mesmo antecipar o outro. E isso é importante, no âmbito das discussões de Butler, quando menos porque põe em evidência que nem sempre nos tornamos algo diferente do que somos^{cvi}.

O gênero demarca diferentes tipos ou momentos da socialidade melanésia na medida em que funciona como idioma para processos de replicação e aumento ou substituição. Em seus relacionamentos, as pessoas são concebidas como estando alternadamente em um estado ou outro posto que as relações só são reconhecíveis se assumirem uma forma. Mas essas relações existem sempre em estrita continuidade ontológica já que uma pressupõe a outra.

Afirmar essa existência não é, deixe-se bem claro, afirmar que ambos os funcionamentos são atuais, mas apenas dizer que tanto as relações atualizadas quanto aquelas virtualmente supostas são reais. Talvez seja preciso lembrar novamente o paradoxo de Carroll, acrescentando-lhe a advertência juruna de que toda verdade ou mundo só o é para alguém^{cvi}. Assim, não é ao mesmo tempo em que uma pessoa está em relação de mesmo sexo e sexo cruzado *para alguém* ou *com alguém* – “alguém” podendo, nesse contexto, ser também

uma parte de si mesma –, mas é ao mesmo tempo em que ela se torna composta por ambos os “tipos” de relações.

“As relações de mesmo sexo e de sexo cruzado referem-se a identidades mantidas em comum – uma relação ‘inteiramente masculina’ entre os homens de um clã agnático (mesmo sexo); uma relação masculino e feminina entre irmão e irmã, na qual a irmã produz a riqueza para o irmão (sexo cruzado)” (Strathern, 2006[1988], p.279).

Esse trecho só se torna pertinente se considerarmos que essas relações são mantidas em comum com referência a pessoas (relações) distintas. Uma relação é, certamente, antecipada ou precipitada pela outra, mas, se é verdade que as pessoas só podem aparecer “com uma perna” (isto é, devem assumir uma forma específica), então, estas relações não podem nunca ser atuais *ao mesmo tempo para a mesma pessoa*.

Em um artigo que discute a natureza dessas relações, Strathern faz uma alusão explícita ao material ameríndio através da etnografia de Peter Gow sobre os Piro. O ponto é que, tal como salientado na discussão sobre os *big men* e *great men* (Godelier e Strathern, 1991), se nos basearmos em um tipo de análise que busca tornar evidente a natureza das entidades pela presença ou ausência de traços distintivos seriam intrínsecos às coisas, perdemos parte importante da dinâmica a partir da qual essas coisas (relações) são criadas.

Gow, de fato, parece apontar também para essa questão. Os Piro ontografados por ele vêm a si mesmos como “misturados” (1991, 275-276). E, nesse sentido, “[n]ada pode ser menos parecido com uma comunidade nativa do Baixo Urubamba do que o desejo guianense por um acampamento sem afinidade ou estranhamento”. No entanto, o autor observa que “isso não deve mascarar a unidade das duas áreas em seu desejo por comunidades onde todo mundo é relacionado como parente” (ibidem, p.277). A diferença, nota Strathern (2001) ao discutir as idéias de Gow, é que “as pessoas do Baixo Urubamba vêm a essa comunidade como algo a ser criado, enquanto as sociedades guianenses o vêm como algo a ser preservado” (p.224). E, evidenciando essas idéias, é que a autora explicitamente argumenta pela importância que o

tipo de análise que poderíamos chamar de contra-taxonômica possui para a empresa antropológica:

“O conhecimento antropológico ‘perdeu’ suas axes morfológicas que antes focavam no que era presente (a idéia de que se as pessoas Hagen não praticavam iniciação era porque eles não a ‘tinham’). A questão aqui não é desafiar o conhecimento positivo [Gregor and Tuzin, 2001], mas saber em relação a que devemos ser positivos. Focar na presença ou ausência de traços através de uma análise logocêntrica torna difícil entender, na verdade oculta, essa ‘história’ segunda e interna, a criação indígena de coisas ausentes ou primeiras (‘perdidas’)” (2001, p.224)

Em certo sentido, Baixo Urubamba e Guiana, assim como as relações de mesmo sexo e sexo cruzado, funcionam como atual e virtual uns em relação aos outros. Assim, como ocorre internamente entre os Piro do Baixo Urubamba ou entre os Hagen, por exemplo^{cviii}. É claro que há diferenças entre os casos e que elas podem ser percebidas, por exemplo, a partir de distintos processos de objetificação corporal (“enquanto na Melanésia as pessoas trabalham para construir corpos generificados, na Amazônia o que é objetificado são corpos humanos específicos” [Vilaça, 2005, p.452]). De todas as maneiras, no nível de abstração aqui construído, a analogia se sustenta. Dessa forma, com os Piro e Guianenses, “a mistura da perspectiva da diferença e diferença da perspectiva da mistura sustentam ou ficam as preocupações das pessoas (digamos) em certos momentos temporais de um ciclo de antecipações” (Strathern, 2001, p.225). Destarte, no caso dos Hagen,

“Ao comparar estes diversos casos em termos da maneira pela qual o trabalho dos sexos é diferenciado ou combinado, em que momento temporal focaríamos? [...] [S]uas relações com outros como pessoas sociais colocam homens e mulheres em posições *alternadas*, de forma que seu gênero é percebido ora em um estado combinado ou misturado, ora em um desagregado ou separado” (ibidem)

Por isso a importância do que Strathern (2006[1988], p.409) chama de “visão recursiva do tempo” e da convenção estética que discutimos anteriormente:

“Para o observador, tudo parece implicado em tudo mais. Para os que realizam a *performance* [a ação que individua e faz assumir uma forma], entretanto, tudo o que importa na seqüência performativa é a seqüência [...] Para quem realiza a *performance*, para o agente individual, é importante que o seqüenciamento seja correto, que o seu (dele ou dela) inseminador seja

definido sem ambigüidade. Incumbe assim aos agentes manter a seqüência do andamento de suas *performances*” (ibidem, p.410).

O seqüenciamento temporal é fundamental porque, do ponto de vista dos melanésios, é nele que se instanciam as formas a partir das quais as relações aparecem ou, para dizer de outra maneira, é ele que determina qual tipo de relação (pessoa) é/está instanciado. Viveiros de Castro (2007) desenvolve o regime de pressuposição recíproca inerente a essas relações:

“Minha irmã é minha irmã na medida exata e exclusiva que ela é a esposa de (ou para) outrem, e vice-versa. É a relação de sexo oposto entre mim e minha irmã/esposa que gera minha relação de mesmo sexo com meu cunhado. Assim, as relações de sexo oposto não apenas geram as relações de mesmo sexo, como lhes comunicam seu próprio potencial diferencial interno” (p.114).

Mas devemos seguir o raciocínio do autor até o fim:

“Dois cunhados estão relacionados da mesma maneira que as díades de sexo cruzado que fundam sua relação (irmão/irmã, marido/mulher): não a despeito de sua diferença, mas por causa dela. Um dos cunhados vê a face conjugal de sua esposa no irmão desta; o outro, o lado sororal de sua esposa no irmão desta. Um vê o outro como determinado pelo laço de sexo oposto que os diferencia a ambos: cada um vê-se a si mesmo como ‘de mesmo sexo’ na medida em que o outro é visto ‘como’ de sexo oposto e reciprocamente” (p.115).

A relação, portanto, não é apenas de pressuposição recíproca (e reversibilidade), mas, nos termos de Viveiros de Castro, de *pressuposição recíproca assimétrica*, já que “(...) as relações de sexo oposto ao mesmo tempo alternam com as relações mesmo sexo e contêm em si uma premissa intrínseca de alternância” (Strathern, 2001, p.227). A questão é primordial para o desfecho subsequente do meu argumento. Em um texto sobre *Filiação intensiva e aliança demoníaca*, o autor esclarece que:

“Um ponto de grande importância é que a pressuposição recíproca determina os dois pólos de qualquer dualidade como igualmente necessários, visto que mutuamente condicionantes, mas não faz deles pólos simétricos ou equivalentes. A inter-pressuposição é uma relação de implicação recíproca *assimétrica*: ‘o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos’” (2007, p.105)

A importância dessa assimetria se justifica no caso que discutimos: as relações merográficas euro-americanas têm uma relação, justamente, assimétrica com as relações analógicas e intensivas abstraídas do material melanésio ou ameríndio. Por isso uma distinção

entre diferenças sócio-naturais e distâncias intensivas. No momento, podemos apenas tentar uma formulação dessa assimetria a partir dos conceitos strathernianos. Por um lado, as relações de mesmo sexo e sexo cruzado estão em pressuposição recíproca, por outro lado, elas não são simétricas. Se o gênero, na Melanésia, é uma relação entre as relações de mesmo sexo e sexo cruzado, então, devemos pontuar que essa meta-relação é, ela mesma, uma relação de sexo cruzado, já que é a partir desse tipo de relação que se estabelece o “princípio de não-equivalência” que vimos operar quando da discussão dos sistemas *great man*. E se as relações de mesmo sexo indicam a replicação ou aumento de uma identidade mais do que simplesmente a existência de entidades com natureza discreta é, precisamente, porque essas relações são contra-efetuadas pelas relações de sexo cruzado. Nas práticas de conhecimento euro-americanas ocorre o contrário: menos um movimento de aumento ou replicação de identidade o que temos são, desde sempre, entidades delimitadas a partir de uma natureza determinada (“biológica”, individual); e menos processos substituição e pluralização qualitativa do que juntamentos quantitativos formando um quadro de entidades irreduzíveis que, por possuírem atributos intrínsecos e imutáveis, acabam por bloquear toda e qualquer reversibilidade entre os termos (resumidamente: uma sociedade como grupo substantivo de indivíduos). É dessa maneira que Strathern afirma que

“Essa formulação recursiva [das relações de gênero] se opõe à visão, derivada da mercadoria, de que é como indivíduos (figurativamente concebidos) com atributos (‘biológicos’) intrínsecos que pessoas masculinas e femininas estão numa perpétua relação de diferença. Por conseguinte, temos que evitar toda pressuposição que tome o estado diferenciado de sexo único como um ponto de referência ‘natural’. Se houvesse semelhante ponto de referência na sociedade melanésia, este teria que ser extraído da metáfora de fundo – a pessoa múltipla produzida como objeto de múltiplas relações (notadamente, mas não exclusivamente, de pais e mães sexuais)” (2006[1988], p.279).

2.5 – Fora da cultura, fora da natureza

Voltemos à argumentação de Butler e à sua discussão com Kristeva.

Na teoria de Kristeva, a linguagem poética é um objeto de reflexão privilegiado porque é através dela que a autora reflete sobre situações que, para utilizar seu jargão, não podem ser reduzidas à operação tética de predicação e julgamento que constitui, ao mesmo tempo, o ego transcendental como consciência operante e o ser significado por esse ego (Kristeva, 1974, 1977). É essa linguagem que a leva até o “heterogêneo ao senso e à linguagem” que, no entanto, não se restringe a ela e representa uma modalidade de significância mais geral que é chamada de semiótico^{cix}.

Diante do problema político que construiu para si de tornar a homossexualidade feminina inteligível culturalmente, Butler argumenta que “o temor de tal ‘regressão’ à homossexualidade é um temor de perder por completo a sanção e o privilégio culturais”. E continua:

“Ainda que Kristeva afirme que essa perda designa um lugar *anterior* à cultura, não há razão para não considerá-la uma forma cultural nova ou não reconhecida. Em outras palavras, Kristeva prefere explicar a experiência lésbica como um estado regressivo da libido anterior à aculturação em si do que aceitar o desafio que o lesbianismo oferece à sua visão restringida das leis culturais paternamente sancionadas” (2001[1990], p.121).

Para Butler, sair do problema colocado por Kristeva é postular o lesbianismo não como uma experiência pré-discursiva, mas sim como algo que, dentro do discurso, desestabiliza a cultura por estar “fora da *legitimidade* cultural, ainda dentro da cultura, mas culturalmente ‘fora da lei’” (ibidem).

Meu argumento é que Butler, assim como Kristeva, não consegue postular um fora da cultura a não ser pela sua “regressão à natureza”! As saídas das autoras se dão no mesmo plano, mas em direções opostas: enquanto uma aposta nessa regressão, outra a rejeita. Seria necessário a ambas, considerar que, sempre, “(...) [a] ‘regressão’ é malcompreendida enquanto não se vê nela a ativação de um sujeito larvar, único paciente capaz de sustentar as exigências de um dinamismo sistemático” (Deleuze, 2006[1967], p.133)^{cx}. Um dos problemas fundamentais da teoria de Butler é que sua análise necessariamente opera a partir do

procedimento merográfico que constrói a pseudo-alternativa à cultura como (uma volta à) natureza. O mesmo ocorre com a díade sociedade e indivíduo: fugir das determinações da primeira parece apontar para um recurso ao segundo – o que, aliás, parece implícito à sua noção de performatividade.

Ora, se o encontro com as idéias melanésias sobre fractalidade transformou de alguma forma nosso pensamento, se nosso conceito de pessoa não pode mais ser o mesmo ao encontrar o deles (ao mesmo tempo, pessoa e sistema social), então, não podemos mais postular uma real alternativa entre indivíduo e sociedade (ou natureza e cultura), já que esses termos não estão em contraposição, mas, ao contrário, fazem parte de um mesmo conjunto de práticas de conhecimento que, enquanto tal, difere de outras práticas que não postulam essa irreduzibilidade entre domínios, essa recalcitrância, mas também essa dominação e hierarquia apriorística entre os termos (“o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos”). Não se trata de negar a existência de qualquer unidade pressuposta tanto pelo conceito de natureza quanto pelo de cultura; mas sim de afirmar uma distância entre o mundo construído pelo ponto de vista dessa unidade e aquele no qual há uma multiplicidade inerente. Não se trata de dizer que as relações de sexo único não existem, mas apenas que estas só existem (isto é, funcionam) a partir das relações de sexo oposto, etc. E tudo isso reciprocamente; sem, no entanto, haver coincidência atual de um tipo de relações (pessoas) ou outro. É fundamental que meu argumento seja tomado como pragmático: relações de mesmo sexo e sexo cruzado, relações merográficas e relações intensivas não podem ser (transformados em conceitos que se tomam como) entidades pelo menos porque não se referem a nenhum ser específico, mas a um “tipo” de *funcionamento* que opera, simultaneamente, em todos e qualquer ser ou acontecimento.

Nesse sentido, como não concordar com Butler, quando afirma que a (regressão à) natureza não é uma alternativa real à cultura (seu exterior); ou pelo menos não mais do que as estratégias individuais possam sugerir uma alternativa ao enfoque nos sistemas sociais? Mas o

oposto é também verdadeiro: tendo em mente a unidade que a natureza supõe, não nos basta recorrer à cultura ou à sociedade já que estas são também marcadas por determinações que se chocam com os objetivos de uma política feminista de desestabilização radical das categorias identitárias. A saída do dilema não é substituir um termo por sua antinomia, mas *transformar certo conjunto de relações (pessoas) em outro. O fora da cultura deve ser necessariamente um fora da natureza.*

O problema colocado pela leitura butleriana do argumento de Foucault e Kristeva, por exemplo, nos ajuda a perceber como o pensamento dessa autora está marcado por um tipo específico de consideração (merográfica) que a leva a abolir o “fora da cultura” em favor de um questionamento que se dá no plano mesmo da discursividade cultural. Gostaria de sugerir outro caminho.

2.6– O vento foucaultiano que sopra *dehors*^{cxii}

É interessante observar como, em *Gender Trouble*, logo após a discussão sobre Kristeva, Butler se vale de Foucault para refutar alguns pontos explicitados pela autora. Mas não há algo tal qual uma exterioridade absoluta em Foucault? Nesse autor, toda experiência é entendida como “(...) a correlação, em uma cultura, entre os campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (Foucault, 2004a, p.193)^{cxii}. O saber é o mundo, cada estrato ou formação histórica, composto por singularidades a partir de uma distribuição específica do visível e do enunciável. É um agenciamento prático, um dispositivo de enunciados e de visibilidades. E já que ‘falar’ e ‘ver’ são irreduzíveis, como o agenciamento e o ajustamento das duas formas são assegurados de maneira variável em cada caso concreto?^{cxiii}

Como saber se são os enunciados que determinam as visibilidades ou o inverso é teoricamente irresolúvel, determinar o sentido da relação causal entre os dois pólos se torna

um falso problema, no sentido deleuziano do termo. Nesse sentido, as determinações de todo naturalismo ou culturalismo são apenas as duas faces do mesmo movimento de sobrecodificação da realidade. Não existindo nem nos enunciados e nem nas visibilidades algo que possa assegurar essa determinação, deve haver algo fora de ambos que possibilite com que haja este e não outro arranjo entre aquilo que se fala e aquilo que se vê^{cxiv}.

É essa a importância do poder para Foucault. É o poder que assegura a combinação das duas pontas de todo e qualquer agenciamento. Ele não tem homogeneidade e se define pelos pontos singulares por onde passa, define-se por singularidade, sendo coextensivo ao campo social^{cxv}. O conjunto das forças constitui o lado de fora dos enunciados e das visibilidades e é a partir desse lugar de exterioridade que lhes imputa uma determinada combinação do real, isto é, produz formações ou estratos históricos através de um arranjo específico daquilo que se pode ver e falar.

Mas e a subjetivação? Bom, se entendermos o pensamento pelo ato que coloca, em suas diversas relações possíveis, um sujeito e um objeto (Foucault, 2004b, p.234), uma história da verdade, seja ela qual for, teria, então, que focalizar as condições nas quais se formaram ou se modificaram certas relações do sujeito com o objeto, uma vez que estas são constitutivas de um saber possível. E foi nas problematizações da Antiguidade clássica que Foucault encontrou a gênese dessa questão: o cuidado de si, o afeto de si pra si, é a fórmula geral de designação de uma ‘tecnologia do eu’ que toma o próprio sujeito por objeto de conhecimento^{cxvi}. A subjetividade como um novo eixo da experiência ao mesmo tempo distinto e co-relacionado com o saber e o poder: um co-funcionamento sem isomorfismo possível, a simpatia de Foucault^{cxvii}.

O poder é, para este autor, o que resolve o clássico problema filosófico da determinação entre o que se fala e o que se vê na (con)formação do saber ou de uma formação

histórica. Mas é a subjetivação que impede o saber e o poder de ficarem presos em um impasse.

O lado de fora não é um limite fixo, “exterior constitutivo do campo dos sujeitos”, mas uma matéria móvel com movimentos, pregas e dobras que constituem um lado de dentro, a subjetividade: o lado de dentro do lado de fora, na expressão de Deleuze, o dentro como operação de um fora pressuposto, como sua dobra, isto é, uma relação da força consigo, um poder de se afetar a si mesmo, um afeto de si por si^{cxviii}.

Assim, Foucault não exclui a possibilidade de um “fora”, mas precisa seu sentido como exterioridade absoluta em relação a qualquer formação histórica, pois não é saber formado, nem função formalizada. E, contudo, pode ainda afirmar: “nada escapa ao saber”. É essa a estratégia foucaultiana que bloqueia o problema que o conceito de abjeção pretende resolver^{cxix}.

2.7 – De fato... mas não de direito

O problema que a utilização de práticas de conhecimento merográficas imputou à teoria de Butler e que a impede de pensar um “fora da cultura” senão a partir da própria natureza acabou por levar a autora a desconsiderar um plano de exterioridade absoluta que não deixa de ser real; mas que não se confunde com um real sobre o qual possamos falar ou ver, ou seja, que não é atual ou formalizado. O que minha argumentação buscar promover é, de certa forma, o alargamento da concepção do real que o restringe ou reduz ao seu lado atualizado. Essa redução é o que faz com que a apresentação da abjeção seja sempre uma contradição: por um lado, refere-se a esse campo de exterioridade absoluta; por outro lado, está ela própria submetida aos contornos impostos pelas regras da gramática cultural que, tomando-a como limite constitutivo, estabelece sua própria legitimidade. Algumas vezes, pensa-se que...

“(…) se a ‘realidade’ do gênero é constituída pela performance mesma, então, não há recurso para um ‘sexo’ ou ‘gênero’ essencial e não-realizado que as performances de gênero ostensivamente expressariam [e, portanto] o gênero do travesti é tão completamente real quanto qualquer um cuja performance satisfaz as expectativas sociais” (Butler, 1997a, p.411)

Outras vezes, estando fora da inteligibilidade cultural, os travestis *são* (corpos) abjetos e, portanto, encontram-se em “uma zona inabitável ou inimaginável do ser”: são reais de fato (e isso o sabemos!), mas não o são de direito. E tudo se passa pelas existências, como se o real pudesse ser reduzido ao seu estado atualizado; como se as virtualidades, as insistências, tivessem algo de real, mas uma realidade subtraída, a qual algo lhe falta^{cxx}.

Em uma nota sobre o conceito de abjeção na Introdução de *Bodies that matter*, Butler esclarece que...

“(…) enquanto a noção psicanalítica de *Verwerfung* traduzida como ‘forclusão’ produz a socialidade através do repúdio de um significante primário que engendra um inconsciente ou, na teoria lacaniana, o registro do real, a noção de abjeção designa uma condição degradada ou excluída dentro dos termos da socialidade” (2002[1993], p.20)^{cxxi}.

Dessa maneira, se Butler afirma uma exterioridade da abjeção em relação à cultura é para, em seguida, reduzir seus contornos e lhe imputar uma forma, só que negativamente, a partir do que ainda não se é ou do que já não se pode mais ser: *abjeção enquanto possível*^{cxxii}. Considerada como possível, a abjeção se torna uma instância de realização que é também uma teleologia: aspira e tende ao atual que toma como totalidade do real, converte-se em limite transcendente, transcendental pré-formado^{cxxiii}. Ela é remetida ao real que postula e, pela falta que lhe imputa, sua própria existência é transformada em mera fantasmagoria da imaginação^{cxxiv}.

Com isso em mente, pode-se retomar a crítica ao voluntarismo de Butler sobre outras bases, a saber, através de um involuntarismo político radical que não opera nem por conservação, nem por transformação e nem pela transformação do que se conserva ou pela conservação do que se transforma, isto é, por adaptação: funciona por esgotamento (Zourabichvili, 2000[1998] após Deleuze, 1992).

É a partir de um modelo já dado de realidade que se pode determinar o que lhe falta; é dele que se decalca a falta. Sendo assim, a concepção da abjeção como possível é tributária de um sentido de permanência que a engloba e determina como instância a ser realizada. Daí, parece-me, a idéia de “corpos abjetos” como aqueles aos quais lhes falta o estatuto de sujeito – sabendo-se, de antemão, o que um sujeito é. A luta pela legitimidade e pelo reconhecimento, *telos* da ação política tradicionalmente associada à “política identitária”, acaba por substituir o virtual efetivo (real) pelo possível (imaginário) a ser realizado – quando seria necessário, mais propriamente, “ir do virtual ao atual, seguindo um processo imediatamente real; e não do imaginário ao real, segundo uma trajetória imediatamente atual” (Zourabichvili, 2000[1998], p.344).

A abjeção é pensada como necessária à constituição do campo dos sujeitos e da cultura (Butler, 2002[1993], p.19-20). Mas o que estaria em jogo nessa lógica? Assim concebida, a abjeção não possui um valor em si mesmo; está, mais bem, a serviço da constituição da cultura que aparece, então, como seu objetivo, como seu *telos*^{cxxv}.

Minorar a abjeção é, em certo sentido, incitar a abertura do possível para o novo, ao invés de reduzi-lo a um campo sócio-natural desde sempre bem delimitado que se apresenta, por sua vez, como a base sobre a qual se constroem os projetos (políticos, pessoais)^{cxxvi}. E é por isso que Foucault, no auge de seus estudos sobre a subjetivação, adverte que é o sujeito, modelo de transcendência, que a análise deve procurar fundir (Foucault, 2004b, p.234)^{cxxvii}.

O possível como o que pode acontecer, efetiva ou logicamente, aponta para um tipo de não-resignação a partir da idéia de uma situação cheia de possibilidades: “ainda não se tentou tudo: aposta-se, então, em uma alternativa atual” (Zourabichvili, 2000[1998], p.335) – alternativa esta que já está dada como possibilidade latente e que nada representa de novo, sendo apenas uma fórmula que, escolhida voluntariamente, passaria à realidade pela ação. Dentro desse contexto, não é difícil perceber a forma específica que a idéia de performance

assume em Butler. A performance é o processo de realização do possível; mas nunca de seu esgotamento. Não seria preciso inverter a relação entre possível e acontecimento, tal qual faz Deleuze após Bergson?

“Quanto ao possível, você não o tem previamente, você não o tem antes de tê-lo criado. O que é possível é criar o possível. Passa-se, aqui, a um outro regime de possibilidade, que nada mais tem a ver com a disponibilidade atual de um projeto a realizar, ou com a acepção vulgar da palavra ‘utopia’ (a imagem de uma nova situação pela qual se pretende, brutalmente, substituir a atual, esperando alcançar o real a partir do imaginário: operação *sobre* o real, e não *do* próprio real). O possível chega pelo acontecimento, e não o inverso; o acontecimento político por excelência – a revolução – não é a realização de um possível, mas uma *abertura do possível*” (ibidem, p.335)^{cxviii}.

2.8 – A propensão política ou Existe alguém menos que (sujeito) social?

Possivelmente, o que faz da abjeção, tal como teorizada por Butler, um pêndulo que ora é identificado ao virtual e ora ao possível é (1) a idéia, constituída a partir de sua perspectiva merográfica, de que determinadas experiências que não podem ser entendidas a partir da lógica (cultural), não podendo igualmente estar na natureza, devem estar na própria cultura como algo anterior a ela e (2) a concepção desse plano de exterioridade que, no argumento de Kristeva, aparece como uma dimensão da significância, o semiótico^{cxix}.

A natureza da abjeção é um problema que deve ser enfrentado. Alhures, defendi que a abjeção deveria ser entendida como produção. Mas gostaria de introduzir algumas considerações que, naquele momento, não se faziam tão claras, ou melhor, estavam confundidas. No meu argumento – que, agora, penso muito marcado pelo registro d’*O Anti-édipo* –, a idéia de produção estava diretamente ligada a um plano que não estaria marcado pela idéia de falta, mas sim pela diferenciação produtiva e afirmativa. Tratava-se de mostrar como a questão não era *ainda não ser diferente*, mas *sempre ser diferente de si mesmo*, pois não imaginava um plano em que os sujeitos não se diferenciavam uns dos outros (carência ou falta de diferença contrastiva, logo, de identidade), mas sim outro no qual cada ser difere sempre de si mesmo (diferença interna e/ou pura, logo, diferenciação)^{cxix}.

Essa questão foi fundamental ao meu raciocínio na medida mesmo em que se apresentava como uma imposição de alguns desenvolvimentos que a teoria de Butler apresentou. A questão é a que temos discutido ao longo das últimas páginas: *por onde passa a linha de fuga?* Ou, em outras palavras, como fugir das determinações do que chamei de culturalismo, sem, com isso, voltar à idéia de uma natureza igualmente reacionário contra a qual, inclusive, os esforços dessa ênfase na cultura (e na sociedade) haviam se colocado inicialmente. Como desmontar ou bloquear o registro merográfico? *O Anti-édipo* oferecia uma saída à guisa de seu conceito de Natureza como processo de produção. A partir de um plano que complica as idéias de distribuição e consumo fazendo-as passar pela produção,

“homem e natureza não são dois termos distintos, um em face do outro, ainda que tomados numa relação de causação, de compreensão ou de expressão (causa/efeito, sujeito/objecto, etc.), mas uma só e mesma realidade essencial: a do produtor e do produto. A produção como um processo não cabe nas categorias ideais e forma um ciclo cujo princípio imanente é o desejo” (Deleuze e Guattari, 2004[1972], p.10)

A idéia de abjeção como produção parecia, portanto, ter a vantagem de se colocar pra cá da distinção entre homem-natureza, com todas as características que essa distinção condiciona. Assim como no caso de Lenz, agora esquizofrênico-abjeto, já não se trataria de viver a natureza como natureza, mas como processo de produção.

“Já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro, e liga as máquinas. Há por todo o lado máquinas produtoras ou desejantes, máquinas esquizofrênicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, já nada querem dizer” (ibidem, p.8).

Essa perspectiva era privilegiada na medida em que destituía a pertinência da oposição entre natureza-cultura e, com ela, uma série de conotações adicionais. A oposição não pode ser pertinente pelo menos porque as diferenças naturais e culturais são a mesma diferença (sócio-natural) produzida pela máquina social através do recalçamento das distâncias intensivas características das máquinas desejantes.

A partir dessa perspectiva, se consideramos a concepção da abjeção como possível, os problemas se colocam logo de cara. Primeiramente, alguém, um corpo, seria abjeto na medida

mesmo em que não possuísse (ou que não lhe fosse permitido possuir) os traços necessários ao estatuto de sujeito. Subjacente a essa idéia está a própria motivação da máquina social (a inscrição dos corpos), pois, o fato de não possuir os traços necessários para ser um sujeito só é um problema se aspiramos a este estatuto. Pensar a abjeção como produção seria, então, bloquear essa inscrição social nos corpos para liberar, com isso, os fluxos da máquina desejante: a abjeção estaria imediatamente remetida à motivação do desejo e, minorar a abjeção, seria como que reverter o platonismo, trazer o simulacro à superfície.

O raciocínio que faz da abjeção um limite da (para) inteligibilidade cultural, portanto, não pode prescindir de certa idéia de sujeito, já que, não houvesse essa imagem, não seria possível afirmar sua verificação aqui ou ali, neste ou naquele corpo. De certa forma, o modelo produz uma distinção que pode ser dita como entre dois tipos de pessoas (os que são e os que não são sujeitos) ou, simplesmente, uma distinção entre pessoa e sujeito, já que, existindo, todos seriam pessoas, ainda que nem todas as pessoas fossem sujeitos. Meu argumento é que – na esteira das preocupações feministas e, principalmente, dos problemas colocados a partir das teorias que se instauraram nos anos de 1970 –, essa distinção não é muito diferente daquela operante, anteriormente, a partir da contraposição entre indivíduo e pessoa; ambas andam lado a lado se vistas a partir dos pressupostos com os quais trabalham.

Nos capítulos precedentes, vimos como, subjacente ao discurso euro-americano (e aqui incluo várias das percepções feministas bem como grande parte das antropológicas), estava a idéia de que, na medida em que o indivíduo se constrói como pessoa a partir da entrada em grupos, isto é, da entrada na sociedade, as relações que o caracterizariam como social, que o transformariam em pessoa, são sempre vistas como exteriores ou, mais bem, extrínsecas; irreduzíveis, portanto, à sua natureza unitária prévia garantida pela biologia. A individualidade prévia de todo e qualquer indivíduo seria garantida pela unidade fisiológica de seu corpo, mas sua personalidade só poderia ser alcançada a partir de um domínio que

ultrapassa esse campo biológico. Se toda pessoa é um indivíduo, já não seria possível afirmar que todo indivíduo é uma pessoa. O mesmo com a idéia de corpo abjeto e sujeito em Butler. O raciocínio funciona meramente por tautologia e daí sua idéia de que a abjeção é importante para constituir o campo dos sujeitos: é sujeito toda pessoa que não é abjeta e uma pessoa seria abjeta na medida mesmo em que não pode ser sujeito. Ser uma coisa (sujeito) é imediatamente não ser outra (abjeto), e vice-versa. Dessa maneira, e a partir dessas incongruências, é que muitas pessoas têm utilizado o termo na literatura feminista sobre gênero e sexualidade: esta ou aquela pessoa, este ou aquele corpo, é abjeta(o). A abjeção assim entendida operaria, portanto, por disjunções exclusivas e limitativas.

Mas o que estaria em jogo nessa afirmação? O que significa dizer que uma pessoa é abjeta? Acredito que essa questão só se torna realmente inteligível se levarmos em conta a tradição teórica e política do feminismo. Como as noções de abjeto e sujeito se definem mutuamente, a questão, parece-me, pode ser formulada ao inverso: o que significa dizer que “alguém não é sujeito”? Não significaria, também, afirmar que “alguém é menos que um sujeito”? De fato. E, mais do que isso, tal como minha analogia sugeriu, afirmar alguém como menos que um sujeito envolve o mesmo procedimento que vimos ser realizado quando da afirmação, várias vezes encontrada na literatura feminista dos anos 1970, de alguém como menos que social. Para dizer de outra forma, a falta imputada a uma pessoa menos que social é a mesma imputada às pessoas enquanto abjetas – abjeção, aqui, ainda entendida como possível. Isto, evidentemente, só é um problema pela ênfase nesse problema, ou seja, a partir de uma motivação que visa à inscrição sócio-natural. Os casos, portanto, iluminam-se mutuamente; sua conexão é o que desejo colocar em evidência.

Segundo afirma Strathern, nosso modelo de socialidade implica que toda pessoa é como uma miniatura do (revive o) processo de domesticação da cultura pela natureza. Vários são os fatores implicados nessa idéia: a contenção de impulsos naturais e seu controle por

diretrizes sociais, o reconhecimento que existe uma ordem de realidade superior (sociedade) que não é como que a soma de suas partes integrantes (os indivíduos), e por aí vai. Dentre essas noções, gostaria de frisar a que considero fundamental para nossa discussão: a propensão política.

Ser social é imediatamente identificado com ter uma propensão política. É, nesse contexto, que a redução empreendida pela sobrecodificação da esfera pública adquire maior importância: ao identificarmos inequivocamente público e político, acabamos por reduzir a socialidade à sociabilidade coletiva e, com isso, aqueles que não participam dessa esfera ou domínio da realidade (sociedade) são tomados como de uma ordem inferior, subtraída. A estes, sem dúvida, algo lhes falta; e este algo é o que nos transforma no que dizemos a todo o momento que somos (humanos) e nos diferencia de algo que deixamos, pelo menos em parte, de ser (animais). Como vimos, esse processo de englobamento merográfico é sempre incompleto, pois a natureza não é nunca completamente englobada pela cultura. De todas as maneiras, é desse englobamento que resulta a hierarquia apriorística característica de nossas práticas de conhecimento (no modelo “é a cultura que determina a natureza”) e é ele que conforma a idéia de que pode haver indivíduos aos quais ao lhe falta (a própria cultura ou a sociedade)^{cxxxii}.

Strathern, como vimos, chama a atenção para a inconsistência dessa idéia. Afinal de contas, como pode haver alguém que não seja, já ao nascer, imediatamente social? Ou, em outras palavras, como pode haver uma pessoa que não seja sujeito? A questão pode ser rearrumada da seguinte maneira: por que regra se instaura o fundamento-prova de seleção entre quem é ou não pessoa, é ou não sujeito?

Ora, se acreditamos que é no domínio público (político) que as pessoas se tornam sujeitos sociais, a propensão política, ela mesma, funciona como fundamento-prova dessa seleção que nos distingue do que (ainda) não é humano^{cxxxiii}. Reencontramos, certamente, os

argumentos dos capítulos anteriores e, talvez, possamos estender sua percepção. Agora é possível compreender porque eu qualifiquei como heurística a distinção que construí entre os modos de funcionamento específicos das oposições natureza-cultura e doméstico-público. Enquanto separação que instaura domínios irreduzíveis da realidade, ambos os fundamentos-prova estão em continuidade e têm o mesmo valor pragmático: ser social é, imediatamente, ser um sujeito... e um sujeito político.

Por isso não me parece estranho que Foucault, pensador das minorias, tenha se preocupado tão obstinadamente em delimitar os contornos de um tipo de política que funciona fundamentalmente a partir dos sujeitos de direito. No entanto, ele também nos propõe a imagem de outra política: certamente, uma política da exterioridade.

Afirmar, tal qual faz Deleuze, que o possível – e não apenas a realização – deve ser esgotado e, assim, aberto ao novo é perceber que

“A realização do possível procede por exclusão porque ela supõe preferências e objetivos que variam, substituindo os precedentes [...] De outra natureza é o esgotamento: combina-se o conjunto de variáveis de uma situação, com a condição de renunciar a toda ordem de preferência e a toda organização de objetivos, a toda significação. Não caímos, contudo, no indiferenciado ou na famosa unidade dos contrários, e não se é passivo [...] As disjunções subsistem e mesmo a distinção dos termos é mais crua, mas os termos disjuntos se afirmam em sua distância indecomponível, pois não servem a nada, apenas a permutar” (Deleuze, 1992, p.59).

Conferir a si próprio um sentido a partir da subjetivação? Corre-se o risco de perder de vista o que significa tanto a última noção quanto o próprio sentido. Foucault mostra como a subjetivação é a efetuação que constitui um ‘eu’ aberto a partir de um processo que nunca encontra seu fim, pois supõe sempre uma contra-efetuação que não estabelece com a própria efetuação uma relação de causalidade, mas de pressuposição recíproca. Por isso, é a própria subjetivação que, para Foucault, aparece como nódulo de resistência ou linha de fuga. A constituição desse ‘eu’ através de uma tecnologia própria, portanto, prescinde de uma coerência interna tanto de forma (o sujeito) quanto de função (a subjetividade); e não

representa nunca um sentido: apenas, derivadamente, visa o sujeito e, certamente, não o coloca como *telos* do processo que engendra.

Deleuze deixou bem claro quando da sua análise das contribuições dos estóicos (referência fundamental também para Foucault em seus estudos sobre a subjetivação) que o sentido não é uma existência já que ele não está nem na coisa e nem no sujeito: é uma *insistência*, aquilo que insiste na expressão^{cxxxiii}. Uma nova modalidade de acontecimentos incorporais? O corpo abjeto é o corpo que insiste; a *abjeção é insistência*. Uma política da abjeção como política do virtual, mais do que uma política da performatividade e do reconhecimento^{cxxxiv}.

Seguramente, ao abandonar o terreno da alocação de reconhecimento (que, como tal, só pode funcionar a partir de sujeitos de direito), a abjeção entra em um devir-segredo. Mas em que sentido? Ora, na medida mesmo em que abdica de toda pretensão à propensão política e coloca os sujeitos de direito de lado, desinveste sua pertinência através de um desinteresse profundo antes que pela sua sublevação, opera por esquecimento mais do que por reconhecimento.

Butler, sem dúvida, não chega a postular uma política da abjeção como política do virtual que está remetida a uma exterioridade absoluta antes que a uma falta (qual seja, de reconhecimento, de social, do estatuto de sujeito). E acredito que, nesse caso também, sua argumentação foi limitada, ou melhor, conduzida por falsos problemas que podem ser vistos como heranças de algumas discussões políticas caras ao pensamento feminista.

Acredito que as discussões tais quais as que vimos operar no capítulo 1 deixaram um perigoso legado às futuras gerações de ativistas feministas. Estas, menos do que questionar os pressupostos a partir dos quais as separações que subjogavam as mulheres eram construídas, passaram a operar a partir deles. Como conseqüência, a estratégia fundamental de ordem teórica e política não era a de passar ao largo da sobrecodificação do público/político, da

redução da socialidade à sociabilidade coletiva ou da associação desses domínios ao sexo masculino. É claro que várias teóricas se propuseram, de uma forma ou de outra, a discutir essas questões. Mas sua ênfase era mais uma reivindicação do que uma desestabilização radical dos pressupostos a partir dos quais as questões eram construídas. Para dizer com poucas palavras, discutindo as soluções, deixaram também de discutir os problemas aos quais essas soluções (apresentadas como projetos teórico-políticos) se referiam^{cxxxv}.

O tom dessas reivindicações foi acionado, rapidamente, no primeiro capítulo, a partir de um texto de Collier (1974) na qual a autora advoga pela “importância de perceber as mulheres como atores sociais” (p.95). Ao que parece, a possibilidade de pensar pessoas como menos que sujeitos sociais (“fora do mundo da política”) depende de uma ontologia cindida em mundos irreduzíveis e da dinâmica de transformação entre eles. Essa irreduzibilidade é estabelecida pelo que é visto como atributos intrínsecos a esses mundos, o que os faz aparecerem como opostos ou resistentes um ao outro, exatamente como o doméstico aparece em relação ao público e como a natureza em relação à cultura. Postulando uma separação entre o que cria esse mundo (a propensão política) e o mundo que é criado (a sociedade ou cultura), supõe-se também o englobamento merográfico de um pelo outro numa dinâmica onde qualquer um dos pólos pode ser considerado ora como agente ora como objeto desse processo: é a propensão política que determina a cultura e a sociedade (sua criação); ou, ao contrário, são essas últimas que nos transformam em eminentemente políticos?

É porque as mulheres e o seu domínio (doméstico) correspondente podem ser alocados e percebidos como menos que sociais ou menos que sujeitos que a reivindicação de seu caráter social faz sentido: instaurá-las como “atores sociais” é, portanto, uma tarefa que deve ser realizada por aqueles ou aquelas que desejam acabar com sua subordinação^{cxxxvi}. O que está em jogo aí é, portanto, primeiramente, um conjunto de suposições inerente a um tipo específico de conceitualização do mundo e da vida social. E, em segundo lugar, um processo

de englobamento hierárquico, característico das práticas de conhecimento euro-americanas, que opera por sobrecodificação de dualismos e instaura, assim, hierarquias que funcionam como condicionantes maiores e anteriores à realidade condicionada. Strathern, já no livro de 1988, argumentava que:

“Na verdade, o interesse de inspiração feminista sobre as mulheres como ‘atores sociais’, como pessoas de pleno direito, pode ser atribuído, nos relatos antropológicos do período, à conceitualização de masculino/feminino como construção social ou cultural de ‘homens’ e ‘mulheres’, por um lado, e à fantasmagórica equalização entre socialidade e vida coletiva, por outro” (2006[1988], p.120).

Não é de se espantar, portanto, a afinidade dos esforços em reconhecer a propensão política da mulher com os postulados e os argumentos construcionistas, pois é a partir desse tipo de raciocínio que idéia de mundos irreduzíveis (e estabelecidos verticalmente) é obtida e, com isso, descortina-se a possibilidade de que algumas pessoas participem deles de forma desigual.

Anteriormente, afirmei que as questões teóricas de Butler são oriundas da experiência política do feminismo. Isto fica ainda mais evidente agora. Na discussão com Kristeva, Butler encontra um problema político fundamental, a saber, o fato de que, se a argumentação da teórica francesa torna a homossexualidade feminina ininteligível culturalmente (algo que afirma explicitamente), então, é de suma importância desmontar seu argumento de forma a permitir a experiência lésbica dentro dos termos mesmo da cultura. O objetivo seria, primeiramente, reconhecê-la; posteriormente, aceitá-la. Mas será mesmo essa a operação política fundamental? É por aí, por uma política do reconhecimento, que passa a linha de fuga? Comentando sobre os debates de 1970 sobre natureza-cultura e doméstico-público, Strathern chama atenção para o fato de que

“O debate pode ter-se exaurido, mas uma de suas motivações altamente etnocêntricas permanece. Em face da freqüente associação entre mulheres e domesticidade em várias culturas, tal motivação se refere à insistência de que as mulheres devem ser tratadas, nos relatos antropológicos, como atores sociais plenos. A equação com a domesticidade sugeria que, em certo grau

de esforço consciente, as mulheres poderiam não ser consideradas dessa forma” (2006[1988], p.126)

2.9 – Mas e o(s) Outro(s)? ou Jamais fomos humanos

Butler hesita, pendula. No início de *Undoing gender*, afirma que os termos que são usados para conferir humanidade a alguns indivíduos, colocando-os no campo do inteligível, são os mesmos usados para destituir outros indivíduos desse status – e, portanto,

“se os esquemas de reconhecimento que estão disponíveis para nós são aqueles que ‘desfazem’ uma pessoa conferindo reconhecimento, ou ‘desfazem’ uma pessoa restringindo reconhecimento, então, o reconhecimento se transforma em um lugar de poder pelo qual o humano é diferencialmente produzido” (Butler, 2004a, p.2).

Entretanto, não é possível entrever, dentro da obra mesmo de Butler, outra proposta política que não opera por e busca o reconhecimento? Quando da discussão sobre o “casamento gay”, Butler adota uma postura que rejeita a alternativa dualista (ser contra ou a favor) em relação à polêmica estabelecida. Segundo ela, adotar qualquer uma dessas duas posturas é aceitar os pressupostos que permitiram a construção das alternativas e, assim, afirmar sua pertinência.

“Você é contra ou a favor do casamento gay? No momento em que alguém concorda em responder essa pergunta, já está sendo capturado. Ao responder, perde-se a chance de perguntar, por que essa é a questão? Quando indagada, eu rejeito a alteração constitucional proposta restringindo o casamento a um homem e uma mulher, e defendo uma legislação que estabelece o casamento como uma instituição aberta a quaisquer duas (ou possivelmente mais) pessoas, independentemente do gênero. Mas se eu entro nesse debate como se ele fosse a prioridade para nossos tempos, eu ratifico essa prioridade e caio no esquecimento em relação a quais alianças costumam ser as do movimento lésbico e gay; e abafó a esperança de que essas alianças e prioridades possam ainda se ampliar e mudar. Para mim, a questão fundamental é: Quais seriam as prioridades de um movimento radical de minorias sexuais se o casamento gay não estivesse monopolizando a vanguarda da agenda política? [...] Casamento gay não é a mesma coisa que parentesco alternativo, e é somente através de um parentesco estendido e de alianças comunitárias alargadas que os esforços contra a violência possuem uma chance de dar certo. Casamento é apenas uma das formas de se referir aos problemas do parentesco” (Butler, 2004b)

Acredito que aí, trata-se menos de estender o campo da inteligibilidade cultural a partir da criação de novos lugares de habitação cultural do que promover a abertura do possível. Por

isso a ênfase nas perguntas mais do que em respostas: inverter a relação usual entre acontecimento e possível é, justamente, não encapsular o acontecimento em alternativas concebidas (atuais) nas formas de projeto. Uma nova concepção da política, portanto: a prática política como máquina de problematização, mais do que como centro de (determinação e) resolução dos “problemas sociais”^{cxvii}.

Parece-me que, dentro de um campo de discussões políticas, no caso de ser a favor ou contra o “casamento gay”, Butler, assim como Bartleby, ‘preferiria não’: “abdica de qualquer preferência em uma dada situação, e recusa, assim, o regime das alternativas ou das disjunções exclusivas que asseguram o fechamento da situação” (Zourabichvili, 2000[1998], p.347) em prol de um nada de vontade^{cxviii}.

A ativista americana adverte claramente contra o perigo latente a essa discussão:

“Os esforços recentes para promover o casamento lésbico e gay também promovem uma norma que ameaça tornar ilegítimo e abjeto aqueles arranjos sexuais que não estejam de acordo com a norma do casamento tanto em sua forma existente quanto na revisada” (Butler, 2004a, p.5).

Ainda que, como acredito, possamos ver aí um tipo de política involuntária e libertadora que, no início do capítulo, chamei de política da abjeção, os problemas inerentes à conceitualização da abjeção – oriundos principalmente de sua vacilação entre possível e virtual – fazem com que ela ainda seja, muitas vezes, pontuada negativamente, a partir da falta que representa.

No trecho acima, o abjeto, é ilegítimo na medida em que se opõe ainda à legitimidade cultural. A política da abjeção à qual me remeto é, no entanto, a política de uma abjeção minorada que, enquanto tal, não opera por (bloqueia) os procedimentos merográficos de englobamento característicos tanto da oposição natureza-cultura quanto daquela entre doméstico-público no discurso euro-americano^{cxix}.

A questão fundamental dessa política não é nunca como transformar a abjeção em inteligível ou legítima culturalmente, mas, para fazer alusão a um platô de Deleuze e Guattari,

como produzir para si um corpo abjeto? Ou, em outras palavras, como transformar um tipo de relação em outro, um tipo de funcionamento em outro?^{cxl}

“Chance de uma nova saúde, e não sintoma mórbido, o nada de vontade procede à destituição de um falso problema: o sistema das alternativas. Seu reverso, ou a consistência positiva da política, é a elaboração experimental de novos agenciamentos concretos, e a luta pela afirmação dos direitos correspondentes” (Zourabichvili, 2000[1998], p.353).

Dessa forma não devemos nos perguntar se um corpo é ou não abjeto (visão predicativa do conceito), pois ainda estaríamos em um regime que não corresponde à abjeção, o regime do falso problema ao qual Zourabichvili se remeteu. Mais bem, trata-se de experimentação^{cxli}.

No debate sobre o “casamento gay” publicado em *The Nation*, Butler enfatiza o caráter experimental do qual a política deve ser investida:

“O casamento gay estabelece uma hierarquia entre as chamadas associações legítimas e aquelas que devem permanecer fechadas, envergonhadas ou estigmatizadas. Aqueles que são solteiros, que possuem múltiplos parceiros ou que negociam suas relações de uma maneira não reconhecível pelas normas públicas ou pelo Estado, ainda estão inovando as relações sociais fora da norma de casamento estabelecida. Relações que, certa vez, foram consideradas corajosas, se difíceis; *experimentos sócio-políticos* que agora tendem a ser estigmatizados, apagados ou, certamente, considerados ameaçadores para a prioridade monolítica do movimento” (Butler, 2004b; ênfase adicional).

E, nesse contexto, mesmo quando fala em simbólico (e, portanto, em cultura), parece subverter a lógica do reconhecimento a partir da redução valorativa desse termo na construção de uma política menor:

“Ao invés de lutar pelo casamento gay, nós podíamos estar buscando uma legislação para garantir o bem-estar de qualquer cidadão a despeito de seu status marital, para separar o poder de delegação e de herança do status marital e deixar o casamento como um ato ‘simbólico’ que adultos em acordo podem realizar se quiserem” (Butler, 2004b).

Se, por um lado, pode-se afirmar que a autora reduz o potencial contra-social da abjeção a uma política do reconhecimento; por outro lado, ela também permite a postulação de uma aliança (e uma socialidade) que funciona contra o estado (e contra a natureza!)^{cxlii}. É

verdade que parte desse projeto e sua ambigüidade podem ser vistos como já estando presente em *Gender trouble*^{cxliii}. Mas, naquele contexto, a prática política parecia mais direcionada e circunscrita a um alargamento do campo da legitimidade cultural (então, a homossexualidade feminina pode estar, afinal, dentro da cultura sem culminar em psicose!) do que uma desestabilização radical a partir de uma política da abjeção antes generativa que reivindicatória.

Trata-se de produzir um “novo campo de possíveis”^{cxliv}. A questão fundamental é como criar *novas possibilidades de vida*, se entendermos que:

“Uma possibilidade de vida não é um conjunto de atos a realizar ou a escolha de tal profissão, de tal lazer, nem mesmo de tal gosto ou preferência particulares [...] Uma possibilidade de vida exprime um modo de existência: é o ‘expresso’ de um agenciamento concreto de vida. O expresso [...] nunca é da ordem de uma significação ou de um conjunto de significações. Ele consiste em uma *avaliação*: não somente a avaliação das possibilidades de vida, quando se chega a apreendê-las como tais; mas a própria *possibilidade de vida como avaliação*, maneira singular de avaliar ou separar o bom e o mau, distribuição dos afetos. Uma possibilidade de vida é sempre uma diferença” (Zourabichvili, 2000[1998], p.338)

Haraway, resumindo a estratégia da “Butler que entrou para a história”, afirma que “a tarefa consiste em ‘desqualificar’ as categorias analíticas, como sexo e natureza, que conduzem à univocidade [...] e produzir um terreno de diferença de raça e de gênero aberto a resignificação” (Haraway, 1995a[1991], p.228). Mas, do ponto de vista da abjeção, a (re)significação é mesmo necessária? Trazer o abjeto para “zonas habitáveis do ser”? Se for essa a operação política fundamental, só pode sê-lo a partir de motivações sócio-naturais que sempre procedem por alocação em categorias coerentes, ‘habitáveis’. Do ponto de vista da abjeção, nunca se trata de dar coerência ou inteligibilidade cultural aos que antes não as possuíam; e sim de produzir um corpo abjeto que não objetiva a dissolução do sujeito, mas que instaura um lugar onde o sujeito não existe enquanto tal. Haraway é precisa: “Curiosamente, Butler poderia utilizar os argumentos etnográficos de Strathern para ilustrar

uma maneira de dispersar a coerência de gênero sem perder o poder de influir” (ibidem, p.229).

Somos todos *cyborgs* (idem, 1995b[1991]). “O *cyborg* é nossa ontologia, nos outorga nossa política” (ibidem, p.254). E se o *cyborg* de Haraway é expressão de fractalidade, como argumenta Strathern (1991a), então, enquanto tal, ele passa ao largo de todo e qualquer humanismo que, em sua definição, não pode prescindir da irreduzibilidade dos pólos dicotômicos (natureza-cultura, doméstico-público) contra a qual a idéia de fractalidade se constrói. Se considerarmos ainda que essas distinções estão no cerne do projeto moderno (Latour, 1994[1991]), então, já vem chegando a hora de dizermos que, assim como “jamais fomos modernos”, “jamais fomos humanos” (ou, pelo menos, nem sempre, nem em todas as situações e, certamente, não inteiramente).

Capítulo 3

Política do devir e ética da contra-efetuação ou

A título de problematização?

“Depois que nos livramos do fantasma, tudo segue com infalível certeza, mesmo no meio do caos. Desde o começo nunca houve senão caos: era um fluido que me envolvia, que eu aspirava através das guelras. No substrato, onde a lua brilhava firme e opaca, tudo era fluente e fecundante; acima dele, era confusão e discórdia. Em tudo eu via logo o oposto, a contradição, e entre o real e irreal via a ironia, o paradoxo. Eu era meu pior inimigo”

Henry Miller

“Nós, feiticeiros, sabemos bem que as contradições são reais, mas que as contradições reais são apenas para rir”

Deleuze e Guattari

3.1 – Abjeção em devir

Argumentei que é minando, minorando, amputando os centros de sobrecodificação sócio-natural da teoria butleriana da abjeção que ela se transforma em máquina de guerra^{cxlv}. Para que a abjeção funcione como máquina de guerra é suficiente aplicar-lhe o conceito de Natureza como processo de produção? Ainda que algo distante das discussões sobre parentesco, gostaria de retomar alguns de seus conceitos a partir de um texto no qual Viveiros de Castro (2007) o faz justamente em relação à teoria deleuze-guattariana. A afirmação da abjeção como plano de virtualidade e exterioridade não pode ser pensada apenas através da idéia de produção. Não haveria aí uma preocupação demasiado humanista?

A questão do que deve ser uma política da abjeção deve ser salientada. No entanto, seu projeto, associado ao conceito de produção, era demasiado crítico em um sentido importante. Ainda o é de alguma forma. Contudo, gostaria de tentar, justamente, re-direcionar essa questão e mostrar como o programa político ao qual aspiro não deve ser nunca crítico ou

negativo, mas afirmativo e generativo. Trata-se de compor alianças e não de destruí-las^{cxlvi}.

Mas, novamente, não é qualquer tipo de aliança que essa política pretende.

Em um primeiro momento, acredito que minhas motivações poderiam ser qualificadas propriamente a partir do nome que Foucault dá a um de seus textos: *Omnes et singulatum*.

Towards a criticism of 'Political Reason'. Nesse texto, o autor afirma que,

“[D]esde Kant, o papel da filosofia tem sido prevenir a razão de ir para além dos limites do que é dado na experiência; mas ao mesmo tempo – a saber, a partir do desenvolvimento dos estados modernos e da administração da sociedade – o papel da filosofia foi também o de vigiar os poderes excessivos da racionalidade política – o que é uma esperança de vida bastante promissora” (1981, p.225)

Esse seminário de Foucault, a partir de uma perspectiva bastante diferente da minha, trata de problemas similares: a questão dos poderes políticos (e dos poderes políticos da razão); a relação entre racionalidade e poder; como dar conta de uma tendência que se mostra, ao mesmo tempo, como centralizando o poder e individualizando-o; a idéia de subjetividade, “governo dos indivíduos por suas suas próprias verdades” (ibidem, p.240). Certamente, sua conclusão é, para mim, uma inspiração:

“A racionalidade política cresceu e se impôs ao longo de toda a história das sociedades ocidentais. Sua primeira manifestação foi a idéia de poder pastoral, depois de razão de estado. Seus efeitos inevitáveis são tanto individualização quanto totalização. *A liberação só chega pelo ataque, não apenas a um desses efeitos, mas às próprias raízes da racionalidade política*” (ibidem, p.254; ênfase adicional)

Nesse contexto teórico-analítico, poder-se-ia situar minhas preocupações iniciais. Mas isso apenas em um primeiro momento. Aí, certamente, trata-se mais da crítica a um tipo de pensamento e política que podemos chamar de reacionário-positivista do que do problema que nos obriga a perguntar: sobre o que, afinal, devemos ser positivos? Onde situar a positividade da política? A passagem de uma idéia de abjeção como produção para outra na qual este termo estaria mais remetido a um devir, talvez, seja um bom ponto de elucidação do quero dizer.

Muito se ganha ao passarmos da idéia de abjeção como possível para a idéia de abjeção como produção. Enquanto a primeira é, necessariamente marcada pela falta, a segunda já opera com outro regime de positividade a partir da idéia de Natureza como processo de produção. Mas de onde vem, então, o aspecto crítico, negativo do empreendimento? Viveiros de Castro (2007) pontua precisamente a questão de que *O Anti-édipo* “está firmemente amarrado a uma concepção ‘humanista’ ou antropocêntrica da socialidade, seu problema filosófico continua a ser o problema da hominização” (p.109). A idéia de produção é, ela mesmo, um conceito demasiado humanista, já que sua motivação fundamental ainda é dar resposta à questão da distintividade da espécie ou condição humana. E, nesse contexto, é que Viveiros de Castro adverte que:

“(…) com efeito, o objetivo de uma antropologia contemporânea não pode ser mais o de encontrar o sucedâneo da glândula pineal que faz os humanos ‘diferentes’ do resto da ‘natureza’. Tanto quanto possa interessar à natureza, essa diferença não faz muita diferença. Os antropólogos estarão mais bem ocupados estudando as diferenças que os humanos são efetivamente capazes de fazer; a diferença entre eles e os demais viventes é apenas uma delas, e não necessariamente a mais nítida, a mais estável ou a mais importante” (p.109)

A despeito de se pretender uma Crítica da Razão Psicanalítica – talvez, por isso mesmo! –, Deleuze e Guattari, no primeiro volume de *Capitalismo e esquizofrenia*, não conseguiam avistar territórios incestuosos povoados por homens-monstro, mas, ao contrário, estavam ainda em terras edipianas. Quem sabe, também, a despeito de ter como motivação uma Crítica da Razão Política – talvez, por isso mesmo! –, uma teoria da abjeção como produção ainda não conseguisse sair do emaranhado da própria racionalidade que pretendia expurgar. No final das contas, esse é o destino de todo projeto crítico desse tipo: acaba por afirmar a pertinência daquilo que critica no momento mesmo da crítica. Centrar o foco na recusa da abjeção como dispositivo necessário à constituição do campo dos sujeitos, não legitima a questão que interroga qual deve ser esse campo e esse sujeito? Aí, os olhos não estão ainda capturados pelos problemas do Estado e do reconhecimento? Um projeto como

esse não consegue, dessa maneira, passar ao largo do problema, mas apenas criticar suas posições. O que ensejo é uma mudança dos problemas mesmos e não apenas das soluções entrevistas: trata-se de focar, positivamente, na consistência de outro conceito de abjeção e de uma nova política que não seja humanista – e não apenas de criticar o fato de que, ao fim e ao cabo, a abjeção como possível o é. *Abjeção não é objeção, e sim positividade... ainda que não seja positivismo!* Sua motivação é instaurar a compreensão (criar seu plano) em um espaço liso onde a distinção entre os conceitos de literal e metafórico perde toda pertinência.

Ao situar uma passagem da idéia de abjeção como produção para outra que a toma como devir, desejo deixar explícita uma diferença de motivação. A explicitação de sua diferença tem, para mim, o frescor de um novo ânimo, pois me permite deixar claras minhas motivações bem como o tipo de conceito e de política que pretendo a partir delas. Mas, então, vamos ao problema: o que significa dizer que a abjeção é um devir e, principalmente, que tipo de política estaria aí implicada?

Logo no início de *1730 – devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível...* em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari se preocupam em explicitar as perspectivas das quais o conceito de devir se afasta. Falando sobre os dois modelos a partir dos quais a história natural concebeu as relações de animais, série e estrutura, os autores afirmam:

“É que, tanto em uma como na outra, a Natureza é concebida como imensa mimese: ora sob a forma de uma cadeia de seres que não cessariam de imitar-se, progressivamente ou regressivamente, tendendo ao termo superior divino que todos eles imitam como modelo e razão da série, por semelhança graduada; ora sob a forma de uma Imitação em espelho que não teria mais nada para imitar, pois seria ela o modelo que todos imitariam, dessa vez por diferença ordenada... (É a visão mimética ou mimológica que torna impossível, naquele momento, a idéia de uma evolução-produção)” (1997a[1980], p.14)

Nesse sentido, a idéia de Natureza como processo de produção já consistia, no livro anterior, em uma saída ao problema colocado tanto pelo serialismo quanto pelo estruturalismo. Contudo, é fundamental que a professada identidade homem-Natureza seja o ponto de partida mais do que de chegada: ela funciona como a inflexão a partir da qual “as

relações dos animais entre si são tomadas em relações do homem com o animal, do homem com a mulher, do homem com a criança, do homem com os elementos, do homem com o universo físico e microfísico” (ibidem, p.14). Se, associado à produção, o conceito de filiação entrevia um tipo de relação demasiado humana, o conceito de devir, no contexto da reflexão de *Mil platôs*, supõe, necessariamente, a afirmação de alianças com animais, partículas e monstros que a filiação excluía.

“A filiação intensiva ou pré-cosmológica é apresentada, n’*O Anti-Édipo*, como o conceito que permite o bloqueio das teorias troquistas do socius. Neste livro, argumenta-se que “[a] sociedade não se baseia na troca, o socius é uma instância de inscrição: o que interessa não é trocar mas marcar os corpos, que são da terra” (p.191).

A máquina social recalca os fluxos da máquina desejante a partir da inscrição dos corpos e a aliança é ela mesma o processo de recalçamento: “a aliança é a representação [...] É ela que recalca a grande memória filiativa intensa e muda, o influxo germinal como representante dos fluxos não codificados que submergiriam tudo” (ibidem). No plano extensivo, a troca é, portanto, associada à sociogênese ao passo que a filiação é o que permite a administração das hierarquias: as duas, no entanto, são complementares e indissociáveis, “representação de aliança” e “representante de filiação” (ibidem, p.183). A aliança faz com que as relações familiares se tornem coextensivas ao campo social, mas, no plano mítico intensivo (o mito como o que determina as “condições intensivas do sistema - inclusive do sistema de produção” [p. 162]), haveria outro tipo de filiação pré-incestuosa que ignora as regras da aliança e faz dela segunda em relação a si, já que esta última não pode prescindir do incesto e que o sistema em extensão nasce das condições intensivas que o tornam possível.

E se a filiação aparece duas vezes n’*O Anti-Édipo*, é a aliança que o fará nos *Mil platôs*. Antes relegada ao plano extensivo, ela é agora o objeto de uma leitura intensiva-constitutiva e não apenas extensiva-regulativa. Tal como esclarece Viveiros de Castro (2007), no primeiro livro de *Capitalismo e Esquizofrenia*, “o aspecto crucial da análise do mito

Dogon é a determinação da filiação intensiva como operador da síntese disjuntiva de inscrição – o(s) Nommo que é/são um e dois, homem e mulher [...] –, ao passo que a aliança é o operador da síntese conjuntiva” (p.113). Este autor segue lembrando que:

“O problema não é o de ir das filiações às alianças, mas ‘o de passar de uma ordem energética intensiva a um sistema extensivo’. E, nesse sentido, ‘o fato de que a energia primária da ordem intensiva [...] seja uma energia de filiação não muda nada, pois esta filiação intensiva ainda não está estendida, não comportando ainda nenhuma distinção entre pessoas, ou mesmo entre os sexos, mas apenas variações pré-pessoais em intensidade’ [...] Abre-se então a questão: se o fato da energia primária ser uma energia de filiação não muda nada, é possível determinar uma ordem intensiva onde a energia primária seja uma energia de aliança?” (ibidem, pp.113-114)

Aqui, de fato, é quando Viveiros de Castro encontra nossa argumentação anterior seja na aplicação geral do paradoxo de Carroll, seja na discussão específica da meta-relação de gênero (relações entre mesmo sexo e sexo cruzado) na Melanésia:

“Minimamente, isso significa abandonar a descrição do ‘átomo de parentesco’ em termos de uma alternativa exclusiva – esta mulher como sendo *ou* minha mãe *ou* minha esposa, este homem como sendo *ou* meu irmão *ou* meu cunhado – e reformulá-la em termos de uma disjunção inclusiva ou não-restritiva: “*seja...seja...*”, “*e/ou*”. A diferença entre irmã e esposa, irmão e cunhado deve ser tomada como uma diferença interna, ‘indecomponível e desigual a si mesma’. O que dizem os autores sobre o esquizofrênico e as disjunções masculino/feminino, morto/vivo que ele confronta, valeria também nesse caso: uma determinada mulher é de fato minha irmã ou minha cunhada, mas ela ‘pertence precisamente a ambos os lados’, irmã do lado das irmãs (e irmãos), esposa do lado das esposas (e maridos) – não ambas as coisas ao mesmo tempo para mim, ‘mas cada uma das duas enquanto pontos terminais de uma distância que el[a] sobrevoa deslizando” (ibidem, p.114)^{cxlvii}

De fato, em certo sentido, a duplicação da filiação e, posteriormente, da aliança corresponde a um movimento mais abrangente de deslocamento do par real-imaginário para atual-virtual. Assim, não há como duvidar que ambos os conceitos devam ser duplicados de acordo com o regime de funcionamento em que operam, intensivo ou extensivo. Mas, de todas as maneiras, os conceitos não são equivalentes: “[o] Universo não funciona por filiação” (1997a[1980], p.23). Não se trataria de negar um regime intensivo à filiação. O ponto é que, se vista a partir do tipo de processo posto em ação pelo devir, o conceito de filiação (mesmo a

intensiva?!) se torna reacionário, já que supõe um tipo de procedimento – reprodutivo e, logo, evolutivo, mais do que apenas generativo – que faz dele um processo imaginário.

“Enfim, devir não é uma evolução, ao menos uma evolução por dependência e filiação. O devir nada produz por filiação; toda filiação seria imaginária. O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. Ele é da ordem da aliança. Se a evolução comporta verdadeiros devires, é no vasto domínio das *simbioses* que coloca em jogo seres de escalas e reinos inteiramente diferentes, sem qualquer filiação possível” (ibidem)

Um aspecto fundamental tanto do conceito de devir quanto da ontologia intrínseca à teoria foucaultiana é aquilo que podemos chamar de pedra de toque de toda e qualquer teoria pragmaticamente motivada: a idéia de funcionamento. Mas o devir faz, se me permitem a expressão, o funcionamento funcionar de uma forma particular, simbiótica. Não é apenas funcionamento, é *co*-funcionamento e, por isso, aliança: devir é formar blocos. E, se lembrarmos novamente o “princípio de irredução” tão importante aos meus argumentos, podemos afirmar que, se todo *co*-funcionamento é aliança, já não é possível afirmar que toda aliança seja *co*-funcionamento^{cxlviii}. Por isso a importância de termos em conta que a aliança intensiva coloca em jogo personagens que a filiação precisou excluir para se constituir, personagens incestuosos que, enquanto tal, não podem ser filiativos em nenhuma instância^{cxlix}.

E daí também a importância de percebermos que o devir não trata nunca de relações formais e transformações substanciais. O devir-animal do homem pressupõe uma aliança intensiva com o animal, não uma correspondência estrutural de relações entre os dois ou a transformação serial de um em outro (imitação, identificação), e “[afeta] não menos o animal do que o homem” (Deleuze e Guattari, 1997a[1980], p.17). O devir mantém disparatados os termos díspares que, no entanto, formam bloco, *co*-funcionam e se apresentam, então, como disjunção inclusiva.

A evolução, então, não se processa do menos ao mais diferenciado (por filiação hereditária), sendo mais “comunicativa ou contagiosa”, *invólucro*: “[o] devir é involutivo, a

involução é criadora” (ibidem, p.19). E aqui um ponto fundamental indispensável a uma política do virtual: o devir é uma participação que opera por “comunicações transversais entre populações heterogêneas” (ibidem)^{cl}.

3.2 – A hegemonia da Constituição moderna e o Parlamento das coisas

Como pensar uma política minoritária que leve em conta as participações contra-natureza que o humanismo e a cultura precisaram excluir para se formarem? A idéia que subjaz essa questão é a de que, como sugeri, nenhuma política minoritária pode funcionar como *linha de fuga* (e não produção de fantasmas) se não estiver associada imediatamente a um processo de devir-outro (animal, criança, mulher molecular, etc.).

Em seu comentário sobre a conferência de Kristeva no clássico seminário sobre *L'identité*, Lévi-Strauss sublinha que:

“(…) se a proibição do incesto é fundadora, constitutiva da vida em sociedade, é indispensável que, a certo momento de sua história, as sociedades humanas ou, pelo menos, algumas dentre elas, frisem o incesto para ultrapassar um tipo de organização exclusivamente fundada sobre ‘os velhos laços de consangüinidade’, como dizia Engels, e chegar a um tipo de organização mais complexa e diferente” (Lévi-Strauss, 1977, p.247-248).

É preciso devir-minoritário! “É necessário provavelmente ser uma mulher, ou seja, uma garantia última de socialidade para além do afundamento da função simbólica paternal; e produtora inesgotável de sua renovação, de sua expansão”, dizia Kristeva (1977, p.245), em dito seminário. Um devir-mulher do próprio pensamento? Sem dúvida. Mesmo porque não se trata de negar a existência de um ou outro plano, mas de operar entre eles, cortá-los numa transversal.

“É certamente indispensável que as mulheres levem a cabo uma política molar, em função de uma conquista que elas operam de seu próprio organismo, de sua própria história, de sua própria subjetividade: ‘Nós, enquanto mulheres...’ Mas é perigoso rebater-se sobre tal sujeito, que não funciona sem secar uma fonte ou parar um fluxo” (Deleuze e Guattari, 1997a[1980], p.68)^{cl}.

Em suma, mesmo as mulheres precisam devir-mulher! No âmbito de minha argumentação, o corpo abjeto é como o Corpo sem órgãos, não pré-existe (“se bem que sob certos aspectos ele pré-exista”), mas deve sempre ser produzido: “[n]ão é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas” (Deleuze e Guattari, 1996[1980], p. 9). E por isso a ênfase no fato de que a questão não é como tornar inteligível um corpo abjeto, mas como produzir para si um corpo abjeto. Se quisermos ainda continuar com os termos de Butler, essa prática de produção de um corpo abjeto deve se conjugar, necessariamente, com um devir se levarmos em conta que :

“Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em via de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos” (Deleuze e Guattari, 1997a[1980], p.64)

Latour, com o “Parlamento das coisas”, oferece uma imagem-proposta que visa tornar conceitualmente possível a idéia de uma aliança entre humanos e não-humanos. A construção das alianças não-humanistas (contra-sociais, contra-naturais) depende, na economia analítica de Latour, que alguma coisa tenha acontecido para que essas relações possam ser pensadas. A idéia é que, se alguém (por exemplo, um filósofo preocupado em estudar ciência) pode, hoje, pensar as relações que a Constituição moderna precisou excluir para se estabelecer, então, é porque, não estando mais no registro das práticas de purificação frisadas pela Constituição, válida a possibilidade de ruptura. Em outras palavras, parece que é preciso que algo tenha ocorrido para que as alianças entre humanos e não-humanos seja pensável. Sua explicação para o acontecido leva em conta uma das argumentações centrais de *Jamais fomos modernos*. Segundo afirma o autor:

“Os modernos, ao tornarem os mistos impensáveis, ao esvaziarem, varrerem, limparem, purificarem a arena traçada no meio de suas três instâncias, permitiram que a prática de mediação recombina-se todos os monstros possíveis *sem que eles tivessem um efeito qualquer sobre a produção da sociedade, e nem mesmo contato com ela*. Por mais estranhos que fossem, estes monstros não criavam nenhum problema, *uma vez que não existiam*

socialmente e que suas conseqüências monstruosas permaneciam imputáveis” (1994[1991], p.47; ênfase adicional)

Ok. Na esteira desse raciocínio, ao tornar impensáveis essas relações, os modernos estabeleceram as bases para sua livre proliferação. No entanto, ao mesmo tempo, no contra-fluxo desse argumento, Latour advoga que esta proliferação, por sua vez, adquiriu uma proporção tal que “[tornou] impossível, para o quadro constitucional que simultaneamente nega e permite sua existência, mantê-los em seus lugares” (ibidem, p.53). Mas será prudente considerarmos que um aumento de híbridos é suficiente para impor sua consideração aos modernos a ponto de obrigá-los a verem aquilo que, enquanto modernos, esforçavam-se para manter oculto? Em outras palavras, como pode a presença dos híbridos ser o motivo da crise da Constituição moderna se, como lembra a citação anterior, os híbridos não tinham “efeito qualquer sobre a produção da sociedade, e nem mesmo contato com ela”? Não seria preciso, então, considerar que esse efeito e esse contato sempre existiram ainda que de uma forma diferente? (virtual?)

O ponto é importante pra minha argumentação porque diz respeito os efeitos que a presença da imagem de um processo como este tem nas propostas políticas que a partir dessa imagem são delineadas. Primeiramente, para considerar que, “a Constituição moderna [...] permite a proliferação dos híbridos cuja existência – e mesmo a possibilidade – ela nega” (ibidem, p.40), é preciso que a própria Constituição seja tomada como possuindo uma realidade de ordem inferior. Ora, como explicar que a Constituição permite aquilo cuja possibilidade nega senão a partir do fato de que a realidade do que nega (a Constituição) é menor do que a realidade daquilo que é negado (os híbridos)? A Constituição, nesse sentido, seria como que uma ideologia: ela, ao fim e ao cabo, não consegue perceber (representar) aquilo que acontece na realidade – pelo menos até que “aquilo que acontece na realidade” seja tão presente ou forte ou numeroso que qualquer um o reconheceria! Latour não estaria aí desrespeitando o princípio de simetria que postulou (“devemos tratar modernos e pré-

modernos com a mesma seriedade!”) ao afirmar que, no final das contas, os modernos que acredita(va)m na Constituição não conheciam a realidade que pululava sob suas falsas consciências?

Parece-me que Latour, vez ou outra, desliza em sua empreitada e recai no tipo de raciocínio que pretende expurgar: ao afirmar que “estes monstros não criavam nenhum problema, uma vez que não existiam socialmente”, o autor está (1) encapsulando a realidade *tout cours* à realidade que existe socialmente (isto é, formalmente, atualmente) e (2) reduzindo a existência destes monstros a uma fantasmagoria que, enquanto tal, não têm influência real sobre as pessoas que vivem no “mundo social” (pelo menos até...). E, se for este o caso, não deveríamos lembrar aqui também que estes monstros, híbridos, abjetos podem possuir uma plena realidade enquanto *insistências*, ainda que, de fato, não sejam *existências*? Ou seria preciso admitir que o sentido se diz apenas do mundo extenso (das coisas) e que, portanto, o verdejar da árvore (acontecimento) só é real na medida em que se projeta sobre a árvore verde?^{clii}

Gostaria de propor outro caminho que, atentando para o deslocamento de uma perspectiva baseada no par real-irreal para outra no qual atual-virtual são os termos proeminentes, aponta também para uma percepção da Constituição moderna menos como ideologia do que como hegemonia. É preciso fazer coro à Deleuze: “não há ideologias” (Deleuze, 1992[1990], p.30). Se entendermos que o trabalho fundamental da Constituição é o de purificação e que é através de sua prática que a existência de seres naturais e sociais enquanto irreduzíveis uns aos outros é tornada possível, então, podemos perceber a afinidade dessas práticas com as relações merográficas que discutimos anteriormente. Do outro lado, estão as práticas de mediação que dão origem aos híbridos e que, nesse sentido, não preconizam essa divisão, fazendo com que a natureza se verta imediatamente em cultura e vice-versa. Enquanto o primeiro conjunto de práticas corresponde aos modernos (euro-

americanos), o segundo estaria mais relacionado ao pré-modernos, “todos monistas na constituição de suas naturezas-culturas, se acreditarmos no quem dizem os antropólogos” (ibidem, p.46). Retornemos, então, ao que dizem os antropólogos.

Ao longo dessa dissertação, foi construída uma contraposição das práticas de conhecimento euro-americanas – caracterizadas pela sobrecodificação, mereologia e marcadas por um englobamento que estabelece hierarquias *a priori* entre termos dados em extensão – com relação às práticas de conhecimento melanésias, por exemplo – que se remeteriam a um regime menos de oposições do que distâncias intensivas e, nesse sentido, seriam marcadas mais pela diferenciação do que pela convencionalização. Um de nossos argumentos centrais, no entanto, é que se adotarmos uma perspectiva logocêntrica, isto é, aquela que se baseia na presença ou ausência de traços que qualificariam os pólos em questão, parte importante da realidade desses mundos é deixada de lado. Mais propriamente, devemos adotar outra estratégia analítica: as relações merográficas e aquelas subjacentes às práticas de conhecimento melanésias não devem ser vistas como tipos de relações (que levariam a tipos de pessoas ou tipos de sociedades), mas como funcionamentos que estão presentes em todas as sociedades, em todas as pessoas... “(...) não apenas na criança autista, mas em todas as crianças” (Deleuze e Guattari, 1997a[1980], p.65). E aí está a importância da idéia de hegemonia: se, por um lado, ambos os funcionamentos podem ser encontrados aqui (“no Ocidente”) e alhures, por outro lado, é evidente que os dois não são enfatizados da mesma maneira nos dois lugares^{cliii}.

Em outras palavras, seria preciso afirmar que o tipo de relações que, para os melanésios, é hegemônico só pode se apresentar para nós próprios como relações contra-hegemônicas; e vice-versa. Wagner me ajuda no argumento. Em *The invention of culture* afirma:

“Se os americanos e outros ocidentais criam o mundo incidental ao constantemente prevê-lo, racionalizá-lo e ordená-lo, então, os povos tribais,

religiosos e camponeses criam seu universo de convenção inata ao constantemente tentar mudar, reajustar e colidir com ele. Nossa preocupação é de trazer as coisas a uma relação ordenada e consistente – uma com ‘conhecimento’ logicamente organizado ou ‘aplicação’ praticamente organizada – e chamamos a soma de nossos esforços Cultura. A preocupação deles pode ser pensada como um esforço para ‘bloquear o convencional’, fazendo-os poderosos e únicos em relação a ele. Se entendermos ‘poder’ como representando invenção, uma força individual ou um elemento que colidi com as coletividades da sociedade, então, o ocidental urbano ‘é’ poder (no sentido de da individualidade ‘inata’ e seus talentos e dons especiais) e ‘faz’ moralidade (sua ‘performance’), enquanto a pessoa religiosa ou tribal ‘faz’ ou ‘segue’ poder (papéis especiais, orientação mágica ou ajuda espiritual) e ‘é’ moral” (1981[1975], pp.87-88)

Dáí decorre que a hegemonia de um tipo ou outro de relações ou funcionamento está remetida diretamente ao fato de que a relação entre elas ou eles (relação de relações ou relação entre os funcionamentos) é de pressuposição recíproca assimétrica. Ora, essa consideração diz respeito, justamente, à rejeição do par real-irreal – assim, a Constituição moderna seria irreal (metafórica ou ideológica) ao passo que os híbridos seriam reais (literais) – na consideração dessas diferenças. Temos que considerar que o que os ocidentais apresentariam como atual é uma virtualidade para os povos tribais e que, ao contrário, aquilo que é atual para estes povos se apresenta como “uma virtualidade que está em nós, virando-nos pelo avesso”, nas palavras de Tânia Stolze Lima (1996, p.30)^{cliv}. Como seja, o que quero chamar atenção aqui é o fato de que, se esse raciocínio merece algum crédito, então, não podemos imaginar uma equivalência entre os dois processos que constituem o real: a atualização do virtual não é contra-efetuação do atual; um processo não é o outro com sinal invertido e, portanto, “o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos”. E é por esse motivo que o fato de podermos encontrar tanto práticas de purificação quanto de mediação aqui e alhures, não remete imediatamente à idéia de uma semelhança generalizada: de fato, “nós” não somos “eles”, pelo menos tanto quanto a decomposição dos Hagen não é nossa análise social, mas sua contrapartida. Ao contrário do que afirma Latour, *não* “[n]os tornamos todos pré-modernos” (1994[1991], p.74) – mesmo que estejamos “jamais-tendo-sido modernos”, na feliz reformulação de Viveiros de Castro (2007, p.95).

3.3 – Sobre a dúvida como acontecimento político

Mas de que forma, “isso que os antropólogos dizem” modifica as suposições que vimos operar no argumento latouriano? É claro que seu argumento é mais complexo do que posso esboçar no momento, tem nuances e, ademais, oferece subsídios para leituras bem diferentes e mesmo opostas. De todas as formas, pinto alguns pontos como problemáticos. Postular que “[o]s modernos de fato diferem dos pré-modernos porque se recusam a pensar os quase-objetos como tais” (p.110) não é reduzir a diferença entre esses regimes a uma diferença que só pode existir a partir do ponto de vista de apenas um deles, aquele, por exemplo, que privilegia a reflexividade? Não é uma operação demasiado racionalista – e crítica antes que generativa – achar que a diferença está unicamente no fato de reconhecermos que existe uma diferença ou, ao contrário, recusarmo-nos a pensá-la?^{clv} Em determinado momento de *Jamais fomos modernos*, lemos um trecho que testemunharia contra essa idéia de um racionalismo subjacente:

“[O] objetivo principal da simetria não é apenas o de estabelecer a igualdade – esta é a apenas o meio de regular a balança no ponto zero – mas também o de gravar as diferenças, ou seja, no fim das contas, as assimetrias, e o de compreender os meios práticos que permitem aos coletivos dominarem outros coletivos. Ainda que sejam semelhantes pela coprodução, todos os coletivos diferem pelo tamanho” (p.105)

Esse excerto protesta tanto contra a acusação de racionalismo (afinal, devemos “compreender os meios práticos...”) quanto contra a idéia de que não existe uma diferença entre modernos e pré-modernos. No entanto, a natureza dessa diferença é que gostaria de colocar em evidência.

“Usando uma metáfora, estas diferenças são de tamanho e de corte [...] Todos os coletivos se parecem, a não ser por sua dimensão, assim como as volutas sucessivas de um espiral. Que sejam necessários ancestrais e estrelas fixas em um dos círculos, ou genes e quasares em outro, mais excêntrico, isto pode ser explicado pela dimensão dos coletivos em questão. *Um número muito maior de objetos exige muito mais sujeitos. Muito mais subjetividade requer muito mais objetividade*” (p.106)

Dessa maneira, acredito que seu argumento opera meramente por tautologia: a diferença entre modernos e pré-modernos é o que dá inteligibilidade à produção diferenciada dos híbridos (uns produzem mais, outros menos) e é a produção diferenciada dos híbridos que, por sua vez, explica a diferença entre modernos e pré-modernos. *Jamais fomos modernos*, certamente, trabalha com uma diferença qualitativa entre as práticas de purificação e mediação. Contudo, na medida em que atribui ambos os processos *igualmente* a modernos e pré-modernos, sem atentar para o caráter assimétrico da pressuposição recíproca entre eles (“‘somos’ poder e fazemos ‘moralidade’, enquanto ‘eles’ ‘são’ moralidade’ e ‘fazem’ poder”), Latour deixa de perceber uma diferença qualitativa entre os conjuntos dos termos em questão. O problema fundamental não é a existência de uma, outra ou ambas as práticas “aqui” e “alhures”, mas sim qual o procedimento que vai ser o alvo da atenção e da ação explícita dos atores e qual eles tomam como dado.

E é somente agora que podemos apreciar claramente a proposta política imbuída na noção de Parlamento das coisas e, mais do que isso, sua relação com os problemas que discutimos a respeito de uma política minoritária. A reformulação da idéia de Parlamento das coisas como proposta política que leve em conta a abjeção dos corpos é também uma mudança de ênfase. Segundo Latour, o Parlamento das coisas enquanto práxis política é derivado de uma dúvida constituinte. Essa dúvida é dupla: por um lado, visa colocar em xeque a afirmação segundo a qual, eliminando o social, teremos, enfim, uma representação fiel da realidade; por outro lado, incide sobre a certeza de que, para alcançar esse objetivo, é necessário eliminar não o social, mas os objetos (p.142). Nos termos com os quais, vez ou outra, trabalho aqui, essa dúvida seria uma desconfiança que desautoriza tanto as determinações do naturalismo quanto aquelas do culturalismo. “Se retomarmos as duas representações enquanto uma *dúvida dupla* quanto à fidelidade dos mandatários, então o Parlamento das coisas estará definido” (ibidem; ênfase adicional). Minha divergência com

Latour é também dupla: em primeiro lugar, refere-se aquilo que ele toma como vetor dessa mudança de perspectiva (e, conseqüentemente, como constituindo dito Parlamento); em segundo, e como corolário, diz respeito às idéias subjacentes ao conceito de dúvida tal como ele o estabelece.

Para tornar meu argumento claro devemos nos reportar à quarta garantia da Constituição – “talvez a mais importante”, nas palavras de Latour –, pois é através dela que o autor advoga que devemos “substituir a louca proliferação dos híbridos por uma produção regulamentada e consensual dos mesmos” (p.140). Em outro momento do texto, após lembrar que “o crescimento dos quase-objetos saturou o quadro constitucional dos modernos”, encontramos a seguinte frase: “(...) talvez possamos acolher os híbridos e encontrar um lugar para eles, um nome, uma casa, uma filosofia, uma ontologia e, espero, uma nova constituição” (p.55). Escusado dizer que essa “nova constituição” é, justamente, aquilo que faz do Parlamento das coisas algo diferente de qualquer outro Parlamento ou proposta política preconizada pela Constituição moderna. Mas, aqui novamente, me parece que o argumento prossegue como se fosse suficiente afirmar a existência dos híbridos (dedicar-lhes, quem sabe, um lugar, nome...) para que o processo de mudança se realize e para que essa nova política, cujo Parlamento das coisas é o símbolo, pudesse emergir. Meu argumento é que a “dupla dúvida” que inaugura o surgimento dos híbridos não se desdobra em uma idéia que, enquanto tal, pode ser reconhecida ou não – então, a diferença é que agora sabemos (reconhecemos) que existem híbridos antes ignorados! Mais bem, a dúvida é uma só e não visa crítica alguma (do tipo “é preciso eliminar as coisas ou o social para chegarmos à representação da realidade”), mas uma geração. Para falar com outras palavras, *a dúvida é o acontecimento político por excelência* e apenas de forma derivada objetiva uma crítica; é, antes, generativa, criadora de uma política que não pode ser reduzida à representação dos sujeitos de direito.

A dúvida, no plano da representação política tradicional, é um meio de problematização que serve de ponto de apoio para a resolução dos problemas, a decisão política. Nessa argumentação, o acontecimento político *par excellence* parece se processar no momento mesmo da resolução da dúvida em uma terceira via que aparece, então, simultaneamente, como síntese dos interesses e como condição de possibilidade da ação. Estou sugerindo que, menos do que um meio de resolução sintética dos conflitos, a dúvida tem como motivação implícita a produção de um espaço problemático que é o fim mesmo de sua instauração. Em outras palavras, a dúvida não é um momento de hesitação entre duas posições que seriam, futuramente, encapsuladas pela proposta política que funcionaria como uma resolução ou síntese entre estes dois argumentos, mas uma positividade que não representa nada a não ser ela mesma e não tem como *telos* uma proposta política que esteja situada fora do espaço que instaura: seu objetivo é a instauração desse espaço problemático por meio do qual duas posições heterogêneas são afirmadas simultaneamente e não um espaço de resolução que subsumiria esses dois pontos de vista em outro, o Político. Lembro Viveiros de Castro (no prelo) quando afirma que a política – ou, antes, o Político, pois essa é apenas uma das práticas políticas possíveis – pode ser entendida como Natureza transcendente da pós-modernidade.

Acredito que é apenas afirmando a dúvida como acontecimento político *de jure* que a política deixa de ser uma instância transcendente (que é como que a soma sintética dos pontos de vista dos diferentes atores) para ser o fim e o meio através do qual os atores afirmam seus pontos de vista como diferentes e mutuamente pertinentes.

Se “[o] ponto essencial desta Constituição moderna é o de tornar invisível, impensável, irrepresentável o trabalho de mediação que constrói os híbridos” (p.40) é, antes, porque a mediação mesma sugere outro trabalho que não o da representação (purificação). Mas para que funcione dessa maneira é preciso, antes, que impregnemos a mediação com

dúvida e não meramente com incerteza (ou, o que dá no mesmo, tomemos a incerteza como dúvida generativa). A dúvida, nesse contexto, não se oporia à certeza (como sua falta) nem suporia um estágio superior de síntese ou purificação: “ainda não sabemos a decisão...” que, no entanto, virá ou, pelo menos, é desejado que assim seja. A resolução é a dúvida mesmo: a afirmação de pertinência mútua dos pontos de vista heterogêneos por ela instaurados. A dúvida, assim como o paradoxo de Carroll, não é uma falta de sentido, certeza ou determinação, mas algo que ocorre quando os princípios da determinação política unificadora estão ausentes. É uma daquelas “noções fundamentalmente inexatas e, no entanto, absolutamente rigorosas”, das quais fala Deleuze (1992[1990], p.42).

Tomar a dúvida como constitutiva de um lugar problemático ou momento de indiscernibilidade objetiva significa também apreciar que, nela, os pontos de vista são distintos, mas indiscerníveis, pois, em sua aliança, supõe não a vontade de uma síntese totalizadora que viria sobrepor-lhes o sentido, mas um regime no qual cada ponto de vista serve como contra-ponto ao outro, passa pelo outro e modifica-o a partir de suas próprias determinações, ao mesmo tempo em que esse outro funciona como crítica imanente a ele próprio. *A dúvida é o meio através do qual o bom senso entra em um devir-outro.*

3.4 – Sobre a ética da contra-efetuação

Mas o que quero dizer com isso tudo? O argumento fica mais claro se retomarmos a discussão sobre Butler. A motivação em relação à discussão sobre este conceito foi colocada logo no início do artigo: como pensar a abjeção a partir dela mesma e não mais a partir das normas sócio-naturais implícitas nas práticas de conhecimento merográficas? Ao longo do texto, retomamos vários dos argumentos anteriores da dissertação para esboçar um tipo de pensamento que permitisse essa operação: um pensamento fundamentalmente contra-taxonômico. Vali-me da idéia de que a alternativa que nos faz acreditar em uma saída das

determinações da cultura como uma regressão à natureza (ou vice-versa) é uma falsa alternativa. Por outro lado, construí uma oposição entre o tipo de práticas (merográficas) nas quais essa alternativa faz sentido e outra imagem do pensamento para a qual o importante não são as oposições, mas as distâncias intensivas. A questão que se coloca, então, é a seguinte: tratar essas duas práticas como opostas não é adotar o ponto de vista opositivo antes que o intensivo? Pelo menos a partir das rasas considerações que pudemos fazer no âmbito deste trabalho, a mudança do primeiro modelo em relação ao último significa tanto um deslocamento do par real-irreal (ou real-imaginário) para atual-virtual quanto um entendimento diferenciado dos pólos não como termos que remeteriam a tipos, mas a funcionamentos. E toda a questão é justamente como passar de um funcionamento a outro ou, em outras palavras, como transformar um tipo de relações em outro. Assim, de alguma forma, somos todos abjetos *do ponto de vista da abjeção*, ainda que não o sejamos *do ponto de vista das diferenças sócio-naturais*. Talvez essa frase mereça ser arrumada: não é que sejamos abjetos de um ou outro ponto de vista: *a abjeção é um ponto de vista* assim como a realidade sócio-natural o é. Fazer da abjeção uma exploração tanto da natureza quanto da cultura assim como fazemos da cultura e da natureza uma investigação da abjeção, eis o que tentei fazer^{clvi}.

Não seria essa a intuição de Kristeva – refutada por seu lacanismo, diga-se de passagem – quando atenta para o fato de que a relação entre simbólico e semiótico não pode ser vista tipologicamente já que cada um constitui uma ‘modalité de signifiance’ presente em qualquer linguagem e não apenas na poética? De fato, Kristeva chega a avistar territórios incestuosos e demoníacos. Contudo, talvez por sua demasiada atenção na linguagem, a linha de fuga é de pronto capturada – o que não a impede, entretanto, de afirmar a linguagem poética como incesto^{clvii}. Não estaria latente na linguagem poética, então, uma política contra a natureza, com o “escritor de estilo” (Kristeva, 1977, p.238) como aquele que faz a aliança com a mulher, criança ou animal molecular?

“O que o esquizofrênico” – mas também as homossexuais femininas de Butler, as crianças e o “escritor de estilo” de Kristeva, ou ainda o histérico e o (pensamento) selvagem e, ao mesmo tempo, quem sabe, cada um de nós – “vive especificamente, genericamente, não é, de maneira nenhuma, um pólo específico da natureza, mas a natureza como processo de produção” (Deleuze e Guattari, 2004[1972], p.9). Mas, de fato, o ponto não é a crítica a uma idéia de natureza como pólo específico distinto da cultura ou do homem enquanto distintividade que participa dos dois domínios. A questão fundamental é como, “a partir do corpo que você tem...”, produzir para si um corpo abjeto, sem órgãos. Como fazer de seu corpo um funcionamento que não supõe o organismo enquanto modelo transcendente?

Se natureza e cultura não existem como domínios do ser distintos e sua oposição não deve ser pensada ontológica, mas metodologicamente (heurísticamente), o mesmo ocorre com a distinção entre abjeção e cultura. Uma profunda crítica sobre como acabamos por isolar *como Outro* – natureza, primitivo, psicótico ou abjeto – aquilo que, estando assim etiquetado, não é *como nós* e, portanto, não corre o risco de contaminar nosso pensamento: a própria idéia de mundos irreduzíveis e relativismo estando a esse serviço^{clviii}.

Ao longo da obra de Butler, acredito que foi a abjeção ela mesma que amputou a captura estatal dos fluxos, deslocando o foco da teoria da performatividade para um lugar onde o Estado não consegue entrar, um lugar de exterioridade absoluta. Mas para que opere dessa forma é necessário que a própria abjeção, ou melhor, seu conceito se torne menor também – o que acredito que pode ser feito com uma operação profundamente nietzschiana: um mundo sem falta, onde tudo é positividade; um mundo de abundância.

A abjeção não mais como objetivando uma exterioridade necessária à circunscrição do campo sócio-natural, mas como “zona objetiva de indeterminação ou de incerteza” (Deleuze e Guattari, 1997a[1980], p.65) que corta transversalmente a sociedade e a cultura, mas não se confunde com elas nem mesmo através de oposição relacional (não é natureza!)^{clix}.

Ora, um dos problemas políticos discutidos a propósito de Butler me é bastante útil para pensar a proposta latouriana. Segundo vimos, capturada pela lógica merográfica, Butler instaura um plano onde a abjeção só pode ser entendida como *possível*, realidade subtraída, o que acaba por reduzir corpos abjetos a fantasmas. Nesse modelo, a prática política fundamental é a de tornar inteligível estes corpos (transformar fantasmas em sujeitos) ou, em outros termos, alocá-los em categorias coerentes sócio-naturalmente. Não seria este o mesmo procedimento almejado por Latour quando, a propósito dos híbridos, advoga que devemos “encontrar um lugar para eles, um nome, uma casa, uma filosofia, uma ontologia e, espero, uma nova constituição”? No final das contas, o Parlamento das coisas, como lugar do exercício dessa nova constituição, não seria também o lugar da estabilização que retira dos híbridos justamente aquilo que lhes fazia dissonante em relação tanto aos objetos naturais quanto aos sujeitos sociais? É a alocação dos híbridos em lugares coerentes – o fato de, enfim, podermos pensá-los – o que provoca, por si mesmo, a transformação de nossa política e nossa ontologia? E, mais do que isso, é essa a ação política que devemos visar? A consideração da dúvida – antes que da decisão – como acontecimento político fundamental e constituinte parece afirmar que não. O Parlamento das coisas, portanto, se refere, simultaneamente, a um conceito e a uma prática política^{clx}. Não é, obviamente, um lugar (mesmo no conjunto das representações políticas), mas um funcionamento^{clxi}.

Para que a prática política redefinida como problematização pela dúvida – isto é, pela afirmação simultânea de pontos de vista heterogêneos – seja efetiva, é preciso que esse funcionamento se apresente como “teste generalizado de nossas ficções e, em primeiro lugar, daquela de um interesse geral em nome do qual deveriam se submeter os interesses particulares” (Stengers, 1993[2002], p.184). À diferença do fundamento-prova que instaura a necessidade de um princípio como instrumento de seleção, o teste é o procedimento imanente ao Parlamento das coisas enquanto conjunto heterogêneo de pontos de vista disparatados que

promovem a diversificação dos princípios antes que a unificação invocada pelo fundamento. É devir nesse sentido preciso: “todo devir forma um ‘bloco’, em outras palavras, o encontro ou a relação entre dois termos heterogêneos que se ‘desterritorializam’ mutuamente. Não se abandona o que se é para devir outra coisa (imitação, identificação), mas uma outra forma de vida e de sentir assombra ou se envolve na nossa e a ‘faz fugir’” (Zourabichvili, 2004[2003], p.24)^{clxii}

“No seio do ‘Parlamento das coisas’, o ‘chefe’, Jean-Pierre Changeux ou Daniel Cohen, representaria tanto a pandorina, quanto a população de neurônios interconectados, e ainda o genoma humano, todavia eles conviveriam de maneira estável com os representantes da mística, do inconsciente, do conjunto de práticas que eles definem como terrenos baldios, abertos ao seu avanço. Seu ardor não deveria ser refreado por limites impostos do exterior, em nome de uma instância a respeito da qual se decidiu que ela deveria impor respeito, ficção instituída como tabu. Ele teria de criar os meios de se interessar pelos outros e de os interessar, sem esperança de poder substituí-los ‘em nome da ciência’. O princípio da conquista, em que o indígena é *a priori* definido do ponto de vista de sua disponibilidade à submissão, teria dado lugar ao princípio da multiplicidade: todo novo representante *se soma aos demais*, complica o problema que os agrupa ainda que pretenda simplificá-lo; e ele só pode fazer existir aquilo que representa se conseguir situá-lo ‘entre’ ele e os outros, e portanto interessar-se ativamente pelos outros para compreender como ele mesmo pode interessar aos outros” (Stengers, 1993[2002], pp.184-185)

Aí, todos os seres humanos são representantes de um problema que os situa e os compromete, simultaneamente, a interessar os outros com referência a esses problemas que não são maiores do que eles mesmos e a encontrar laços na heterogeneidade que reúne seus pontos de vista sem reduzi-los uns aos outros e, assim, faz surgir novos interesses. Da mesma maneira que a ciência régia não faz desaparecer as ciências itinerantes ou nômades que a precediam, nenhuma natureza do Político ou política da natureza (o “em nome da ciência” de Stengers) pode recalcar completamente a diferença dos pontos de vista dos quais se diz a política. E se é verdade que o “papel do Parlamento das coisas [é] ressaltar o teor antes de mais nada político do problema”, isso se deve ao fato de que “novas coerções devem condicionar a legitimidade das intervenções ‘em nome da ciência’” e nenhum ponto de vista

está autorizado a “passar de uma problemática de junção a uma pretensão de unificação” (ibidem, p.190).

Mas, argumenta Stengers, para que o Parlamento das coisas funcione como heterogeneidade política de pontos de vista disparatados (e, mutuamente, interessados, remetidos uns aos outros), é necessário que haja aquilo que chama de “produção de competência”. O Parlamento das coisas certamente supõe que os cientistas não são os únicos representantes legítimos das coisas. Os *experts* em relação a toda e qualquer competência “representam as coisas apenas na medida em que nós conseguimos inventar a seu respeito questões que lhes permitam pôr à prova as ficções que lhes dizem respeito” (ibidem, p.191) e, nesse sentido, devem ser obrigados a levar em conta a pertinência dos problemas que outros interessados podem lhes colocar e que, nesse contexto, acabam funcionando como testemunho de sua competência mesmo, a do *expert* tanto quanto das pessoas que a ele se dirigem. No Parlamento das coisas, então, “cada nova questão revela uma multiplicidade ali onde nossas ficções previam uma realidade à sua semelhança” e, com isso, instaura uma prática política com “outras sensibilidades implicando a formulação de outros problemas, exigindo a explicitação de outros significados do que aqueles que os cientistas [inclusive, diria, os antropólogos, politicólogos e por aí vai] são levados a considerar” (ibidem, p.192)^{clxiii}.

De acordo com essas exigências, os cidadãos não precisam ouvir os cientistas como autoridades neutras que lhes informam “o que é”, mas podem interrogá-los como representantes de interesses determinados com relação ao que “deve ser”. Essa dinâmica não se refere a nenhuma utopia de intersubjetividade, mas obriga o desafio daquilo que Guattari (1990[1989]) chamou de “produção coletiva de subjetividade”. A utopia da intersubjetividade remete a um regime livre dos constrangimentos impostos pelo seu funcionamento mesmo: os sujeitos não se descentram, mas apenas se comunicam. No modelo preconizado pela intersubjetividade, o antropólogo é sempre tentado a julgar (isto é, relativizar) a diferença

entre os pontos de vista díspares a partir daquilo que ele próprio (ou alguma pessoa/grupo que estuda) constrói como síntese oriunda da interação entre os sujeitos. É daí que surge sua pretensão de objetividade. O que está em jogo na produção coletiva de subjetividade é algo inteiramente diferente. A objetividade não está oposta aos pontos de vista subjetivos como sua síntese, mas, ao contrário, investe-os de pertinência e competência uns em relação aos outros. Ao serem assim considerados, os pontos de vista (as pessoas) entram eles próprios em um devir-outro, já que, atribuir competência significa também tornar sua a pertinência do problema colocado pelo outro. Colocar para si outros problemas como pertinentes é também aceder a um lugar onde o meu ponto de vista já não se diz senão daquele outro. Portanto, uma ética não da maneira pela qual se forma, na interação intersubjetiva dos indivíduos, algo que é maior do que eles; mas uma ética da contra-efetuação que supõe um acontecimento (encontro) a partir do qual e pelo qual uma pessoa entra em um devir-outro. Não seria essa justamente a intuição de Zourabichvili quando afirma que criar novas possibilidades de vida não significa avaliar possibilidades de vida, mas construir uma possibilidade de vida como avaliação? Se ainda quisermos colocar a questão em termos de ser, precisaria afirmar que o ponto não é “o que eu sou” quando contraposto a outro alguém, mas “o que não posso mais ser” após esse encontro. Por isso, outra imagem do pensamento que, colapsando a distinção entre epistemologia e ontologia, vê surgir a emergência de uma “ontologia prática” dentro da qual:

“o conhecer não é mais um modo de representar o (des)conhecido mas de interagir com ele, isto é, um modo de criar antes que um modo de contemplar, de refletir ou de comunicar. A tarefa do conhecimento deixa de ser a de unificar o diverso sob a representação, passando a ser a de ‘multiplicar o número de agências que povoam o mundo’ (Latour)” (Viveiros de Castro, 2007, p. 96).

Assim, com as pessoas, os povos e mesmo os conceitos. Ao aproximar do nosso o conceito de gênero que Strathern formulou a partir do material melanésio, minha pretensão não era sugerir que, afinal de contas, o último é mais correto que o primeiro. Tratava-se de mostrar aquilo que nosso conceito de gênero não pode mais ser ao encontrar com o conceito

melanésio. No que concerne à discussão sobre a abjeção, ao aproximar o corpo abjeto do Corpo sem órgãos, não queria mostrar que este conceito é melhor do que aquele, mas sim pensar aquilo a que o primeiro não pode mais se referir quando se diz do último.

Não se trata, portanto, de eliminar a coerção ou dizer que ela não existe, mas de elaborar meios pelos quais a coerção não cresça para além de seus limites e adquira vida própria. No Parlamento das coisas enquanto funcionamento de uma ética da contra-efetuação, o que está no centro da política são

“modos de subjetivação que, tornando-se capazes de se afirmarem como coerção para os outros e de serem identificados como tais, tornam-se igualmente aptos para um processo em que se põem em risco as conseqüências do devir que os compromete, da maneira de colocar os problemas que lhes são inseparáveis, da filiação a uma tradição que os singulariza [...] A produção de existência, no sentido científico, como também as exigências da nova utilização da razão por nós inventada, e que, sem dúvida, nos inventou irreversivelmente, nos envolveram em uma história em que o processo da heterogênese encontrou seu registro político. O ‘Parlamento das coisas’ expressa esta nova definição da política” (Stengers, 2002[1993], p.196).

Stengers é bastante perspicaz ao afirmar que não se trata de negar nossa crença na verdade objetiva, mas de “torná-la capaz de coexistir com o que não é ela” (ibidem, p.199). E, para lembrar a evocação que fizemos na Introdução a partir, precisamente, dos argumentos dessa filósofa, que outro procedimento funciona melhor a esse propósito que não o próprio riso? “[D]evir significa habitar o plano de imanência em que a existência não se produz sem fazer clínica de si própria, sem traçar o mapa de seus impasses e suas questões” (Zourabichvili, 2003[2003], p.18). Devir é, em certo sentido, rir. Mas, como frisamos naquele momento, não se trata de rir de qualquer maneira. “O ‘Parlamento das coisas’ tem as virtudes do humor, único capaz de resistir sem odiar, sem denunciar em nome de uma força superior aquilo a que se trata de opôr-se” (Stengers, 2002[1993], pp.185-186).

Por humor, a autora entende “a capacidade de se reconhecer como produto da história cuja construção procuramos acompanhar, e isto em um sentido em que o humor se distingue antes de tudo da ironia” (ibidem, p.84). Irônico é aquele que, como o relativista, ri do fato de

que não se deixa enganar pelos outros, pois, ainda que todos dotem seu mundo de sentido, apenas ele tem acesso ao sentido do sentido das coisas; é capaz de desvendar o verdadeiro sob as falsas aparências e mesmo de desvendar as intenções das ciências^{clxiv}.

Rir com humor, ao contrário, é uma maneira de passar ao largo, de “dar um passo de lado”. Mas também de extrair de um acontecimento aquilo que não pode ser reduzido à sua efetuação em um estado de coisas, pois “[o] humor é inseparável de uma força seletiva: no que acontece (acidente) ele seleciona o acontecimento puro” (Deleuze, 2006[1969], p.153). A pessoa que ri com humor não pretende estar no lugar de Deus e por isso sabe que é, ela também, “produto da história”. Uma história que é marcada, por exemplo, por um acontecimento que instaura a divisão entre ciência e opinião, representante legítimo e aquele que ignora as “verdades”, natureza e cultura, doméstico e público... Rir não pode significar se colocar pra cá dessas distinções, já que o acontecimento que as instaura é o que nos singulariza^{clxv}.

“Nós não podemos avaliar a diferença entre ciência e não-ciência em nome de uma transcendência que nos definiria a nós mesmos como livres em relação a ela, só são livres aqueles que permanecem indiferentes a ela. Mas esta dependência em que nos encontramos em relação a ela em nada diminui nossos graus de liberdade, nossa escolha quanto à maneira de acompanharmos os problemas criados pela elaboração dessa diferença” (ibidem, p.85)

Enquanto a ironia contrapõe o poder ao poder a partir de uma perspectiva crítica, o humor adota uma perspectiva generativa que visa produzir a possibilidade de uma “perplexidade compartilhada” que estabelece a pertinência dos pontos de vista (pessoas) que consegue reunir. Enquanto o crítico irônico ri *de* alguém, o humorista ri *com* alguém.

Se, ao longo do texto, eu construí uma diferença entre regimes a partir dos quais operam práticas de conhecimento que funcionam de maneira diferente para, posteriormente, sugerir que ambos os funcionamentos co-existem (ainda que não se equivalham), não é para enfatizar uma semelhança dos regimes, mas para mostrar como essa igualdade só pode se

dizer da diferença entre eles. Se daí decorre que a motivação política inerente a essas considerações é transformar um tipo de funcionamento em outro é porque o objetivo mesmo de minha discussão não é entender aquilo que somos, mas mobilizar a diferença entre o que somos e o que são, por exemplo, os melanésios, para fazê-la funcionar de outra forma. E mobilizar essa diferença de outra maneira não é também rir com ela? “[T]ornar-se o comediante de seus próprios acontecimentos, *contra-efetuação*” (Deleuze, 2006[1969], p.153). Essa transformação é um devir na medida mesmo em que mobilizada alianças que não se resolvem em uma transcendência futura^{clxvi}. E, por isso mesmo, “transformar um tipo de funcionamento em outro” não significa aprender ou emprestar o funcionamento de outros povos na ilusão que, assim, transformemo-nos neles. Certamente, no que concerne as nossas próprias práticas de conhecimento, a argumentação depende da instauração de uma diferença entre mundos irreduzíveis: natureza e cultura, doméstico e público, indivíduo e sociedade, quem simboliza e o que é simbolizado, etc. É isso que nos singulariza. Eu mesmo, discutindo essas diferenças e mesmo as criticando, sou herdeiro da tradição e do acontecimento que as tornou pertinentes e, nesse sentido, não sou livre para anulá-las: posso, no entanto, redefini-las. Se consegui ou não alcançar esse objetivo – se meu texto funciona –, não cabe a mim, mas ao leitor, avaliá-lo. E quem sabe rir com ele.

Posso apenas registrar meu desejo que esta dissertação consiga formar bloco com quem quer que a encontre e que seu humor a afete de forma a fazer com que lido e leitor passem a co-funcionar com a mesma motivação. Novamente, mais efetividade que reflexividade. Um conjunto qualquer de teoria, mesmo aquele que se volta a reconhecer a realidade do virtual com todas as implicações daí decorrentes, deve se preocupar menos com a coerência e a sistematicidade de seu pensamento do que com a maneira pela qual ele afeta as pessoas, ajuda a expulsar o organismo do corpo, as imagens do inconsciente, opera a transformação de um tipo de relação em outro. Ou, antes, faz de um funcionamento o

contraponto imanente do outro em um eterno estado cibernético de oscilação entre eles: um eterno retorno.

NOTAS

ⁱ “O homem superior invoca o conhecimento: ele pretende explorar o labirinto ou a floresta do conhecimento. Mas o conhecimento é só o disfarce da moralidade; o fio no labirinto é o fio da moral. A moral, por sua vez, é um labirinto: disfarce do ideal ascético e religioso. Do ideal ascético ao ideal moral, do ideal moral ao ideal de conhecimento: é sempre o mesmo empreendimento que se persegue, o de matar o touro, isto é, negar a vida, esmagá-la sob um peso, reduzi-la às suas forças reativas. O homem sublime já nem precisa de um Deus para atrelar o homem. *O homem acaba substituindo Deus pelo humanismo*; o ideal ascético, pelo ideal moral e de conhecimento. O homem carrega a si mesmo, ele se atrela sozinho, em nome dos valores heróicos, em nome dos valores do homem” (ibidem, p.116; ênfase adicional). Como seja, o conhecimento ao qual aspiro “deixa de crer na substituição de Deus pelo homem, de crer no homem-Deus que ficaria no lugar de Deus-homem” quando menos porque “a morte de Deus significa para a filosofia a abolição da distinção cosmológica entre dois mundos, da distinção metafísica entre essência e aparência, da distinção lógica entre verdadeiro e falso” (Deleuze, 2006[1964], p.103)

ⁱⁱ “[O] conhecimento, além de não estar ligado à natureza humana, de não derivar da natureza humana, nem mesmo é aparentado, por um direito de origem, com o mundo a conhecer. Não há, no fundo, segundo Nietzsche, nenhuma semelhança, nenhuma afinidade prévia entre conhecimento e essas coisas que seria necessário conhecer. Em termos rigorosamente kantianos, seria necessário dizer que as condições da experiência e as condições do objeto da experiência são totalmente heterogêneas [...] Nietzsche pensa ao contrário [de Kant], que entre conhecimento e mundo a conhecer há tanta diferença quanto entre conhecimento e natureza humana” (ibidem, pp.16-17).

ⁱⁱⁱ Para uma crítica antropológica a esse procedimento, cf. Viveiros de Castro, 2002a.

^{iv} Note-se que a distinção de Lévi-Strauss é concernente, sobretudo, a um enfoque e não a uma divisão substancialista relativa apenas aos objetos de estudo, quais sejam, nossas sociedades ou outras: “Enquanto a sociologia se esforça em fazer a ciência social do observador, a antropologia procura, por sua vez, elaborar a ciência social do observado: seja que ela vise atingir, em sua descrição de sociedades estranhas e longínquas, o ponto de vista do próprio indígena, seja que ela amplie seu objeto, até incluir nele a sociedade do observador, mas tentando então extrair um sistema de referência fundado na experiência etnográfica, e que seja independente, ao mesmo tempo, do observador e de seu objeto” (p.404)

^v Ao discutir a abordagem de Feyerabend sobre as ciências, Stengers aciona essa diferença: “Num determinado sentido, a denúncia por Feyerabend dos privilégios que as ciências ocidentais reivindicam é, em si, política, mas no sentido de que, longe de *acompanhar* a construção dessa reivindicação, contesta-a. Feyerabend não pratica uma abordagem política, ele *faz política*. A decepção sofrida pelo epistemólogo quanto à impossibilidade de fundamentar a legitimidade das ciências e, certamente, também o espetáculo dos danos provocados “em nome da ciência” fizeram-no passar do papel de analista para o de ator. A abordagem “política” que eu gostaria de tentar tem por alvo não proibir esta mudança de papel, mas esclarecê-la. O engajamento político é uma escolha, não o resultado de uma decepção vinculada à descoberta da dimensão política das práticas que a razão supostamente regulava” (2002[1993], p.77)

^{vi} “[O] termo sobrecodificação corresponde a uma codificação de segundo grau. Exemplo: sociedades agrárias primitivas, funcionando segundo seu próprio sistema de codificação territorializado, são sobrecodificadas por uma estrutura imperial, relativamente desterritorializada, impondo a elas sua hegemonia militar, religiosa, fiscal etc” (Guattari 1986, p.289). Essa noção está intimamente relacionada, portanto, à noção de código tomada em sua acepção mais ampla: “pode dizer respeito tanto aos sistemas semióticos quanto aos fluxos sociais e aos fluxos materiais” (Guattari e Rolnik, 2005, p.288). Para a acepção original de sobrecodificação, cf. Deleuze e Guattari (2004[1972]).

^{vii} Todo acontecimento se desdobra em um momento presente de efetuação, quando se encarna em um estado de coisas, e em um processo de contra-efetuação que aponta para seu lado inatualizável, no qual o acontecimento é tomado em si mesmo e não se reduz a nenhum presente. “De um lado, a parte do acontecimento que se realiza e se cumpre; do outro lado, ‘a parte do acontecimento que seu cumprimento não pode realizar’. Há pois duas

concretizações, que são como a efetuação e a contra-efetuação” (2006[1969], p.154). No entanto, se podemos afirmar que assim é todo acontecimento, já não se pode pretender que toda e qualquer pessoa leve a cabo ambos os processos da mesma maneira. Isso “[é] somente verdadeiro a respeito do homem livre, porque ele captou o próprio acontecimento e porque não o deixa efetuar-se como tal sem nele operar ator, a contra-efetuação” (ibidem, p.155). Contra-efetuar é, portanto, circunscrever de uma forma inteiramente nova aquilo que nos é intolerável e, portanto, fazer uma distribuição diferencial dos afetos (atraente/repulsivo, etc.) a partir da qual surgem novas possibilidades de vida. É o exercício esquizo-analítico por excelência, a prática de construção de um Corpo-Sem-Órgãos, o traçado de suas linhas de fuga – se levarmos em conta que estas linhas “não consistem nunca em fugir do mundo, mas antes em fazê-lo fugir, como se estoura um cano, e não há sistema social que não fuja/escape por todas as extremidades, mesmo se seus segmentos não param de se endurecer para vedar as linhas de fuga” (Deleuze e Guattari, 1996[1980], p.78).

^{viii} Como veremos no final do capítulo, uma importante premissa do discurso euro-americano é a percepção de que toda “visão” pode ser transformada em modelo, isto é, reflete uma sistematização da própria consciência. Assim, conforma-se “o modelo de um modelo” que, em última instância, equivale à própria sobrecodificação. A antropóloga inglesa Marilyn Strathern afirma que, no que se refere a algumas metáforas implícitas na prática antropológica tais como formação social e mesmo estrutura, “[o] perigo que elas apresentam consiste em fazer com que o sistema apareça antes como o objeto investigado do que como o método de investigação. Os fenômenos nos vêm a figurar-se como contidos nos sistemas ou compreendidos pelos sistemas e, portanto, eles próprios vistos como sistêmicos. Assim, ficamos enredados em sistemas mundiais e estruturas profundas e preocupados com o ‘nível’ em que estes existiriam nos próprios fenômenos” (1988[2006], p.32). Tal qual a noção de grupo, por exemplo, que, pelo menos no que diz respeito à antropologia melanesiana, sempre foi “uma função do *nosso entendimento* do que as pessoas estavam fazendo mais do que o que elas mesmas faziam das coisas” (Wagner, 1974, p.97).

^{ix} Tomo o discurso euro-americano como dizendo respeito a práticas de conhecimento que, na história do pensamento acadêmico e popular ocidental, são tomadas como intuitivas e mesmo como postulados a partir dos quais o conhecimento se coloca em prática; uma estética, portanto. Strathern, autora da qual vem a inspiração dessa utilização, precisa que, nesse termo, “[o] ‘Americano’ deriva de América do Norte, o ‘Europeu’ de Europa Setentrional” – e enfatiza – “Eu me refiro a um discurso e não a um povo, ainda que algumas vezes personifique esse discurso” (1999, p.270). A ressalva é importante na medida em que revela como a noção de discurso euro-americano está em relação com práticas de conhecimento hegemônicas e, assim, não diz respeito a nenhuma tradição nacional específica, mas também não significa que, em determinados países, é o único discurso possível ou existente. Para enfatizar os lugares hegemônicos a partir dos quais esse discurso é produzido – ainda que, é claro, não sejam os únicos lugares –, Haraway prefere optar pelo termo “euro-estadunidense” (1995[1991]).

^x Por vezes, tanto minha argumentação quanto a de alguns(as) autores(as) recorrerão a um contraste explícito entre as práticas de conhecimento ocidentais e aquelas utilizadas pelos melanesios, por exemplo. A predominância de uma ou outra dessas práticas é utilizada para “capturar o caráter distintivo de uma forma cultural intrínseca” (Strathern, 2006[1988], p.266) e, nesse sentido, não deve ser tomada como exclusiva ou como atributo a partir do qual se pode estabelecer uma totalidade cultural específica e bem delimitada. Mais bem, sua diferença deve ser entendida como a diferença estabelecida entre convenção e invenção por Roy Wagner e se “é impossível objetificar, inventar algo sem ‘contra-inventar’ seu oposto” (1981[1975], p.44), então, cada prática simbólica envolve necessariamente a interação dos dois processos. Como pontua Strathern, “o contraste é, por certo, uma técnica que elaboramos para fazer com que as suposições de outros ‘apareçam’ com alguma autonomia em nossos relatos” (ibidem, 266).

^{xi} Ainda que originalmente publicado na coletânea aludida, as páginas desse texto são citadas de acordo com a versão consultada no livro *Perceiving Women* (Ardener, S., 1981a[1975]).

^{xii} Esses fatores parecem sugerir, no modelo de Ardener, uma propensão natural do homem à cultura e à comunicação em geral. E “se os homens são aqueles que se tornam conscientes de ‘outras culturas’ mais frequentemente do que as mulheres, é bem possível que eles sejam susceptíveis ao desenvolvimento de metaníveis de categorização que lhes permitem ao menos considerar a necessidade de separar eles-e-suas-mulheres de outros-homens-e-suas-mulheres” (ibidem, p.6)

^{xiii} A idéia de uma aproximação entre mulher e criança se sustenta, em última instância, por sua proximidade com a natureza. Ortner (1975) também faz essa associação. Contudo, a partir da etnografia de Marilyn Strathern sobre

os Hagen, veremos como essa relação depende de um tipo de raciocínio particular oriundo da maneira como construímos relações a partir de práticas de conhecimento euro-americanas específicas.

^{xiv} Pra efeito de clareza: “uma ‘estrutura-mundo’ [...] é o parente mais próximo da sociedade ou (e?) ‘cultura’ da antropologia tradicional” (Ardener, 1981b[1975], pp. 22-23).

^{xv} A universalidade da assimetria entre os sexos é uma questão importante que foi largamente discutida na década de 1970 pelas antropólogas feministas. O livro *Toward an anthropology of women* editado por Rayna Reiter (1975) é paradigmático desse movimento que, muitas vezes, tomou a forma explícita de uma discussão sobre a universalidade do patriarcado e a (in)existência de sociedades matriarcais. Ainda que haja divergências de perspectivas, na coletânea *Woman, Culture and Society*, tanto a distinção entre doméstico e público de Rosaldo quanto aquela entre natureza e cultura tal como elaborada por Ortner parecem tomar a discussão como resolvida e supõem a assimetria sexual como um universal que assume diferentes elaborações sócio-culturais – a tal ponto que a idéia de patriarcado se tornou, na melhor das hipóteses, uma ilusão que devemos evitar ou, para usar o jargão corrente, tornou-se um mito (cf. Bamberger, 1974). Ortner (1974) é taxativa: “A busca por culturas igualitárias e matriarcais se mostrou infrutífera [...] Eu acredito que o ônus não está mais sobre nós em demonstrar que a subordinação feminina é um universal cultural; está sobre aqueles que argumentariam contra esse ponto trazendo contra-exemplos. Eu tomo o status secundário universal da mulher como dado e prossigo daí” (pp.70-71).

^{xvi} Na década de 1970, mais do que a polarização feminino:masculino, encontramos o foco de atenção na mulher e sua posição enquanto objeto de análise. Com a virada da década, no entanto, o enfoque passa a ser menos a determinação natural da diferença social do que a construção cultural da diferença sexual – com a conseqüente transformação da antropologia da mulher para a antropologia de gênero (e, posteriormente, também da sexualidade). Para esses pontos, bem como um apanhado geral da história do pensamento feminista na antropologia, cf. Moore(2004[1988]). Estes e alguns outros aspectos dessa história serão tratados no terceiro capítulo.

^{xvii} Esse é um argumento operante tanto na reflexão de Rosaldo sobre doméstico-público quanto na de Ortner sobre natureza-cultura. Ardener, nesse aspecto, é mais cuidadoso e enfatiza o fato de “os argumentos como ‘mulheres, por causa das realidades do nascimento e cuidado das crianças, têm menos tempo ou menos propensão em fazer modelos de sociedade, para si próprias, para os homens ou para os etnógrafos’ [...] são novamente apenas uma expressão da situação que eles tentam explicar” (Ardener, 1981a[1975], p.3; ênfase adicional).

^{xviii} De fato, Rosaldo parece sugerir que os meninos *qua* crianças não se encontram ainda em uma posição diferenciada seja em relação ao domínio doméstico seja em relação às próprias mulheres – ainda que, como defende Chodorow (1974), exista uma diferença no que concerne ao tratamento que a mãe dá à sua prole masculina e feminina. De todas as formas, Rosaldo (1974, p.26) atenta para uma identificação profunda entre as mulheres e as crianças. É a entrada no domínio público que aparece como o ponto de giro que permite a um menino virar um homem. E se é assim, as mulheres, que jamais realizam esse processo, são, nessa visão, uma espécie de criança em estado latente, isto é, pessoas incompletas quando vistas do ponto de vista social, isto é, da sociedade (masculina).

^{xix} E, ainda que o material com qual o artigo de Rosaldo trabalhe não seja diretamente relacionado com o discurso euro-americano, ela esclarece que “tais percepções não são, é claro, exclusivas de outras culturas, mas parecem ser bem mais gerais. No Ocidente, pensadores de Durkheim a Parsons têm dito que as mulheres são mais ‘afetivas’ ou ‘expressivas’, menos ‘intelectuais’ ou ‘instrumentais’ do que os homens. A reivindicação que tem sido feita é que essa diferença é uma necessidade funcional da família como um grupo social [Zelditch, 1955, 1964]” (p.30).

^{xx} Após atentar para o fato quase óbvio de que, com base nas suas funções de socialização (como cuidado com as crianças), a mulher seria a representante *par excellence* da cultura, Ortner estabiliza: “[E]m virtualmente toda sociedade há um ponto no qual a socialização dos meninos é transferida para as mãos dos homens. Os meninos são considerados, em um conjunto de termos ou outro, como não estando ‘realmente’ socializados; sua entrada no reino do status inteiramente humano (social, cultural) pode ser alcançada apenas com a ajuda dos homens” (1974, p.80).

^{xxi} Strathern comenta que “Ortner foi diretamente ao ponto, pelo menos no que concerne os Hagen, quando sugeriu que as mulheres vêm a simbolizar preocupações socialmente fragmentadas e particularistas contrapostas aos interesses social integrativos que preocupam os homens” (1980, p.217).

^{xxii} Uso a idéia de “controle como dominação”, pois, em seu artigo no livro *Sexual Meanings* de 1980, Strathern fala de outro tipo de controle como influência. Acredito que a divisão pode ser abandonada em função de um contraste mais exato entre controle e influência que parece ser mais apropriado a seu *Magnus opus O gênero da dádiva*, ainda que o termo ‘influência’ não apareça aí de forma significativa. De todas as formas, para efeito de clareza, acabo utilizando controle como dominação. No sentido aqui atribuído, essa forma de controle é homóloga ao mecanismo mesmo de instauração da propriedade (seja privada ou coletiva), bem como à noção de “mercadoria como [nossa] raiz metafórica” (Strathern, 2006[1988], p.211). Falando sobre sua utilização, a autora esclarece que “[e]stes três termos – propriedade, propriedade privada, mercadoria – estão amalgamados em minha exposição, visto constituírem (nas economias capitalistas/mercantis) um único conjunto metafórico para a conceitualização de ‘propriedade’ e ‘controle’, isto é, da maneira pela qual, através destes, as pessoas criam as relações entre si” (ibidem, p.212, n.1).

^{xxiii} “Os laços extra-domésticos com as outras mulheres são, então, uma fonte importante de poder e valor para as mulheres em sociedades que criam uma divisão firme entre os papéis doméstico e público ou masculino e feminino” (Rosaldo, 1974, p.39). Ou ainda: “As mulheres ganham poder e um senso de valor quando são capazes de transpor os limites domésticos, tanto pela entrada no mundo masculino quanto pela criação de uma sociedade entre si.” (ibidem, p.41). O artigo de Collier, intitulado *Woman in Politics*, oferece um exemplo vívido dessa lógica que, no intuito de libertar a mulher da dominação política masculina, acaba por transformar o campo político no campo das discussões legítimas por excelência, naquele que deve ser o alvo das reivindicações e o palco das disputas pela ascensão social. Criticamente, ela reflete que “[m]uitos antropólogos seguiram seus informantes na crença de que as disputas e querelas maritais entre as mulheres de uma unidade doméstica patri-local estendida são ‘tragédias domésticas’ sem grandes conseqüências para o sistema político mais amplo. Mesmo eu percebi lentamente que essas ‘tragédias domésticas’ não são nem inteiramente domésticas nem tão trágicas.” (1974, p.93). A forma de dar importância ao doméstico é, parece-me, tornando-o público.

^{xxiv} La Fontaine (1981) também se refere a essa questão. Falando sobre as implicações do artigo de Ortner, argumenta que “[a autora] mantém explicitamente que os conceitos culturais pelos quais sociedades (e, por implicação, todas as sociedades) caracterizam a mulher como determinada pelos fatos da fisiologia feminina [...] O ‘fato eterno da biologia’ é transformado em uma construção que não apenas define ‘mulher’, mas legitimiza a superioridade e a dominação do homem através do atributo ‘natural’, que é atribuído às mulheres por oposição à qualidade ‘cultural’ associada aos homens” (1981, p.334; parágrafo removido). Mais adiante seu texto chama atenção para o fato de que “a classificação pelo sexo envolve a atribuição de um comportamento geral a cada classe, aptidões que legitimizam a divisão do trabalho, mas que podem apoiar uma série de diferentes papéis. Em muitas sociedades, o laço irmão-irmã é o símbolo primário das relações masculino-feminino (cf. Moore, 1964), de forma que não podemos assumir que os conceitos de ‘mulher’ e ‘mãe’ são intercambiáveis. Maternidade é um papel social, um conjunto de direitos e responsabilidades; ainda que possa ser representada como um papel normal ou ideal para a mulher adulta, ‘naturalmente’ apropriado a partir do desenvolvimento fisiológico usualmente tido como distinguindo a mulher madura da imatura, ela não é um ‘fato da natureza’” (ibidem, p.337).

^{xxv} Arrisco pensar que a frase é exatamente essa: não é tanto que a cultura seja uma invenção ‘nossa’ – o que substancializaria a própria idéia de invenção: então, a cultura é uma invenção nossa enquanto o “cargo cult” é, por exemplo, uma invenção dos Daribi –, mas que a cultura é ‘nossa’ invenção, isto é, a forma distintiva que a invenção ou criatividade assume em nossa própria socialidade. E como argumenta Wagner (1981[1975]), “[a]ntropólogos possuem uma responsabilidade ética em lidar com outros povos e outros mundos conceituais de forma igualitária e mútua. Quando um antropólogo resume as vidas e as imaginações de seus sujeitos em um ‘sistema’ determinista que é seu próprio, esquematizando capturando seus desejos e lógicas, ele afirma a prioridade de seu modo de criatividade sobre o deles. Ele toma seu próprio ato (‘heurístico’) de fazer grupos, ordens, organizações e lógicas pela maneira através da qual ‘os nativos’ fazem suas coletividades [...] O entendimento dessa criatividade per se é a única alternativa ética e teórica aos esforços paternalistas que ‘civilizariam’ outros grupos, fazendo das permanências de seus esforços criativos grupos hipotéticos, gramáticas, lógicas e economias” (pp.103-104).

^{xxvi} “Em muitas partes do mundo há um corte radical entre a vida dos homens – refletida em sua política, quartos separados e rituais – e a vida do grupo doméstico. Como os homens vivem distanciados das mulheres, eles não

podem controlá-las e as mulheres se tornam capazes de formar grupos informais próprios. Mas os homens são livres para construir rituais de autoridade que os definem como superior, especial e separados” (Rosaldo, 1974, p.26-27).

^{xxvii} Cf. também MacCormack (1981). A idéia de MacCormack na citação acima pode ser vista como um rendimento específico da argumentação mais geral de La Fontaine: “A reprodução humana consiste em uma série de eventos, um processo que teorias interpretam pela seleção de eventos particulares como determinantes do produto. Então a seleção de diferentes eventos resultará em diferentes dogmas, cujas conexões com idéias associadas com sexo-classe e a alocação de papéis entre os sexos está longe de ser simples” (1981, p.337).

^{xxviii} A partir do material Juruna, Lima (2005) oferece um rendimento etnográfico que tampouco nos autoriza a dotar o poder procriativo “natural” da mulher como referente de uma aproximação inequívoca da mulher ao domínio natural. “As bebidas fermentadas representam a principal fonte nutritiva, e a esposa, diziam-me os homens, é um tipo de mãe, já que alimenta o marido. Aliás, a própria função nutriz ‘natural’ da mulher é subordinada à nutrição cultural que ela propicia: o leite materno é um derivado do cauim (de qualquer tipo e grupo)” (p.310)

^{xxix} Ao fazer essas e muitas outras constatações, tanto MacCormack quanto Strathern e outros se referem ao trabalho de Nicole-Claude Mathieu (por exemplo, 1973, 1978) e lhe atribuem muitos de seus insights, lembrando sua importância inclusive no Prefácio do livro que editaram juntas. Infelizmente, não tive acesso a seus textos ou discussões e espero conseguir discutir sua contribuição em outro momento.

^{xxx} Os teóricos de referência são Langness e Barth que, apesar de defenderem posições diferentes no que concerne a relação entre doméstico-selvagem e natureza-cultura, partem, ambos, das mesmas suposições: “Ambos os autores estão assumindo certos significados aqui. Langness esta usando os conceitos de natureza e cultura e Barth os desconsidera. Sua cadeia de associações inclui elementos como uma fronteira entre acampamento e floresta, noções de controle e manipulação, e cultura como os trabalhos do homem contra o ambiente natural ou a biologia humana” (p.176).

^{xxxi} No texto de Strathern, em geral, não é feita uma distinção entre cultura (*techne*) e sociedade (*nomos*). Contudo, isso não significa que os dois conceitos sejam, para essa autora, equivalentes. Em outro artigo (1995a), essa autora delinea e explora a distinção entre esses dois termos. Nesse sentido, a própria conexão entre cultura e sociedade deve ser entendida como uma conexão parcial e não total.

^{xxxii} “Por um lado a cultura é uma força criativa e ativa que produz forma e estrutura a partir de uma natureza passiva e dada. Por outro lado, cultura é o produto final de um processo, domesticado, refinado e dependente em suas energias de forças externas a si mesmo. Cultura é tanto o sujeito criativo quanto o objeto finalizado; natureza é tanto recurso quanto limitação propícia à alteração e operando sob suas próprias leis” (Strathern, 1980, p.178).

^{xxxiii} Essa também é, acredito, a questão de Tânia Stolze Lima (1999), como discutiremos no capítulo seguinte. No momento, gostaria apenas de pontuar a preocupação explícita dessa autora com uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura: “Partindo do fato óbvio de que as definições em extensão e em compreensão dos termos natureza e cultura são produtos culturais e históricos, argumentarei que a diferença entre os regimes de funcionamento dessa distinção é um fato etnográfico mais significativo do que a diversidade de conteúdos que ela pode assumir segundo as épocas e culturas” (p.43). Os corolários teóricos dessa idéia a partir da etnografia juruna desenvolvida por Lima sugeriram grande parte dos problemas acerca da sobrecodificação que busco, de forma algo desajeitada, discutir nesse capítulo.

^{xxxiv} E acrescenta: “Uma cadeia de associações coloca junto o solo em que as plantas crescem – o consumo de alimentos, a criação de substâncias – e o desenvolvimento ligados ao território (cf. A. Strathern, 1973, p.29). O território é o solo sobre o qual as pessoas crescem e uma fonte comum de sustentação produz nas pessoas uma identidade social comum” (p.195).

^{xxxv} Assim, “A consciência da humanidade chega à criança menos pela aquisição de habilidades, mesmo a de adotar regras, do que as relações com os outros envolvem. Então, em seu desenvolvimento, as crianças Hagen não são pensadas como recriando a domesticação original do homem. Elas são menos ‘socializadas’ do que ‘nutridas’” (p.198)

^{xxxvi} É nesse sentido que Andrew Strathern (1977) enfatiza o fato de que as pessoas são literalmente “plantadas” no território do clã.

^{xxxvii} De fato, não se trata nunca de controle do mundo exterior (natureza) ou de disposições inatas (natureza humana), mas de controle como referido ao problema da eficácia interna, como é argumentado em *O gênero da dádiva*. De todas as formas, Strathern é enfática: “Em Hagen, a noção de controle aparece como um aspecto da domesticidade e humanidade (*mbo*) e é, então, conceitualizada em contra oposição às forças fora dessa esfera. Os hagens não transformam coisas *rømi* em *mbo*, embora elas possam tentar aproveitar os poderes *rømi* para seus próprios fins” (p.217).

^{xxxviii} Cf. Strathern, 1987c.

^{xxxix} “Uma forma de provar a nos mesmos que construímos uma dicotomia real entre natureza e cultura é projetar seus aspectos nas sociedades que estudamos. Essa projeção pode ser encorajada pela descoberta do simbolismo indígena que surge como estabelecendo dicotomias paralelas entre masculino e feminino ou doméstico e selvagem. Essa é a importância da homologia substantivista: quando masculino verso feminino carrega conotações, digamos, de empreendimento coletivo versus individual, ou quando doméstico se refere a uma aldeia e selvagem à mata que envolve, nós facilmente assumimos a presença de uma polarização clara e objetiva entre cultura e natureza” (1980, p.179).

^{xl} Ou ainda: “Em todo caso, meu ponto é simplesmente que toda cultura implicitamente reconhece e afirma uma distinção entre a operação da natureza e a operação da cultura (consciência humana e seus produtos); e mais, que a distintividade da cultura reside precisamente no fato de que ela pode, na maior parte das circunstâncias, ultrapassar as condições naturais e direcioná-las aos seus propósitos. Logo a cultura (i.e. toda cultura) em algum nível de consciência afirma a si mesma não apenas como sendo distinta, mas superior à natureza. E este senso de distintividade e superioridade reside precisamente na sua habilidade de transformar – ‘socializar’ e ‘culturalizar’ – a natureza” (Ortner, 1974, pp.72-73)

^{xli} Escusado dizer que todo outro tratamento é dado a essa expressão por Lévi-Strauss (2006[1962]).

^{xlii} Ortner esclarece os propósitos de seu texto da seguinte maneira: “Nesse paper, tento expor a lógica subjacente ao pensamento cultural que assume a inferioridade das mulheres; tento mostrar que a natureza altamente persuasiva dessa lógica, pois, se não assim o fosse, as pessoas não seguiriam aderindo a ela.” (1974, p.68). No entanto, acredito, sua argumentação é menos uma simples exposição dessa lógica subjacente do que de um conjunto de técnicas simbólicas que, através de um processo de sobreposição de níveis que só é possível a partir das práticas de conhecimento euro-americanas, acabam por construir aquilo que apresentam como sendo descrito. Em suma, o artigo de Ortner é mais performativo do que descritivo – o que não quer dizer, é claro, que é ele que tenha originado essas idéias e tampouco que elas sejam exclusividade sua, muito pelo contrário. Parte importante do argumento que defendo é que essas idéias são oriundas de uma tecnologia de pensamento que podemos ver como bastante difundida no discurso euro-americano como um todo, sem distinção entre sua filosofia ou cosmologia próprias. Em suma, o argumento de Ortner não descreve meramente a persuasão que anuncia, mas ajuda a construí-la; e de uma forma bastante persuasiva ela mesma, já que, essa “lógica subjacente”, adquire aí a grandeza de uma verdadeira teoria (não sendo mais apenas um conjunto de representações ou crenças).

^{xliii} A questão não é que não exista a dicotomia, mas que não é apenas com um modelo dicotômico (dual) que estamos lidando, pois “há mais do que a noção de natureza e cultura como partes de um todo (dicotomia). Pode também ser pensada como um continuum – coisas que podem ser ‘mais ou menos naturais’, a níveis do que é cultural (civilização). Podemos pensar em um processo. Natureza pode se transformar em cultura – o meio ambiente selvagem é domesticado, uma criança é socializada, o indivíduo como entidade natural aprende regras. E podemos pensar em hierarquias. Isso pode assumir uma forma avaliativa – como na reivindicação de que a cultura é, em todo lugar, superior à natureza; ou pode ser uma questão de lógica – então natureza, a categoria de ordem superior, incluiu a cultura como o geral inclui o particular (Strathern, 1980, pp.180-181). Transposto ao modelo de gênero como associado à relação natureza-cultura, portanto, teríamos o seguinte quadro: “(1) As mulheres são ‘mais naturais’ do que os homens em um ponto particular do continuum); (2) Seus poderes naturais podem ser controlados pelas estratégias culturais (como o mundo natural pode ser domesticado, uma questão de processo); (3) Elas são avaliadas como inferior (valor hierárquico); e (4) tem um potencial generalizado em relação às conquistas particulares dos homens” (ibidem, pp.182-183).

^{xliv} “Se os Hagen tivessem cultura eles a definiriam contra o mundo não-cultural mais do que postulariam que a cultura incorpora o selvagem dentro de si. Sua metáfora não é colonizadora: O domínio *rōmi* (selvagem) não é visto como subjugado às coisas *mbo*. Daí segue que a esfera doméstica que distinguem enfaticamente de um domínio público não é ‘natural’ ou ‘selvagem’, ou mesmo subcultural” (p.203; parágrafo removido).

^{xlv} Devemos, novamente, evitar o maniqueísmo: “Os homens são tomados como tendo interesse social no coração ao passo que as mulheres são propensas a seguir objetivos estritamente pessoais. Isso não é simplesmente uma avaliação positiva e negativa: um alto valor é colocado sobre a autonomia pessoal e os ganhos sociais são pensados sempre como envolvendo um alinhamento das orientações pessoais” (p.209). Cabe pontuar que, como vimos, a idéia da mulher simbolizar preocupações socialmente fragmentadas e particularistas quando contrapostas aos interesses sociais integrativos que preocupam os homens foi frisada por Ortner (1974), ainda que com um tratamento bem diferente, como discutimos. Mesmo Strathern teve uma mudança de perspectiva significativa em relação ao assunto: nos artigos de 1980 e 1981 sua ênfase era mais em um contraste entre pessoal e social do que entre singular e plural como aparece, posteriormente, n’*O gênero da dádiva*. Aqui, a confusão dos termos é deliberada e serve ao propósito de tornar mais clara a relação com as inclinações sociais ou pessoais presentes nos estudos de Ortner e Rosaldo.

^{xlvi} Strathern chama a atenção para o fato de que, mesmo nesse caso, não podemos cair em um contraste generalizado com a mulher sendo mais “enraizada” ou “cultivada” do que o homem: “Do ponto de vista do território ou da substância do clã, é a mulher que se torna desenraizada, movendo-se de uma área a outra, enquanto os homens normalmente permanecem plantados. Para a perpetuação do clã [...] os homens representam a continuidade social enquanto as mulheres são ditas como trazendo a morte ao mundo” (p.206)

^{xlvii} Como chama atenção Moore (1993), ainda que a partir de um idioma construcionista: “No sentido de argumentar a construção social das categorias binárias fixas de sexo, não é necessário dizermos que as populações humanas ao redor do mundo são incapazes de perceber a diferença entre as genitálias masculinas e femininas, ou que elas são incapazes de reconhecer os diferentes papéis que os homens e as mulheres têm da reprodução sexual. Claramente o reconhecimento de tais diferenças e capacidades fisiológicas não produz automaticamente uma categorização de sexo discreta, fixa e binária da maneira do discurso ocidental” (pp.197-198).

^{xlviii} Até agora, no que concerne o poder, foi enfatizado, principalmente a capacidade dos homens em entrar em contato com o mundo dos espíritos. No entanto, “a fertilidade feminina não é nem mais nem menos inata que o poder que os homens evidenciam na interação com fantasmas e espíritos” (Strathern, 1980, p.213). E, pelo menos para sociedades como os Hagen, nas quais não existem rituais de iniciação focados na identidade sexual (diferentemente, por exemplo, dos Gimi descritos por Gillison [1980]), os cultos que tem a fertilidade como tema são organizados por homens com a exclusão das mulheres não porque os primeiros precisem compensar o poder natural das segundas (sua fertilidade natural, capacidade de gerar vida), mas sim por causa da associação dos homens com fins sociais e das mulheres com interesses pessoais: “o que está em jogo é a conversão da fertilidade individualmente manifesta em uma fertilidade do clã” (ibidem, p.213).

^{xlix} Ao contrário: “Quando uma pessoa coletiva como um clã Hagen recorre ao idioma da troca de mulheres para imaginar sua relação com outros clãs, não é agregando eventos individuais em um todo. É *emprestando uma estética particular* (Strathern, 1991b, pp.208-209). A singularidade criada pela replicação de identidade e a pluralidade intrínseca ao produto da relação entre as pessoas (sendo este produto ou relação também uma pessoa composta de elementos maternos e paternos, por exemplo) se pressupõem reciprocamente e não estabelecem, como no caso da relação ocidental entre indivíduo e sociedade, uma totalização. Por isso é que “não há uma real contradição no fato de que o clã coletivo hagen possa ser visto como composto de relações diversas e particulares; ao mesmo tempo, aquelas relações do parentesco doméstico eclipsam a identidade clânica a partir de seus próprios cânones de mutualidade. Certamente, cada relação pode perpetuamente interferir na outra, pois cada uma fornece uma contrapartida for a daquela na qual a pessoa está atuando no momento” (ibidem, p.208).

¹ Strathern afirma que “[o] envolvimento de homens das Terras Altas Orientais em projetos de desenvolvimento tem que ser interpretado de maneira mais geral como uma manifestação de sua capacidade de ação” (Strathern, 2006[1988], p.138).

^{li} Ela escreve: “Os que emigraram para as cidades podem ver as mulheres hagen como os repositórios de toda obrigação social, mas isso não significa que elas tenham a proeminência na aldeia natal. As mulheres vanuatu, em Pentecostes, podem representar o enraizamento com relação aos homens que se vão, mas isso não quer dizer

que elas de fato assumam a vida cerimonial dos homens. As mulheres das Terras Altas Orientais podem encenar rituais coletivos de regeneração, mas isso não significa que elas tenham alterado a estrutura básica do controle sobre os recursos da família” (ibidem, pp.143-144)

^{lii} Em Pentecostes, o *kastom* aparece como uma estratégia para responder e resistir ao “costume” europeu. Nesse sentido, certamente, compreende maneiras habituais de fazer as coisas, mas está também referido a certas relações internas à sociedade (o enraizamento simbolizado pelas relações de parentesco) que são vistas como fundamentais para a preservação da socialidade geral através da qual os falantes do sa reconhecem sua própria identidade. No caso dos sistemas *wok meri*, ainda que as atividades sejam de natureza coletiva, vimos como elas dependem de uma caracterização modelada pelo parentesco interpessoal das mulheres: a especificidade dos termos integradores se dão pela simbolização de laços mãe/filha entre grupos.

^{liii} Como vimos, as idéias de consciência e razão estão intimamente associadas em nossa tradição cultural. Strathern é explícita ao afirmar que “a consciência é importante para a constelação de conceitos ocidentais concernentes à noção de sociedade. Gatens (1983) observou que os teóricos da socialização tiveram que trabalhar com uma separação entre corpo e consciência. Gillison desenvolve o argumento com relação à teorização especificamente antropológica sobre a construção de modelos como atos de consciência: ‘A oposição entre cultura e natureza representa uma exteriorização da relação entre mente e corpo ou entre consciência e instinto’ (1980, pp.171-172)” (Strathern, 2006[1988], p.155).

^{liv} A distinção entre os modos de funcionamento das oposições natureza-cultura e doméstico-público é como a distinção de Stengers entre sociologia e ciências políticas que discutiremos mais adiante: não aponta para uma diferença estável entre os termos (ou conjunto de termos) relacionados. “Trata-se antes de ‘criar’ esta diferença a fim de mostrar uma divergência de interesses” (2002[1993], p.74)

^{lv} Motivação não se refere a algum estado psicológico, mesmo no campo de uma psicologia coletiva. Seria mais como um agenciamento. Ou, para usar Foucault pelas lentes deleuzianas, um arranjo específico, um modo particular de fazer caírem luzes e enunciados. Conquanto a motivação nada importe como reflexo de um sujeito anterior ou interior, ela reflete o que (não) pode ser esse sujeito, ela conduz ao seu agenciamento.

^{lvi} “No *Político*, chegamos a uma primeira definição: o político é o pastor dos homens. Mas toda espécie de rivais surge, o médico, o comerciante, o trabalhador, para dizer: ‘O pastor dos homens sou eu’. No *Fedro* trata-se de definir o delírio e precisamente de distinguir o delírio bem fundado ou verdadeiro amor. Aí também muitos pretendentes surgem para dizer: ‘O Inspirado, o amante, sou eu’” (p.260).

^{lvii} “Assim, no *Fedro*, o mito da circulação expõe o que as almas puderam ver das Idéias antes da encarnação: por isso mesmo nos dá um critério seletivo segundo o qual o delírio bem fundado ou o amor verdadeiro pertence às almas que viram muito e que têm muitas lembranças adormecidas, mas ressuscitáveis – as almas sensuais, de fraca memória e de vista curta, são, ao contrário, denunciadas como falsos pretendentes. O mesmo ocorre no *Político*: o mito circular mostra que a definição do político como ‘pastor dos homens’ não convém literalmente senão ao deus arcaico; mas um critério de seleção aí se destaca, de acordo com o qual os diferentes homens da Cidade participam desigualmente do modelo mítico” (pp.260-261)

^{lviii} A participação é sempre, pelo menos, de segundo grau, haja vista que só o próprio fundamento possui a coisa em primeiro lugar: “Participar é, na melhor das hipóteses, ter em segundo lugar. De onde a célebre tríade platônica: o imparticipável, o participado, o participante. Dir-se-ia também: o fundamento, o objeto da pretensão e o pretendente; o pai, a filha e o noivo. O fundamento é o que possui alguma coisa em primeiro lugar, mas que lhe dá a participar, que lhe dá ao pretendente, possuidor em segundo lugar, na medida em que soube passar pela prova do fundamento. O participado é o que o imparticipável possui em primeiro lugar. O imparticipável dá a participar, ele dá o participado aos participantes: a justiça, a qualidade de justo, os justos” (p.261).

^{lix} Deleuze apenas superficialmente parece operar com o mesmo tipo de tratamento que Lévi-Strauss dá à diferença. Ao discutir a noção de ponto de vista, Deleuze enfatiza que “[n]ão se trata de forma nenhuma de pontos de vista diferentes sobre uma história que se supõe ser a mesma; pois os pontos de vista permanecem submetidos a uma regra de convergência. Trata-se, ao contrário, de histórias diferentes e divergentes, como se uma paisagem absolutamente distinta correspondesse a cada ponto de vista” (2006[1969], p.266). Mas o argumento não termina aí, já que não é apenas lévi-straussiano. Deleuze afirma que há uma unidade das *séries divergentes enquanto divergentes*, mas essa unidade nada mais é do que um caos sempre excentrado, caos informal. E o ponto é que esse caosmos não é qualquer caos: “(...) é potência de afirmação, potência de afirmar

todas as séries heterogêneas, ele ‘complica’ em si todas as séries [...] Entre estas séries de base se produz uma espécie de *ressonância interna*; esta ressonância induz um *movimento forçado*, que transborda das próprias séries” (ibidem, p.266). Do mesmo modo, Lima, a partir do material Juruna, argumenta que o idioma perspectivista afirma não apenas uma diferença entre diferenças naturais e perspectivas mas igualmente, e de modo mais fundamental, uma diferença entre um regime de oposições e um regime de *distâncias intensivas*. “Nos termos de Lévi-Strauss, como se sabe, ‘relação diferencial’ (‘divisões diferenciais’, ‘afastamentos diferenciais’, ‘desvios diferenciais’) é um conceito de diferença que põe a relação como primeira. E com isso a própria diferença é primeiridade. Ela, entretanto, se fecharia sobre os seus termos, mantendo-se prisioneira de um jogo diacrítico – o que torna esta ferramenta insuficiente para a descrição do perspectivismo. A disjunção inclusa de Deleuze também é ‘relação diferencial’, mas ela é ‘ilimitativa’. Corresponde a diferença que não somente é interna aos termos, mas intensiva” (2006, p.9). A questão não é, portanto, a existência de uma diferença interna, mas o fato de que, sendo intensiva, essa distância é ela mesma variável.

^{lx} Para as diferentes expressões dessa preocupação com a coesão social no desenvolvimento da teoria antropológica e para uma discussão sobre o conceito de sociedade conferir o texto de Wagner de 1974, ao qual nos reportaremos adiante.

^{lxi} A questão da incompletude do projeto moderno tal como representado pela idéia de sociedade bem como daquela imbuída nos objetivos da ciência social que lhe corresponde é um argumento explícito tanto em Strathern (2006[1988]) quanto em Wagner (1981[1975], 1991). A atividade descritiva parece ser testemunha disso, pois, como argumenta Strathern (1999): “Parte do sentido de incompetude vem da visão holista que, como sugeri, é uma máquina que revela o imprevisível (não podemos nunca descrever a totalidade da sociedade). Parte vem da justaposição entre trabalho de campo/ escrita; observação/análise” (p.246). Contudo, nunca é pouco pontuar, seria errôneo localizarmos apenas na prática antropológica – e em sua preocupação com a sociedade – esse senso de incompletude, que “também produz uma fonte generalizada nas práticas de conhecimento euro-americanas” (ibidem). E aqui a autora se refere às relações merográficas que em seguida discutiremos.

^{lxii} A sociedade como forma universal da experiência humana parece ser um caso daquilo que Bateson (1990[1972]) chamou “erro epistemológico”. A idéia organicista de que sociedades funcionam ou, antes, deveriam funcionar é o corolário do imperativo da integração. Como vimos no capítulo anterior, a confirmação de algumas idéias produzidas indigenamente no discurso euro-americano operam meramente por tautologia. Assim mesmo com a sociedade. Criamos sua imagem a partir de determinadas suposições sobre como elas funcionam e ao encontrarmos (construirmos) outras sociedades “funcionando”, acabamos por imputar não apenas funcionamento, mas um funcionamento específico a outros povos. O argumento pode proceder afirmando que a verificabilidade desse funcionamento é a prova mesmo da existência das sociedades enquanto tais. Mas, em relação a esse idéia, talvez seja preciso ter em mente que, como pontua Bateson, “premissas equivocadas, de fato, *funcionam*” (p.479). Com efeito, quer tomemos a idéia de que o funcionamento dos povos como sociedades é um erro, de fato, operacional (funciona) nas análises antropológicas, quer pensemos que, a partir da perspectiva societária, “o erro” são aqueles povos que não conseguem se fazer sociedades (como as nossas), o importante é termos em mente a observação derivada do princípio de simetria latouriano: devemos “exigir que o erro e a verdade [sejam] tratados da mesma forma” (Latour, 2005[1991], p.91). Cf., adicionalmente, Bloor (1982).

^{lxiii} “Devido ao potencial particular dos grupos de descendência linear para formar fronteiras claras foi que eles se tornaram um arquétipo. Meyer Fortes (1969, p.287) resumiu a posição ordenadamente: enquanto ‘os grupos de descendência unilinear’ são definidos de forma genealógica, os grupos cognáticos ‘são abertos pela atribuição genealógica e são fechados pelas fronteiras não relacionadas ao parentesco’. Eles são definidos de forma imperfeita apenas pelos critérios de parentesco e seu fechamento era problemático” (Strathern, 1992a, p.69)

^{lxiv} O modelo fractal da pessoa – ou da pessoa fractal – proposto por Wagner (1991) a partir do material melanésio promove uma inversão interessante do problema colocado pelos sistemas cognáticos. Tal como esclarece Strathern (1992b): “Não que os sistemas cognáticos sejam aberrantes, mas em todos os lugares, nessa parte do mundo, a pessoa composta é um sistema cognático a ser desfeito ou despluralizado, transformado em uma entidade unitária em certos momentos. Em suma, *o que os antropólogos classificaram como princípios diferentes da organização social Melanésia podem ser também entendidos como efeitos de modalidades no seqüenciamento tanto temporal quanto espacial*. O modo de dissolução é variado, mas a ‘organização social’, a pessoa, é similarmente construída em todo lugar” (p.84; parágrafo suprimido; ênfase adicional).

^{lxv} Gluckman é bastante perspicaz ao construir a imagem do “razoável” (*reasonable*). E mais ainda ao afirmar que: “Assim, parece-me que é no estudo do homem razoável, em toda sociedade, que os antropólogos e advogados se encontram” (p.192). Se levarmos em conta as conseqüências que o modelo da jurisprudência característico da antropologia social britânica teve nas análises ulteriores – de Gluckman, inclusive –, não há como discordar da afinidade entre a perspectiva da antropologia e do direito. Talvez, o raciocínio mereça apenas uma correção: em suas reuniões conceituais, o antropólogo parece encontrar mais com juizes do que advogados, já que seu papel parece ser menos o de administrar conflitos do que compor um veredicto sobre de que lado está a verdade (“quem está com a razão?”).

^{lxvi} O artigo ao qual esse capítulo deve parte de seus *insights* teve etapas mais ou menos delimitadas. A primeira versão foi elaborada no curso *Família, Gênero e Sexualidade* ministrado pela Prof^a Adriana Vianna no Museu Nacional da UFRJ. Uma deformação posterior ocorreu a propósito de sua exposição na VII Reunião de Antropologia do MERCOSUL no Grupo de Trabalho *Corpos, desejos, prazeres e práticas sexuais dissidentes: paradigmas teóricos e etnográficos*, coordenado por María Elvira Díaz Benítez (Museu Nacional/UFRJ, CLAM, Brasil) e Carlos Eduardo Fígari (CONICET GES/UBA). Por fim, o artigo foi revisto e deformado para publicação em livro e, posteriormente, para a presente discussão. Neste capítulo, as traduções, quando realizadas, foram feitas por mim.

^{lxvii} Como minoração, refiro-me ao processo mediante o qual ‘procedimentos cirúrgicos’ operam o bloqueio dos centros de poder que marcam determinada obra e que impedem a produção de um pensamento como multiplicidade: “nem o histórico, nem o eterno, mas o intempestivo” (Deleuze e Bene, 1979, p.96). Trata-se de dar um ‘tratamento menor’ à obra de Butler, o que, como esclarece Goldman (1994, p.32), “significa buscar o que pode haver de mais *interessante* numa obra *para uma determinada época* (a nossa); reativar para o presente algumas idéias, algumas intuições às vezes, que podem funcionar como linhas de fuga e de força para nossos impasses contemporâneos”. Note-se que esse procedimento vibra na mesma sintonia das intuições metodológicas de Foucault quando da percepção de sua obra como uma “história das problematizações” – ainda que, esse pensador francês tenha sempre estado “muito longe de propor um verdadeiro método”, como novamente argumenta Goldman (1994, p.30 e 1999).

^{lxviii} “Nessa visão, nada é de fato simplesmente parte de um todo porque uma outra visão, outra perspectiva ou domínio, pode redescrever essa parte como ‘parte de algo mais’” (Strathern, 1992a, p.73).

^{lxix} A idéia fica mais clara se levarmos novamente em conta que, a partir dessa lógica, para retomar o raciocínio que já utilizamos, a pessoa e o parente oferecem perspectivas relacionais distintas a partir das quais determinado conhecimento pode ser construído. “O senso no qual a o inglês vê a pessoa como um todo não é tomando-a como um parente, mas (a conexão é merográfica) como indivíduo único. Segue que, nessa visão, os indivíduos não são eles mesmos relações. As relações de parentes tratam de como pessoas individuais são conectadas umas às outras, ainda que não como indivíduos totais, apenas como parentes, de forma que os laços entre parentes apareçam apenas como uma parte dessa entidade unitária, a pessoa individual” (Strathern, 1992a, p.78). E, da mesma maneira, “[a] suposição popular de que o parentesco é apenas uma ‘parte’ da sociedade reside no fato de que é também uma ‘parte’ do processo biológico. Essas partes não são iguais umas às outras” (ibidem, p.76).

^{lxx} “[O] que é visto preenche o campo de visão, mas o campo de visão *nunca é tomado como tudo que há para ver*: uma pessoa pode sempre alterar a escala e, dependendo se está ‘dentro’ ou ‘fora’ vê sempre mais” (Strathern, 1992a, p.131).

^{lxxi} Em um texto sobre o privilégio da perspectiva parcial no pensamento feminista, Haraway (1995[1991]) utiliza a idéia de conhecimento situado como visão encarnada como uma maneira de acessar a parcialidade sem a aludida incompletude, isto é, sem a noção de falta que as conexões merográficas supõe. Aí, a autora retoma contribuições dos estudos de ciência e tecnologia, bem como as teorias de Harding (1986), para propor um conceito de objetividade utilizável, mas não inocente, que opera em um registro distinto tanto do positivismo quanto do relativismo cultural que seria supostamente uma resposta a ele. “Uma posição privilegiada como esta está tão hostil a várias formas de relativismo como as mais explícitas e totalizadoras versões das pretensões de autoridade científica. Mas a alternativa ao relativismo não é a totalização e visão única, que é sempre a categoria não marcada cujo poder depende de um estreitamento e obscurecimento sistemáticos. A alternativa ao relativismo são os conhecimentos parciais, localizáveis e críticos, que admitem a possibilidade de conexões chamadas solidariedade na política e conversas compartilhadas na epistemologia. O relativismo é uma maneira de não estar em lugar algum enquanto se pretende igualmente estar em todas as partes. A ‘igualdade’ de posicionamento é uma negação da responsabilidade e da busca crítica. O relativismo é o espelho gêmeo perfeito

da totalização nas ideologias da objetividade. Ambos negam as apostas na localização, na encarnação e na perspectiva parcial, ambos impedem de ver bem. O relativismo e a totalização são ‘truques divinos’ que prometem, ao mesmo tempo e em sua totalidade, a visão desde todas as posições e desde lugar nenhum, mitos comuns na retórica sobre Ciência. Mas é precisamente na política e na epistemologia das perspectivas parciais onde se encontra a possibilidade de uma busca objetiva, sustentada e racional” (pp.328-329). Em poucas palavras, “a moral é simples: só a perspectiva parcial promete uma visão objetiva” (ibidem, p.326).

^{lxxii} Em uma passagem que discute a perspectiva ‘i’*’anay*, Lima (2005) dá um belo exemplo de como, no caso dos ameríndios, a perspectiva do Outro não é subsumida por um axioma prévio de similaridade e, mais do que isso, o foco não incide nunca sobre o outro ponto de vista como representação. Entre os Yudjá, “[u]ma pessoa morta recentemente reconhece a imagem do seu próprio cadáver no tucunaré. Por sua vez, os ‘i’*’anay* como um todo consideram-no como carne humana em decomposição. Para oferecerem-me uma justificativa para o entendimento dos espíritos, algumas pessoas apontaram-me as similitudes plausíveis entre o tucunaré e o cadáver, como os olhos parados e gosto de podre, mas a palavra e a conduta dos espíritos são o que importa. Seria, pois, inteiramente impróprio tomar a sua compreensão como uma interpretação particular, subjetiva ou arbitrária, pois há ocasiões (como no sonho, o luto, a iniciação xamânica ou os festivais dos ‘i’*’anay*) em que o valor de verdade da perspectiva dos mortos se transforma em valor de verdade para os vivos, impondo-se-lhes completamente” (p.302-303).

^{lxxiii} “As teorias de perspectiva da Renascença mapeariam as pinturas como coordenadas na capacidade de ver da visão e o que o observador do século XV vê, então, é o poder real”. E, assim, “[a] pessoa *qua* observado é também completada, sendo apresentada a (feita presente por) suas extensões visuais” (Strathern, 1999, p.234)

^{lxxiv} O argumento se torna mais claro se levarmos em conta que os sistemas monárquicos trabalham com um conceito de individualidade não redutível ao modelo liberal. Tal como pondera Gruber (1989) a partir de Foucault: “Para Foucault, existia até o século XVIII uma formação de poder na qual somente poucos, aqueles no ápice das estruturas formais e explícitas, eram realmente indivíduos: o monarca era o arquétipo da individualidade e a individualidade estava no topo da pirâmide política. A individualidade era uma rara oportunidade e um privilégio, uma posição de honra ocupada, inteiramente, pelo rei e, derivadamente, pelos seus agregados” (pp.615-16).

^{lxxv} O termo instanciação (“*instantiation*”) segundo o dicionário Oxford significa “ser representado por um exemplo atual”. Pode significar também “a criação de uma instância real ou a realização particular de uma abstração ou modelo tal qual uma classe de objetos ou um processo de computador” e é um termo usado tanto dentro da teoria da computação como na teoria do big bang, onde designa o momento de sua ocorrência. No artigo *The Fractal Person* (1991), Wagner utiliza o termo como signo que se refere à fractalidade: “uma forma holográfica ou auto-escalar, portanto, difere de uma ‘organização social’ ou ideologia cultural já que não é imposta de forma a ordenar e organizar, explicar ou interpretar, um conjunto de elementos díspares. *É uma instanciação dos elementos mesmos*” (p.166, ênfase adicional).

^{lxxvi} Note-se o incômodo que Sherry Ortner (Debert e Almeida, 2006) exprimiu recentemente em relação ao artigo *Is female to male as nature is to culture?*, considerado a aplicação por excelência da teoria estrutural ao “problema da mulher”: “Então ele tem 34 anos – definitivamente eu não o escreveria novamente, tenho certeza. Estava sob o efeito da onda do estruturalismo, embora eu não estivesse totalmente convertida ao estruturalismo, tinha muito interesse [...]Este artigo é um objeto morto atualmente, mas ele tem uma história...” (p. 441-442).

^{lxxvii} A observação em questão foi feita por Stolcke quando de sua conferência na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia.

^{lxxviii} A idéia de que o gênero devia ser entendido como a elaboração sócio-cultural dos significados atribuídos às diferenças naturais e biológicas entre homens e mulheres se tornou um truísmo já na antropologia da década de 1970 – recalcitrante era apenas a antropologia biológica que insistia em afirmar que, se não o gênero como um todo, pelo menos parte dele era determinada pelo sexo (Moore, 1988).

^{lxxix} Para uma ótima discussão do estruturalismo conferir o texto de Deleuze (1982[1973]) *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*. Neste artigo parece claro como o estruturalismo carrega virtualmente os germes de sua superação. A estrutura, ela mesma, devendo ser entendida não apenas como múltipla, mas como multiplicidade composta de relações diferenciais e dos pontos singulares que lhes correspondem: a estrutura como “realidade do virtual” (cf. Deleuze, 2006[1968], p.294).

^{lxxx} As distinções natureza-cultura e doméstico-público foram apenas algumas das maneiras pelas quais a irredutibilidade postulada indigenamente no discurso euro-americano foi expressa no feminismo. A oposição entre reprodução e produção elaborada por Harris and Young (1981), por exemplo, aparece, dentro da história do feminismo, como outra forma de pensar a irredutibilidade tida como fundamental, a saber, a diferença entre homens e mulheres. Yanagisako e Collier (1987) propõe uma análise unificada dessas dicotomias com o parentesco a partir da idéia de que “o gênero e o parentesco foram definidos como campos de estudo pela nossa concepção nativa da mesma coisa, a saber, os fatos biológicos da reprodução sexual” (1987). E em virtude do que discutimos no capítulo anterior, podemos perceber como a retomada dos insights de Schneider por essas autoras não é em nada fortuita.

^{lxxxii} Tal como afirma Butler: “Originalmente com a intenção de responder à afirmação de que ‘biologia não é destino’, essa distinção serve ao argumento de que, independentemente da imaleabilidade biológica que parece ter o sexo, o gênero se constrói culturalmente: portanto, o gênero não é o resultado causal do sexo nem tampouco é tão aparentemente fixo como ele” (Butler, 2001, p.38).

^{lxxxiii} Lembre-se o *modus operandi* de Yanagisako e Collier no texto aludido anteriormente: “a estratégia analítica é questionar o quanto essas diferenças [biológicas entre homens e mulheres] são a base universal para as categorias culturais de ‘masculino’ e ‘feminino’” (1987, p.15). Aí, as autoras explicitamente argumentam “contra a noção de que variações interculturais nas categorias e desigualdades de gênero são meramente elaborações e extensões diversas do mesmo fato natural” (ibidem). Na esteira desse processo, surgiram, inclusive, estudiosas que passaram a questionar o postulado da diferença sexual não apenas no campo da teoria social, mas no campo da biologia mesmo. Seu exemplo mais marcante é o livro da bióloga Anne Fausto-Sterling *Myths of gender*, publicado em 1985. Para a extensão dessa discussão cf. também *Sexing the body* da mesma autora.

^{lxxxiiii} A ambigüidade do termo gênero era refletida pela diferença de enfoques analíticos: “De um lado, gênero e as relações de gênero estavam relacionados com a divisão sexual do trabalho, com os papéis, tarefas e status sociais da mulher e do homem na vida social entendida como um todo. De outro, gênero se tratava de crenças cosmológicas e valorações e princípios simbólicos. Não é difícil imaginar que as duas concepções nem sempre eram concordantes” (Moore, 1999, p.152).

^{lxxxv} Carecemos de uma revisão crítica das apropriações da teoria foucaultiana pela antropologia preocupada com as questões de sexo, gênero e sexualidade. Além do fácil empobrecimento de seu argumento através do truísmo “o sexo é construído historicamente” e da constante redução de sua obra, dentro desse campo, às ‘histórias da sexualidade’ – na verdade, ao volume I, *A vontade de saber* –, grande parte dos estudos desenvolvidos nesse âmbito pecam por não seguirem as intuições de Foucault seja em relação à história seja em relação à subjetivação. Para um ótimo trabalho sobre a concepção da história em Foucault cf. Veyne (1998[1971]); para uma revisão de sua obra e uma excelente discussão sobre a subjetivação cf. Deleuze (2005[1986]), em especial o último capítulo *As dobras ou o lado de fora do pensamento* e o anexo *Sobre a morte do homem e o super-homem*.

^{lxxxvi} Essa questão tornou-se fundamental para Butler após a publicação de *Gender Trouble* quando a autora foi acusada de possuir uma visão voluntarista (e.g. Copjec, 1994) que, em última instância, sustentaria sua idéia de performatividade – a tal ponto que, no Prefácio de *Bodies that matter*, a autora é obrigada a contra-argumentar: “Como se eu tivesse sustentado que os gêneros são performativos, isso significaria que eu pensava que alguém se levantava pela manhã, examinava seu guarda-roupa ou algum espaço mais amplo em busca do gênero que queria escolher e o atribuía a si durante o dia para voltar a colocá-lo em seu lugar à noite. Semelhante sujeito voluntário e instrumental, que decide sobre seu gênero, claramente não pertence a esse gênero desde o começo e não se dá conta de que sua existência já está decidida *pelo* gênero” (2002[1993], p.12-13).

^{lxxxvii} Tanto a idéia que se costuma designar vagamente como ‘desnaturalização do sexo’ (e sua indiscernibilidade em relação ao gênero) quanto aquela segundo a qual a identidade é sempre resultado da repetição estilizada de atos buscam ser respostas específicas àquilo que Butler, desde *Gender Trouble* e de forma mais geral, chama de “metafísica da substância”, isto é, um tipo de pensamento que performa uma realidade substancial (material ou subjetiva) a ser conhecida sem que esse processo seja, ele próprio, apresentado como performático, mas sim como descritivo. A partir de Foucault, Paul Veyne (1998[1971]) discute um problema análogo ao qual chama de “ilusão do objeto natural”, ainda que sob um prisma completamente diferente e com saídas bastante diversas.

^{lxxxvii} Observe-se o parágrafo no final de *Sujeitos de sexo/gênero/desejo* que reproduzo em parte: “Se não se pode recorrer a uma ‘pessoa’, um ‘sexo’ ou uma ‘sexualidade’ que escape à matriz e às relações discursivas e de poder que efetivamente produzem e regulamentam a inteligibilidade desses conceitos, o que constitui a possibilidade de inversão, subversão ou deslocamento reais dentro dos termos de uma identidade construída? Que possibilidades existem *em virtude* do caráter construído do sexo e do gênero? [...] As relações de poder que inspiram as ciências biológicas não se reduzem facilmente, e a aliança médico-legal que surge na Europa no século XIX gerou categorias fictícias que não se poderia prever. A complexidade mesma do mapa discursivo que constrói o gênero parece oferecer a promessa de uma convergência involuntária e geradora dessas estruturas discursivas e regulamentadoras. *Se as ficções regulamentadoras de sexo e gênero são, por sua vez, lugares de significados muito impregnados, então a multiplicidade mesma de sua construção oferece a possibilidade que se destrua seu estabelecimento unívoco*” (2001[1990], p.66, ênfase adicional)

^{lxxxviii} Uma atenção mais detida sobre a obra de Julia Kristeva – algo que extrapola os limites práticos desse artigo – poderia sugerir pontos importantes pra nossa discussão e, em especial, para a idéia de abjeção. Cf. Kristeva (1982).

^{lxxxix} De fato, substituir uma direção pela outra é um ato que ainda não escapa ao regime daquilo que, no capítulo precedente, chamamos de bom senso – estando, nesse sentido, longe do funcionamento do paradoxo que buscamos alcançar. “Ora, o bom senso não se contenta em determinar a direção particular do senso único, ele determina primeiro o princípio de um sentido único geral, reservando-se o direito de mostrar que este princípio, uma vez dado, nos força a escolher tal direção de preferência a outra. De tal forma que a potência do paradoxo não consiste absolutamente em seguir a outra direção, mas em mostrar que o sentido toma sempre os dois sentidos ao mesmo tempo, as duas direções ao mesmo tempo. O contrário do bom senso não é o outro sentido” (Deleuze, 2006[1969], p.79)

^{xc} O que sinalizaria “uma junção ontológica entre o agente que escolhe e o gênero que é escolhido”. Para a construção dessa idéia invoca a doutrina da escolha pré-reflexiva de Sartre: “A escolha pré-reflexiva é um ato tácito e espontâneo que Sartre denomina ‘quase-conhecimento’. Não inteiramente consciente, todavia, acessível à consciência, é o tipo de escolha que fazemos e apenas posteriormente nos damos conta de que fizéramos” (ibidem, p.131).

^{xc}i Separação que é, ademais, parte constituinte da definição de relações merográficas com a qual estamos operando; e é, precisamente, o que a distingue, no plano semiótico, de outras práticas de simbolização a partir das quais “symbols stand for themselves” (cf. Wagner, 1986).

^{xcii} Ou ainda: “Ainda que Foucault escreva que o corpo não é estável e não pode servir de identidade comum entre indivíduos interculturalmente ou transhistoricamente, ele, contudo, pontua a constância da inscrição cultural como ‘drama único’, sugerindo que o drama da inscrição histórica goza da universalidade negada pelo corpo mesmo. Se a criação dos valores, a prática significante da história, requer a destruição do corpo [...], então, deve existir um corpo anterior à inscrição, estável e auto-idêntico, sujeito a e capaz da destruição sacrificial” (ibidem, p.604).

^{xciii} Ao mesmo tempo influenciadas pelo estruturalismo e com um comprometimento em “sanar suas deficiências”, algumas teóricas francesas iniciaram um movimento de revisão da gramática analítica que até então era utilizada para pensar o mundo social. Esse processo inclui uma recriação das maneiras textuais através das quais suas idéias eram expressas, já que o problema da (não)significação era foco de constante atenção e escrutínio. O equívoco de Butler em relação a Kristeva parece ser um caso particular do fato mais geral de que, em determinado momento, “as leituras anglo-americanas não batiam com os novos gêneros dos textos feministas franceses” (Strathern, 1992c, p.72). Tal como observa Threadgold: “A teoria da linguagem de Kristeva e Irigaray lida *literalmente* está inclinada a manter as dicotomias, o logocentrismo e a metafísica que elas, Derrida e os teóricos da semiótica social buscavam desconstruir. *Na verdade*, entretanto, sua prática teórica, que usa essas noções *metaforicamente*, é extraordinariamente poderosa. Seus textos *devem* ser lidos como *metáfora, jogo, paradoxo* – e como subversão genérica. Somente um tipo diferente de leitura pode prevenir a afirmação da metafísica da presença através de seus trabalhos” (1988, p.63 *apud* Strathern, 1992c, p.72). De qualquer maneira, é significativo que, após o trecho citado, Butler escreva: “Ainda que Kristeva não afirme explicitamente nenhuma das duas coisas, ambas são conseqüências de suas opiniões sobre a lei, a linguagem e os impulsos” (Butler, 2001[1990], p.119-120).

^{xciv} Se, de alguma forma, a constituição de homens e mulheres é pensada como constituição da sociedade é porque a relação mesma entre mulheres e homens é o que estabelece a sociedade como ‘heterossexual’. Em outras palavras, a heterossexualidade é criada a partir de uma relação necessária entre os sexos na criação da sociedade; e, como corolário, a homossexualidade só pode ser percebida como dissolução da perspectiva do social e, assim, como ameaça simbólica e natural. Parece ser esse o tipo de metaforização implícita nas idéias como as de Monique Wittig quando afirma: “O que constitui uma mulher é uma relação social específica com um homem [...] uma relação da qual as lésbicas escapam quando recusam se transformar ou seguir sendo heterossexuais” (2006[1992], p.43).

^{xcv} O caso talvez seja análogo à confusão inerente às leituras da teoria de Lévi-Strauss a propósito d’*As estruturas elementares do parentesco*, cf. Favret-Saada (2000).

^{xcvi} Comentando sobre os Baruya estudados por Godelier, Strathern reitera: “Menino ou menina, uma pessoa é, portanto, nutrida por duas substâncias. Uma corresponde ao material que eles, em troca, serão capazes de transmitir; a outra lhes vem num estado transformado [...]. Do ponto de vista do menino, ele bebe ‘leite’ e um estágio de sua vida, ‘sêmen’ em outro [...]. O mesmo é verdade para a menina cujas últimas vezes que sorve o leite são acompanhadas por sua preparação como receptáculo do sêmen e o eventual parto” (Strathern, 1991b, pp.203-204)

^{xcvii} “A agência melanésia é construída como uma *tentativa* de transformar relações – de usar os produtos da unidade familiar para os assuntos do clã; de transformar irmãs (patri)clânicas em esposas de homens ou, alhures, o trabalho dos irmãos matriclânicos em inhames e crianças” (Strathern, 1991b, pp.209-210)

^{xcviii} De fato, é esse pôr-em-evidência a motivação fundamental da ação social melanésia como um todo. Em um texto que discute os problemas colocados pela contraposição entre os conceitos de *big man* e *great man*, Strathern enfatiza que “[o]nde o etnógrafo busca uma correlação entre instituições e princípios, então, o nativo das Terras Altas pode bem estar procurando evidências da efetividade das pessoas na interação com o outro. Tanto o desenrolar da vida coletiva quanto a criação de relações particulares pelo casamento e outras transações, podem ser escrutínios desse tipo. Godelier está absolutamente certo ao colocar a ênfase neles; eles ‘analisam’ as capacidades que o *big man* e *great man* englobam” (1991b, p.199). Como consequência, essas noções marcadas pelos princípios de equivalência e não-equivalência devem ser entendidas menos como tipos sociológicos de naturezas contrastantes do que como *instanciações*: imagens através das quais são tornados evidentes os mecanismos específicos que dizem respeito aos pontos nos quais as pessoas replicam identidade (mulheres por mulheres) e pontos nos quais uma figura substitui outra (mulheres por riqueza ou pai por filhos). E, nesse sentido, as formas aparecem como analogias ou transformações de outras e, portanto, como substituições umas das outras. O corolário é que equivalência e não-equivalência devem ser entendidas como *comparações menos entre coisas do que entre relações* – e, já que a percepção melanésia da ação social toma um ato como a substituição de uma relação por outra, esses princípios são mais momentos do que efetivamente tipos de socialidade. A discussão sobre a diferença entre os regimes *great men/big men* sugere que “a contrapartida melanésia à ‘análise social’ ocidental é a maneira através da qual as pessoas se decompõem revelando as relações (pessoas) que elas englobam” (idem, 1999, p.244). Os textos de Strathern sobre a distinção entre *mbo* e *romi* e aquele referente à distinção entre *great men* e *big men* são mutuamente complementares, isto é, um estende a perspectiva do outro. Se, por um lado, ao afirmar que existe uma conexão (diferença) tanto entre os termos *mbo* e *romi* para os Hagen quanto entre natureza e cultura para a gente, a autora lembra que “a tensão entre os termos é distinta” e, portanto, uma equação entre os conjuntos de termos é o resultado da sobrecodificação não apenas de um pelo outro (o que implicaria reversibilidade), mas dos nossos termos aos deles – e nunca dos nossos termos pelos deles; por outro lado, sob a ótica de sua explanação sobre os *great men*, de fato, a sobrecodificação parece ser apenas a primeira parte do problema ou sua parte menos interessante, isto é, aquela que deve ser deixada de lado, aquilo que deve ser evitado. A grande questão aí é, parece-me, o tipo de relacionamento (conexão, diferença) dessas relações, a sua maneira específica de relacionar. Em outras palavras, seu perspectivismo característico. A decomposição dos Hagen não é nossa “análise social”, mas sua contrapartida, isto é, o problema ou motivação intrínseca ao perspectivismo melanésio: em um caso o resultado é a reflexividade, em outro a efetividade. Com efeito, essa efetividade é também uma afecção, pois o ponto é como os corpos têm efeitos um sobre os outros, que capacidades evidenciam. No texto que discute a imagem do pernetá evocada por Smidt (1990), Strathern advoga claramente a esse respeito: “Forge comenta o fato de que a ‘arte’ é suposta como tendo um efeito. ‘uma das principais funções do sistema de iniciação [Abelam] com sua repetitiva exposição dos enunciados a quantidades de artes é, sugeriria, é ensinar o homem jovem a ver a arte, não para que ele a interprete conscientemente, mas para que seja diretamente afetado por ela’ [1970, p.290]. O entusiástico Kominimung mostrou a Smidt que o que as figuras pernetas significavam era mostrar-lhe o que

podiam *fazer*” (1995b, p.244). Nas reflexões do livro de 1999, após discutir a reflexividade característica das práticas de conhecimento euro-americanas, Strathern retoma esse argumento: “Em suma, os corpos possuem efeitos sobre os corpos e ser ‘efetivo’ como oposto a ser ‘reflexivo’, é um estado do ser. É um estado circunscrito, relacional. Tais efeitos não são mediados pela necessidade de um conhecimento prévio do mundo; são o resultado das interações” (p.256).

^{xcix} Para esclarecimentos adicionais acerca do caráter partível e distribuído da pessoa melanésia, cf. Gell (1998)

^c Um caso exemplar é discutido por Corrêa (2008) quando de sua resenha do livro de Henrietta Moore (2007). “A pergunta que abre o livro – dedicado a Marilyn Strathern – já parece, no entanto, dissociá-lo do empreendimento da autora de *O gênero da dádiva* (Strathern, 2006) desde o início: ‘Este livro trata de como *nós* nos tornamos seres sexuados e como, nesse processo, *nós* nos tornamos também criadores e usuários de símbolos’ (p. 1, ênfase adicional)” (p.416). Ou ainda: “Moore relaciona as idéias de Strathern às de Lacan, como se o extremo cuidado tomado por Strathern para não aplicar esses tipos de modelos à Melanésia – a ponto de tornar sua escrita de difícil compreensão em algumas passagens – tivesse sido em vão. Para completar, ela perpetra uma *boutade à la* Strathern, mas de espírito lacaniano: “Todo mundo sabe que as mães têm pênis!” (189)” (p.418)

^{ci} *Cross-dressers* ou apenas CDs são pessoas que praticam a prática de *cross-dressing*, isto é, em determinados momentos, quando da prática, vestem-se com roupas do gênero associado ao sexo oposto.

^{cii} Pretendo discutir essa diferença em outro momento. Quero enfatizar que, no entanto, em ambos os casos, a ênfase em relações de mesmo sexo e sexo cruzado antes que em masculino e feminino bloqueia uma das marcas indelévels de nosso objetivismo naturalista. Strathern (2001) afirma que “a ‘diferença’ entre homens e mulheres é tomada pelos construtivistas euro-americanos como axiomática no cerne das relações de gênero (‘a construção social da sexualidade’) precisamente por causa da natureza *não*-alternante dessa construção” (p.226). Em última instância, essa irreversibilidade diz respeito ao fato de que, ainda que se proponha uma solução ao impasse, o construcionismo que trabalha com idéias de gênero como masculino e feminino não consegue sair do registro que supõe a existência de um sexo natural. Se a alternância não entre masculino e feminino, mas entre masculino e feminino enquanto estados desagregados e enquanto estados combinados é fundamental para o deslocamento do objetivismo naturalista pressuposto pelo discurso construcionista euro-americano, então, tanto os melanésios quanto *as/os cross-dresser* não podem ser pensados nos termos desse construcionismo e atestam os limites da idéia de gênero como masculino e feminino.

^{ciii} No livro *O gênero da dádiva*, esse comentário é feito, justamente, após a retomada da questão que discutíamos anteriormente e à qual voltaremos: “Para alguns, o que deve ser explicado é a ‘identidade de gênero’ no sentido de Herdt, o ego sexuado. Mas essa postura se divide, por sua vez, entre os que consideram a sexualização um estado prévio e aqueles que a situam no discurso. Outro conjunto de perspectivas lida com a origem ideológica das categorias pelas quais o ego sexuado é pensado e, assim, com a relação delas com as formações culturais e sociais. Essa perspectiva, que pode ser vista como a das feministas marxistas/socialistas, tem sofrido ataques graças ao seu pressuposto sobre a natureza arbitrária da ideologia de gênero e à suposição de que em seu estado originário o ser é isento de gênero, sendo este adquirido através da socialização” (ibidem, p.105-106)

^{civ} Isso promove um cuidado do qual nenhum estudioso deveria se esquivar: a relação que as pessoas que estudamos têm com seu conhecimento não é, em geral, a mesma que mantemos com o nosso (cf., Strathern, 1987b). Afirmar que o mundo engendrado pelas práticas específicas das pessoas que estudamos deve ser tratado como realidade *de jure* não significa imputar uma identidade às pessoas nem atribuir a elas uma preocupação com a reflexividade que, via de regra, é mais nossa. Reconhecer que as pessoas são reflexivas e possuem uma identidade não pode significar, simultaneamente, que sua preocupação seja a reflexividade ou a identidade. Não é que as pessoas não se preocupem, em certo sentido e mesmo explicitamente, com a identidade. A questão é que elas não se preocupam com isso para serem reflexivas, mas para serem efetivas. A identidade é mais um dos meios – e nem mesmo o melhor – do que o fim em si, mais instrumento que motivação, mais ponto de apoio que resultado.

^{cv} Um caráter determinado e uma política. Pois, no discurso euro-americano e em sua prática coletiva correspondente, quando marcadores diacríticos passam a funcionar como atributos intrínsecos, uma determinada política emerge como defesa do sujeito (agora, de direito) constituído. O modelo ideal desse processo pode ser observado pelas questões colocadas em andamento nas discussões sobre etnicidade. Após acionar a idéia de sinais diacríticos e frisar que “[é] pela tomada de consciência da diferenças, e não pelas diferenças em si, que se

constrói a identidade étnica”, Carneiro da Cunha (1985) reconhece que “muito do que precede aplica-se igualmente a outras identidades, sexuais ou religiosas, por exemplo. Mas a identidade étnica refere-se a algo específico, uma origem histórica. É uma afirmação sobre esta origem putativa, através de sinais tangíveis: a ‘cultura’” (p.206). Mas não existiria algo como uma história ou cultura das mulheres? Ao atentar para a etnização dos atributos ou da identidade, Strathern não pretende uma restrição à etnicidade: “Etnização não se refere apenas à etnicidade [...], mas às percepções de categorização cuja visibilidade e ação lembram a identidade étnica” (1995^a, p.171, n.7). N’*O gênero da dádiva*, a autora lembra que “o potencial de todas as posições para serem ‘eticamente’ concebidas é a face política/teórica da estética do estilo plural” (2006[1988], p.56).

^{cvi} Para um rendimento teórico-etnográfico dessa idéia, ainda que bastante diferente daquele com o qual trabalhamos, cf. Goldman (2009)

^{cvi} Os Juruna relacionam à pessoa aos acontecimentos mais independentes e alheios à sua presença: “choveu para mim” e não “choveu onde eu estava”. “O ponto de vista implica uma certa concepção, segundo a qual só existe mundo para alguém [...] o que existe, existe para alguém. Não há realidade independente de um sujeito” (Lima, 1996, p.31). E dizer que não há realidade independente de um sujeito não é também desafiar nossa idéia de natureza como realidade exterior?

^{cvi} Ou, para lembrar novamente o argumento das discussões sobre os *big men* e *great men*, as diferenças internas e externas são análogas. Daí porque, como pontua Viveiros de Castro (2004), “[as] relações intra-culturais, ou comparações internas (as ‘analogias entre domínios’ de Strathern, e as relações inter-culturais, ou comparações externas (a ‘invenção da cultura’ wagneriana) estão em estrita continuidade ontológica” (p.4). Moore (1993) aponta para um processo de mudança, dentro do feminismo, que vai de uma ênfase exclusiva nas diferenças entre (“between”) para diferenças intra (“within”). Talvez, à luz de nossa discussão, seja preciso situar não que as últimas sejam mais importantes do que as primeiras, mas que umas são transformações das outras.

^{cix} “Esse heterogêneo que encontramos nas primeiras ecolalias das crianças [...]; esse heterogêneo que achamos reativado como ritmos, entonações, glossolalias no discurso psicótico [...]; esse heterogêneo à significação opera através dela, apesar dela e por cima dela, para produzir na linguagem poética os efeitos ditos musicais, mas também de não-sentido, que destroem não somente a crença e a significação recebidas mas, em experiências limite, a sintaxe ela mesma, garantia da consciência tética (do objeto significado e do ego) [...] a modalidade de significância na qual não se trata de sentido ou significação: sem signo, sem predicação, sem objeto significado e, assim, sem consciência operante de um ego transcendental. Pode-se chamar essa modalidade de significância semiótica” (Kristeva, 1977, p.232, ênfase original). Neste trecho é de fundamental importância observar não apenas o caráter da sua concepção do semiótico, mas também sua ressalva de que ele não se restringe à linguagem poética. De fato, Kristeva quer elaborar uma teoria (no sentido de um discurso analítico) sobre os sistemas significantes que esteja atenta às crises do sentido, do sujeito e da estrutura (ibidem, p.224). E isso por duas razões: “de um lado, essas crises, longe de serem acidentes, constituem uma verdade da função significativa e por consequência do fato social; de outro, colocados em primeiro plano de atualidade política do século XX, os fenômenos que eu trato através da linguagem poética mas que *podem assumir outras formas no Ocidente bem como em outras civilizações*, não ficariam fora das ciências ditas humanas sem levantar suspeita sobre sua ética” (ibidem, p.224, ênfase minha).

^{cx} Com efeito, só podemos falar em regressão retrospectivamente. O sujeito larvar ao qual se refere Deleuze está remetido a um campo de individuação intensiva e se confunde com a idéia de ser pré-individual de Simondon (1964). Singular sem ser individual, esse “sujeito” só é anterior na medida mesmo em que corresponde a esse plano intensivo no qual os próprios sujeitos não conseguem se formar (“[h]á movimentos que somente o embrião pode suportar”), mas a partir do qual são estabelecidas as condições de sua extensivização, já que “[p]rimeiramente, e antes de tudo, é o conjunto dessas condições [intensivas] que determina os dinamismos espaço-temporais, eles mesmos geradores dessas qualidades e desses extensos” (Deleuze, 2006[1967], p.133).

^{cx} Muitas das considerações que faço aqui estão baseadas na argumentação de Deleuze (2005[1986]) a propósito da obra de Foucault. Desculpo-me, desde já, pelo fato de reduzir a complexidade dessa carreira intelectual a umas poucas e desajeitadas palavras que, sem dúvida, não conseguem replicar sua importância.

^{cxii} A distinção entre os eixos é, sobretudo, metodológica e não impõe uma divisão tipologizante da realidade (ibidem, p.214). De fato, Foucault privilegiou uma dessas dimensões a cada momento. Entretanto, o poder já

estava no saber e reciprocamente: os três eixos estabelecem, eles também, relações de pressuposição recíproca e não de causalidade ou finalidade, como argumenta Deleuze (2005[1986]).

^{cxiii} Ou seja, o plano de enunciados não se confunde com as visibilidades. Eis porque, em *As palavras e as coisas*, Foucault afirma que “são irredutíveis um ao outro: por mais que se diga o que se vê, o que se vê não se aloja jamais no que se diz, e por mais que se faça ver o que se está dizendo por imagens, metáforas, comparações, o lugar onde estas resplandecem não é aquele que os olhos descortinam, mas aqueles que as sucessões da sintaxe definem” (1992[1966], p.25). É essa consideração que leva também ao duplo foco do agenciamento em Deleuze: “Inicialmente num agenciamento há como que duas faces ou duas cabeças pelo menos. Os estados de coisas, estados de corpos [...]; mas também os enunciados, os regimes de enunciados [...]. Os enunciados não se contentam em descrever os estados de coisas correspondentes: são, antes, como duas formulações não-paralelas, formalização de expressão e formalização de conteúdo, de tal forma que não se faz jamais aquilo que se diz, não se diz jamais aquilo que se faz, mas não se mente entretanto, não se engana, agenciam-se somente signos e corpos como peças heterogêneas da mesma máquina” (Deleuze e Parnet, 1998[1977], p.86). A questão da determinação e importância dos pólos (material e cultural, digamos) é, dessa forma, um falso problema com o qual Butler, no entanto, parece ainda estar às voltas no final da década de 1990, como se pode perceber através da sua polêmica com a teórica Nancy Fraser (cf. Butler[1997b] e Fraser [1997]).

^{cxiv} Frise-se que a irredutibilidade e a não-determinação entre enunciados e visibilidades não pressupõe a irredutibilidade postulado no discurso euro-americano, mas se trata, justamente, de negá-la. Enunciados e visibilidades estão em continuidade ontológica e por isso é que, juntos, formam um estrato ou saber.

^{cxv} Foucault (1987[1975]) defende, por exemplo, que as sociedades modernas podem ser ditas disciplinares. Mas como adverte Deleuze (2005[1986]) essa disciplina é um tipo de poder, uma tecnologia, que atravessa todos os tipos de aparelhos e instituições para fazê-los convergir de um novo modo. A disciplina não pode ser identificada nem com uma instituição e nem com um aparelho específicos. Donde o aparente paradoxo: “o poder é local porque nunca é global, mas ele não é local nem localizável porque é difuso” (ibidem, p.36).

^{cxvi} “A questão é determinar o que deve ser o sujeito, a que condições ele está submetido, qual o seu *status*, que posição deve ocupar no real ou no imaginário para se tornar sujeito legítimo deste ou daquele conhecimento; em suma, trata-se de determinar seu modo de ‘subjativação’; pois este não é evidentemente o mesmo quando o conhecimento em pauta tem a forma de exegese de um texto sagrado, de uma observação de história natural ou de análise do comportamento de um doente mental” (Foucault, 2004b, p.235). Subjativação, por um lado; objetivação, por outro: pois se trata também de pensar como uma coisa pôde se tornar objeto para um conhecimento possível, de que maneira foi problematizada como objeto a ser conhecido e que parte dela própria foi considerada pertinente nesse processo. É do desenvolvimento mútuo da objetivação e da subjativação que se originam os jogos de verdade. “[É] preciso inverter o procedimento filosófico de remontar ao sujeito constituinte, do qual se exige dar conta do que pode ser todo objeto de conhecimento em geral; trata-se, pelo contrário, de descer ao estudo das práticas concretas pelas quais o sujeito é constituído na imanência de um campo de conhecimento” (ibidem, p.237). Não apenas a constituição do sujeito como objeto em relação a um dado campo do conhecimento, mas “a constituição do sujeito como objeto para ele próprio: a formação dos procedimentos pelos quais o sujeito é levado a se observar, se analisar, se decifrar e se reconhecer como campo de saber possível” (ibidem, p.236).

^{cxvii} Quando de uma exposição oral nos encontros da Rede Abaete de Antropologia Simétrica, usei a idéia de ‘simpatia’ para sinalizar a ontologia simbiótica da obra de Foucault. A tecnologia analítica elaborada por esse autor – não apenas através dos três eixos, mas também com conceitos como o de prática (Veyne, 1998[1971]) – é uma máquina contra-identitária (e também contra-representacional ou contra-fundacional) que acaba por construir um plano de imanência radical cuja unidade mínima do real não pode ser outra coisa que não o agenciamento. Note-se que “as estruturas estão ligadas às condições de homogeneidade, mas não os agenciamentos. O agenciamento é o co-funcionamento, é a ‘simpatia’, a simbiose.” (Deleuze e Parnet, 1998[1977], p.65).

^{cxviii} A idéia de afetar-se a si mesmo é bastante enfatizada por Foucault quando da sua análise da *enkrateia*: “a *enkrateia* se caracteriza sobretudo por uma forma ativa de domínio de si que permite resistir ou lutar e garantir sua dominação no terreno dos desejos e dos prazeres [...] A *enkrateia*, com seu oposto *akrasia*, se situa sobre o eixo da luta, da resistência e do combate: ela é comedimento, tensão, ‘continência’. A *enkrateia* domina os prazeres e os desejos mas tem necessidade de lutar para vencê-los” (Foucault, 2003[1984]:61). É, portanto, um poder que se exerce sobre si dentro do poder que se exerce sobre os outros, pois, como ditava a filosofia clássica

da Antiguidade, ninguém pode governar os outros sem antes aprender a governar a si mesmo e se constituir, assim, como um ser virtuoso. A relação consigo é, ao mesmo tempo, princípio de regulação interna e vetor de fuga.

^{cxix} O que tentei fazer, a partir de um apanhado da obra de Foucault e de algumas sugestões de Deleuze, foi sugerir uma das maneiras através das quais esse *dehors* pode ser percebido ou postulado. É o próprio Foucault (2006) quem, no campo da literatura e da linguagem, oferece-nos “a abertura para uma linguagem da qual o sujeito está excluído, a revelação de uma incompatibilidade talvez irremediável entre a aparição da linguagem em seu ser e a consciência de si em sua identidade” (p. 221). O ‘eu falo’ como contrário ao ‘eu penso’ é usado para imaginar o próprio espaço ficcional do Ocidente. E Foucault é atento às dificuldades implícitas nesse empreendimento: “Eis que nos deparamos com uma hiância que por muito tempo permaneceu invisível para nós: o ser da linguagem só aparece para si mesmo com o desaparecimento do sujeito. Como ter acesso a essa estranha relação? Talvez por uma forma de pensamento cuja possibilidade ainda incerta a cultura ocidental delineou em suas margens. Esse pensamento que se mantém fora de qualquer subjetividade para dele fazer surgir os limites como vindos do exterior, enunciar seu fim, fazer cintilar sua dispersão e acolher apenas sua invisível ausência, e que ao mesmo tempo se mantém no limiar de qualquer positividade, não tanto para apreender seu fundamento ou justificativa, mas para encontrar o espaço em que ele se desdobra, o vazio que lhe serve de lugar, a distância na qual ele se constitui e onde se escondem suas certezas imediatas assim que ali se lance o olhar, um pensamento que, em relação à interioridade de nossa reflexão filosófica e à positividade do nosso saber, constitui o que se poderia chamar ‘o pensamento do exterior’” (ibidem, p. 222).

^{cxx} Para a idéia de insistência cf. Deleuze (2006[1969]).

^{cxxi} Socialidade em Butler não significa o mesmo do que temos chamado por este nome, mas se confunde com sociedade. Para o termo socialidade e sua construção como uma alternativa analítica que não supõe a sociedade, cf. adicionalmente Gell (1999).

^{cxxii} O possível implicaria um real ao qual lhe faltaria à existência que, contudo, já está dada como um eventual ‘vir a ser’ no tempo, como possibilidade pré-determinada e destituída, no entanto, de realização. Enquanto ao virtual nada lhe falta: “O virtual não se opõe ao real, mas somente ao atual. *O virtual possui uma plena realidade enquanto virtual*. Do virtual, é preciso dizer exatamente o que Proust dizia dos estados de ressonância: ‘Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos’, e simbólicos sem serem fictícios. O virtual deve ser entendido como uma estrita parte do objeto real - como se o objeto tivesse uma de suas partes no virtual e aí mergulhasse como numa dimensão objetiva” (Deleuze, 2006[1968], p.294). E, mais adiante, precisa que “em tudo isto, o único perigo é confundir o virtual com o possível. Com efeito, o possível opõe-se ao real; o processo do possível é pois uma realização. O virtual, ao contrário, não se opõe ao real; ele possui uma plena realidade por si mesmo. Seu processo é a atualização” (ibidem, p.39).

^{cxxiii} “Pré-formar o transcendental, rebatê-lo sob uma forma originária, equivale a estabelecer as condições de uma experiência possível, e não real. Decalcar o transcendental sobre o empírico, concebê-lo à imagem do atual ou da representação evacua do campo do pensamento, de saída, o novo ou o acontecimento: sabe-se, antecipadamente, que nada acontecerá ao pensamento, a não ser uma pseudo-experiência cuja forma possuímos previamente, e que não coloca em questão a imagem que o pensamento fazia de si mesmo. Tudo o que pensamos confirma que temos a possibilidade real de pensar, sem com isso atestar um ato efetivo de pensar” (Zourabichvili, 2000[1998], p.350). É contra essa noção de um *a priori* transcendente que Foucault trabalha com o transcendental ou *a priori* histórico: as condições nunca são mais gerais que o condicionado e ambos valem por sua própria singularidade histórica. As condições, como qualquer outra coisa, não variam historicamente, mas variam *com* a história. Um pragmatismo generalizado sem sujeito transcendente: “as condições são as da experiência real e não as de toda experiência possível [...]; elas estão do lado do ‘objeto’, do lado da formação histórica, e não de um sujeito universal” (Deleuze, 2005[1986], p.69).

^{cxxiv} No artigo que serviu de base para este capítulo, argumentava que o problema que estava enfrentando era análogo ao discutido por Deleuze e Guattari quando do combate à idéia do desejo como falta pelo conceito de produção. “Sabemos bem donde vem a falta – e o seu correlativo subjetivo, o fantasma. A falta é arrumada, organizada na produção social. É contra-produzida pela instância de anti-produção que se rebate sobre as forças produtivas e se apropria delas. Nunca é primeira: a produção nunca é organizada em função de uma falta anterior mas é, sim, a falta que se aloja, vacualiza-se, propaga-se segundo a organização de uma produção prévia. É arte de uma classe dominante, essa prática do vazio como economia de mercado: organizar a falta na abundância da produção, fazer vacilar todo o desejo pelo medo de falhar, fazer depender o objeto de uma produção real que se

supõe exterior ao desejo (as exigências da racionalidade), enquanto a produção do desejo passa para o fantasma (e só para o fantasma)” (2004[1972], p. 32). A abjeção como possível é análoga à concepção da produção desejante como produção de fantasmas. Tanto em um caso como em outro, a instauração da falta depende do postulado prévio de uma *diferença de natureza* entre produção social e produção desejante que, assim entendidas, acabam por constituir domínios do ser distintos, irredutíveis. Contudo, cabe lembrar que “não existe, de um lado, uma produção social da realidade e, de outro, uma produção desejante de fantasma. [...] Na verdade, a *produção social é simplesmente produção desejante em determinadas condições*. Afirmamos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é seu produto historicamente determinado [...] *Existe apenas o desejo e o social, e nada mais* [...] Entre as máquinas desejantes e as máquinas sociais técnicas nunca existe uma diferença de natureza. De fato, existe uma distinção, mas só de regime, segundo *relações de grandeza*. São as mesmas máquinas, mas com regimes diferentes” (ibidem, p. 32-35).

^{cxxv} Tal como ocorre, aliás, com o empobrecimento ou banalização do conceito de relação nas ‘teorias identitárias da relação’. A esse respeito Goldman e Viveiros de Castro (2006), em uma entrevista, pontuam: nesse tipo de teoria “é como se a relação existisse para a identidade. Antigamente se imaginava que primeiro existiam as identidades e então as relações; agora se diz que ‘as identidades são relacionais’, como se as relações existissem *para* produzir as identidades. Não se progrediu muito, pois tudo continua existindo para terminar em uma identidade. Ou, como dizia Mallarmé: o mundo existe para terminar num livro. Triste destino da relação. É claro que as relações produzem, entre outras coisas identidades. Mas não devemos imaginar que as relações existam para produzir identidades, que é esse seu *telos*, seu objetivo, sua finalidade. (Como se toda diferença ‘no fundo’ quisesse ser uma identidade)” (p. 187).

^{cxxvi} A explicação pela via natural ou pela social são procedimentos gêmeos que pertencem a um único e mesmo regime de funcionamento; operam a partir do postulado não apenas de uma diferença irredutível (a distinção entre natureza e cultura), mas de uma forma específica de articulação dos termos que essa diferença institui como primeiros em relação a ela (ora é a cultura ora a natureza que é determinante, englobante)

^{cxxvii} Em cosmologia que tem a idéia de propriedade como metáfora-raiz, os conceitos de sujeito e sociedade se apresentam como transformações um do outro. “De fato, é possível deslocar-se da conceitualização de um sujeito exercendo controle sobre objetos à sua disposição, inclusive aptidões pessoais como a sexualidade – tomada freqüentemente como a propriedade *por excelência* que, em sua orientação exterior, deveria ser mobilizada pela vontade de seu possuidor – para uma sociedade ou cultura vista como transformando as propriedades intrínsecas das coisas – culturalmente concebidas como utilidades – em objetos de valor convencional. Tanto as aptidões disponíveis para a pessoa como os recursos disponíveis para a sociedade são construídos como ‘coisas’ que têm em si um valor natural ou utilitário prévio. E as pessoas como indivíduos, por sua vez, consistem exatamente em tal recurso para a sociedade” (Strathern, 2006[1988], p.210).

^{cxxviii} A esse propósito conferir o texto de Deleuze e Guattari (1984) sobre o Maio de 68.

^{cxxix} Note-se que o termo usado por Kristeva é *signifiance* e não *signification*, pois o último supõe, justamente, aquilo que o semiótico, como contraposto ao simbólico, torna impossível, isto é, tanto o objeto como o sujeito do pensamento.

^{cxxx} A própria idéia de diferenciação e de diferença pura, intrínseca aos seres, estando remetida às considerações de Tarde (2003[1893]).

^{cxxx} E para quem achar a discussão abstrata demais, convido a retornar ao primeiro capítulo dessa dissertação. Se abstratos podem ser os termos, suas conseqüências são bastante concretas: a socialidade (identificada com a sociabilidade coletiva) está remetida ao domínio público masculino e é nesse sentido que as mulheres, confinadas ao âmbito doméstico, podem ser vistas como “menos que sociais” e mesmo associadas às crianças que, segundo reza a lenda, ainda não completaram a transição requerida (ainda que incompleta) à humanidade social eminentemente política.

^{cxxxii} Lembre-se a perspicaz observação de Strathern segundo a qual “a própria atividade de estabelecimento de domínios – a separação entre as questões públicas (‘sociais’) e as privadas, domésticas – ocupa um lugar analítico similar ao do tabu do incesto, uma separação que cria ‘cultura’. A divisão é postulada como um modelo da criação da própria sociedade” (2006[1988], p.154)

^{cxxxiii} O que se busca aqui é um pensamento da superfície, topológico. Atual e virtual, existência e insistência devem ser entendidos a partir “da coexistência de duas faces sem espessura, tal que passamos de uma a outra margeando o comprimento. Inseparavelmente *o sentido é o exprimível ou o expresso da proposição e o atributo do estado de coisas*. Ele volta uma face para as coisas, uma face para as proposições. Mas não se confunde nem com a proposição que o exprime nem com o estado de coisas ou a qualidade que a proposição designa. É, exatamente, a fronteira entre a proposição e as coisas. É este *aliquid*, ao mesmo tempo extra-ser e insistência, este mínimo de ser que convém às insistências. É neste sentido que é um ‘acontecimento’: *com a condição de não confundir o acontecimento com sua efetuação espaço-temporal em um estado de coisas*. Não perguntaremos, pois, qual é o sentido de um acontecimento: o acontecimento é o próprio sentido” (Deleuze, 2006[1969], p.23).

^{cxxxiv} Cabe frisar que uso o termo ‘política do virtual’ e não ‘política virtual’, pois, além de marcar sua especificidade, não permite a confusão com a idéia de que toda política é, hoje, virtual. Essa idéia foi sustentada por Baudrillard (1995) que insiste que “é inútil buscar uma política do virtual uma ética do virtual, etc., já que é a política, ela mesma, que se converte em virtual; a ética, ela mesma, que é convertida em virtual, no sentido de que uma e outra perdem o princípio de sua ação e sua força de realidade”. Sem dúvida, uma concepção bastante diferente (na verdade, oposta) da qual estamos adotando aqui e que, de forma geral, contém justamente o elemento que procuramos combater, a saber, a idéia de que lhe falta algo ao virtual, o virtual como possível. A “política do virtual” tal como a penso é inseparável daquilo que Zourabichvili certa vez chamou de “ética da contra-efetuação”.

^{cxxxv} Como veremos mais adiante, Butler se desvia dessa registro quando das discussões sobre o casamento gay. Aí, os pressupostos com os quais operam me parecem mais remetidos a uma política da abjeção marcada pela ética da contra-efetuação do que pela lógica do reconhecimento.

^{cxxxvi} A questão pode ser estendida à prática antropológica. Collier chama atenção para o fato de que “tanto nativos quanto etnógrafos tendem a ver a política como um passatempo masculino” e “as mulheres são dificilmente vistas como atores políticos, mas antes como peões usados nas manobras políticas dos homens”. No entanto, esse fato não pode ser tomado como um dado nos relatos antropológicos: “As mulheres podem nunca alcançar os centros políticos ou assegurar o reconhecimento de sua autoridade [E, acrescenta,] Ainda que os informantes masculinos possam tratar as mulheres como politicamente irrelevantes, os antropólogos que buscam um entendimento mais aprofundado dos processos políticos não podem ignorar os ganhos e as estratégias das mulheres” (1974, p.89).

^{cxxxvii} No último capítulo da dissertação, a partir de algumas questões discutidas ao longo da dissertação e da imagem política operante na idéia de Latour do “Parlamento das coisas” – bem como das discussões de Stengers sobre esse conceito – tentarei estabelecer algumas diretrizes dessa política como máquina de problematização.

^{cxxxviii} Zourabichvili vê em *Bartleby* uma figura emblemática da política deleuziana. Sua fórmula (*I would prefer not to*) “é arrasadora porque elimina de forma igualmente impiedosa o preferível assim como qualquer não-preferido. Abole o termo sobre o qual incide e que ela recusa, mas também o outro termo que parecia preservar e que se torna impossível. De fato, ela os torna indistintos: cava uma zona de indiscernibilidade, de indeterminação, que não para de crescer entre algumas atividades não-preferidas e uma atividade preferível. Qualquer particularidade, qualquer referência é abolida [...] *Eu preferiria nada a algo*: não uma vontade de nada, mas o crescimento de um nada de vontade” (2000[1998], p. 83).

^{cxxxix} O resultado de uma instauração merográfica da distinção entre natureza e cultura é não apenas a criação de uma perspectiva com horizonte de totalização (englobamento), e nem apenas o surgimento de domínios irreduzíveis, mas igualmente a fundação do organismo. A idéia de organismo aqui não deve ser entendida como uma função biológica. Mas isso é quase outro de meus truismos para um público tão acostumado a pensar a sociedade em termos orgânicos e – sempre se argumentou – concretos. “É claro que o problema da assimilação da sociedade a um organismo só interessa à medida que se espera dele alguma visão sobre a estrutura da sociedade, sobre seu funcionamento, porém mais ainda sobre as reformas a serem operadas quando a sociedade em questão é afetada por distúrbios graves. Em outros termos, o que domina a assimilação do organismo a uma sociedade é a idéia da medicação social, a idéia da terapêutica social, a idéia de remédios para os males sociais” (Canguilhem, 2005[1955], p.74). O organismo é, parece-me, uma ótima imagem para pensar nossas práticas de conhecimento hegemônicas, sua motivação implícita. Imagem que, transposta à prática da reflexividade sócio-antropológica – e tendo em conta o que disse Canguilhem –, não parece compor uma paisagem epistemológica

muito distinta da desenhada por nosso patrono, Tylor, quando afirma a “ciência da cultura” como “ciência do reformador”.

^{cxl} Essa é, de fato, a motivação implícita no agenciamento *cross-dressing*; é aquilo a que sua prática aspira. E, aqui também, podemos nos valer da consideração stratherniana de que, para que essa transformação seja efetiva, é preciso que as formas apareçam não de qualquer maneira, mas da maneira correta: uma/um *cross-dresser* “mal-montado/a” ainda não ultrapassou a linha; é, como ouvi certa vez quando de meu trabalho de campo, “uma mulher que parece homem, um homem que parece mulher, sei lá”. É menos a afirmação de um funcionamento do que um mal-funcionamento. Não atingiu, portanto, o grau da *transexualidade enquanto funcionamento*, o limiar que instaura um devir-transexual – o que, é claro, não tem nada a ver com “ser transexual”, tal qual poderia atestar um esquizofrênico.

^{cxli} “A experimentação, segundo Deleuze e Guattari, nada tem a ver com esses jogos de existência em que a parte do acaso é bastante exígua. Tateante, discreta, em parte inconsciente, duplicada pelas lutas coletivas por direitos inéditos que permitam sua efetuação, ela se confunde com a própria existência, quando esta lida com um remanejamento profundo de suas condições de percepção, e com os imperativos afetivos que dele resultam” (Zourabichvili, 2000[1988], p.353). É fundamental perceber que o conceito de experimentação nada tem a ver com as (revira)voltas de qualquer subjetividade ou interioridade. É, novamente, Foucault quem melhor explicita isso a propósito de Blanchot: “Todo discurso puramente reflexivo arrisca na verdade a reconduzir a experiência do exterior à dimensão da interioridade; a reflexão tende, irresistivelmente, a reconciliá-la com a consciência, e desenvolvê-la em uma descrição do vivido em que o ‘exterior’ seria esboçado como experiência do corpo, do espaço, dos limites do querer, da presença indelével do outro [...] Daí, a necessidade de transformar a linguagem reflexiva. Ela deve estar voltada não para uma confirmação interior – para uma espécie de certeza central de onde ela não poderia mais ser desalojada –, mas, antes, para uma extremidade em que lhe seja preciso sempre se contestar: atingido seu próprio limite, ela não vê surgir a positividade que a contradiz, mas o vazio em que vai se apagar; e na direção desse vazio ela deve ir, aceitando se desencadear no rumor, na imediata negação daquilo que ela diz, em um silêncio que não é a intimidade de um segredo, mas o puro exterior onde as palavras se desenrolam infinitamente” (2006, p. 224).

^{cxlii} A expressão ‘contra-social’ deve ser entendida aqui como movimento que opera pelo bloqueio da formação de um sujeito (individual ou coletivo), inclusive contra o sujeito jurídico/estatal. Para uma discussão da contra-socialidade cf. Barbosa (2004) após Clastres (1990[1974]). Para a idéia de aliança contra-natureza cf. o texto esclarecedor de Viveiros de Castro (2007) sobre filiação intensiva e aliança demoníaca. Retornaremos a esse ponto.

^{cxliii} “Escrever sobre essa desnaturalização não obedeceu simplesmente a um desejo de jogar com a linguagem ou de prescrever paisagens teatrais em lugar de uma política real. Como alguns críticos conjecturaram (como se o teatro e a política fossem sempre distintos); obedeceu a *um desejo de viver, de fazer a vida possível e de reconsiderar o possível enquanto tal*” (Butler, 2001[1990], p.20; ênfase adicional)

^{cxliv} “Por ‘novo campo de possíveis’ é necessário entender, então, uma outra coisa: a palavra possível deixou de designar a série de alternativas reais ou imaginárias (ou... ou...), o conjunto das disjunções exclusivas características de uma época e de uma sociedade dadas. Ela concerne, agora, à emergência dinâmica de *novo* [...] Realizar um projeto não produz nada de novo no mundo, uma vez que não diferença conceitual entre o possível como projeto e sua realização: apenas o salto para a existência. E aqueles que pretendem transformar o real à imagem do que antes conceberam não levam em conta a própria transformação. Há uma diferença de estatuto entre o possível que se realiza e o possível que se cria. O acontecimento não abre um novo campo do realizável, e o ‘campo dos possíveis’ não se confunde com a delimitação do realizável em uma dada sociedade (mesmo se ele indica ou incita seu redimensionamento)” (Zourabichvili, 2000[1998], p.337)

^{cxlv} A abjeção, minorada, necessariamente remete a agenciamentos maquínicos não subjetivados que fazem valer “um *furor* contra a medida, uma celeridade contra a gravidade, um segredo contra o público, uma potência contra a soberania, uma máquina contra o aparelho” (Deleuze e Guattari, 1997[1980], p.12). *Ela é menos uma espécie que pode ser determinada ou um predicado que pode ser atribuído do que uma capacidade ou funcionamento*. Liberada da política do reconhecimento e da sua redução a um transcendental pré-formado, a abjeção deve ser imaginada como exterioridade radical e somente assim se transforma em máquina de guerra – pois “[n]ão basta afirmar que a máquina de guerra é exterior ao aparelho, é preciso chegar a pensar a máquina de guerra como sendo ela mesma uma pura forma de exterioridade, ao passo que o aparelho de Estado constitui a

forma de interioridade que tomamos habitualmente por modelo, ou segundo a qual temos o hábito de pensar” (Deleuze e Guattari, 1997b[1980], p.15).

^{cxlvi} Ainda que uma prática (um funcionamento), necessariamente, pressuponha o outro e, afinal de contas, ambos aconteçam. A questão é qual vai ser o foco explícito de nossa atenção, ação.

^{cxlvii} As citações são d’*O Anti-Édipo*.

^{cxlviii} Há alianças que só extensivizam as posições de parentesco necessárias à filiação, estando, elas mesmas, a serviço da empresa reprodutiva, dialética. Por isso é que Viveiros de Castro (2007) insiste no fato de que levar em conta uma aliança intensiva envolve considerar outro conceito de parentesco: “uma teoria do parentesco enquanto diferença e multiplicidade” (p.107). Seu artigo pode ser visto como uma resposta à pergunta: no que se transforma o parentesco quando ele não precisa mais responder às questões da integração subjacentes tanto à filiação extensiva quanto à aliança (igualmente extensiva) que lhe está subordinada e a torna possível? E é por aqui que o parentesco cosmológico-intensivo característico dos ameríndios encontra os poderes mágico-espiritual dos *great men* melanésios. Ambos supõe um tipo de funcionamento irredutível à concepção familiar do parentesco marcada pela extensivização decorrente do incesto; suas alianças não são, por isso, compatíveis com o humanismo. São alianças com espíritos, monstros, e figuras não humanas que, enquanto tais, apontam para territórios onde a distinção entre humano e não-humano não é pertinente da mesma maneira (por isso territórios incestuosos). Na Amazônia, como na Melanésia, “[a] aliança [afinidade potencial, nos termos da literatura amazônica] é o modo de devir-outro próprio ao parentesco [intensivo]” (p.126).

^{cxlix} Em uma nota seminal do platô *devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível*, Deleuze e Guattari tratam explicitamente desse problema: “É como se fosse preciso distinguir dois estados muito diferentes da aliança: uma aliança demoníaca, que se impõe de fora, e que impõe sua lei a todas as filiações (aliança forçada como o monstro, com o homem-animal); depois, uma aliança consentida, que se conforma ao contrário à lei das filiações, quando os homens dos vilarejos venceram o monstro e organizam suas próprias relações. A questão do incesto pode ser então modificada. Pois não basta dizer que a proibição do incesto vem das exigências positivas da aliança em geral. Há antes uma aliança que é tão estranha à filiação, tão hostil à filiação, que ela toma necessariamente posição de incesto (o homem-animal está sempre em relação com o incesto). A segunda aliança proíbe o incesto porque ela só pode subordinar-se aos direitos da filiação se [se] estabelecer precisamente entre filiações distintas. O incesto aparece duas vezes, como potência monstruosa da aliança quando esta derruba a filiação, mas também como potência proibida da filiação quando esta subordina a aliança e deve reparti-la entre linhagens distintas” (1997a[1980], p.31). O fato é que “[d]iferentemente da história natural, não é mais o homem que é o termo eminente da série, pode ser um animal para o homem, o leão, o caranguejo ou a ave de rapina, o piolho em relação a tal ato, tal função, segundo tal exigência do inconsciente” (ibidem, p.15).

^{cl} “Essas multiplicidades de termos heterogêneos, e de co-funcionamento de contágio, entram em certos *agenciamentos* e é neles que o homem opera seus devires-animais” (Deleuze e Guattari, 1997a[1980], p.23).

^{cli} Nos termos de *Jamais fomos modernos*, as alternativas do programa teórico(-político) seria: “ou acredito na Constituição moderna, ou então estudo tanto o que ela permite quanto o que proíbe, o que ela revela e o que esconde. Ou defendo o trabalho de purificação – e me torno também um vigilante e purificador da Constituição –, ou então estudo tanto o trabalho de mediação quanto o de purificação, mas então deixo de ser realmente moderno” (1994[1991]. P.50). No entanto, de acordo com as motivações dessa dissertação, a linguagem que enfatiza a crença (“ou acredito na Constituição moderna...”) e o ser (“me torno também...” ou “deixo de ser...”) não parecem de todo apropriadas. A questão não é tanto ser ou acreditar em uma coisa ou outra quanto como transformar um tipo de relações em outro.

^{clii} Com efeito, a referência ao acontecimento aqui não é fortuita. Todo acontecimento remete imediatamente a um devir, posto que “[o]s fluxos de desejo procedem por afetos e devires, independentemente do fato que possam ou não ser rebatidos sobre pessoas, imagens e identificações. Assim, um indivíduo antropológicamente etiquetado masculino pode ser atravessado por devires múltiplos e, em aparência, contraditórios: devir feminino coexistindo com um devir criança, um devir-animal, um devir-invisível, etc.” (Guattari, 1986, p.288 *apud* Goldman, 2003, p.464).

^{cliii} N’*O gênero da dádiva*, Strathern retoma que “[a] noção européia-ocidental de sociedade, tal como transparece nos relatos antropológicos e feministas da década de 1970, apreende a ação coletiva, seja num modo integrativo ou competitivo, como entidades vinculativas diferentes dela própria. A socialidade é vista como

baseada nas relações entre indivíduos ou das pessoas sexuadas (homens e mulheres) cuja individualidade ou caráter sexual se encontra além da construção. No plano do discurso acadêmico, podemos chamar esse conceito de positivista ou burguês. *Ele não tem de modo algum monopólio sobre as idéias ocidentais a respeito da sociedade. Mas, em certo sentido, através de sua contraparte em modelos vulgares bastante difundidos (por exemplo, Schneider, 1968), com seu próprio simbolismo de gênero, desfruta de um status hegemônico*” (pp.153-154; ênfase adicional). Também Wagner, logo no início de *Fractal Person*, enfatiza a importância da idéia de hegemonia antes que, por exemplo, ideologia: “Estamos em débito com o marxista italiano Antonio Gramsci pela noção de idéias hegemônicas, de conceitos que tomamos por tão certos que parecem ser a voz mesma da razão. Essas idéias não são subscientes ou fora-da-consciência pela mesma razão que sua validade não está sujeita a questionamento; elas são a forma mesma tomada pela nossa consciência sobre um problema ou assunto. As idéias hegemônicas, então, não estão mais sujeitas à prova ou refutação do que os paradigmas Kuhnianos, já que, em ambos os casos, entrar no discurso é equivalente a substituir a questão de *se* as coisas funcionam dessa maneira por *como* elas funcionam dessa maneira. Daí, os antropólogos com um investimento no interesse de pesquisa dos motivos hegemônicos, digamos, das dinâmicas sociais necessárias do pensamento humano, podem esperar falhar ou não compreender bem o desafio a este motivo em termos de seu fracasso em prover um convincente ‘como’, sem perceber a irrelevância de suas objeções” (p.159).

^{cliv} Não seria essa a intuição de Pierre Clastres (1990[1974])? Se usarmos as idéias de Estado e máquina de guerra para caracterizar, respectivamente, a dinâmica política das sociedades ocidentais e a dos povos tribais, então, teríamos que dizer que os primeiros “são” máquina de guerra e “fazem” Estado, ao passo que os últimos “são” Estado e “fazem” máquina de guerra. Não houvesse forças estatais operando mesmo entre os povos tribais, qual seria a motivação de elaborar estratégias para conjurá-las?

^{clv} Curioso observar uma frase como esta: “Não desejamos, contudo, voltarmos a ser pré-modernos. A não-separabilidade das naturezas e das sociedades possuía o inconveniente de impossibilitar a experimentação em grande escala, uma vez que toda transformação da natureza devia estar de acordo, ponto a ponto, com uma transformação social” (p.138). Minha única dúvida é: caso quiséssemos (escolhêssemos) “voltar”, seria isso possível? Como se, no final das contas, fosse uma questão de escolha racional, humana...

^{clvi} Note-se que “ponto de vista não significa um juízo teórico. O ‘procedimento’ é a vida mesma. Já Leibniz nos ensinara que não há pontos de vista sobre as coisas, mas que as coisas, os seres, eram pontos de vista [...] Com Nietzsche [...], o ponto de vista é aberto sobre uma divergência que ele afirma: é uma outra cidade que corresponde a cada ponto de vista, cada ponto de vista é uma outra cidade, as cidades não sendo unidas senão por sua distância e não ressoando senão pela divergência de suas séries, de suas casas e de suas ruas” (Deleuze, 2006[1969], p.179). Nietzsche (1995[1888]) o havia ensinado quando nos exorta a “viver a doença e a saúde de tal maneira que a saúde seja um ponto de vista vivo sobre a doença e a doença um ponto de vista vivo sobre a saúde [...] Não é quando está doente que perde a saúde, mas quando não pode mais afirmar a distância, quando não se pode mais, por sua saúde, fazer da doença um ponto de vista sobre a saúde (então, como dizem os Estóicos, o papel terminou, a peça acabou” (ibidem). Nesse sentido é que podemos entender a consideração de Klossowski: “E, efetivamente, o desconcertante desses sintomas da força e da debilidade, da saúde e da doença é que eles tem o mesmo aspecto” (2005[1969], p.194).

^{clvii} “Se acreditamos que é a interdição do incesto que constitui, ao mesmo tempo, a linguagem como código comunicativo e as mulheres como objeto de troca para que uma sociedade possa se fundar, a linguagem poética seria, pelo seu sujeito em processo, o equivalente de um incesto: é na economia da significação mesma que o sujeito em processo se apropria desse território arcaico, pulsional e maternal, no qual ele apresenta obstáculos tanto à palavra se converter simplesmente em signo quanto à mãe ser um objeto como os outros, interdita.” (Kristeva, 1977, p.236).

^{clviii} Fácil perceber a consonância desse raciocínio com o relativismo cultural. Fala-se, frequentemente, que o método relativista sugere que, estando todos imersos na cultura, o ponto de vista de um índio sobre a realidade é tão válido quanto o nosso. No entanto, o que, raramente, comenta-se é que a prática do relativismo supõe um procedimento a partir do qual, ao atribuir validade à “visão de mundo” dos outros, acabamos por garantir a verdade de nossas próprias idéias: “essa é sua idéia, eu penso de forma diferente... cada um tem seu ponto de vista”. Nossas verdades, então, salvaguardadas pelo método, acabam se transformando em teorias dificilmente refutáveis posto que imunes ao contato.

^{clix} De fato, nessa perspectiva, a abjeção não é *exterior* à cultura; ela é *o exterior da* cultura. “Em resumo, o exterior e o interior são ambos interiores ao estrato”. (Deleuze e Guattari, 1995[1980], p. 65). Ao discutir a

contra-efetuação do virtual na cosmopraxis ameríndia, Viveiros de Castro (2002b) precisa que “o exterior é *imane*nte ao interior” (p. 430). E continua: “O corolário dessa imanência é que qualquer ponto arbitrariamente escolhido do interior é um limite entre um interior e um exterior: não existe meio absoluto de interioridade. Reciprocamente, qualquer lugar do exterior é um foco de interioridade possível” (ibidem)

^{clx} “[É] na medida em que solapa o chão estável de uma série de evidências e suscita problemas onde reinam as soluções que ele constitui um ‘conceito’, no sentido de Deleuze e Guattari, para quem ‘a criação de conceitos reclama em si mesma uma forma futura, pede por uma nova terra e um povo que ainda não existe” (Stengers, 2002[1993], p.186)

^{clxi} É claro que, quando caricaturou parte das reflexões de Latour sobre o Parlamento das coisas como racionalista devido à sua ênfase no poder que o colocar-em-representação parece possuir aí, não estou sugerindo que não devemos elaborar maneiras (inclusive representativas) de lidar com híbridos, abjetos ou qualquer coisa que o valha. Muitos filósofos, antropólogos e mesmo cientistas vem elaborando, ao longo das últimas décadas, uma série de conceitos que nos permitem pensar esses momentos (ou partes de momentos, já que um momento é já duplo) nos quais operam coisas outras que não organismos, gramáticas, sujeitos... e esse movimento é extremamente importante. Mas simplesmente não é a questão. E se é verdade que produção de saber e de existência são inextricáveis, então, devemos estar bastante atentos ao que desejemos quando “produzimos conhecimento”. Isto significa também estar atento à imagem do conhecimento que queremos tornar eficiente, antes que evidente ou pensável. Como certa vez afirmaram Deleuze e Guattari – aproximando-se assombrosamente das reflexões, por exemplo, de Strathern quando discute as práticas de conhecimento melanésias –, “[o] conhecimento não é nem uma forma, nem uma força, mas uma *função*: ‘eu funciono’” (1997[1991], p.275). Um antropólogo fica, de pronto, receoso com qualquer postura teórica que enfatiza demasiadamente a função. Mas, de fato, é importante que o funcionalismo aí não se funde sobre a função mesmo: trata-se, antes, de funcionamento. “Somos puramente funcionalistas: o que nos interessa é como uma coisa anda, funciona, qual é a máquina [...] A única questão é como isso funciona, com intensidades, fluxos, processos, objetos parciais, todas as coisas que não querem dizer nada” (Deleuze, 1992[1990], pp.33 e 34). A questão pragmática por excelência, “eu funciono”, deve ser sempre transitiva: dessa maneira, nessa situação, hora, condições, com essa pessoa. Ninguém funciona no abstrato, funciona apenas nas condições de seu funcionamento. Mas se é assim, a natureza do funcionamento deve ser sempre levada em conta. E por isso a ênfase na prática política subjacente ao Parlamento das coisas.

^{clxii} E, para efeito de clareza: “não se trata de cada um fugir ‘pessoalmente’, mas de fazer fugir, como quando se arrebenta um cano ou um abscesso. Fazer passar fluxos, sob os códigos sociais que os querem canalizar, barrar” (Deleuze, 1992[1990], p.30)

^{clxiii} “Com efeito, desde que se dê um passo de lado em relação à divisão clássica das responsabilidades, que confere às ciências e aos seus *experts* a tarefa de ‘informar’ o político, de lhe dizer ‘o que é’, com a condição da política decidir o que ‘deve ser’, está-se diante de uma *inseparabilidade de princípio* entre a qualidade ‘democrática’ do processo de decisão política e a qualidade ‘racional’ da controvérsia competente que o ‘Parlamento das coisas’ simboliza. Esta dupla qualidade depende da maneira pela qual será estimulada a produção de competência da parte de todos aqueles que, cientistas ou não, estão ou poderiam estar interessados numa decisão” (ibidem, p.193).

^{clxiv} No caso dos estudos da ciência, por exemplo, “[o] especialista sabe que encontrará sempre entre ele e os cientistas a mesma diferença de ponto de vista, aquela que garante que ele conquistou, de uma vez por todas, os meios de os entender sem se deixar impressionar. Certos autores podem preconizar uma leitura ‘irônica’ de seus próprios textos visto que estes são também científicos (ironia dinâmica). Ocorre que a posição de princípio exige do autor uma referência (estável ou dinâmica) a uma transcendência, um poder de julgar mais lúcido, mais universal, que garanta sua diferença com relação aos autores que ele estuda” (ibidem, p.84-85). Para a ironia inerente a muitas das pressuposições antropológicas, remeto novamente ao texto de Viveiros de Castro (2002a)

^{clxv} É importante frisarmos que o acontecimento é criador da diferença (nos singulariza), mas não é portador de significado (não determina). “O acontecimento não se identifica com os significados que os que o seguirem elaborarão a seu respeito e nem mesmo determina *a priori* aqueles para quem o acontecimento fará uma diferença. Ele não tem nem representante privilegiado nem alcance legítimo. O alcance do acontecimento faz parte dos seus desdobramentos, do problema posto no futuro que ele cria. Sua dimensão torna-se objeto de interpretações múltiplas, mas ela pode também ser auferida pela própria multiplicidade dessas interpretações: todos aqueles que, de uma maneira ou de outra, se referem a ele inventam um modo de se servir dele para montar

sua própria posição, dão seqüência ao acontecimento. Em outros termos, toda leitura, mesmo aquela que denuncia e diz a falsa aparência, situa de novo aquele que a propõe na qualidade de herdeiro, como pertencente ao futuro que o acontecimento contribuiu para criar, e nenhuma pode pretender ‘provar’ que, na verdade, nada de especial se passou. Somente a indiferença ‘prova’ os limites do alcance do acontecimento” (ibidem, p.86)

^{clxvi} Seria preciso fazer com que as forças no homem entrem contato com forças que não sejam nem infinitas, como na forma-Deus característica do período clássico, nem de finitude como na forma-Homem enfatizada a partir do século XIX. Com que forças animais, mágicas Ariadne conjuga suas próprias forças e que forma é produzida por esse encontro? É preciso relacionar a ironia e esses dois sujeitos, clássico e romântico, em contraposição, justamente, ao humor, “[p]ois se a ironia é a coextensividade do ser com o indivíduo, ou do Eu com a representação, o humor é a do senso e do não senso; o humor é a arte das superfícies e das dobras, das singularidades nômades e do ponto aleatório sempre deslocado, a arte da gênese estática, o saber-fazer do acontecimento puro ou a ‘quarta pessoa do singular’ – suspendendo-se toda a significação, designação e manifestação, abolindo-se toda profundidade e altura” (Deleuze, 2006[1969], p.143).

BIBLIOGRAFIA

- ARDENER, Edwin. 1972. "Belief and the problem of women". In: LA FONTAINE, J. S. (ed.). *The interpretation of ritual*. Londres: Tavistock Publications.
- _____. 1981a[1975]. "Belief and the problem of women". In: ARDENER, Shirley (ed.). *Perceiving women*. Londres: J. M. Dent & Son Ltd.
- _____. 1981b[1975]. "The 'Problem' Revisited". In: ARDENER, Shirley (ed.). *Perceiving women*. Londres: J. M. Dent & Son Ltd.
- ARDENER, Shirley (ed.). 1981a[1975]. *Perceiving women*. Londres: J. M. Dent & Son Ltd.
- _____. 1981b[1975]. "Introduction". In: _____. (ed.) *Perceiving women*. Londres: J. M. Dent & Son Ltd.
- ARTAUD, Antonin. 1993[1964]. *O Teatro e seu Duplo*. São Paulo: Martins Fontes.
- BAMBERGER, Joan. 1974. "The myth of matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society". In: ROSALDO, Michelle e LAMPHERE, Louise (eds.). *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press.
- BARBOSA, Gustavo. 2004. "A *Socialidade* contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres". *Revista de Antropologia*. Vol. 47, n. 2.
- BATESON, Gregory. 1990[1972]. *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine Books.
- BAUDRILLARD, Jean. 1995. "La double extermination". In: *Libération*. 6 de novembro.
- BIERSACK, Aletta. 1984. "Paiela 'women-men': the reflexive foundations of gender ideology". In: *American Ethnologist*, vol.10, pp.118-138.
- BUTLER, Judith. 1987. "Variations on Sex and Gender. Beauvoir, Wittig and Foucault". In: BENHABIB, Seyla and CORNELL, Drucilla. *Feminism as critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

-
- _____. 1989. "Foucault and the paradox of bodily inscriptions". In: *Journal of Philosophy*, vol. 86, n.11, pp.601-607.
- _____. 1997a. "Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory". In: CONBOY, Katie; MEDINA, Nadia e STANBURY, Sarah (org.). *Writing on the body. Female embodiment and feminist theory*. New York: Columbia University Press, pp 401-417.
- _____. 1997b. "Merely cultural". *Social Text*, 52/53, 265-277.
- _____. 2001[1990]. *El género em disputa*. México: Paidós.
- _____. 2002[1993]. *Cuerpos que Importan: Sobre los limites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. 2004a. *Undoing Gender*. New York and London: Routledge.
- _____. 2004b. "Can Marriage be Saved? A Forum." *The Nation*, vol. 279:1, july.
- CANGUILHEM, Georges. 2005[1955]. "O problema das regulações no organismo e na sociedade". In: _____. *Escritos sobre a medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1985. *Negros Estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense.
- CHODOROW, Nancy. 1974. "Family Structure and Feminine Personality". In: ROSALDO, Michelle e LAMPHERE, Louise (eds.). *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press.
- CLASTRES, Pierre. 1990[1974]. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves
- COLLIER, Jane e YANAGISAKO, Sylvia. 1987. "Toward a unified analysis of gender and kinship". In: ____ (eds.). *Gender and kinship. Essays toward a unified analysis*. Stanford: Stanford University Press.
- COLLIER, Jane. 1974. "Women in Politics". In: ROSALDO, Michelle e LAMPHERE, Louise (eds.). *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press.
- COPJEC, J. 1994. *Supposing the subject*. London: Verso.
- CORRÊA, Mariza. 2008. "Problemas com os homens e problemas com a inveja do pênis: lendo Lacan na Melanésia". In: *Cadernos Pagu*, vol.30, pp.415-425.
- DEBERT, Guita e ALMEIDA, Heloisa Buarque de. 2006. "Entrevista com Sherry Ortner". In: *Cadernos Pagu*, vol. 27, jul/dez.
- DELEUZE, Gilles e BENE, Carmelo. 1979. *Superpositions*. Paris: Minuit.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1984. "Mai 68 n'a pas eu lieu". *Les nouvelles*, 3 a 9 de maio de 1984.

-
- _____. 1996[1980]. *Mil platôs*. vol. 3. São Paulo: Editora 34.
- _____. 1997[1991]. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34.
- _____. 1997a[1980]. *Mil platôs*. vol. 4. São Paulo: Editora 34.
- _____. 1997b[1980]. *Mil platôs*. vol. 5. São Paulo: Editora 34.
- _____. 2004[1972]. *O Anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. 1998[1977]. *Diálogos*. São Paulo: Escuta.
- DELEUZE, Gilles. “L’épuisé”. In: BECKETT, Samuel. *Quad et autres pièces pour la television*. Paris: Les Éditions de minuit.
- _____. 1982[1973]. “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?”. In: CHÂTELET, François. *História da filosofia. O século XX*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 1992[1990]. *Conversações*. São Paulo: Editora 34.
- _____. 2005[1986]. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 2006[1967]. “O método de dramatização”. In: _____. *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras.
- _____. 2006[1968]. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. 2006[1969]. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva.
- EVANS-PRITCHARD, E. 1965. “The position of women in Primitive societies and in our own”. In: _____. *The position of women and other essays in social anthropology*. Londres: Faber & Faber.
- FAUSTO-STERLING, Anne. 1985. *Myths of gender. Biological theories about women and men*. New York: Basic Books.
- _____. 2000. *Sexing the body. Gender politics and the construction of sexuality*. New York: Basic Books.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2000. “La-pensée-Lévi-Strauss”. In: *ProChoix*, vol. 13, jan/fev.
- FEIL, Daryl. 1978. “Women and men in the Enga tee”. In: *American Ethnologist*, vol.5, pp.50-76.
- _____. 1984. *Ways of exchange. The Enga “tee” of Papua New Guinea*. St. Lucia: University of Queensland Press.
- FORTES, Meyer. 1958. “Introduction”. In: GOODY, Jack (ed.). *The developmental cycle in domestic groups*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1969. *Kinship and social order*. Chicago: Aldine Publications.

-
- FOUCAULT, Michel. 1981. "Omnes et singulatim". In: MCMURRIN, Sterling (ed.). *The Tanner Lectures on Human Values II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1987[1975]. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1988[1976]. *História da Sexualidade 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- _____. 1992[1966]. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins fontes.
- _____. 2003[1984]. *História da sexualidade 2: O uso do prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. 2004a. "O uso dos prazeres e as técnicas de si". In: MOTTA, M. B. (org.). *Foucault. Ética, sexualidade e política. Ditos e Escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. 2004b. "Foucault". In: MOTTA, M. B. (org.). *Foucault. Ética, sexualidade e política. Ditos e Escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. 2006. "O pensamento do exterior". In: MOTTA, M. B. (org.). *Foucault. Estética: literatura e pintura, música e cinema. Ditos e Escritos III*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FRASER, Nancy. 1997. "Heterosexism, misrecognition and capitalism: a response to Judith Butler". *Social Text*, 52/53, 265-277.
- GATENS, Moira. 1983. "A critique of the sex/gender distinction". In: *Intervention*, edição especial, pp.143-160.
- GELL, Alfred. 1998. "The distributed person". In: _____. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford and New York: Clarendo Press.
- _____. 1999. "Strathernograms: or the semiotics of mixed metaphors". In: _____. *The art of anthropology*. London: The Athlone Press.
- GILLISON, Gillian. 1980. "Images of nature in Gimi thought". In: STRATHERN, Marilyn e MACCORMACK, Carol (eds.). *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GLUCKMAN, Max. 2004[1963]. *Order and rebellion in Tribal Africa*. London: Routledge.
- GODELIER, Maurice. 1986[1982]. *The making of Great Man. Male dominance and power among New Guinea Baruya*. Cambridge and Paris: Cambridge University Press – Maison des Sciences de l'Homme.
- GOLDMAN, Márcio e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. "Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica". *Cadernos de campo*, vol. 14/15.
- GOLDMAN, Márcio. 1994. *Razão e diferença*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- _____. 2003. "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia". In: *Revista de Antropologia*, vol.46, n.2, pp.445-476.

-
- _____. 2009. “Histórias, Devires e Fetiches das Religiões Afro-Brasileiras. Ensaio de Simetrização Antropológica”. *Análise Social XLIV* (190): 1-33 (Nº Especial: Os Deuses Também Viajam: Religião e Mobilidade Humana. Ramon Sarró e Ruy Blanes (orgs.). Lisboa.
- GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- GREGOR, Thomas and TUZIN, Donald. 2001. “Comparing Gender in Amazonia and Melanesia”. In: _____ (eds.). *Gender in Amazonia and Melanesia*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- GRUNVALD, Vitor. 2009. “Butler, a abjeção e seu esgotamento”. In: DÍAZ, Maria Elvira e FÍGARI, Carlos (Eds.). *Corpos, desejos, prazeres e práticas sexuais dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond.
- _____. 2006. Dress-code: uma análise da prática *cross-dressing* em contextos brasileiros. Paper apresentado no GT 28 da 25ª Reunião Brasileira de Antropologia. Goiânia, 11-14 de junho de 2006.
- GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. 2005. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.
- GUATTARI, Félix. 1986. *Les années d’hiver*. Paris: Barrault.
- _____. 1990[1989]. *As três ecologies*. Campinas: Papyrus.
- HABERMAS, Jürgen. 1974[1964]. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: Polity Press.
- HARAWAY, Donna. 1995[1991]. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- _____. 1995a[1991]. “ ‘Género’ para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra”. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- _____. 1995b[1991]. “Manifiesto para *cyborgs*: ciência, tecnologia y feminismo socialista a finales del siglo XX”. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- HARDING, Sandra. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- HARRIS, Olívia e YOUNG, Kate. 1981. “Engendered structures: Some problems in the analysis of reproduction”. In: KAHN, Joel e LLOBERA, Joseph (Org.). *The anthropology of Pre-Capitalist societies*. N.J.: Atlantic Highlands.

-
- HARRIS, Olivia. 1981. "Households as natural units". In: YOUNG, Kate e WOLKOWITZ, Carol e MCCULLAGH, Roslyn (eds.). *Of marriage and the market*. London: CSE Books.
- HASTRUP, K. 1978. "The semantics of biology: virginity". In: ARDENER, Shirley (ed.). *Defining females*. London: Croom Helm.
- HERDT, Gilbert. 1981. *Guardians of the flutes: idioms of masculinity*. New York: McGraw Hill Book Co.
- JOLLY, Margaret. 1981. "People and their products in South Pentecost". In: ALLEN, M. (ed.). *Vanuatu: politics, economics, and ritual in island Melanesia*. Sidney: Academic Press.
- _____. 1982. "Birds and Banyans of South Pentecost: Kastom in anti-colonial struggle in South Pentecost, Vanuatu". In: KEESING, R. e TONKINSON, R. (eds.). *Mankind*, edição especial, 13, pp.338-357.
- _____. 1991a. "Gifts, commodities and corporeality: food and gender in South Pentecost, Vanuatu". In: *Camberra Anthropology*, vol.14, n.1.
- _____. 1991b. "Soaring hawks and grounded persons: the politics of rank and gender in north Vanuatu". In: GODELIER, M. and STRATHERN, M. (eds.). *Big Men and Great Men: the Personifications of Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KRISTEVA, Julia. 1974. *La Révolution Du Langage Poétique: L'avant-Garde À La Fin Du XIXe Siècle, Lautréamont Et Mallarmé*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. 1977. "Le sujet en procès: le langage poétique". *Séminaire dirige par Claude Lévi-Strauss*. Paris: Grasset.
- _____. 1982. *Powers of Horror. An essay on abjection*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- LA FONTAINE, J. S. 1981. "The domestication of the savage male". In: *Man*, vol.16, n.3, pp.333-349.
- LATOUR, Bruno. 1994[1991]. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976[1973]. "Raça e História". In: *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 1977. *L'identité*. Paris: PUF.
- _____. 1986[1962]. *O totemismo hoje*. Lisboa: Edições 70.
- _____. 1986[1983]. "O etnólogo perante a condição humana". In: _____. *O olhar distanciado*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2003[1958]. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

-
- _____. 2006[1962]. *O Pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus.
- _____. 1967. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton.
- _____. 2006[1962]. *O pensamento selvagem*. Campinas: Editora Papirus.
- LIEP, John. 1991. "Great man, big man, chief: a triangulation of the Massim". In: GODELIER, M. and STRATHERN, M. (eds.). *Big Men and Great Men: the Personifications of Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi". In: *Mana*, vol.2, n.2, pp.21-47
- _____. 1999. "Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.14, n.40, pp.43-52.
- _____. 2005. *Um peixe olhou pra mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP.
- _____. 2006. "Olhada de onça". Texto apresentado na Mesa "Diferenças, diferenças: Regimes contemporâneos da natureza" quando do 30º Encontro Anual da ANPOCS. (mimeo).
- MACCORMACK, Carol e STRATHERN, Marilyn (eds.). 1980. *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MACCORMACK, Carol. 1980. "Nature, culture and gender: a critique". In: _____ e STRATHERN, Marilyn (eds.). *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1981. "Health, fertility and childbirth in Southern Sierra Leone". In: _____. (ed.). *Ethnography or fertility and birth*. London: Academic Press.
- MATHIEU, Nicole-Claude. 1973. "Homme-culture et femme-nature?". In: *L'Homme*, 13, pp.101-141.
- _____. 1978. *Ignored by some Denied by others: the social sex category in sociology*. London: Women's Research and Resources Centre Publications.
- MILLER, Henry. 1983[1938]. *Trópico de capricórnio*. São Paulo: Ibrasa.
- MOORE, Henrietta. 1988. *Feminism and anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- _____. 1999. "Whatever happened to women and men? Gender and other crises in Anthropology". In: MOORE, H. (ed.). *Anthropological theory today*. Cambridge: Polity, pp 151-171.
- _____. 2007. *The subject of anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- MOORE, Henrietta. 2004[1988]. *Antropología y feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra.

-
- MOORE, S. F. 1964. "Descent and symbolic filiation". In: *American anthropologist*, 66, pp.1308-1320.
- NIETZSCHE, F. 1995[1888]. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das letras.
- ORTNER, Sherry. 1974. "Is Female to Male as Nature is to Culture?". In: ROSALDO, Michelle e LAMPHERE, Louise (eds.). *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press.
- REITER, Rayna (ed.). 1975. *Toward an Anthropology of women*. New York: Monthly Review Press.
- ROSALDO, Michelle. 1974. "Woman, culture and society: A theoretical overview". In: _____ e LAMPHERE, Louise (eds.). *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press.
- RUBIN, Gayle. 1975. "The Traffic in Women. Notes on the 'Political Economy' of Sex. In: REITER, Rayna (ed): *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review
- SAHLINS, Marshall. 1963. "Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia". In: *Comparative Studies in Society and History*. Vol.5, n.3, pp.285-303.
- _____. 1986[1976]. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SCHNEIDER, David. 1968. *American kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- SILLITOE, Paul. 1979. *Give and take: exchange in Wola society*. Canberra: Australian National University Press.
- SIMONDON, Gilbert. 1964. *L'individu et sa genèse psycho-biologique*. Paris: PUF.
- SMIDT, Dirk. 1990. "Kominimung One-Legged Figures: creative process and symbolic function". In: HANSON, L. and HANSON, A. (eds.). *Art and identity in Oceania*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- STARN, Randolph. 1989. "Seeing culture in a room for a Renaissance prince". In: HUNT, Lynn. *The New Cultural History*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- STENGERS, Isabelle. 2002[1993]. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34.
- STRATHERN, Andrew. 1973. "Kinship, descent and locality: some New Guinea examples". In: GOODY, Jack (ed.). *The character of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1977. "Melpa food-names as an expression of ideas on identity and substance". In: *Journal of the Polynesian Society*, vol.86, pp.503-511.

-
- STRATHERN, Marilyn *et al.* 1996. "The concept of society is theoretically obsolete". In: INGOLD, Tim (ed.). *Key debates in Anthropology*. London: Routledge.
- STRATHERN, Marilyn. 1972. *Women in between: female roles in a male World*. London: Seminar (Academic) Press.
- _____. 1978. "The achievement of sex: paradoxes in Hagen gender-thinking". In: SCHWIMMER, E. (ed.). *The Yearbook of Symbolic Anthropology*. London: Hurst.
- _____. 1980. "No nature, no culture: the Hagen case". In: _____ e MACCORMACK, Carol (eds.). *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1981. "Self-interest and the social good: some implications of Hagen gender imagery". In: ORTNER, Sherry e WHITEHEAD, Harriet (eds.). *Sexual Meanings. The cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1987a. "Producing difference: Connections and Disconnections in Two New Guinea Highland Kinship systems". In: COLLIER, Jane e YANAGISAKO, Sylvia (eds.). "Toward a unified analysis of gender and kinship". In: *Gender and kinship. Essays toward a unified analysis*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 1987b. "The limits of auto-anthropology". In: JACKSON, A. (ed.). *Anthropology at home*. London: Tavistock.
- _____. 1987c. "Out of context: the persuasive fictions of anthropology". In: *Current Anthropology*, 28(3), pp.251-281.
- _____. 1991a. *Partial connections*. London: Rowman & Littlefield.
- _____. 1991b. "One man and many men". In: _____ e GODELIER, M. (eds.). *Big Men and Great Men: the Personifications of Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1991c. "Introduction". In: _____ e GODELIER, M. (eds.). *Big Men and Great Men: the Personifications of Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1992a. *After nature. English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1992b. "Parts and wholes. Refiguring relationships in a post-plural world". In: KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing society*. London: Routledge.
- _____. 1992c. "Between a Melanesianist and a feminist". In: _____. *Reproducing the future. Essays on anthropology, kinship and the new reproductive technologies*. Manchester: Manchester University Press.
- _____. 1995a. "The nice thing about culture is that everyone has it". In: _____ (ed.). *Shifting contexts. Transformations in anthropological knowledge*. London: Routledge.
- _____. 1995b. "One Legged Gender". In: TAYLOR, Lucien (ed.). *Visualizing theory*. London: Routledge.

-
- _____. 1999. *Property, Substance and Effect. Anthropological essays on persons and things*. London: The Athlone Press.
- _____. 2001. "Same-sex and Cross-sex Relations: Some Internal Comparisons". In: GREGOR, Thomas and TUZIN, Donald. *Gender in Amazonia and Melanesia*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- _____. 2006[1988]. *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.
- TARDE, Gabriel. 2003[1893]. *Monadologia e Sociologia*. Petrópoles: Editora Vozes.
- THREADGOLD, T. 1988. "Language and gender". *Australian Feminist Studies*, vol. 6, pp.41-70.
- TUZIN, Donald. 1991. "The cryptic brotherhood of big men and great men in Ilahita". In: GODELIER, M. and STRATHERN, M. (eds.). *Big Men and Great Men: the Personifications of Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TYLER, Stephen. 1986. "Post-Modern Ethnography: from document of the occult to occult document". In: CLIFFORD, James and MARCUS, George (eds.). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- VEYNE, Paul. 1998[1971]. "Foucault revoluciona a história". *Como se escreve a história*. Brasília: Editora da UnB.
- VILAÇA, Aparecida. 2005. "Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities". In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 11, pp.445-464.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "The gift and the given: Three nano essays about kinship and magic". Texto inédito, 30pp. In: BAMFORD, S. & LEACH, J. (eds.). *Genealogy beyond kinship: sequence, transmission, and essence in ethnography and social theory*. Oxford: Berghahn, no prelo.
- _____. 2002a. "O Nativo Relativo". In: *Mana*, vol.8, n.1, pp.113-148.
- _____. 2002b. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco". In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. In: *Tipiti*, vol.2, n.1, pp.3-22.
- _____. 2007. "Filiação intensiva e aliança demoníaca". In: *Novos estudos CEBRAP*, vol. 77, pp.91-126.
- WAGNER, Roy. 1974. "Are there social groups in the New Guinea Highlands?". In: LEAF, Murray (ed.). *Frontiers of anthropology: An introduction to Anthropological Thinking*. New York: D. Van Nostrand Company.

-
- _____. 1981[1975]. *The invention of culture*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- _____. 1986. *Symbols that stand for themselves*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1991. “The fractal person”. In: GODELIER, M. and STRATHERN, M. (eds.). *Big Men and Great Men: the Personifications of Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WITTIG, Monique. 2006[1992]. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona, Madrid: Editorial Egales.
- YANAGISAKO, Sylvia e COLLIER, Jane. 1987. “Toward a unified analysis of gender and kinship”. In: _____ (eds.). *Gender and Kinship: essays toward an unified analysis*. Stanford: Stanford University Press.
- ZELDITCH, Morris. 1955. “Role differentiation in the Nuclear Family”. In: Parsons, T. e Bales, R. (eds.). *Family, socialization and interaction process*. New York.
- ZOURABICHVILI, François. 2000[1998]. “Deleuze e o possível (Sobre o involuntarismo na política)”. In: ALLIEZ, Eric. *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34.
- _____. 2004[2003]. *O vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)