





O GÊNERO DA DÁDIVA



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor

MARCELO KNOBEL

Coordenadora Geral da Universidade

TERESA DIB ZAMBON ATVARIS

EDITORA  
UNICAMP

Conselho Editorial

Presidente

MÁRCIA ABREU

EUCLIDES DE MESQUITA NETO – IARA LIS FRANCO SCHIAVINATTO

MARCOS STEFANI – MARIA INÊS PETRUCCI ROSA

OSVALDO NOVAIS DE OLIVEIRA JR. – RENATO HYUDA DE LUNA PEDROSA

RODRIGO LANNA FRANCO DA SILVEIRA – VERA NISAKA SOLFERINI

*Marilyn Strathern*

---

# O gênero da dádiva

PROBLEMAS COM AS MULHERES E PROBLEMAS  
COM A SOCIEDADE NA MELANÉSIA

TRADUÇÃO

André Villalobos

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP  
DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

---

St82g Strathern, Marilyn.  
O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia / Marilyn Strathern; André Villalobos, tradutor. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

(coleção Gêneros & Feminismos)

Tradução de: The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia

1. Melanésios – Vida e costumes sociais. 2. Mulheres – Melanésia – Condições sociais. 3. Feminismo. I. Título.

ISBN 85-268-0721-8

CDD 309.193  
301.412

---

Copyright © 1988 by The Regents of the University of California  
Copyright da tradução © 2006 by Editora da Unicamp

1ª reimpressão, 2009

2ª reimpressão, 2013

3ª reimpressão, 2018

Direitos reservados e protegidos pela lei 9.610 de 19.2.1998.

É proibida a reprodução total ou parcial sem autorização,  
por escrito, dos detentores dos direitos.

Printed in Brazil.  
Foi feito o depósito legal.

Direitos reservados à

Editora da Unicamp  
Rua Caio Graco Prado, 50 – Campus Unicamp  
CEP 13083-892 – Campinas – SP – Brasil  
Tel./Fax: (19) 3521-7718/7728  
www.editoraunicamp.com.br – vendas@editora.unicamp.br

## *Gêneros & Feminismos*

A coleção *Gêneros & Feminismos* foi criada pela equipe de pesquisadores do PAGU–Núcleo de Estudos de Gênero da UNICAMP e recebe o apoio da Editora da UNICAMP. Voltada para a divulgação de obras importantes da história do feminismo e da área de estudos de gênero, no país e no exterior, pretende ser uma fonte de referência importante para os pesquisadores dessa área em nosso país.



*Para B. H. M., H. T. e A. L.*



## Agradecimentos

A CAUSA e a origem deste livro têm fontes distintas. Sua causa foi um convite do Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia, em Berkeley, para proferir uma série de conferências em 1984. Sua origem pertence à Universidade Nacional da Austrália, de Canberra, onde estive em 1983-1984 como membro de um grupo de pesquisa no Departamento de Antropologia. O grupo se autodenominava Relações de Gênero no Pacífico Sul-Occidental: Ideologia, Política e Produção, e tomei emprestado esse título para minhas conferências.

Por me fazerem sentir tão bem-vinda, devo um agradecimento especial ao então chefe do departamento em Berkeley, Nelson Graburn, e a Elizabeth Colson, que estava em seu último ano de docência. Devo muito também ao interesse de uma classe de estudantes que garantiu que eu não pudesse sair-me com excessivas liberdades — Jeanne Bergman, Nicole Constable, Roger Lancaster, Nancy Lutz, Kamala Visweswaran. Gayle Rubin e Marilyn Gelber fizeram ambas comentários substanciais. Gail Kligman, Amal Rassam e Kirim Narayan saberão por que posso querer lembrá-las aqui, o mesmo aplicando-se a Paul Rabinow.

O estímulo californiano foi, em seguida, mantido através da extensa e crítica apreciação que este trabalho recebeu dos editores da série *Melanesian Studies*. Tive a felicidade de continuar a ser provocada pelo

interesse dos estudantes, incluindo os do Departamento de Antropologia Social de Manchester, para os quais aventurei minhas idéias em 1986-1987. Agradeço a todos os colegas do departamento que, intelectualmente ou de outras formas, me ajudaram neste empreendimento. Entretanto, foi durante o ano de 1985, no Trinity College, em Cambridge, que a primeira versão foi escrita, e esse interlúdio foi inestimável.

O grupo de pesquisa da UNA foi organizado por Roger Keesing, Marie Reay e Michael Young. Em outros lugares, juntei-me a membros desse grupo em publicações: reconheço aqui minha dívida pelo apoio que me deram. Sou grata a James Wiener por sua competente crítica de uma versão mais antiga, a David Schneider e Lisette Josephides por seus comentários e a Margaret Jolly por me haver fornecido tanto material como idéias. Christina Toren reconhecerá, espero, o efeito de seu aconselhamento. Com irrestrita generosidade, o chefe e os funcionários do Departamento de Antropologia da UNA ajudaram-me na preparação deste manuscrito algum tempo depois de eu ter deixado sua companhia: meus agradecimentos aqui são uma compensação muito inadequada para a proficiente ajuda de Jean Ashton, em Manchester.

As conferências de Berkeley foram ocasião para reunir tópicos tratados em outros contextos. Elas foram posteriores, mas também se beneficiaram de vários anos de cooperação com Andrew Strathern. Além disso, por me permitirem utilizá-los aqui, sou grata aos editores e às casas editoriais dos seguintes artigos:

- “Subject or object? Women and the circulation of valuables in Highlands New Guinea”, in R. Hirschon (org.), *Women and property, women as property*. Londres: Croom Helm, 1984.
- “Domesticity and denigration of women”, in D. O’Brien e S. Tiffany (orgs.), *Rethinking women’s roles: perspectives from the Pacific*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1984.
- “Knowing power and being equivocal”, in R. Fardon (org.), *Power and knowledge: anthropological and sociological approaches*. Edimburgo: Scottish Academic Press, 1985.

Um agradecimento especial deve ser tributado a Gilbert Herdt. O livro não poderia ter sido escrito sem a agudeza com que ele focalizou

certas abordagens analíticas ao estudo de ritual. Conquanto tome uma forma mais propriamente complementar do que a de uma cismogênese simétrica, minha resposta deve ser interpretada como antes positiva do que negativa. Há uma espécie diferente de dívida para com aqueles cujo trabalho foi absorvido para tornar-se parte do próprio trabalho da autora. Para mim, eles permanecem figuras distintas de mim mesma, mas seria falso agradecer-lhes separadamente pelo uso que aqui faço de suas idéias — e tão ridículo como expressar gratidão por haver nascido. Devo, contudo, confessar haver trapaceado em um aspecto. Minha exposição representa os limites bibliográficos deste exercício tal como eles se apresentavam em 1985, embora certamente eu tenha sido influenciada por trabalhos surgidos depois disso. Sem dúvida, escritos mais recentes de Roy Wagner foram de longe os mais significativos.

Não agradei a todas as minhas outras fontes, como os relatos sobre si próprios fornecidos por tantos melanésios hospitaleiros para introduzir antropólogos de diferentes orientações. No meu caso, especialmente, o povo de Hagen e Pangia. Não são eles que precisam deste livro ou que precisariam ter escrito um livro semelhante. Mas, se algum deles se preocupasse em lê-lo, espero que o tempo verbal no presente e o uso do “nós”, significando “nós, os ocidentais”, não se revele demasiado irritante. O problema com o tempo é que nem o passado nem o presente são realmente adequados — o último sugerindo questões intemporais, congeladas no registro etnográfico, o primeiro sugerindo que elas pertencem a uma era desaparecida e não mais relevante. Por certo, nenhum deles transmite a verdade, posto que as idéias não são tão móveis ou imóveis como sugere qualquer tentativa semelhante de localizá-las. É uma pena que se esteja confinado à escolha gramatical. E é uma pena que o inglês não tenha uma forma dual, pois nesse caso poder-se-ia também usar o “nós” no sentido de “nós dois”, uma inclusão que não obliteraria a separação. Na verdade, o trabalho pode ser lido tanto como uma escusa quanto como uma apologia de uma língua e uma cultura que não fazem dessa possibilidade singular uma preocupação central de seu modo de imaginar-se.

MARILYN STRATHERN

Trinity College, Cambridge, 1985 – University of Manchester, 1987



A mulher é um ser social, criado numa sociedade específica e por essa sociedade. Como as sociedades diferem, assim ocorre também com as mulheres. É fácil esquecer disso e ver a “mulher” como uma categoria eterna e imutável. A mulher da Grécia antiga é vista como a mesma de hoje, transformadas apenas as suas circunstâncias. Surge dessa visão uma percepção a-histórica do significado de ser mulher e da simples continuidade da opressão que sofremos. Uma citação de Xenofonte contra as mulheres acomoda-se confortavelmente ao lado de uma de santo Agostinho, e ambas concordam com as de Rousseau, Hegel e Norman Mailer. Mulher, homem e misoginia tornam-se constantes, apesar da transformação do mundo em torno deles.

Eu afirmaria, ao contrário, que as mulheres e os homens, assim como a natureza da misoginia e da opressão, são todos qualitativamente diferentes em diferentes tempos e lugares. A sensação de similaridade, de paralelos traçados com facilidade, é ilusória. As mulheres, elas próprias, mudam. São precisamente as diferenças nas circunstâncias o crucial para o significado e para a compreensão do tornar-se uma mulher. Precisamos, portanto, entender a especificidade de nossas próprias circunstâncias para compreendermos a nós mesmas.

JILL JULIUS MATTHEWS, *Good and mad women*, 1984

A unidade de investigação é a vida social de alguma região do mundo durante um certo período de tempo.

A. R. RADCLIFFE-BROWN, *Structure and function in primitive society*, 1952

O futuro da sociedade ocidental está em sua capacidade de criar formas sociais que tornem explícitas as distinções entre as classes e segmentos da sociedade, de modo que essas distinções não resultem por si mesmas em racismo implícito, discriminação, corrupção, crises, tumultos, “fraudes” e “trapaças” necessárias, e assim por diante. O futuro da antropologia está em sua capacidade de exorcizar a “diferença” e torná-la consciente e explícita.

ROY WAGNER, *The invention of culture*, 1975



# Sumário

Prefácio.....	19
INTRODUÇÃO	
1. Estratégias antropológicas .....	27
2. Um lugar no debate feminista .....	53
PARTE I	
3. Grupos: antagonismo sexual nas Terras Altas da Nova Guiné ....	81
4. Domínios: modelos masculinos e femininos.....	115
5. Poder: afirmações e contra-afirmações.....	159
6. Trabalho: a exploração em questão .....	207
PARTE 2	
7. Algumas definições.....	261
8. Relações que separam .....	287
9. Formas que se propagam .....	333
10. Causa e efeito .....	393
CONCLUSÃO	
11. Dominação .....	445
12. Comparação .....	487
Bibliografia.....	493
Índice onomástico .....	513
Índice remissivo.....	519



## Prefácio

ERA UMA antiga esperança a de que o conhecimento acadêmico de inspiração feminista na antropologia não só transformaria as maneiras de escrever sobre mulheres ou sobre mulheres e homens, mas transformaria também as maneiras de escrever sobre cultura e sociedade. Essa esperança se realizou em alguma medida através da experimentação com modos narrativos. O presente exercício é um experimento que explora a análise antropológica ortodoxa como sendo ela própria uma forma literária desse tipo. Seu estilo é argumentativo.

Embora parte do estímulo para esse exercício venha de fora da antropologia, ele decorre também de uma necessidade interna: estou interessada em uma área do mundo, as ilhas da Melanésia, onde o simbolismo de gênero\* exerce um papel importante na conceituação das pessoas sobre a vida social. Poucos etnógrafos podem evitar as questões das relações de gênero. Poucos até hoje julgaram necessário desenvolver

\* Neste trabalho, “gênero” como substantivo não qualificado refere-se a um tipo de diferenciação categorial. Não me estou referindo a identidade de gênero, a menos que o explicito. Seja ou não considerado inato o caráter sexual do corpo ou da psique de uma pessoa, a apreensão da diferença entre “os sexos” assume invariavelmente uma forma categorial, e é a isso que gênero se refere. Nesta exposição, as formas “masculino(a)” [*male*] e “feminino(a)” [*female*] indicam construtos de gênero.

algo que se possa chamar de uma teoria do gênero. Entendo por “gênero” aquelas categorizações de pessoas, artefatos, eventos, seqüências etc. que se fundamentam em imagens sexuais — nas maneiras pelas quais a nitidez das características masculinas e femininas torna concretas as idéias das pessoas sobre a natureza das relações sociais. Tomadas simplesmente como sendo “sobre” homens e mulheres, tais categorizações têm muitas vezes parecido tautológicas. Na verdade, suas possibilidades inventivas não podem ser apreciadas enquanto não se atente para a maneira pela qual relações são construídas por meio delas. Entender como são vistas pelos melanésios as relações de gênero não é algo que deva ser separado da compreensão de como se apresenta para eles a sociabilidade. Tomar o gênero como um objeto teoricamente distinto requer, portanto, abordar os princípios sobre os quais essas categorizações se baseiam e perguntar sobre sua generalidade através das sociedades dessa região.

Tal empreendimento não poderia ignorar a origem desse interesse nas questões levantadas pelo pensamento acadêmico feminista ocidental. A primeira parte deste livro movimenta-se para trás e para adiante entre certas questões antropológicas e certas questões de derivação feminista pertinentes aos textos das etnografias melanésias escritos ao longo das últimas décadas. Minha intenção inicial foi a de documentar a influência que a teoria feminista pudesse ter tido sobre a antropologia da região: se haveria novos fatos e temas originários do novo feminismo surgido na Europa Ocidental e na América do Norte no final dos anos 1960 e início dos anos 1970, período que também foi de expansão do trabalho de campo antropológico na Melanésia.

Não consegui, finalmente, realizar esse balanço histórico. Parece ser mais fácil incorporar novas idéias como assunto para discussão e debate do que adotá-las como preceitos para a prática etnográfica. As primeiras exceções incluem o trabalho de Annette Weiner e Daryl Feil. No conjunto, todavia, a abundância de discussões gerais sobre a “antropologia da mulher” ou sobre “relações de gênero” não foi acompanhada por descrições de sociedades inteiras, informadas por uma perspectiva feminista. Mesmo onde houve mudanças aparentes, as conexões podem ser deixadas para inferência. Poucos etnógrafos melanesianos se referem diretamente a seu trabalho como feminista; alguns admitem o feminis-

mo como um contexto para sua antropologia, enquanto outros, sobre os quais me baseei, rejeitariam o rótulo.

Pode ser que minha intenção tenha sido prematura, pois em meados dos anos 1980 estamos em meio a uma florescente “segunda onda” de estudos melanesianos, incluindo as monografias publicadas por Brenda Clay, Deborah Gewertz, Lisette Josephides, Miriam Kahn, Rena Lederman, Nancy Munn e Lorraine Sexton, para mencionar somente antropólogas mulheres, e apenas algumas delas. Contudo, mesmo o conjunto limitado de material preexistente que examinei suscitou questões contra pressupostos tanto feministas como antropológicos. Mas estes não deviam ser confundidos. Um modo não deveria ser simplesmente subsumido pelo outro. Daí as alternâncias.

A segunda parte deste trabalho é uma espécie de síntese. Ela descreve certas técnicas ou estratégias na conceituação das relações sociais que parecem ser comuns a uma série de culturas melanésias, tanto de tipo “patrilinear” como “matrilinear”. A síntese é necessariamente um produto das alternâncias percorridas na primeira parte. E essas técnicas incorporam necessariamente os princípios a que me referi, sendo assim uma comprovação desses princípios. Contudo, sem dúvida, é preciso, por sua vez, desmontar essa mistura e compreender as culturas em jogo através de uma outra alternância: entre a elucidação da maneira pela qual essas técnicas parecem funcionar para os atores envolvidos e a única maneira pela qual o antropólogo ou antropóloga pode fazê-las funcionar para si — traçando-as *como se* elas incorporassem princípios de organização. Estas, na verdade, são diferentes espécies de produções. A análise antropológica consegue aproximar-se de seu objeto de investigação e replicar a compreensão dos sujeitos investigados, através de uma forma de compreensão, de conhecimento, que lhe é distintamente própria.

Os dois primeiros capítulos, que introduzem questões na relação entre as abordagens feminista e antropológica, podem também ser lidos como uma etnografia das práticas ocidentais de conhecimento. Se o corpo do livro é, ao contrário, uma exposição do que penso serem as práticas de conhecimento melanésias, as conclusões reconsideram, sob essa luz, questões estritamente feministas (de dominação masculina) e antropológicas (de comparação entre culturas).

O conceito de “dádiva” tem sido de longa data um dos pontos de entrada da antropologia no estudo das sociedades e culturas melanésias. Com efeito, ele proporciona um trampolim para teorização geral: as reciprocidades e dívidas criadas pela troca de dádivas são vistas como uma forma de sociabilidade e um modo de integração societária. Na Melanésia, as trocas de presentes acompanham regularmente a celebração dos eventos do ciclo de vida e são, marcadamente, instrumentos de competição política. As dádivas muitas vezes subsumem as próprias pessoas, especialmente sob regimes patrilineares em que as mulheres são transferidas de um conjunto de homens para outro através do casamento, embora esse não seja o único contexto em que os objetos, ao passar de doador a receptor, parecem ser categorizados como masculino ou feminino. Entretanto, não se pode interpretar de antemão tais imputações de gênero, nem mesmo quando os itens doados parecem ser as próprias mulheres. Não se segue que somente as “mulheres” carreguem consigo uma identidade “feminina”. A base para classificação não é inerente aos objetos em si, mas refere-se a como eles são transacionados e para que fins. A ação é uma atividade que possui gênero.

Isso não é algo sem importância. Na visão antropológica convencional, a troca de dádivas é tomada como um ato evidente em si mesmo, uma transação que mobiliza itens de várias espécies, incluindo homens ou mulheres, como posses ou recursos à disposição do negociador. O comportamento é assumido como categoricamente neutro, o poder residindo no controle do evento ou dos recursos, como na maneira pela qual “homens” controlam “mulheres”. Mas, na cultura melanésia, tal comportamento não é construído como neutro em gênero: ele próprio tem gênero, e a capacidade de homens e mulheres para transacionar com este ou aquele item provém do poder que essa atribuição de gênero dá a algumas pessoas às expensas de outras, como o faz a necessidade e a obrigação de levar a cabo as transações. Perguntar sobre o gênero da dádiva é, pois, perguntar sobre a situação da troca de presentes em relação à forma assumida pela dominação nessas sociedades. É também perguntar sobre o “gênero” dos conceitos analíticos, sobre os mundos sancionados por hipóteses específicas.

A exploração da maneira pela qual as imagens de gênero estruturam conceitos e relações está entre os projetos do feminismo; não obstante, minha avaliação da literatura explicitamente feminista permanece focalizada em um ou dois dos debates que definiram a autodenominada “antropologia feminista” da última década. Muitos dos conceitos e hipóteses que informam esses debates evocam uma auto-investigação. Mas o movimento feminista tem tão claramente as suas raízes na sociedade ocidental que é também imperativo contextualizar seus próprios pressupostos. O motivo é respeitável, visto que o próprio pensamento feminista busca desalojar hipóteses e prejulgamentos. Levo a sério esse esforço através do questionamento das premissas de seu ataque às premissas antropológicas. Ao mesmo tempo, eu quis documentar as maneiras pelas quais a antropologia, em seu próprio contexto, pôde responder ao debate feminista. Isso requer referência retrospectiva aos dados sociais e culturais (isto é, à etnografia) através dos quais a antropologia se produz. Somente assim se pode levar a antropologia tão a sério quanto o feminismo, e não simplesmente discutir de maneira superficial pontos escolhidos da fantasia polêmica ou teórica de alguém.

É importante também que restem mais dados do que os tratados por meus interesses específicos, de maneira a preservar uma sensação de trabalho parcial. As etnografias são as construções analíticas de acadêmicos; os povos que eles estudam não o são. É parte do exercício antropológico reconhecer quanto a criatividade desses povos é maior do que aquilo que pode ser compreendido por qualquer análise singular. Pela mesma razão, embora seja necessário apresentar os argumentos através de um conjunto de materiais histórica e geograficamente específico proporcionado pelas culturas e sociedades da Melanésia, este livro não é somente sobre a Melanésia. É também sobre os tipos de aspiração à compreensão que a antropologia pode e não pode ter.



---

# INTRODUÇÃO



# I

## Estratégias antropológicas

PODE soar absurdo que uma antropóloga social sugira ser possível imaginar um povo que não tenha sociedade. Contudo, o argumento deste livro é que, por mais útil para a análise que o conceito de sociedade possa ser, não justificaremos seu uso apelando para as contrapartes nativas. Na verdade, os antropólogos deveriam ser os últimos a contemplar tal justificação. Intelectuais formados na tradição ocidental não podem realmente esperar encontrar nos outros a solução para os problemas metafísicos do pensamento do Ocidente. Igualmente absurdo, se refletirmos sobre isso, é imaginar que os que não participam dessa tradição irão de alguma forma focalizar suas energias filosóficas sobre questões como as da “relação” entre a sociedade e o indivíduo.

Essa questão, entretanto, esteve entre os supostos que perseguiram as abordagens antropológicas sobre os povos e culturas da Melanésia. Pode-se pensar no tipo de atenção dada à sua rica vida cerimonial e ritual, bem como em algumas áreas como sua rica vida política. Observadores tomaram os ritos de iniciação, por exemplo, como essencialmente um processo de “socialização”, que transforma os produtos da natureza em criações culturalmente moldadas. E esse processo é compreendido do ponto de vista do ator: no caso da iniciação masculina, argumentou-

se que os homens completam culturalmente (o crescimento dos meninos e sua aquisição de papéis adultos) o que as mulheres começam, e podem mesmo fazê-lo por si mesmas, naturalmente. Argumentou-se igualmente que a atividade política é induzida por uma necessidade de coesão, resultando em estruturas sociais de efetiva integração que superam as refratárias inclinações centrífugas dos indivíduos. Assim, o controle social, a integração dos grupos e a própria promoção da sociabilidade foram todos interpretados como envolvidos no engajamento das pessoas na troca cerimonial. Longe de descartar tais molduras para a compreensão, argumento, no entanto, que, ao invés disso, devemos reconhecer os interesses de que elas são provenientes. Elas endossam uma visão de sociedade que está vinculada com o próprio impulso para o estudo antropológico. Mas esse impulso deriva de maneiras ocidentais de criar o mundo. Não podemos esperar encontrar justificação para *isso* nos mundos criados por todos os outros.

Para muitos propósitos de estudo, essa reflexão pode não ser significativa. Mas ela deve ser altamente significativa para a maneira pela qual abordamos as criações dos povos. Um dos interesses etnográficos deste livro será o tipo de ritual que é muitas vezes visto como constituído fundamentalmente através do comportamento “simbólico”. No processo, proponho que a atividade política seja apreendida em termos similares. É importante que abordemos toda ação desse tipo através de uma apreciação da cultura da ciência social ocidental e de seu endosso de certos interesses ao descrever a vida social. Isso propicia uma perspectiva proveitosa para imaginar as espécies de interesses que podem estar em jogo no que concerne aos melanésios. Além disso, há um significado especial em manter distintos esses interesses. Pois grande parte da atividade simbólica nessa região mobiliza representações de gênero. Dado que o mesmo é verdadeiro quanto à metafísica ocidental, há um duplo perigo de cometer equívocos culturais na interpretação das relações masculino–feminino.

O perigo provém não simplesmente dos valores particulares que as representações de gênero ocidentais atribuem a esta ou àquela atividade, mas dos pressupostos subjacentes a respeito da natureza da sociedade e de como tal natureza é transformada em objeto de conhecimento. Só

invertendo esses pressupostos através de uma escolha deliberada é que “nós” podemos entrever o que “outros” pressupostos possam parecer. O consequente eixo nós/eles, ao longo do qual é escrito este livro, é uma tentativa deliberada de conseguir esse vislumbre através de um diálogo interno nos limites de sua própria linguagem. Não há nada de condescendente em minhas intenções.

#### O MÉTODO COMPARATIVO

É sem dúvida exagerado dizer que o método comparativo fracassou na Melanésia, embora haja uma particular agudeza nessa sugestão, pois a região como um todo, e especialmente as Terras Altas de Papua-Nova Guiné, foi por muito tempo considerada como um paraíso experimental. Acreditava-se que a estreita justaposição de sociedades numerosas e diferenciadas poderia registrar o efeito cambiante de variáveis como uma gradação de adaptações. Contudo, poucos escritores tentaram individualmente uma comparação sistemática que ultrapassasse o âmbito de um punhado de casos.

Exceções notáveis incluem Brown (1978), que trata das conexões entre os sistemas social, cultural e ecológico nas Terras Altas, e o estudo de Rubel e Rosman (1978) sobre modelos estruturais de relações de troca como transformações sistêmicas. Gregory (1982) subsume a comparação de sistemas econômicos e de parentesco sob uma especificação geral de tipo economia política: cada variante estabelecida como participante de uma classe ou tipo geral também valida a utilidade da classificação. Os três trabalhos tratam de Papua-Nova Guiné. A única tentativa geral de abarcar o conjunto da Melanésia permanece a revisão etnográfica de Chowning (1977). A ilha Melanésia, além de Papua-Nova Guiné, foi tratada comparativamente por Allen (1981a; 1984) através de um foco sobre associações políticas e liderança. Seu procedimento coincide com a estratégia mais usual de investigar temas individuais, tais como as terminologias de parentesco, a iniciação masculina, o homossexualismo ritualizado, o comércio e o intercâmbio, e a instituição de troca *kula*.<sup>1</sup>

1. Apareceu, depois disso, o trabalho de H. Whitehead, que explora as variedades de culto de ferti-

Apareceram coletâneas de ensaios sobre todos esses tópicos (Cook e O'Brien (orgs.), 1980; Herdt (org.), 1982c, 1984a; Spect e White (orgs.), 1978; Leach e Leach (orgs.), 1983).<sup>2</sup> Nelas, trechos de etnografia são dispostos lado a lado, as categorias analíticas sendo em parte derivadas do exame de cada caso, em parte modificadas por ele. Essa prática, agora freqüente, solicita contribuições de diferentes autores: o formato coletânea de ensaios permite que cada caso singular seja apresentado através da visão de um único etnógrafo.

Se existe uma falha em tudo isso, ela está no holismo das etnografias originais. Esses exercícios comparativos se baseiam necessariamente em monografias etnográficas e acredito que uma das razões de sua insuficiência seja a timidez em face da riqueza e amplitude dessas fontes primárias.

A Melanésia é favorecida por muitos bons trabalhos, não pela falta deles. A situação se assemelha à que enfrentaram os conquistadores em *As experiências de Sirius*, de Lessing: os resultados da investigação já são conhecidos e o que precisa ser encontrado são as razões para prosseguir com ela.<sup>3</sup> Temos considerável informação sobre a originalidade dessas culturas e sociedades específicas, mas muito menos consciência de por que a adquirimos. Pois o holismo da monografia está em sua coerência interna, que cria uma sensação de conhecimento autônomo e de sua própria justificação. Conseqüentemente, os termos em que cada uma das monografias individuais está escrita não proporcionam necessariamente os termos para um exercício comparativo. É de fato interessante

lidade na Nova Guiné (*American ethnologist*, 1986). Histórias comparativas sobre as Terras Altas estão sendo escritas por Feil e por Lederman; e está sendo preparada por James Weiner uma coletânea de ensaios com enfoque regional sobre as Terras Altas Meridionais/Planalto Papuano.

2. Coletâneas recentes incluem números especiais de *Mankind* sobre conceitos de concepção (Jorgensen (org.), 1983) e estudos sobre economia política (Gardner e Modjeska (orgs.), 1985); de *Social analysis* (Poole e Herdt (orgs.), 1982) sobre antagonismo sexual; e de *Oceania monograph* sobre história e etno-história (Gewertz e Schieffelin (orgs.), 1985). Ver também A. J. Strathern (org.), 1982a.
3. Nesse romance, os sirianos conquistavam e colonizavam constantemente outros planetas para encontrar um propósito para sua atividade. O Prefácio do romance começa assim: "Acho provável que nossa visão sobre nós mesmos como espécie, agora, neste planeta, seja imprecisa e que chocará os que vierem depois de nós por inadequada, da mesma forma que nos parece, digamos, a visão de mundo dos habitantes da Nova Guiné" (1981, p. 9). A inadequação da visão, afinal, não é apenas uma conceitualização incompleta do mundo, mas uma avaliação incompleta de interesses.

que os melanesianistas estejam atualmente se voltando para as possibilidades dos balanços históricos, pois a história conecta eventos e formas sociais ao mesmo tempo em que preserva sua individualidade. Talvez a compreensão histórica produza uma trama que estabeleça as relações entre os fenômenos.

Essa última frase provém da dupla investigação de Beer (1983) a respeito, por um lado, do relato de Darwin sobre as conexões por ele percebidas entre as formas de vida e, por outro, da perspicácia dos romancistas do século XIX para tornar a ficção, como narrativa deliberadamente concebida, um comentário sobre a vida e o desenvolvimento. Ela escreve sobre o desejo de Darwin de especificar a complexidade sem procurar simplificá-la. Na profusão e multivocalismo de sua linguagem, este conservou a diversidade e o caráter múltiplo dos fenômenos. Sua teoria, como diz Beer,

desconstrói toda formulação que interpreta o mundo natural como comensurável com a compreensão do homem sobre ele (1983, p. 107).

A complexidade da inter-relação é outra razão pela qual ele [Darwin] precisa do metafórico e por vezes necessita também enfatizar seu *status* transposto, metafórico — sua imprecisa e inumerável relação e aplicação à ordem fenomenológica que ela representa. A representação é deliberadamente limitada ao “conveniente” e não tenta apresentar-se como justa, ou completa, equivalente (1983, p. 101).

Por conseguinte, não é para a história que eu mesma me volto, mas para a maneira pela qual se pode manter a análise como uma espécie de ficção conveniente ou controlada.

Por mais que os antropólogos considerem provisórias e tentativas as suas descobertas, a forma sistemática assumida pela análise é, por outro lado, a sua própria inimiga:

Aplicamos ordens e regularidades convencionais de nossa ciência ao mundo fenomênico (“natureza”) com vistas a racionalizá-lo e compreendê-lo, e, nesse processo, nossa ciência torna-se mais especializada e irracional. Ao simplificar a natureza, *nós* admitimos que ela é complexa, e essa complexidade aparece como uma resistência *interna* à nossa intenção (Wagner, 1975, p. 54).

Isso é especialmente verdadeiro quando os fenômenos são assuntos humanos. A linguagem analítica parece criar-se *a si própria* como cada vez mais complexa e mais distante das “realidades” dos mundos que ela procura retratar, e não menos das linguagens nas quais os próprios povos as descrevem. A compreensão do quão diversos e complexos são esses mundos parece ser um artifício da análise, a criação de mais dados para torná-la mais trabalhosa. Há, portanto, uma inerente sensação de artificialidade no conjunto do exercício antropológico — a qual induz à aparente solução de que o que se deveria fazer é visar à simplicidade, restaurar a clareza da compreensão direta. Mas isso faz voltar exatamente à questão que, segundo sugere Beer, Darwin estava procurando evitar em sua narrativa sobre o desenvolvimento das formas de vida.

A ficção organicista, em sua modalidade do século XIX, era forte porque operava simultaneamente como “uma metáfora holística e analítica. Permitia a exploração de totalidades e de seus elementos, sem negar ou dar primazia a nenhum deles” (Beer, 1983, p. 108). Há atualmente outras metáforas a inspirar o antropólogo: campo de comunicação, ecossistema, formação social e mesmo estrutura, todas elas constroem contextos globais para a interconexão de eventos e relações. 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 vêm a afigurar-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.

Recorro aqui a um outro modo através do qual revelar as complexidades da vida social. Poder-se-ia mostrar como elas estimulam ou induzem a uma forma analítica que não pretenderia ser comensurável com elas, mas que não obstante indicaria um grau de complexidade análogo. É com vistas a esse objetivo ficcional que proponho um diálogo interno à linguagem de análise.

Isso é tentado de duas maneiras. Em primeiro lugar, admito a argumentação corrente, com a qual me identifico, a respeito das premissas em que se tem baseado grande parte dos escritos sobre a Melanésia (conquanto, por certo, não apenas sobre ela). Essas premissas pertencem a

um modo cultural particular de conhecimento e explanação. Em segundo lugar, seja como for, não imagino que possa excluir-me desse modo: posso somente tornar visível seu funcionamento. Com esse objetivo, exploro seu próprio potencial reflexivo. Assim, minha narrativa opera através de várias relações ou oposições; ao eixo nós/eles, acrescento dádiva/mercadoria e os pontos de vista antropológico/feminista. Deixe-me explicar em mais detalhe. A diferença entre a sociabilidade ocidental e a melanésia (nós/eles) significa que não se pode simplesmente estender as percepções feministas ocidentais ao caso melanésio; a diferença entre os pontos de vista antropológico/feminista significa que o conhecimento que os antropólogos constroem sobre a Melanésia não deve ser tomado como inquestionável; a diferença entre dádiva/mercadoria é expandida como uma base metafórica em que a própria diferença pode ser apreendida e utilizada para propósitos tanto antropológicos como feministas, ainda que permaneça enraizada na metafísica ocidental. Conquanto as três sejam ficção, isto é, embora essas oposições funcionem estritamente no interior dos limites da trama, as razões culturais para escolhê-las situam-se para além do exercício, dado que o próprio exercício não é mais independente de contexto do que a matéria de que ele trata.

O procedimento comparativo, ao investigar variáveis que cruzam diferentes sociedades, normalmente descontextualiza os construtos locais para trabalhar com construtos contextualizados analiticamente. O estudo dos sistemas simbólicos apresenta uma problemática diversa. Se o interesse teórico está voltado para a maneira pela qual as idéias, representações e valores são contextualizados localmente, a descontextualização não funcionará. As generalizações analíticas devem ser obtidas por outros meios. Não se trata de imaginar que seja possível substituir conceitos exógenos por correspondentes nativos; a tarefa é, antes, a de transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos. Conseqüentemente, opto por mostrar a natureza contextualizada dos construtos nativos através da exposição contextualizada dos construtos analíticos. Isso exige que os próprios construtos analíticos sejam situados na sociedade que os produziu. Para os membros dessa sociedade, por certo, tal desvendamento de pressupostos acarretará a revelação do propósito ou interesse.

Consideremos a terceira das ficções: uma possibilidade de tomar distância quanto a construtos antropológicos reside nas críticas do tipo proporcionado pelo pensamento feminista. Tais críticas incorporam interesses sociais claramente definidos, fornecendo com isso um comentário indireto sobre o contexto das idéias dos antropólogos e a respeito de seus interesses. Estes compreendem tanto as premissas aceitas da investigação na ciência social como os condicionantes da própria prática intelectual, incluindo sua forma literária. É como um lembrete constante de tais interesses acadêmicos ocidentais que justaponto conceitos antropológicos a idéias e construtos extraídos do domínio de um discurso intelectual em relação ao qual tanto apresentam superposições como discrepâncias. A diferença entre eles é sustentada como uma ficção, quando nada porque separo e objetifico distintamente as vozes “feministas” e “antropológicas”. Apresento um conjunto limitado de material sobre ambos os lados. Mas essa limitação é, em parte, determinada pela tentativa de proporcionar uma espécie de história da maneira pela qual as idéias antropológicas e feministas estão entrelaçadas, embora não haja nada de linear aqui. Nos entrecruzamentos e bloqueios de idéias, encontraremos repetições e contradições de toda espécie, que emulam não somente a vida social, mas também os nossos eventuais métodos para descrevê-la. Além disso, sua proximidade é também sustentada como uma ficção no interior da forma narrativa (“análise”) dessa exposição. Uma forte tradição feminista, especialmente no continente (por exemplo, Marks e De Courtrivon, 1985), veria isso como uma subversão dos objetivos característicos dos escritos feministas (ver também Elshtain, 1982). Na verdade, embora muitos axiomas do pensamento feminista pareçam ter continuidades com relação aos antropológicos, seus objetivos diversos sinalizam os propósitos diferenciados que motivam primordialmente a pesquisa. Seus debates estão fundamentados em termos antropológicos — o que os torna simultaneamente complicados e interessantes. Assim, a importância do feminismo é a autonomia relativa de suas premissas no que diz respeito à antropologia. Cada uma dessas perspectivas proporciona uma distância crítica em relação à outra. Idealmente, explorar-se-ia em que medida cada uma fala algo que esteja fora do alcance da outra.

Em princípio, o mesmo poderia ser feito no exercício envolvendo a comparação de culturas, pois não se pode assumir que os “seus” contextos, os contextos de outras culturas, e o “nosso” venham a ser equivalentes de alguma forma reconhecível. O que precisa ser analisado são precisamente “seus” contextos de ação social. Este é o objeto das monografias holísticas que apresentam tais mundos como encerrados em si mesmos, auto-referidos. Para ir além delas, é preciso proceder da única maneira possível, esclarecer as “nossas” próprias estratégias de auto-referência.

Para grande parte da antropologia, incluindo a de tipo radcliffe-browniano, os sistemas simbólicos são inteligíveis no interior de contextos apreendidos como uma ordem social ou sociedade. O próprio Radcliffe-Brown distinguiu “estrutura (social)” — os papéis e posições que constituem uma sociedade — de “cultura”, os símbolos e sinais através dos quais seus membros adquirem conhecimento de si próprios. Gellner sugere que a formulação específica de Radcliffe-Brown permite que se “pergunte que espécie de estrutura é essa, que conduz e não conduz ao respeito autoconsciente pela cultura” (1982, p. 187). Pode-se propor a mesma questão relativamente à “sociedade” como um todo conceitualizado. Em que espécie de contextos culturais as autodescrições das pessoas incluem uma representação delas próprias como uma sociedade? Mas a questão é absurda se supomos que o objeto de estudo é “tudo o que está inscrito na relação de familiaridade com o meio conhecido, a apreensão sem questionamento do mundo social que, por definição, não reflete sobre si próprio” (Bourdieu, 1977, p. 3, grifo removido). Seria como pedir que os personagens ligados pela trama de um autor tivessem em mente a idéia dessa trama. O que se torna notável, por conseguinte, é que isso seja admitido como verdadeiro em grande parte da pesquisa antropológica sobre formas simbólicas, a facilidade com que se argumenta que as pessoas possuem uma representação da “sociedade”. Essa suposição em nome de outros é, certamente, uma presunção por conta dos observadores que “sabem” que pertencem a uma sociedade.

Runciman sublinha o paradoxo. Afinal de contas, é característico da explicação sociológica (argumenta ele) que “requiera a invocação de termos teóricos não disponíveis para aqueles a cujo comportamento devem ser aplicados” (1983, p. 53). Por exemplo:

Para entender, no sentido terciário, a teoria social dos escritores da Roma antiga, é necessário estar atento a que eles próprios *não* tinham consciência da necessidade de descrever a sociedade em que viviam de nenhum outro ponto de vista a não ser o que hoje vemos como limitado e não-representativo (1983, p. 53).

Runciman inverte as prioridades consagradas, pelas quais os cientistas sociais freqüentemente concluem que a finalidade de seus esforços é a explicação. Depois da apresentação das informações e da explicação, vem a descrição. É isto que ele define como entendimento no sentido terciário: comunicar tanto quanto possa ser comunicado sobre um evento, de modo a propiciar a compreensão de como este era visto pelos nele envolvidos. Na verdade, nessa perspectiva, os problemas característicos da ciência social são precisamente os da descrição, não os da explicação. Em contrapartida, boas descrições precisam estar baseadas em teoria, “isto é, [em] algum corpo de idéias subjacente que fornece uma razão para aceitá-las, tanto para seus leitores como para observadores contrários ao que elas descrevem” (1983, p. 228). Este o motivo de ser “improvável que os conceitos em que as descrições se fundamentam sejam os usados pelos agentes cujo comportamento está sendo descrito” (1983, p. 228). Mas esse conhecimento da improbabilidade tem que ser ele próprio elaborado com vistas a ser transmitido. O entendimento terciário inclui seu próprio sentido de diferença com relação a seus objetos. Se meus objetivos são os objetivos sintéticos de uma descrição adequada, minha análise precisa mobilizar ficções deliberadas para tal finalidade.

Por conseguinte, não estou preocupada em elucidar contextos locais específicos para eventos e comportamentos, mas em elucidar um contexto geral para aqueles próprios contextos: a natureza peculiar da socialidade melanésia. Pressuposto pelos melanésios, esse contexto geral só pode ser de interesse para “nós”. A evidência depende necessariamente de especificidades, mas a sua utilização é sintética. Sendo este o caso, o procedimento comparativo de traçar as relações entre diferentes sistemas sociais não pode ser um fim em si mesmo. Ao mesmo tempo, seria derrotismo desviar-se de uma maior teorização para entrar em maiores detalhes etnográficos. Espero, antes, que a intervenção exógena do conhecimento inspirado no feminismo contribua para uma compreensão das idéias gerais dos melanésios sobre interação e relações, que evidente-

mente não serão redutíveis às da ciência social ocidental. Esses contextos devem ser contrastados, não confundidos. No mínimo, o confrontar as premissas do conhecimento feminista deve impedir que os apreendamos de uma maneira axiomática.

Tudo o que pode ser oferecido inicialmente é uma prescrição: uma solução para o atual impasse na antropologia comparativa da Melanésia poderia ser condescender menos em nossas próprias estratégias representacionais — impedir-nos de refletir sobre o mundo de certas maneiras. Que maneiras se revelarão proveitosas é algo que dependerá de nosso propósito. A idéia de “sociedade” parece um bom ponto de partida, simplesmente porque ela própria, como uma metáfora para organização, organiza muito da maneira pela qual os antropólogos pensam.

#### NEGATIVIDADES: REDESCREVENDO A SOCIEDADE MELANÉSIA

Esta não é uma estratégia nova. Em outros momentos, não tive dificuldade em estabelecer negatividades, mostrando que este ou aquele conjunto de conceitos não se aplica ao material etnográfico que conheço melhor, relativo a Hagen, na província das Terras Altas Ocidentais de Papua-Nova Guiné.

Um desses conjuntos centra-se na situação incomum de Hagen em comparação com outras sociedades das Terras Altas. Ela está entre as poucas que não definem os sexos através de iniciação geral em cultos ou rituais de puberdade.<sup>4</sup> Refletindo sobre essa ausência, fui levada a

4. M. Strathern (1978) apresenta o caso negativo com algum detalhe. Classificados por “traço cultural”, certos elementos na vida de Hagen poderiam sugerir alguma forma de ritual de puberdade ou de iniciação: cultos peripatéticos, um dos quais inclui tocar flautas para manter as mulheres afastadas; uma preocupação com crescimento, fertilidade e sexualidade em contextos de culto; e um culto de crescimento para meninos relatado por Vicedom e Tischner (1943-1948, vol. II, pp. 180 e segs.) e Strauss (1962, pp. 396 e segs.). É esclarecedor o fato de que Vicedom abra seu relato com uma negatividade: ele afirma ter pouco a dizer sobre a iniciação de jovens no monte Hagen; na época (final dos anos 1930), as pessoas alegavam que eles não existiam e que o equivalente mais próximo de um “culto de iniciação” havia desaparecido 50 anos antes. O culto em questão envolvia a reclusão de homens e meninos e uma equiparação entre as flautas e o pássaro Op, que era impelido a voar sobre eles. Descreve-se que os participantes vivem com o pássaro da mesma maneira que os participantes de outros cultos hagen “vivem com” o culto de pedras ou com o espírito que estas corporificam. Todas as evidências sugerem que se deveria incluir esse culto entre os muitos assim denominados que circularam na região de Hagen, promovendo, de forma va-

outras: por exemplo, o fato de que os nativos de Hagen não imaginam nada comparável ao que chamaríamos de relação entre natureza e cultura. Esta é uma negatividade de outra ordem. O caso anterior baseia-se numa comparação com outras sociedades melanésias, nas quais existe ritual de iniciação; este último, numa comparação com construtos da sociedade ocidental,<sup>5</sup> posto que as circunstâncias em que as categorias parecem aplicáveis precisam ser definidas por critérios exógenos. Agora, quando Leach (1957, p. 134) observou sobre Malinowski que este “precisaria sustentar que, para os próprios trobriandeses, ‘a cultura trobriandesa como um todo’ não existe. Isso não é algo que possa ser relatado pelos trobriandeses, mas algo que tem de ser descoberto e construído pelo etnógrafo”, seu sarcasmo estava dirigido à extensão em que Malinowski minimizava a importância ideológica daquilo que os trobriandeses efetivamente diziam e daquilo sobre que informavam. “Ele parece ter visto o construto ideal do informante nativo como uma ficção engraçada que, no máximo, serviria para fornecer umas poucas pistas sobre a importância do comportamento observado” (1957, p. 135). Mas as minhas intenções eram o oposto — não a de completar os termos faltantes nas conceitualizações nativas, porém a de criar espaços que faltavam na análise exógena. Não se trata de os melanésios não terem representações de unidades ou de entidades totais, mas de as obscurecermos em nossas análises. Portanto, a expectativa aqui é por algo mais compreensivo do que simplesmente demonstrar a inaplicabilidade deste ou daquele con-

riável, a saúde, a fecundidade e o crescimento, tanto no que diz respeito aos participantes como, externamente, às mulheres, às crianças, ao gado e às hortas. Os cultos vêm e vão, devotados a uma panóplia de espíritos, alguns com base local, outros passando de clã para clã. Por sua duração, a “iniciação” neles não deve ser confundida com nenhuma das duas categorias elucidadas por Allen (1967): ritos de puberdade durante o curso do desenvolvimento do ciclo de vida e iniciação num grupo social específico. [O próprio Allen comentou sobre a excepcionalidade da situação dos Hagen e dos Mendi, por não apresentar nem a iniciação formal nem as associações de solteiros encontradas em seus vizinhos. Ver também Kewa (Josephides, 1983, p. 295). Gourlay (1975, pp. 94-96) assinala áreas de Papua oriental que não apresentam complexos de iniciação.] Para mim, o importante não é poder mostrar ou não fragmentos de crenças e práticas existindo aqui ou alhures, mas sua contribuição para a vida social. Na sociedade hagen contemporânea, os rituais de iniciação e de puberdade não estabelecem diferença de gênero.

5. Por “ocidental”, entendo sempre que o conjunto de idéias em questão deriva de uma fonte social com sua natureza própria, específica e singular, por contraste com a derivação das idéias melanésias; não que a sociedade designada como “ocidental” possa ser entendida monoliticamente.

ceito ocidental específico.<sup>6</sup> É importante mostrar que a inaplicabilidade não é apenas um resultado de tradução inadequada. Nossas próprias metáforas refletem uma metafísica profundamente enraizada, com manifestações que emergem em todas as espécies de análises. A questão é como deslocá-las de maneira mais efetiva.

Abordo os artefatos e representações — as culturas — das sociedades melanésias através de um deslocamento específico. Precisamos parar de pensar que no coração dessas culturas há uma antinomia entre a “sociedade” e o “indivíduo”.

Não há nada de novo quanto a essa advertência. A história da antropologia está repleta de advertências no sentido de que não devemos reificar o conceito de sociedade, de que o individual é um construto cultural e uma corporificação de relações sociais, e assim por diante. Elas derivam, em grande medida, do exame minucioso das categorias ocidentais de conhecimento e de posições radicais sobre seu caráter ideológico. Na verdade, uma de minhas intenções ao introduzir o debate feminista é apontar para uma crítica contemporânea e autônoma à cultura ocidental. Contudo, de todas as várias proposições culturais que se poderiam levantar, escolhi esse deslocamento por três razões. Em primeiro lugar está a tenacidade de seu persistente aparecimento como um conjunto de hipóteses subjacentes a toda uma série de abordagens no pensamento antropológico sobre a Melanésia. Em segundo, sua utilidade como um foco para organizar a maneira pela qual se poderia pensar sobre as idéias melanésias de socialidade. Quero formular um certo conjunto de idéias sobre a natureza da vida social na Melanésia opondo-as às idéias apre-

6. Eu poderia observar aqui o estilo deliberadamente ilusionista com que negatividades têm sido usadas com finalidade analítica — notadamente por Needham (“não existe algo como parentesco”, 1971, p. 5) e Rivière (“o casamento não é uma relação isolável”, 1971 p. 71), num momento em que Schneider asseverava que o parentesco “não existe em nenhuma cultura conhecida pelo homem” (1971, in Schneider 1984). No final de seu livro, Schneider sente que outros podem interpretar que ele esteja sugerindo que, apesar de todas as restrições a respeito do parentesco ser ou não uma categoria analítica útil, se deveria simplesmente prosseguir com seu estudo. Ele comenta sobre o absurdo dessa posição. Em minha própria exposição, a negação visa a estabelecer uma *relação* entre conjuntos de idéias que são, por um lado, construtos sociais de outros e, por outro lado, construtos sociais tais como especificamente mobilizados numa análise não-redutível a uma homologia com aqueles construtos.

sentadas como a ortodoxia ocidental. Minha exposição não requer que estas últimas sejam ortodoxas entre todos os pensadores ocidentais; o lugar que elas ocupam é uma posição estratégica interna à estrutura da presente exposição. Finalmente, é relevante e apropriado que a proposição seja construída como uma relação entre termos.

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 pessoas que, de outra forma, se apresentariam como irredutivelmente singulares. As pessoas recebem a marca da sociedade ou, alternativamente, podem ser vistas como transformando e alterando o caráter daquelas conexões e relações. Mas, como indivíduos, são imaginadas como conceitualmente distintas das relações que as unem.

Conquanto seja útil reter o conceito de socialidade para referir-se à criação e manutenção de relações, no que diz respeito à contextualização das concepções melanésias necessitaremos de um vocabulário que nos permita falar em socialidade tanto no singular como no plural. Longe de serem vistas como entidades singulares, as pessoas melanésias são concebidas tanto *dividual*<sup>7</sup> como individualmente. Elas contêm dentro de si uma socialidade generalizada. Com efeito, as pessoas são frequentemente construídas como o *locus* plural e *compósito* das rela-

7. A frase provém de Marriott. Suas observações sobre as teorias do sul da Ásia sobre a pessoa são pertinentes: “pessoas — agentes singulares —, no sul da Ásia, não são pensadas como ‘indivíduos’, isto é, indivisíveis, unidades limitadas, como o são em grande parte da teoria social e psicológica ocidental e no senso comum do Ocidente. Ao invés, parece que as pessoas são geralmente vistas pelos sul-asiáticos como ‘divíduos’ ou divisíveis. Para existir, as pessoas *divíduas* absorvem influências materiais heterogêneas. Elas precisam também liberar partículas de suas próprias substâncias codificadas — essências, resíduos ou outras influências ativas — que podem então reproduzir em outras algo da natureza da pessoa da qual se originaram” (1976, p. 111). Anteriormente, ele observa: “O que ocorre *entre* os agentes são os mesmos processos conexos de combinação e separação que ocorrem *dentro* dos agentes” (1976, p. 109). Veremos a importância desse conceito para as formulações melanésias.

ções que as produzem. A pessoa singular pode ser imaginada como um microcosmo social. Essa premissa é particularmente significativa para a atenção dada às representações de relações contidas no corpo materno. Em contraste, os tipos de ação coletiva que podem ser identificados por um observador externo na *performance* de um culto masculino ou numa organização grupal, envolvendo numerosas pessoas, apresentam muitas vezes a imagem da unidade. Essa representação se origina da homogeneidade interna, de um processo de despluralização, manifestado menos como a própria realização de princípios de organização generalizados e integrativos, e mais como a realização de identidades particulares chamadas à ação através de eventos singulares e realizações individuais.

Não basta, contudo, substituir uma antinomia pela outra, concluir que os melanésios simbolizam a vida coletiva como uma unidade, enquanto as pessoas são compósitas. Uma tal distinção implica que a relação entre elas poderia permanecer comparável à relação entre a sociedade e o indivíduo. E o problema com *esta* última, enquanto relação, é o corolário ocidental: apesar da diferença entre sociedade e indivíduo, na verdade por causa dela, um dos pólos da relação é visto como modificador ou, de algum modo, controlador do outro. No coração da antinomia encontra-se subentendida uma relação de dominação (como em nossas idéias contrastantes a respeito da sociedade atuando sobre os indivíduos e estes conformando a sociedade). Seja o que for aquilo a que se refiram, as transformações fundamentais das culturas melanésias não dizem respeito a essa relação. Embora os eventos coletivos de fato reúnam diferentes pessoas, não é para “transformá-los” em seres sociais. Pelo contrário, pode-se mesmo argumentar que tais eventos coletivos despluralizados têm para eles um caráter tão amoral e anti-social como o têm as pessoas autônomas preocupadas apenas com seu próprio interesse.<sup>8</sup> As relações em questão envolvem antes homologias e analogias do que hierarquia.

8. De acordo com Harrison (1985a). Usei o epíteto anti-social com relação aos interesses auto-referidos das mulheres hagen (M. Strathern, 1980, p. 205, e também 1981a, p. 178). Esse último artigo é dependente de um contraste entre interesses “sociais” e “pessoais”; agora — por razões que se tornarão aparentes — eu preferiria falar em “coletivos” e “singulares”. Com efeito, refletindo sobre a forma singular, pode-se acrescentar que o estado de autonomia é efetivo não porque uma pessoa se tenha colocado *contra* interesses “sociais”, mas antes porque celebra a sociabilidade que ele/ela tem dentro de si.

Em certo sentido, o plural e o singular são “a mesma coisa”, são homólogos entre si. Quer dizer: unir muitas pessoas é exatamente como unificar uma. A unidade de um certo número de pessoas, conceitualizada como um grupo ou um conjunto, é alcançada através da eliminação do que as diferencia, e isso é exatamente o que ocorre também quando uma pessoa é individualizada. As causas de diferenciação interna são suprimidas ou descartadas. Na verdade, uma condição holística pode evocar a outra. Assim, um grupo de homens ou um grupo de mulheres conceberão seus membros individuais como a replicação no singular (“um homem”, “uma mulher”) do que eles criaram em forma coletiva (“a casa de um homem”, “uma linhagem feminina”). Em outras palavras, uma pluralidade de indivíduos como indivíduos (“muitos”) é igual a sua unidade (“um”).<sup>9</sup>

A supressão da diferenciação interna ocorre, entretanto, num contexto de alguma forma pluralizado. Trata-se da pluralidade que toma a forma específica de um par ou duo diferenciado. “Muitos” e “um” podem ser homólogos, mas nenhum deles deve ser equiparado a um par. Quando uma pessoa singular ou um grupo coletivo entra em relação com outro, essa relação se sustenta na medida em que cada uma das partes seja irredutivelmente diferenciada da outra. Cada uma delas é uma unidade com respeito à outra ou por analogia com a outra. O vínculo ou aliança entre elas não pode ser subsumido sob uma coletividade mais abrangente, pois a díade é uma unidade apenas em virtude de sua divisão interna. Conseqüentemente, entidades constituídas em pares, ao contrário do que poderíamos ser tentados a sugerir, não podem ser reunidas sob a rubrica integradora de uma “sociedade mais ampla”.

Pessoas compósitas, isoladas, não se reproduzem. Embora, na verdade, seja apenas em um estado unitário que alguém pode unir-se com outrem para formar um par, são as relações diadicamente concebidas que constituem a fonte e o resultado da ação. Os produtos de relações — incluindo as pessoas que elas geram — têm inevitavelmente origens duais e são, portanto, internamente diferenciadas. A diferencia-

9. Uma equação que também tem uma base matemática em certos sistemas de contas melanésios (ver cap. 10, n. 3).

ção interna, dualística, por sua vez, precisa ser eliminada para produzir o indivíduo unitário.

A vida social consiste num constante movimento de um estado para outro, de um tipo de socialidade para outro, de uma unidade (manifestada coletiva ou singularmente) para aquela unidade dividida ou constituída como par com respeito a outra. Essa alternância é replicada através de numerosas formas culturais, desde a maneira pela qual as plantações são vistas como algo que cresce no solo até uma dicotomia entre os domínios político e doméstico. O gênero é a forma principal por meio da qual a alternância é conceitualizada. O ser “masculino” ou o ser “feminino” emerge como um estado unitário holístico sob circunstâncias particulares. No modo um-são-muitos, cada forma masculina ou feminina pode ser vista como contendo em si uma identidade compósita oculta que é ativada como androginia transformada. No modo dual, um macho ou fêmea só pode encontrar seu oposto se já descartou as razões para sua própria diferenciação interna: assim, um indivíduo andrógino torna-se um indivíduo em relação a uma contraparte individual. Uma dualidade interna é exteriorizada ou propiciada pela presença de um parceiro: o que era uma “meia” pessoa torna-se “um” de um par.

Como há duas formas de pluralidade (a compósita e a dual), também há duas formas do andrógino ou, poderíamos dizer, duas formas do singular. Dizer que a pessoa singular é imaginada como um microcosmo não é simplesmente chamar a atenção, como repetidamente o fazem os observadores, para a vasta imagística física no pensamento melanésio que dá tanta importância ao corpo. É perceber que o corpo é um microcosmo social *na medida em que* toma a forma singular. Essa forma apresenta a imagem de uma entidade simultaneamente como um todo e como holística, pois ela contém dentro de si relações diversas e plurais. O corpo holístico é composto com referência a essas relações, que por sua vez são dependentes dele para sua visibilidade. Os dois modos a que me referi podem, pois, ser descritos também como estágios num processo corporal. Para serem individuadas, as relações são primeiramente conceituadas como duais e, então, a entidade dualmente concebida, capaz de separar uma parte de si, é dividida. A causa propiciadora é a presença de um outrem diferente.

A pessoa singular, por conseguinte, vista como um derivativo de múltiplas identidades, pode ser transformada no indivíduo composto por elementos masculinos e femininos distintos. Mas há uma diferença entre as duas construções ou modos. No primeiro caso, a pluralidade pode ser eliminada por meio da inclusão ou obscurecimento da diferença, ao passo que, no segundo, a eliminação é alcançada através da separação. Essas operações são básicas para a maneira pela qual são visualizadas as relações e a produtividade da vida social. Visto que o gênero proporciona a forma através da qual essas visões se realizam, ele também é formado por elas. Se precisamos parar de pensar que no coração da cultura melanésia esteja uma relação hierárquica entre sociedade e indivíduo, precisamos também deixar de pensar que uma oposição entre masculino e feminino precisa ser referida ao controle de homens e mulheres uns sobre outros. Compreender isso deve criar novas bases para analisar a natureza dessa oposição e da dominação intersexual nessas sociedades.

#### PARA ALÉM DA NEGAÇÃO

Não precisamos, certamente, imaginar que essas idéias existem como um conjunto de regras fundamentais ou uma espécie de gabarito para tudo que os melanésios fazem ou dizem. Como na maneira pela qual os ocidentais pensam a respeito da relação entre indivíduo e sociedade, elas ocorrem mais propriamente nos momentos em que os melanésios discorrem sobre a razão ou as causas da ação. Elas são a forma (cultural) assumida por seus pensamentos — equivalente à teoria da ação social. Como uma teoria implementada ou que se reflete na ação, poderíamos igualmente chamá-la de uma prática de ação social. Com efeito, esses construtos se tornam visíveis nas ocasiões em que as pessoas não simplesmente querem refletir sobre as causas da ação, mas criar as condições para novas ações. Esses construtos são assim também uma teoria e prática de produção.

Volto ao ponto em que uma espécie de atividade produtiva (a análise antropológica ocidental encontrada neste livro) está sendo usada para evocar outra espécie de atividade produtiva (como as pessoas que chamo de melanésios conceitualizam as causas e os resultados da ação).

Embora a comensurabilidade fosse desejável, por mais estrita que seja a tentativa de representar uma em termos da outra, os objetivos das duas atividades são bastante discrepantes. É obviamente uma visão de curto alcance dizer depreciativamente que as “nossas” idéias são etnocêntricas e que deveríamos ter em vista as idéias “deles”. Ao invés disso, como argumentei, precisamos ter consciência da forma assumida por nossos próprios pensamentos, pois precisamos ser conscientes de nossos próprios interesses na questão (nesse caso, os interesses dos antropólogos ocidentais na análise de outras sociedades).

Uma apreciação da natureza interessada de toda atividade produtiva, acadêmica ou outra, é uma coisa. O fato de que nossos pensamentos já vêm formados, que pensamos através de imagens, apresenta um problema interessante para a própria produção literária. As idéias deles precisam ser expressas por meio das formas que damos às nossas idéias. Explorar a semântica da negação (os x ou y “não têm sociedade”) é perseguir a possibilidade especular de sugerir que um tipo de vida social é o inverso da outra. Esta é a ficção da separação nós/eles. A intenção não é a de uma afirmação ontológica no sentido da existência de um tipo de vida social baseada em premissas que estejam numa relação inversa às nossas. Antes, é a de utilizar a nossa linguagem com vistas a criar um contraste interno a ela. Conseqüentemente, a estratégia de uma separação nós/eles não pretende sugerir que as sociedades melanésias possam ser apresentadas de uma maneira atemporal e monolítica, nem a de supor alguma fixidez em seu estado-de-ser que as torne objetos de conhecimento. O assunto é mais complexo do que seu registro nos relatos antropológicos como invenções da imaginação ocidental. A intenção é tornar explícita a prática da própria descrição antropológica, a qual cria seu próprio contexto em que idéias provenientes de origens sociais diferentes são mantidas distintas por referência a tais origens. Criar uma espécie de imagística especular dá uma forma a nossos pensamentos sobre as diferenças.

A estratégia da negação pode contribuir para uma estratégia mais ampla. Dizer que x não tem isto ou aquilo é uma afirmação altamente dependente do caráter do que seja isto ou aquilo para os que o têm. Ela pode ser vista, portanto, simultaneamente como um deslocamento

e como uma extensão de sentido. Eu desloco aquilo que “nós” pensamos ser a sociedade por meio de um conjunto de diferentes construtos, organizados em oposição à ordem, para sugerir uma analogia com a visão “deles”. Ao mesmo tempo, essa própria analogia tomada como uma comparação, tratando ambos os conjuntos de idéias como fórmulas para ação social,<sup>10</sup> nos oferece então o significado original do conceito.

A idéia de “análise” faz parte do argumento. Grande parte do material deste livro apóia-se na exegese simbólica, isto é, na elucidação daquilo que uma antropologia mais antiga chamaria de representações das pessoas sobre si próprias, em seus valores e expectativas e nos significados que elas dão a artefatos e eventos. O procedimento analítico aparece, pois, como de tipo decodificador. Mas é importante que fique claro o que é o objeto do exercício. Não se está levando a cabo um procedimento decodificador que os melanésios também seguiriam se desejassem trazer à tona um mapa total de sua construção de sentidos. Como sabemos, a atividade exegética nativa consiste na criação de mais símbolos e imagens, para os quais se torna então necessária nova decodificação por parte do observador. Como diz Sperber: “a exegese não é uma interpretação, mas antes uma extensão do símbolo, e precisa ser ela própria interpretada” (1975, p. 34). A decodificação nativa assume, por assim dizer, a forma de transformação ou inovação simbólica.

A necessidade de inovar é [...] característica de toda atividade cultural. Ela corresponde à necessidade cultural de atribuir significado a cada ato, evento ou elemento sucessivo e de formular esse significado em termos de referentes ou contextos já conhecidos. Pode-se tratar de uma metáfora que já tenha sido repetida milhões de vezes ou de uma criação completamente original, mas em qualquer dos casos ela alcança sua força expressiva através do contraste que apresenta e da analogia evocada por esse contraste (Wagner, 1972, p. 8).

10. Ao comparar “nossas” categorias com as “deles”, está-se certamente comparando duas versões de nossas categorias, as “deles” sendo derivadas daquilo que consideramos ser saliente ou relevante para eles, mesmo quando as idéias obtidas do que tomamos por serem as categorias “deles” provêm de “nosso” contato com eles. Extrair certas idéias peculiares no contato não implica julgar o povo como distinto, nem necessariamente acarreta uma comparação de sociedades inteiras (Goody, 1977, p. 3).

Isso é igualmente verdadeiro no que se refere aos procedimentos exógenos de decodificação, às relações expostas pelos antropólogos e às imitações ou analogias que eles se esforçam por criar.

A exegese antropológica precisa ser tomada pelo que ela é: um esforço para criar um mundo paralelo ao mundo observado, através de um meio expressivo (o texto escrito) que estabelece suas próprias condições de inteligibilidade. A criatividade da linguagem escrita é, assim, tanto recurso como limitação. Por linguagem, incluo aqui as artes da narrativa, a estruturação de textos e tramas, e a maneira em que aquilo que é assim expresso chega sempre numa condição de algo acabado ou completo (holístico), já formado, uma espécie de composição. Decompor essas formas é algo que só pode ser feito através da mobilização de formas diferentes, de outras composições.

Como estilo narrativo, a própria análise é um modo algo desconsiderado nos debates correntes sobre os escritos etnográficos. No entanto, pode-se considerar a análise como um tropo para a representação do conhecimento, “uma maneira de falar referida aos propósitos de um discurso” (Tyler, 1984, p. 328). Encontram-se questões literárias fascinantes na maneira pela qual de fato decomponemos eventos, atos, significações, com vistas a interpretar “significados” ou a teorizar sobre as relações entre variáveis. Tenho, portanto, interesse nas categorias de análise que foram aplicadas à elucidação dos sistemas sociais da Melanésia, talvez com mais destaque para a da “dádiva”. Elas todas são heurísticas. E é nesse sentido que tomo a troca de dádivas como heurística.

Como ocorre com as duas outras ficções, a força da troca de dádivas enquanto idéia encontra-se na invenção de uma espécie de diálogo interno. O diálogo, aqui, pertence estritamente ao discurso interno à antropologia. O contraste sustentado neste livro, entre sistemas mercantis e sistemas de troca de dádivas, é adotado diretamente da obra de Gregory (1982). Esse próprio autor insiste que os dois tipos de troca são encontrados juntos. Isso é certamente verdadeiro para as sociedades melanésias contemporâneas no período em que foram estudadas pelos ocidentais, e o próprio trabalho de Gregory está envolvido com o estudo da mudança e da coexistência de ambas as formas na Melanésia colonial e pós-colonial. Contudo, na medida em que fundamenta a predomi-

nância da troca de dádivas numa sociedade baseada no “clã”, por oposição a uma sociedade baseada na “classe”, ele efetivamente sugere que o caráter da forma de intercâmbio predominante tem correlatos sociais característicos. É importante para o meu procedimento que as formas assim contrastadas tenham origens sociais diferentes, muito embora a maneira de expressá-las deva pertencer comensuravelmente a um mesmo discurso (ocidental). Assim, uma cultura dominada por idéias sobre a posse de propriedades só pode imaginar a ausência dessas idéias de maneiras específicas. Além disso, ela estabelece seus próprios contrastes internos. Isso é especialmente verdadeiro para o contraste entre mercadorias e dádivas: os termos constituem um único par cultural no interior do discurso da economia política ocidental, embora possam ser usados para tipificar diferenças entre economias que não são participantes do discurso, como as economias não-ocidentais, por exemplo, que podem comportar-se de acordo com uma determinada teoria de economia política sem que elas mesmas tenham uma teoria de economia política.

A metáfora da “dádiva” ocupa, portanto, um lugar específico nas formulações ocidentais, e essa localização é algo que exploro delineando sua relação com a contraparte implícita, a “mercadoria”. Imaginar que se pode caracterizar o conjunto de uma economia em termos da prevalência do intercâmbio de dádivas, por oposição a outra dominada pela troca de mercadorias, abre possibilidades para a linguagem que concebe um contraste entre elas. Pode-se, dessa forma, manipular usos consagrados de termos tais como “pessoas” e “coisas” ou “sujeitos” e “objetos”. E assim pode produzir-se uma análise que, para seguir as reflexões de Tyler sobre o discurso como tropo, não sendo “nem inteiramente coerente em si mesma nem dotada de uma consistência plausível por meio de uma correspondência referencial com um mundo externo a ela, [...] apresenta coerências sumárias e enuncia correspondências momentâneas de tipo ‘como se’ relativas a nossos propósitos, interesses e habilidades interpretativas” (1984, p. 329). O diálogo interno é constituído a partir das múltiplas maneiras em que se poderia organizar nosso conhecimento sobre as sociedades melanésias através de uma única linguagem de análise. Essa análise, poder-se-ia acrescentar, se encontra por certo em seu próprio momento histórico. Quando Mauss (1954 [1925], cap. 4) defendia seu

uso do termo “dádiva” para referir-se a economias baseadas no intercâmbio de dádivas, ele tinha em mente um contraste com os princípios da “assim chamada economia natural” ou com o “utilitarismo”. A idéia de “mercadorias” permite-nos organizar um conjunto diferente de dados. No momento, apenas afirmo a vantagem do contraste. Falar sobre a dádiva evoca constantemente a possibilidade de que a descrição pudesse parecer muito diferente se, ao invés disso, estívéssemos falando sobre mercadorias.

Finalmente, então, se nossas produções culturais dependem de inovação, não é de surpreender que, em sua maior parte, os textos antropológicos sejam polêmicos. Os arranjos das categorias analíticas são derrubados. Mas o deslocamento só pode ocorrer com base em uma posição anterior, de modo que ele antes amplia do que refuta essa posição.

Essa atividade é a marca registrada da ciência social. Muito frequentemente depreciamos o movimento de uma posição a outra, rotulando-o como relatividade. A depreciação encobre a realização cumulativa da ciência social, que é a de construir constantemente as condições a partir das quais o mundo pode ser apreendido de uma nova maneira.<sup>11</sup> Essa capacidade regenerativa constitui a habilidade de ampliar significados, de ocupar diferentes pontos de vista. Mais do que mimetismo — a ciência social imitando seu objeto —, ela dá uma contribuição característica para um mundo que, em tantos outros contextos, tem seus modelos de inovação apoiados na tecnologia. As extensões metafóricas da tecnologia são persuasivamente auto-referenciais e autovalidantes. Parece haver nisso uma transformação natural de idéias em mecanismos que funcionam, revelando assim idéias em funcionamento. O processo representa um tipo especial de conhecimento cumulativo: ele celebra a possibilidade de fazer com que o universo todo “funcione”, isto é, de provar que nossas idéias sobre o universo funcionam. O conhecimento tecnológico trabalha para esse fim, mas o mesmo não ocorre com o conhecimento

11. Ennew chamou a atenção para a maneira como Bateson “tornou estranho” o antropológicamente estranho e efetuou uma separação conceitual entre seu método de descrição etnográfica e seus dados de referência — um artifício que ela compara às distorções deliberadas do projeto dos formalistas russos em literatura, “que rompe a cadeia das associações habituais, tornando possível antes perceber do que reconhecer” (1981, p. 59).

acumulado através da ciência social. O que está em jogo, nesse caso, são maneiras de criar as condições para novos pensamentos.

Meyer Fortes gostava de salientar que a força dos tabus alimentares reside no conhecimento de que uma pessoa só pode comer por si própria; não se trata de uma atividade que alguém possa realizar por outrem. O mesmo se aplica ao pensar. Os pensamentos existem apenas como algo “pensado de novo”, por esta ou aquela pessoa. Como observa Wagner:

As ações humanas são aditivas, seriais e cumulativas; cada ato individual está numa relação específica com a vida do indivíduo ou grupo e também “acrescenta” algo, em sentido literal ou figurativo, a essas continuidades e à própria situação. Assim, cada ato, por mais habitual ou repetitivo que seja, *amplia* a cultura do ator em certo sentido (1972, p. 8).

Se isso é verdadeiro para a ação humana em geral, podemos admiti-lo para uma interessante divisão do trabalho. A tecnologia ocidental supõe a constante produção de coisas novas e diferentes, uma obsessão individuante que Sahlins (1972) atribuiu à cultura da sociedade burguesa. Mas, na visão burguesa, a vida social consiste no constante rearranjo das mesmas coisas (pessoas). Segue-se, dessa perspectiva, que os arranjos sociais nunca se realizam de forma acabada, quando nada porque nossa apreensão deles não só se altera, mas precisa ser levada a se alterar. Não obstante, o que é alcançado novamente a cada vez é a possibilidade de uma descrição holística. Criar as bases para novos pensamentos surge como uma espécie de contraprodução deliberada.

A necessidade de conceber cada nova compreensão como simultaneamente totalizadora e incompleta é intrínseca à cultura ocidental, como haveria mesmo de ser em virtude de seu projeto sempre incompleto. A ciência social procura fazer desse projeto um objeto de conhecimento. Sua preocupação é a relação “totalizadora” entre indivíduo e sociedade, entre cultura e natureza. Os termos são apreendidos como irreduzíveis; a transformação de um no outro, como parcial. Tenho consciência, ao escrever, de que essa dicotomia pertence a uma fase (moderna) já culturalmente ultrapassada. Não obstante, ela ainda tem força como uma obsessão coletivizadora — definir uma cultura que define a si mesma como menor que o universo. Por definição, ela nunca pode funcionar

completamente. A visão ocidental sobre a cultura ocidental, por conseguinte, como sua visão a respeito da ciência social, é a de que ela é permanentemente inacabada. A autonomia do indivíduo e a recalcitrância da natureza parecem comprová-lo. A proporção em que também percebemos o escopo da dominação da espécie humana sobre o mundo proporciona meramente uma prova alternativa, pois vemos essa relação tanto como aberta a constante modificação quanto como baseada numa diferença insuperável, como na verdade vemos a relação entre homens e mulheres.



## Um lugar no debate feminista

O DEBATE feminista estende-se, para além das ciências sociais, em outro sentido. Suas premissas não são as de um projeto incompleto, de uma abertura para a diversidade da experiência social que se apresenta para ser descrita. Sua abertura é de outro tipo, sua comunidade de estudiosos constituída de maneira diversa. Afinal de contas, a idéia de um projeto incompleto sugere que a completude poderia ser possível; o debate feminista é um debate radical, na medida em que compartilha com outros radicalismos a premissa de que a completude é indesejável. O objetivo não é uma descrição adequada, mas expor os interesses que informam a própria atividade descritiva.

Exagero o contraste. O saber feminista e a ciência social compartilham uma estrutura similar, no sentido de que suas premissas manifestas não são as noções axiomáticas sobre o mundo que informam os paradigmas à maneira da ciência natural. Elas se fundam em competição. É comum tanto encontrar pontos de vista coexistindo abertamente como encontrar pontos de vista que se substituem uns aos outros. A pesquisa feminista, contudo, tem muito menos interesse na relatividade dos pontos de vista. A meu ver, ela não busca continuamente novas conceitualizações sobre a vida social; busca apenas uma. Busca todas as maneiras pelas quais, para os mundos que conhecemos, faria diferença reconhecer

tanto as perspectivas das mulheres como as dos homens. O conhecimento é, portanto, concebido de maneira dual e, nessa medida, espelha um conflito perpétuo.

É uma característica distintiva da ciência social o poder acomodar tal visão entre as suas muitas posições. Entretanto, ao mesmo tempo, uma visão conflituosa do conhecimento precisa desalojar *todas* as outras posições. Não se pode ser radical pela metade. As conseqüências são interessantes.

As variadas perspectivas da ciência social, sua promoção de múltiplos pontos de vista, cada um contribuindo com sua parte para o todo, possibilitam por si mesmas um sentido de perspectiva, pelo menos em sua fase moderna. As descrições são estruturadas por diferentes perspectivas sobre um objeto. É possível movimentar-se de uma para outra. Entretanto, o objeto também tem, por assim dizer, sua própria “perspectiva”. Criando uma distância entre o pesquisador e o objeto de conhecimento, ela estabelece com isso exatamente aquele tipo de compreensão terciária que gera uma empatia com os pesquisados de uma forma distinta, não acessível a estes últimos.

O saber feminista também se mostra pleno de perspectivas. A base múltipla de seus debates é criada através de sua deliberada abertura interdisciplinar e da competitividade entre suas próprias abordagens internas. Na verdade, a rotulagem autoconsciente de suas posições é esclarecedora a esse respeito. Liberais, radicais, marxistas, as feministas falam referindo-se umas às outras. Uma posição evoca outras. Além disso, a maneira pela qual essas múltiplas posições são constantemente evocadas tem um outro efeito. Elas não se juntam como partes de um todo, mas são mantidas como presenças coevas no interior da discussão. Cada qual possui sua própria proximidade com a experiência. A ilusão ótica de manter entre nós muitas perspectivas ao mesmo tempo acaba produzindo uma sensação de ausência de perspectiva. E, assim, a constituição de nosso discurso, o pluralismo interno, na verdade endossa o objetivo principal do feminismo. O que está em jogo para a intelectual feminista, por oposição a outros intelectuais, é a promoção dos interesses das mulheres, ou seja, a promoção de uma única perspectiva. Os “interesses”, afinal, não são tanto os interesses internos à construção do

conhecimento — os cânones de uma descrição adequada —, mas interesses externos a ela. Provêm do mundo social do qual também somos parte. Precisamente porque a perspectiva das mulheres é concebida em resistência ou em conflito com a dos homens, as feministas ocupam apenas uma dessas duas posições. A criação da outra ocorre fora de nós. Do ponto de vista interno, a nossa própria posição, por conseguinte, ter “uma” perspectiva significa não ter “perspectiva”. Habita-se o mundo tal como se o encontra. Não ter perspectiva é uma distinção da época pós-moderna.

A maneira como o saber feminista organiza o conhecimento desafia o modo pelo qual o faz grande parte da ciência social, inclusive a antropologia. Inevitavelmente, entre outras coisas, ele deixa de lado o conceito de “sociedade” — não há, no pensamento feminista, tal entidade transcendental que não seja um artefato ideológico de uma categoria de pessoas que é muito menor do que a sociedade em cujo nome pretende falar.

#### ORGANIZANDO O CONHECIMENTO

Não se pode falar no “feminismo” como um fenômeno unitário. Mais propriamente, entretanto, do que replicar aqui a complexidade e a variação dos escritos que cabem sob esse rótulo, apresento um breve comentário sobre essa própria complexidade. Há uma enfática estilização para as nossas autodescritas diferenças. Enquanto muitas feministas admitem que, em toda parte, as mulheres ocupam posições comparáveis (de um modo ou de outro, são oprimidas), em sua própria prática intelectual sustentam uma diferenciação das posições. Se estas são equivalentes na base (pode-se compreender a opressão das mulheres através de uma posição radical sobre a segregação das mulheres ou através de uma posição socialista que dá peso igual ao sexismo e ao capitalismo como causa da desigualdade sexual, e assim por diante), então é apenas através do trabalho teórico que as visões se mantêm diferenciadas. A possibilidade de as feministas divergirem “sobre a existência de quaisquer diferenças teóricas reais entre elas” (Sayers, 1982, p. 171) reside no caráter convencional ou artificial da diferenciação. As posições são criadas como reciprocamente dependentes.

As diferenças teóricas contribuem, pois, para um debate constituído e sustentado por referências cruzadas. Em nossas auto-representações, as feministas estão em constante diálogo, numa interlocução que mantém conexões internas. Parece haver nisso um arranjo impossível de posições, mas as posições afirmam-se abertamente umas em relação às outras. Elas compreendem “um corpo de pensamento auto-referencial” (Eisenstein, 1984, p. xix). Conseqüentemente, grande parte da literatura feminista está preocupada em tornar explícito um ponto de vista em relação a outros (por exemplo, Barret, 1980; Elshtain, 1981; Sayers, 1982). No mundo de fala inglesa, por exemplo, ao qual minhas observações estão em grande medida referidas, o feminismo marxista/socialista posiciona-se em relação tanto ao feminismo radical como ao liberal. A estratégia do separatismo ou os argumentos do essencialismo biológico precisam ser contraditados. Mas esses outros pontos de vista não são nunca liquidados. Nenhum ponto de vista é individualmente auto-reprodutivo: todas as posições no debate contêm a base teórica de todas elas. Em outras palavras, o vasto número de debates internos (crítica; contracrítica e comentário; autores que falam uns sobre os outros; fragmentação no plano dos argumentos individuais) constitui, em seu conjunto, uma espécie de campo, um discurso. O feminismo situa-se no próprio debate.

Se, na tradição da crítica radical, a pesquisa feminista expõe pressupostos sobre a inevitabilidade das condições prevaletentes, ela o faz através de uma visão correlativa da sociedade que assume uma forma antes plural do que holística. Desse modo, as organizações feministas, sensíveis aos interesses específicos das mulheres, são também sensíveis aos interesses das minorias étnicas e à *eticização* de atributos, tais como a sexualidade. Um atributo decisivo vem denotar uma posição política ou teórica nas críticas da sociedade.<sup>1</sup> Pois o potencial de todas as posições para serem “eticamente” concebidas é a face política/teórica da estética do estilo plural. A “estética moderna” que fornecia uma perspectiva sobre o mundo estava “ligada à concepção de um ego único e uma identidade privada” (Jameson, 1985, p. 114). Se agora ninguém tem um

1. Cotejar com Eisenstein (1984, p. 54) sobre o lesbianismo como “uma posição teórica”, uma definição da identidade feminina que incorpora uma crítica da política sexual.

mundo único, privado, para expressar, restam em consequência somente os estilos — atributos — para dialogar entre si.

Isso ilumina um debate notável entre o feminismo marxista/socialista e o feminismo radical: o debate sobre dever-se atribuir a primazia às divisões de classe ou às divisões de gênero. Penso que ele decorre de nossa visão pluralista e etnicista da sociedade, que está intrinsecamente em desacordo com a modelagem estruturada e sistêmica, sobre a qual deve necessariamente basear-se a análise de classe.<sup>2</sup> Barrett afirma que as “idéias do feminismo radical são na maioria incompatíveis com as do marxismo, quando não explicitamente hostis a ele, e na verdade um de seus projetos políticos tem sido o de mostrar como as mulheres foram traídas pelos socialistas e pelo socialismo” (1980, p. 4). Ela endossa a observação de Kuhn e Wolpe de “que grande parte da análise marxista, subsumindo as mulheres sob categorias gerais dessa problemática — relações de classe, processo de trabalho, Estado e assim por diante —, deixa de enfrentar a especificidade da opressão sobre as mulheres” (1978, p. 8). Young et al. (1981) tratam da mesma questão no contexto das teorias feministas do desenvolvimento (ver também Caplan e Bujra, 1978). E MacKinnon escreve que “os marxistas criticaram o feminismo como burguês, [... pois] analisar a sociedade em termos de sexo ignora as divisões de classe entre as mulheres [...]. As feministas acusam o marxismo de machista [... afirmando] que analisar a sociedade em termos de classe ignora as experiências sociais distintas dos sexos” (1982, pp. 3-4).

Caracteristicamente, pois o feminismo, isto é, o componente feminista desta ou daquela abordagem teórica, assume o sistema ou a estru-

2. Enfatizar a especificidade da opressão das mulheres leva à simpatia por outras formas de opressão cujas vítimas podem ser identificadas como uma “minoría” similar. Enfatizar a especificidade da opressão de classe exige a assimilação de outras opressões a uma versão daquela (isto é, como resultante do mesmo processo social fundamental). Assim, “A problemática materialista baseia-se numa conceitualização da sociedade humana como definida especificamente por sua produtividade: primariamente dos meios de subsistência e do valor pela transformação da natureza através do trabalho” (Kuhn e Wolpe 1978, p. 7). Sobre a sociedade enquanto uma pluralidade de atributos, Kristeva observa como a identidade de certos “grupos socioculturais” pode ser definida de acordo com seu lugar na produção e na reprodução, “que, embora ostentando os traços socioculturais específicos da formação em questão, são *diagonais* a ela e a conectam a outras formações socioculturais” — isto é, “jovens na Europa” e “mulheres européias” (1981, pp. 14-15). O que as define como mulheres situa-as “diagonalmente” em relação à sua origem européia e as conecta a outras.

tura como um dado, não aspirando a uma teoria independente (holística) da sociedade como tal.<sup>3</sup> Suas finalidades não são as da representação, e o sistema, tomado como dado, não é replicado como o *objetivo* de sua prática intelectual. Examinar a diversidade de condições a serem encontradas em diferentes sociedades não é refletir sobre diferentes modos de sistematização, mas expor a variedade de circunstâncias que a ação prática precisa levar em conta.<sup>4</sup>

Conseqüentemente, as preocupações teóricas do feminismo são críticas e interpretativas. Focalizam a maneira pela qual certas estruturas são perpetuadas com vantagem para os homens, a proporção em que “as mulheres sofrem uma injustiça social sistêmica em virtude de seu sexo” (Richards, 1982, pp. 11-12). Onde trata de formulações sobre a “sociedade”, o pensamento feminista se apóia em teorizações específicas de outros domínios intelectuais como a psicanálise ou o próprio marxismo (McDonough e Harrison, 1978, p. 15). Contudo, a análise de classe requereria um modelo holístico de sociedade. Interesses específicos seriam situados em relações recíprocas, e a subordinação ou exploração de categorias específicas de pessoas seria vista como uma conseqüência sistêmica das relações de produção. Desse ponto de vista, idéias como as de propriedade ou de pessoa pertencem à ideologia comum promovida por essas relações e da qual elas fazem parte. As formas particulares assumidas pelo conflito e pela contradição internos são determinadas pelos processos produtivos, e o que a análise desvenda são as interconexões entre processos e relações. A análise feminista, por sua vez, induz em grande medida a uma visão mais autônoma das relações de poder. Ho-

3. Por exemplo, “as análises feministas mostram a existência da opressão multidimensional da mulher *pelo sistema social*” (Plaza, 1987, p. 5, grifo nosso). O comentário aplica-se também ao conceito de patriarcado. Rubin, por exemplo, observa o seguinte: “O termo ‘patriarcado’ foi introduzido para distinguir as forças preservadoras do sexismo de outras forças sociais, como o capitalismo. Mas o uso de ‘patriarcado’ obscurece outras distinções. Seu uso é análogo à utilização de ‘capitalismo’ para referir-se a todos os modos de produção, quando a utilidade desse termo está precisamente no fato de que ele distingue entre os diferentes sistemas pelos quais as sociedades são aprovisionadas e organizadas” (1975, p. 167). McDonough e Harrison (1978, p. 131) fazem comentário similar sobre a utilização do conceito por Miller, em *Sexual politics*.
4. Qualquer um de uma série de textos serviria aqui. Por exemplo: “Meu propósito ao escrever este livro foi o de compreender as vidas das mulheres australianas com vistas a que possamos mudar nossas condições e subordinação” (Matthews, 1984, p. 28).

mens e mulheres, como seres caracterizados por gênero, estão sempre diferentemente situados. A inter-relação entre interesses “femininos” e “masculinos” pode ser compreendida com respeito a cada um deles, mas a motivação por trás desses interesses é geralmente tida como inerente à existência separada das próprias categorias. Isso porque a visão pluralista implica que as ideologias têm suas origens na promoção de interesses identificáveis e mutuamente exteriorizados, mais propriamente do que nas formas de funcionamento internamente interconectadas de um sistema. Uma solução imediata parece estar na autonomia. Dado que a dominação é vista como constituída pelas próprias relações existentes entre homens e mulheres, faz sentido para as mulheres demonstrar que as próprias relações são dispensáveis. Assim, Matthews (1984, p. 19) diz que “A historiadora feminista encara as mulheres não em relação aos homens, mas antes de tudo como formadoras e criadoras autônomas de significado”. O “sistema”, que coloca as mulheres numa posição dependente, é visto como um produto dos interesses masculinos. Apesar das alegações em contrário, tais como a afirmação de Richards (1982, p. 326) de que o feminismo não está preocupado com um grupo de pessoas, mas com um tipo de injustiça, é crucial a compreensão da contraparte de interesses femininos.

Esse debate revela a posição duplamente problemática do conceito de “sociedade” no discurso feminista. Ou a “sociedade” é assumida como um dado, como um sistema que está além dos interesses da pesquisa feminista, e/ou é atacada como o lócus de uma ideologia masculina que não consegue reconhecer o caráter plural do mundo real. Mas esse mundo é mais do que plural, é também um mundo de conflito.

Os rótulos politizados pelos quais diferentes posições feministas se anunciam indicam que o campo do debate é visto como derivado da experiência vivida. Sua fundamentação assenta-se em questões que têm a ver com reforma e mudança. Esse arranjo envolvendo debate reflexivo e premissa/aplicação prática é parte da tensão entre uma posição teórica — o pensamento feminista como atividade intelectual — e um objetivo concretizado — exorcizar o problema das mulheres. As acadêmicas feministas aplicam seu saber a conceitos e idéias cujas origens se situam num mundo de conflito, em que as pessoas são induzidas à ação por ca-

tegorias como “mulheres” e “relações homem–mulher”. Assim, “qualquer análise de ideologia é uma análise das próprias *relações sociais*, não um reflexo das relações sociais no mundo das idéias” (McDonough e Harrison, 1978, p. 17). Uma dimensão empírica confere um *status* ontológico às categorias conceituais: nessa medida elas não precisam ser pensadas, elas são objeto de ação. A percepção feminista sobre as outras mulheres toma a categoria “mulheres” como um dado (Bujra, 1978). Em conseqüência, o ponto de partida da teoria *feminista* faz com que a teoria se precipite na experiência: “a teoria feminista é fundamentalmente da ordem da experiência” (Keohane e Gelpi, 1982, p. vii).

Não obstante, as práticas gerais de conhecimento ocidentais também sugerem que se possa buscar nos acadêmicos o esclarecimento para tais estados de coisas. Se a experiência apresenta categorias tais como “mulheres oprimidas” e “desigualdade sexual”, então as disciplinas sistematizadoras deveriam ser capazes de explicar, ordenar, organizar tais experiências. Repetidas vezes, os antropólogos são inquiridos sobre a validade universal do determinismo biológico em questões de desigualdade sexual (Rosaldo, 1980, p. 392). Inversamente, a atividade acadêmica pode negligenciar os *slogans* da política feminista. Barret (1980, p. 96) argumenta com propriedade que tal crítica freqüentemente deixa de “apreciar o fundamento de tais *slogans* em lutas históricas específicas”; não se pode reformular a luta política como se reformula uma frase numa conversação. Dessa forma, surgem dois radicalismos: (1) uma política radical — preocupados em transformar nossas próprias condições, observamos o mesmo na condição de outros e buscamos a mudança onde quer que encontremos pessoas como nós; e (2) um pensamento acadêmico radical, que questiona os fundamentos sobre os quais se constrói a identidade ou que determinam as condições compartilhadas. Transformar a maneira de pensar pode ou não ser visto como uma ação prática, mas o radicalismo acadêmico, por outro lado, parece freqüentemente resultar em uma ação conservadora ou em inação. A política radical, por sua vez, tem que ser conceitualmente conservadora, ou seja, sua tarefa é a de operacionalizar conceitos ou categorias já conhecidos, tais como “igualdade” ou “homens”. É na natureza radical de grande parte da produção acadêmica feminista que reside o potencial para o

trabalho acadêmico antropológico, mas o campo ou o contexto para o próprio debate feminista (a opressão das mulheres) acarreta a ativação de construtos conceitualmente conservadores com relação aos quais os antropólogos podem muito facilmente perder a paciência.<sup>5</sup>

Na medida em que o debate feminista é necessariamente um debate politizado, nosso terreno ou campo comum é concebido conseqüentemente como a contribuição prática da produção acadêmica feminista para a solução ou dissolução do problema das mulheres. Em virtude da natureza e da constituição do debate, qualquer exemplar dessa produção deve ocupar uma posição nesta questão: não há nenhum que não seja um ponto de vista, nem que deixe de contribuir internamente para o debate ou que externamente se oponha a suas premissas. Portanto, os relatos etnográficos de outras sociedades não podem ser vistos como simplesmente elucidações mais ou menos imparciais a respeito da subordinação ou da liberdade das mulheres. Eles dividem o campo entre os que consideram a desigualdade como universal nas relações entre os sexos e os que a vêem como um produto de formas sociais particulares. Apresentar um relato etnográfico como autêntico (“estas são as condições nesta sociedade”) não evita que ele seja julgado pela posição que ocupa nesse debate específico. Por deixar de assumir uma posição feminista explícita, fui ocasionalmente vista como não-feminista.

5. O contraste é exagerado, como todos nesse parágrafo. Os dois radicalismos estão combinados, por exemplo, na busca de Elshtain (1982) por um discurso emancipacionista. Mas parte da ambigüidade é reconhecida nas críticas dos estudos sobre mulheres. Por exemplo, a propósito de ensaios relativos a estudos sobre mulheres na Grã-Bretanha, as editoras assim comentaram a respeito de sua obra como um trabalho coletivo: “quatro mulheres de origens culturais, nacionais, religiosas e de classe diversas, trabalhando juntas, aprendendo uma com a outra, aceitando nossas diferenças, encorajando-nos reciprocamente com o objetivo de produzir algo para ser compartilhado por tantas mulheres quanto possível e desfrutando disso tudo como uma realização de irmandade” (Battel et al., 1983, pp. 252-53, grifo removido). Uma das colaboradoras, contudo, questiona posteriormente a naturalidade dessa identificação comum: “[...] trazemos conosco, para o Movimento de Liberação Feminina, uma riqueza de experiências diversificadas que não pode ser ignorada [...]. Irmandade envolve a manutenção de laços entre mulheres com diferentes visões sobre as causas das opressões que sofremos, ao passo que a teoria feminista mostra que todas essas opressões não podem ser compreendidas em uma única teoria” (France, apud Battel et al., 1983, p. 306). Para uma abordagem de base experimental que não aceita acriticamente as categorias de análise, ver Stanley e Wise (1983) e também os ensaios em Bowles e Klein (1983).

Pode-se aqui simpatizar com a impaciência algumas vezes demonstrada com relação à antropologia geral. No interior da produção acadêmica feminista, o que é de maior interesse são as relações entre os vários pontos de vista, que refletem as múltiplas experiências da condição feminina. Por mais divergentes que sejam tais pontos de vista, eles estabelecem também em certa medida uma unidade de propósito. Eles necessariamente deslocam os interesses motivadores da antropologia, preocupados com a demonstração das relações entre a condição das mulheres nesta ou naquela sociedade, através da relação entre as perspectivas dos atores e dos observadores. Da mesma forma que a corrente principal da antropologia tende a reduzir a teoria feminista a uma entre muitas teorias, as ativistas feministas poderiam muito bem reduzir o conhecimento antropológico sobre outras sociedades a pouco mais que uma documentação mais ou menos informada da diversidade de condições em que vivem as mulheres.

Citando a afirmação de Rosaldo, de que gênero não é um fato unitário determinado em toda parte pelos mesmos tipos de interesses, Eisenstein traça uma orientação para a teoria feminista:

sem descartar a compreensão básica da construção social do gênero, incorporar as percepções de uma análise centrada na mulher em um empenho renovado na luta por uma mudança social fundamental [...]. O primeiro entre [seus elementos constituintes necessários] seria o afastamento de um falso universalismo e a sensibilidade para a diversidade das experiências e necessidades das mulheres (1984, p. 141).

Mas ela assimila essa diversidade a diálogo. A crença em atributos comuns imputáveis automaticamente a todas as mulheres deve ser superada “pelos sons de um diálogo entre muitas vozes, negras, brancas, pardas” (1984, p. 142). Conforme Rosaldo aduz na seqüência, pode ser o caso de as mulheres comunicarem-se reciprocamente mesmo quando suas falas se fazem a partir de suas próprias histórias e culturas. Mas, diversamente do discurso criado por posições teóricas distintas, assumidas competitivamente em explícita relação entre si, histórias e culturas diferentes não se formam necessariamente tendo em mente outras histórias e culturas. O “diálogo” é um artifício tanto quanto o é a “tradução das culturas” do

antropólogo. E um diálogo de culturas é uma fantasia. Por certo, a mera aproximação dessas falas não permite assumir como verdade que, em suas diferentes versões, elas se referirão ao mesmo problema.

#### O PROBLEMA DAS MULHERES

A estrutura do debate feminista tem conseqüências interessantes. Sua visão pluralista endossa a visão da sociedade, como um todo, enquanto um compósito de interesses múltiplos e irreconciliáveis; não existe uma rubrica única sob a qual se possa descrevê-los todos e, portanto, não existe a “sociedade” num sentido coletivo. Ao mesmo tempo, da perspectiva de cada um desses interesses, tal como a do próprio movimento feminista considerado em relação a outros enclaves “no interior” da sociedade, esta última é tomada como algo que lhe é externo. O resultado é uma visão dualista.

Em sua auto-avaliação, o ponto de vista das mulheres contém uma dualidade análoga à do proletariado marxista [...]. O feminismo não considera sua visão como subjetiva, parcial ou subdeterminada, mas como uma crítica à pretensa generalidade, imparcialidade e universalidade das explicações anteriores (MacKinnon, 1982, pp. 22-23).

Essa perspectiva crítica singular se cria na competição externa com um outrem (o “patriarcado”), cuja perspectiva seria também insensato adotar. Um outro resultado é que esse constrangimento externo pode ser visto, do ponto de vista da perspectiva singular que o constitui, como sempre presente. Dessa forma, faz sentido formular questões feministas em qualquer lugar.

As desigualdades entre os sexos têm sido interpretadas como um fenômeno universal. Na verdade, no interior da antropologia feminista, há um intenso debate sobre o *status* desse pressuposto. Feministas também antropólogas estão engajadas num duplo ajuste envolvendo as premissas antropológicas e feministas. Não obstante, pode-se comentar a respeito da convergência de certas premissas que parecem pertencer a ambas. Tais premissas provêm da localização tanto do saber feminista quanto da antropologia no interior da cultura ocidental com

suas obsessões metafísicas a respeito da relação entre indivíduo e sociedade. Embora a hegemonia dessas idéias esteja exposta à crítica radical, grande parte dessa crítica é, de fato, estimulada por elas, seduzida por sua forma hierárquica: as condições de existência são consideradas como situadas para além da realidade da própria forma. As formas — como na forma dos arranjos sociais — parecem passíveis de serem abordadas como objetos de conhecimento autônomos.

A premissa clássica do método comparativo em antropologia, de que, por exemplo, instituições sociais, papéis, e assim por diante, podem efetivamente ser comparados, está próxima da suposição da pesquisa feminista de que se pode, em qualquer lugar, perguntar às mulheres se elas são dominadas pelos “homens” ou, no caso, pela “sociedade”. Em ambas as explicações, sociedades diferentes aparecem como análogas umas às outras. Conquanto obviamente façam as coisas “diferentemente”, todas elas solucionam ou enfrentam os mesmos problemas originais da existência humana. Homens e mulheres proporcionam exemplos primordiais das questões em discussão. A biologia, que os faz irredutivelmente diferentes, é considerada como determinante e, ao mesmo tempo, como superada pelas infinitas variedades de experiência cultural que adaptam, aperfeiçoam e modificam os dados da natureza. O que é visto como mais suscetível de aperfeiçoamento é, por certo, a cultura ou a própria sociedade — isto é, não propriamente os corpos de homens e mulheres, mas os arranjos convencionais das relações entre eles.<sup>6</sup> Dependendo de como cultura e sociedade sejam consideradas, a relação pode ser percebida como o veículo através do qual superar a diferença ou, então, ser posta de lado, e a incontrovertibilidade da diferença corporal ser usada para contestar o que, nesse caso, é percebido como uma visão de mundo racionalista (Elshtain, 1984). Mas essa diferença fundamental representa universalmente um problema para as relações como tais.

Na conclusão de um trabalho surgido no início da recente onda de interesse pelas relações de gênero, Hutt (1972, p. 133) discute as implicações da diferença entre os sexos. Que as diferenças de sexo existem,

6. Essa relação, por sua vez, pode ser imputada a origens “naturais”: estudiosos procuram pela relação masculino-feminina original ou típica, após a qual tudo o mais é elaboração cultural.

argumenta ela, é um incontrovertível fato biológico, mas, se tais diferenças devem ou não resultar num tratamento diferencial de homens e mulheres, é uma decisão social. Na prática, naturalmente, a questão da igualdade está freqüentemente fundada na tentativa de mostrar que não há “diferença”, uma confusão que se encontra no âmago da maneira pela qual os ocidentais pensam a atividade simbólica. Tendemos a pensar que os arranjos sociais, convencionais e consuetudinários como são, se conciliam com (se adaptam a, modificam) realidades existentes independentemente de convenção. Pode-se mesmo buscar justificação para as próprias convenções na medida em que elas são bem-sucedidas em lidar com o que se conhece sobre o ambiente, a biologia, ou a intransigência da natureza humana. Pois a diferença está, ao que parece, na natureza das coisas. As coisas devem ser comparadas em termos de suas qualidades intrínsecas, preceito de uma ciência baconiana que continua a informar os modelos da vida social. Toda classe de coisas, inclusive pessoas definidas por seu gênero, coloca para a sociedade uma escolha simples: adaptar a convenção para refletir seus atributos intrínsecos ou esforçar-se para superá-los por meio da convenção. A determinação de Hutt é uma clara afirmação de uma dessas possibilidades contra o pano de fundo da outra. Cada possibilidade emprega a mesma idéia: as convenções da sociedade precisam ser conciliadas com os fatos irredutíveis da natureza. Todas as sociedades humanas lutam com esse problema e, portanto, podem ser compreendidas como convenções construídas sobre, ou em face de, dados comuns da existência humana.<sup>7</sup>

É um princípio operacional do método comparativo em antropologia que as sociedades, em toda parte, realizam tarefas similares em termos da exploração do meio ambiente, da provisão de educação e da reprodução de sua organização interna. Esse princípio possibilita as orientações para a comparação entre diferentes culturas: considerar as maneiras pelas quais as sociedades são similarmente organizadas e compreender a variedade de organização como evidência dos sistemas complexos que as

7. Apoiando-se numa premissa de similaridade, Goodenough (1970, p. 1) inicia da seguinte forma a sua avaliação do etnocentrismo no método comparativo: “As sociedades humanas, afirmam os antropólogos, apesar de suas muitas formas e costumes diversos, são todas similares enquanto expressões da natureza humana comum”.

pessoas inventam para si próprias. A presunção da similaridade natural vem justificar a postura ética de que todas as sociedades são equivalentes ou, pelo menos, igualmente merecedoras de investigação e compreensão. O análogo feminista está no pressuposto da equivalência entre os membros de um mesmo sexo independentemente de onde vivam, uma presunção que deriva seu peso simbólico da ostensiva similaridade corporal. Aplicada por extensão a características universais da natureza humana, a qualidades tais como agressividade ou habilidades verbais, o grau em que estas são vistas como intrínsecas ou não reflete supostamente o grau em que podem ser vistas como determinantes de relações sociais. A presunção de similaridade natural entre todos os membros de um mesmo sexo vem justificar a postura ética segundo a qual, em toda parte, devem ser formuladas as mesmas perguntas sobre as suas condições: fazer menos que isso seria tratar alguns como inferiores.

Ao universalizar questões sobre a subordinação das mulheres, portanto, o pensamento feminista compartilha com a antropologia clássica a idéia de que são comparáveis entre si as imensamente numerosas formas de organização social passíveis de ser encontradas através do mundo. Sua comparabilidade é um artifício específico do Ocidente com vistas à organização da experiência e do conhecimento. Ele é válido não apenas para julgar a maneira pela qual as sociedades se adaptam a seu ambiente (são similares em sua forma de resolver problemas), mas, também, para considerar as diferenças entre essas adaptações. Essas idéias contêm a intrigante suposição adicional de que existe um sentido em que as pessoas são homólogas das sociedades.

As sociedades são concebidas como entidades com seus próprios conjuntos especiais de características (culturas), cada qual internamente organizado e, assim, também constituído por atributos que lhes são internos. Na medida em que todo conjunto de conceitos ou ações proporciona um caráter distintivo aos membros de uma sociedade/cultura específica, esse caráter distintivo adquire o *status* de um dado. Torna-se um contexto axiomático para suas ações. Imagino um modelo ocidental persuasivo de identidade étnica.<sup>8</sup> As diferenças entre as pessoas são

8. No tipo de sociedade industrial orientada para o desenvolvimento, apresentado por Gellner

compreendidas como atributos (intrínsecos) dos “grupos” de que elas provêm; as sociedades evidenciam não somente uma similaridade natural entre si (solucionando os mesmos problemas), mas também uma série de diferenças que lhes são internamente “naturais” quando tomadas como contextos adicionais para o comportamento individual. Esse modelo sugere que o comportamento individual seria similar se não existissem essas diferenças e que as pessoas individuais têm de solucionar os problemas que lhes são postos por essas diferenças. A sociedade, portanto, mostra-se para a pessoa de maneira análoga àquela em que a natureza do mundo (ambiente natural, outras sociedades) se apresenta para a sociedade.

No postulado ocidental de que conhecimento é organização, a comparação, por conseguinte, ordena as relações entre esses fatores. A compreensão é inerente à percepção das próprias relações, como num conjunto de diagramas ou tabelas,<sup>9</sup> entre todas as características de uma determinada situação por oposição às da outra. O próprio ato de comparação comprova a premissa de que há algum paralelo natural (seja de similaridade ou de diferença) entre as entidades que estão sendo postas em relação. Para a antropologia, os conceitos de cultura ou sociedade são artefatos decorrentes de tal comparação.<sup>10</sup> Mas, nesse ponto, o feminismo diverge.

(1982), a etnicidade é uma das formas pelas quais as pessoas se representam a “cultura”. Gellner contrasta a homogeneidade cultural de tais sociedades (seu nacionalismo) com a diversidade cultural de um outro tipo societário, as civilizações avançadas de base agrária. Paradoxalmente, as divisões étnicas da sociedade moderna replicam essa homogeneidade cultural: elas pressupõem homogeneidade interna à unidade étnica, de forma tal que esta se torna uma nação dentro da nação. Atributos específicos são considerados como identificadores de interesses sociais singulares. Estes, por sua vez, proporcionam pontos de crescimento cultural para um pluralismo estético e estilístico pós-industrial.

9. Reason (1979) liga esse modo de compreender à organização da produção numa economia capitalista.
10. A arte antropológica é uma exibição de sistemática e, como arte, apresenta essa exibição mostrando sua natureza convencional — que as teorias particulares não cobrem todas as contingências, demonstrando com isso que elas cobrem algumas. Em outras palavras, ela lida com certas conceitualizações de “evento” e “sistema” que são características gerais da prática reflexiva ocidental. Como afirma Wagner, o esforço de sistematização inevitavelmente “produz” eventos e casos, tais como culturas holisticamente precipitadas numa resistência particularista ou natural ao ato de sistematização. Esta é a forma em que as monografias “singulares” das ilhas Trobriand

O feminismo objeta a comparação entre culturas, propondo, em vez disso, a tautologia de que as relações entre os sexos devem ser explicadas por outras relações. Isso se deve a uma visão da constituição da sociedade que a toma meramente como um contexto para essas relações. Na verdade, a recomendação vem mais fortemente de dentro da própria antropologia, de antropólogas feministas. De acordo com esse quadro, não há nada na vida social que não deva ser compreendido *através* dos construtos de gênero e das relações sexuais. A sociedade não é construída independentemente do gênero e, nesse sentido, não pode ser um contexto explicativo para ele. As relações de gênero não são nem mais nem menos autônomas do que quaisquer relações sociais.

Uma segunda crítica se encontra na recomendação de Hutt (1972) sobre o tratamento das diferenças de gênero e na premissa do pensamento feminista radical sobre a incontrovertível diferença corporal entre homens e mulheres. Deve ser possível aceitar que as sociedades são também incontestavelmente diferentes, mas ainda assim incluí-las em nosso universo intelectual. Acentuando antes as diferenças que as similaridades nas organizações dos povos, poder-se-ia evitar o monstruoso etnocentrismo que limita a compreensão apenas àquilo que o observador está preparado para reconhecer nos padrões de outros através das similaridades e paralelos que apresentem com relação aos seus próprios padrões. Wagner (1975) observou que os ocidentais estão prontos a reconhecer criatividade e inventividade na maneira pela qual outras culturas elaboram sua vida social, mas imaginam que elas assim o fazem em referência aos mesmos fatos da natureza nos quais se baseia a inventividade ocidental. Infelizmente, os antropólogos muitas vezes vão ainda além disso e, na interpretação dos sistemas simbólicos de outros povos, supõem que as referências desses mesmos construtos *ideacionais* são também as que informam as suas próprias invenções. Entretanto, com base nessa dupla recomendação, parece que a busca do exótico deve ser seguida em virtude das mesmas razões pelas quais ela é usualmente

ou do povo do monte Hagen podem ser acolhidas. Se descrições individuais de sociedades individuais vêm a ter o *status* de eventos singulares, apenas um esforço consciente pode então “relacioná-los”. A análise comparativa toma tais exemplos como os fatos a serem relacionados entre si.

desdenhada. Por abandonar o terreno em que se situa a noção de “sociedade”, a saber, que as convenções sociais deveriam ser entendidas em primeiro lugar como maneiras de solucionar problemas universais da existência humana.

Na verdade, as sociedades não são simplesmente mecanismos de solução de problemas: são também mecanismos de criação de problemas. Esta é a outra face do modelo que vê as pessoas individuais como tendo que resolver os problemas apresentados por seu envolvimento num contexto particular. Nos termos desse modelo, a sociedade pode superar as diferenças naturais entre os indivíduos, mas, ao fazê-lo, presenteia-os com problemas peculiares aos contextos em que estão envolvidos e com os quais têm de lutar, como têm de fazer com respeito a tantas óbvias diferenças na condição humana. Nesse sentido, as sociedades colocam problemas igualmente para os homens e para as mulheres. No mínimo, portanto, deveríamos abandonar a metáfora tecnológica que imagina a sociedade como um mecanismo que “produz” coisas a partir dos recursos naturais com vistas a ampliar o potencial humano e deixar aberta a questão relativa a todos os problemas humanos serem ou não os mesmos. As “mulheres” são um exemplo característico.

O problema das mulheres nunca foi exatamente sobre as mulheres. Ao longo das últimas décadas, a questão da mulher, como se dizia, tornou-se explicitamente uma questão de gênero, na antropologia e para além dela. Muitas das questões levantadas pelas escritoras feministas têm ligação com os tipos de relações e inter-relações que preocupam os antropólogos, e uma contribuição significativa da antropologia foi sua insistência sobre a natureza convencional dos construtos de gênero, sobre a maneira pela qual são conceitualizadas as diferenças entre masculino e feminino. Por mais que outras culturas baseiem esses construtos no que percebem como características sexuais imutáveis, os construtos eles próprios são analisados como mutáveis. Pode-se inferir que, se tudo é construído, então nada é inevitável, visto que a relação entre a convenção social e a natureza intrínseca das coisas é evidenciada como arbitrária. Mas a antropologia tem a dizer mais do que isso.

Como vimos, ela também se preocupa com a “naturalidade” das estruturas — isto é, com a maneira pela qual conjuntos de ações ou con-

ceitos condicionam o comportamento e, conseqüentemente, com relações que não são arbitrárias, assim como com resultados que podem perfeitamente ser inevitáveis. Dessa forma, argumentar que o que acontece para as mulheres como mulheres é função do que acontece para os homens como homens não significa postular que os interesses das mulheres são relativos aos dos homens ou subsumidos por estes últimos, mas que nenhum deles pode ser entendido sem compreender a relação entre ambos.

Desde o início da nova onda do pensamento feminista, esteve presente a implicação de que, ao se lidar com essa relação, se está em certo sentido lidando com todas as relações. Não se trata exatamente da questão geral de que uma relação não pode ser considerada independentemente de outras. A produção intelectual feminista está especificamente devotada à elucidação do alcance das idéias sobre gênero e da influência do gênero sobre as idéias em toda a cultura ocidental. Refletir sobre o lugar das mulheres na sociedade leva a questionar o fundamento da própria sociedade, e essa indagação é marcada pelo conceito altamente carregado de patriarcado. As convenções sociais são vistas como muito impregnadas pelos valores apropriados e criados mais propriamente por um sexo que pelo outro, revelando uma dupla arbitrariedade: a sociedade é convenção, e é convencional que os homens nela sejam proeminentes. Espera-se da antropologia que, através da comparação de culturas, forneça evidências para ambos os aspectos. Se as mulheres são o mesmo “problema” em todas as sociedades é algo que deve ser respondido tanto em termos do que são as sociedades e do que são as relações entre os sexos. Há desacordo entre as antropólogas feministas sobre os homens serem ou não universalmente proeminentes (ver, por exemplo, as discussões em Schlegel, 1977; Rosaldo, 1980; Atkinson, 1982; Bell, 1983). Mas há concordância quanto à tarefa da antropologia ser a de descobrir a presença ou ausência da predominância masculina e, com isso, revelar os fundamentos das relações de gênero, nas instâncias sociais concretas. Especificar o contexto em cada caso particular reduz a arbitrariedade desse caso. De fato, a proeminência dos homens tem sido repetidamente documentada, com uma espécie de fascinante inevitabilidade, ainda que cada caso sócio-histórico concreto pareça apresentar suas próprias razões.

No que diz respeito à parte do mundo em que estou interessada, as ilhas melanésias do Pacífico, e especialmente a maior delas, Papua-Nova Guiné, a proeminência geral dos homens nos assuntos públicos parece indiscutível. Meu interesse, além disso, relaciona-se aos casos em que fases inteiras de participação religiosa são definidas como assuntos exclusivamente masculinos. Nelas, os grupos de descendência que constituem os principais blocos políticos são formados patrilinearmente, e a proeminência nos assuntos públicos acompanha manifestas expressões de controle sobre as mulheres. Por mais que se possa modificar esse quadro através da análise dos papéis das mulheres, considerando domínios de ação informais ou avaliando a contribuição feminina para a política, o delineamento das principais instituições pelas quais reconhecemos a “sociedade” é sugerido primordialmente pelas habilidades organizacionais dos homens. De fato, a vida coletiva visível aparece mais propriamente como um artefato masculino do que feminino.

No exame desses casos, proponho a utilização das duas críticas. A primeira contrapõe-se à visão de que as sociedades diferem entre si, mas têm todas que lidar com o mesmo problema da existência humana, incluindo as relações entre os sexos como entidades naturalmente dadas, de modo que o que precisa ser explicado são as sociedades independentemente concebidas. Elaboro sobre a percepção feminista de que, tratando das relações entre os sexos, se está tratando do conjunto das relações sociais. Uma coisa não explica a outra. A segunda crítica diz respeito à incontrovertibilidade da diferença. As idéias sobre a diferença natural fortalecem a importância que, no exercício da sistematização, é atribuída a relações *entre* coisas. Com vistas a não pressupor que as relações sejam apreendidas como algo que ocorre em toda parte contra o mesmo pano de fundo natural, entre as mesmas “coisas” ou (como argumentei no capítulo anterior) nos mesmos “contextos”, evitarei deliberadamente uma comparação implícita entre a vida coletiva das Terras Altas e a idéia ocidental de sociedade. Assim fazendo, deverei também deixar claro que os pressupostos da diferença natural que os ocidentais situam na constituição corporal dos homens e das mulheres não constituem uma orientação mais útil para a compreensão da imaginação melanésia do que o privilegiamento ocidental das relações entre os indivíduos como o

lócus da sociedade. As questões ocidentais sobre a dominação masculina “na sociedade” subsumem o problema das mulheres como um problema universal para a organização das relações. Sem esse problema, o caráter da proeminência masculina torna-se interessante por si mesmo.

#### ANTROPOLOGIA FEMINISTA

Várias das questões aqui levantadas se aplicam tanto à corrente principal da antropologia comparativa como ao que também poderia ser chamado de corrente principal do pensamento feminista. Elas existem como posições reconhecíveis que cada uma delas tem a respeito da outra. Mas é possível também pensar que elas sejam inspiradas por interesses que não pertencem inteiramente a nenhuma dessas correntes — que se poderia identificar uma “antropologia feminista” distinta de ambas as correntes. Tal prática ocuparia a posição especial de contextualizar tanto as premissas antropológicas como as feministas. Seria, contudo, equivocado dar a impressão de que a antropologia feminista pode descontextualizá-las, de que ela opera como uma espécie de supercontexto ou supersistema, ou, ainda, que se constitui num corpo compreensivo de conhecimentos que inclui a ambas. Ela não é nem um sistema, nem um corpo. Se é que ela existe, trata-se de um híbrido, um ciborgue (Haraway, 1985).

Feministas e antropólogas constituem comunidades diferentes de intelectuais; a imagem de Haraway, de meio-animal, meio-máquina, capta a sua incompatibilidade. Não é que elas não possam ser combinadas ou que não se comuniquem. O caso é que sua combinação não produz o holismo de um organismo ou de um mecanismo. Juntas, elas não formam um todo. Os pensamentos feminista e antropológico defendem diferentes abordagens da natureza e do mundo a ser investigado, abordagens que não podem ser misturadas ou unificadas. Seus pressupostos não coexistem numa relação entre parte e todo, de modo que um não pode ser absorvido pelo outro, assim como seus objetivos não são comuns de forma a permitir um mútuo intercâmbio entre eles: um não é substituto para o outro.

Algo dessa dissonância se evidencia no acolhimento do pensamento feminista pela corrente principal da antropologia. Por um lado, ele pro-

porcionou um importante impulso à investigação das relações de poder e à exploração de modelos nativos. Por outro, a antropologia feminista como tal permaneceu definida de maneira tentativa, encontrando resistência tanto por parte das feministas que são também antropólogas como das da profissão em geral. Possivelmente, uma razão intelectual para tanto seja o potencial peculiar do feminismo para dissolver a noção de sociedade. Ao formular questões pluralísticas sobre a constituição e autoria de regras, valores e modelos, os pressupostos feministas atacam simultaneamente a autodescrição da antropologia como algo que se refere à análise holística da sociedade. Talvez não seja de surpreender que as antropólogas feministas que se vêem como dedicadas ao tema como um todo se deparem com uma tendência a separar os estudos de mulheres do resto da disciplina.

O gênero é facilmente relegado à interação masculino-feminina, esta por sua vez reduzida às preocupações das mulheres, e estas últimas, à domesticidade — sempre algo relativo a, compreendido na “sociedade” e na “cultura”. Os interesses das mulheres são vistos como menos importantes que os interesses da sociedade. Em anos recentes, surgiu desse processo algo como um mito entre os antropólogos: que um interesse pelas mulheres ou pelas relações masculino-femininas envolve o feminismo como postura teórica, que o feminismo inventou o estudo desses assuntos. Trata-se de um mito de contenção ou refreamento, que reduz uma posição teórica a um assunto singular e concreto, e relega o interesse por gênero e as preocupações das mulheres a uma posição teórica particular.

Augé discute a recente etnologização da história, a qual, segundo ele, cada vez mais “se prende a objetos tradicionalmente pensados como antropológicos (como mito, mulheres, infância, morte etc.)” (1982, p. 112). O parêntese é esclarecedor. As “mulheres” são assimiladas a “objetos” de estudo, no mesmo nível daquilo que elas também criam ou experimentam (mito, infância, morte); e são consideradas especialmente como objetos da preocupação antropológica. Isso lhes confere um exotismo mundano: mundano como parte da vida cotidiana agora descoberta pela história, e exótico como território da disciplina profissionalmente preocupada com outras culturas. Contudo, há algo de verdadeiro na observação de Augé. A antropologia há muito trata de mulheres e de gênero como objetos

de pesquisa: “a posição das mulheres”, como se costumava dizer, era um tópico corrente na agenda etnográfica. Mas é igualmente mitológico pretender que a nova onda de interesse pelas mulheres inspirada pelo feminismo seja uma continuidade da preocupação tradicional, da qual a antropologia foi pioneira, assumindo assim, no seu desenvolvimento, os estudos de gênero. Dois mitos precisam ser descartados: o de que o feminismo inventou o interesse antropológico pelas mulheres e pelo gênero como objetos de estudo; e o seu oposto, que o atual interesse feminista por esses assuntos simplesmente dá seguimento a uma antiga tradição antropológica. Ambos se apóiam numa identificação entre o feminismo como teoria e as mulheres como seu objeto de estudo.

Permanece verdadeiro que as explicações antropológicas não podem mais passar sem ser submetidas a exame. Se as formulações sobre a natureza da sociedade, suas instituições dominantes, relações de poder, ou pressupostos sobre a natureza humana promovem interesses específicos, a explicação precisa, então, especificar de quem é a “visão” que está sendo descrita. Por certo, identificar diferentes visões pode levar à identificação *post hoc* de posições sociais; diferenças e contradições entre visões são exteriorizadas como diferenças que existem entre pessoas e que as colocam em oposição. O suposto feminista é o da existência de uma separação entre os interesses sociais de homens e mulheres, de modo que a análise permanece ingênua, a menos que a ideologia seja examinada com relação a esses interesses. Indicar a extensão em que as explicações antropológicas incorporam um viés masculino, portanto, questiona a origem específica das idéias que informam a própria análise. Porém isso tudo constitui boa recomendação antropológica, situa-se num terreno bastante familiar da disciplina (Atkinson, 1982). Não é, em si mesma, uma explicação adequada da dissonância.

Muito do embaraço no relacionamento entre o feminismo e a antropologia reside mais propriamente na estrutura de seus estilos epistemológicos. Ela torna sua relação híbrida. Está-se em face de um híbrido de épocas. O pensamento feminista — a maneira pela qual suas muitas vozes se posicionam ao falar umas às outras, sua “atividade simultânea em múltiplas frentes” (Owens, 1985, p. 63) — tem uma estrutura pós-moderna. As dicotomias perspectivistas de tipo nós/eles, de grande par-

te da antropologia contemporânea, pertencem a uma época moderna. Esse reconhecimento de seu modernismo pode ter-se tornado possível somente através dos experimentos correntes de escrita pós-moderna entre os próprios antropólogos, mas o campo multidisciplinar e multivocal da conversação feminista antecipou de muito tal experimentação.

Minha explanação explora artifícios perspectivistas, incluindo a dicotomia nós/eles, como ficções essenciais para a argumentação. Incluo mesmo “a voz feminina” como uma perspectiva. Mas espero não havê-la homogeneizado em virtude disso. Pois Owens (1985, p. 62) observa que a “voz feminina é usualmente considerada como uma entre muitas, sua insistência na diferença constituindo-se num testemunho do pluralismo da época”, tornando-a com isso vítima de assimilação como uma categoria indiferenciada em si mesma. Suas diferenças internas são suprimidas com a adoção da “visão feminista”. Isso é certamente o que, de modo geral, parece ter acontecido na antropologia.

Aqui, um pluralismo atual de má qualidade incentiva o ecletismo e a tolerância para com uma série de desenvolvimentos e orientações. A antropologia feminista surgida em meados dos anos 1970 é vista como parte da capacidade de resposta adaptativa da disciplina à transformação das condições externas. Ela é tolerada como uma abordagem a mais, outra maneira de acesso aos dados, a ser colocada ao lado de múltiplas outras. Facilitada pela aparente concretude dos objetivos feministas, tal tolerância teve finalmente o efeito refreador a que já me referi. O pluralismo do debate feminista, por contraste, não é tanto o ecletismo de múltiplos pontos de vista potenciais a serem ocupados em turnos, mas a construção de um discurso. As diversas perspectivas não devem ser substituídas uma pela outra, mas sim manter suas diferenças como vozes distintas. O terreno comum reside na experiência, na consciência e na motivação para mudar a ordem atual.<sup>11</sup>

O exame do “feminismo” relativamente a outros domínios acadêmicos convida a um solipsismo potencial. A teoria feminista valeu-se das

11. Por exemplo, “Com respeito àqueles dentre nós que viveram no Terceiro Mundo, constatamos que nossa experiência da desigualdade em nosso próprio país nos forneceu uma maneira particular de encarar as desigualdades nos países em que estávamos trabalhando” (Young et al., 1981, p. vii).

mesmas amplas fontes comuns de pensamento compartilhadas pela prática acadêmica em geral. Precisamente em virtude dessas fontes comuns, praticamente qualquer posição antropológica individual sobre gênero poderia ser equiparada a algum texto da literatura feminista. Mas o *status* das diferenças entre as posições internas variará. O pluralismo da antropologia permite uma diversidade de entradas na representação das sociedades humanas, em razão do que, em certa medida, estas são exteriorizadas em relação ao observador. O feminismo é admitido como uma dessas entradas. O debate interno concerne à qualidade da representação e do *status* dos fatos assim trabalhados. O pluralismo do pensamento feminista, contudo, é construído como uma questão de decisões de base existencial a respeito de onde uma feminista se situa em relação a outras. Os estudos antropológicos, como os históricos, literários ou outros, podem servir de apoio, pelas evidências que oferecem com respeito às circunstâncias existentes em outras partes do mundo, mas o assunto em questão é uma concepção pluralista sobre a própria sociedade do observador, e o próprio debate é construído através de uma pluralidade de posições internas. A modelagem das relações internas e externas permanece incompatível entre os dois estilos de conhecimento.

O pensamento feminista, polifônico por necessidade política, acomoda a antropologia como “uma outra voz”. No interior dessa epistemologia, a análise antropológica das relações homem–mulher nas sociedades não-ocidentais finalmente não pode explicar a experiência ocidental, que é também experiência pessoal, embora possa contribuir para ampliar as experiências sobre as quais as feministas precisam refletir. Ao mesmo tempo, diferentes pontos de vista são sustentados coetaneamente em paralelo; na verdade, a multiplicidade de experiências é preservada como um sinal de autenticidade. Cada uma dessas experiências é uma voz feminista, mas as vozes não criam um ponto de vista singular, uma perspectiva única, nem estabelecem entre si uma relação do tipo parte–todo. A perspectiva única reside na recusa comum ao patriarcado. O contraste relativamente à antropologia moderna é óbvio. O empreendimento antropológico não se encontra numa posição dicotômica com o mundo. A antropologia busca, antes, pluralizar suas relações com muitas culturas, muitas cosmologias. Ela cria suas dicotomias internamente, como na

modelagem de um conhecimento nós/eles de seus próprios construtos conceituais. A antropologia moderna, por sua vez, acomoda o feminismo da mesma forma que apreende os sistemas intelectuais de outros povos. O pensamento feminista deve ser apreendido por seu valor como um “outro” especificamente concebido, um componente com seus próprios objetivos e intenções, que não poderia ser coetâneo com os da disciplina como um todo.

Se há algo de distintivo na antropologia feminista, trata-se da tentativa de reter as especificidades das circunstâncias histórico-sociais particulares sob a rubrica da pesquisa sobre “o sistema sexo/gênero” (Rubin, 1975, p. 167) ou a respeito de “relações sociais de gênero” e sobre “o que uma teoria do gênero na sociedade deveria incluir” (Young et al., 1981, p. ix). Ainda assim, as antropólogas que são também intelectuais feministas encontram-se numa situação embaraçosa. Como suas colegas mais próximas, as feministas socialistas-marxistas, elas podem adotar tanto uma compreensão holística como pluralista a respeito das formas sociais e culturais. O híbrido antropologia-feminista existe como o fértil produto desse enxerto. Mas, quando se trata do reconhecimento da maneira pela qual se dão suas contribuições recíprocas, o feminismo e a antropologia têm contagens de cromossomos muito discrepantes. A relação funciona precisamente porque o enxerto foi feito entre componentes completamente desenvolvidos que têm origens diferentes.<sup>12</sup> É um infortúnio provisório ou temporário que, em consequência disso, uma ou outra posição pareça assumir um lugar subordinado na produção acadêmica. Uma parece ser o contexto para pensar sobre a diferença que a outra faria. Entrementes, pondera Haraway (1985, p. 99), os ciborgues “poderiam considerar [...] o aspecto parcial e algumas vezes fluido do sexo e da corporificação sexual”. E acrescenta: “Gênero, afinal de contas, pode não ser uma identidade global”. Por gênero, Haraway se refere à identidade sexual, ou seja, a uma natureza dicotômica concebida biologicamente. Precisamos da disciplina para manter o pensamento.

12. Por isso a observação de Haraway, de que “precisamos de regeneração, não de renascimento” (1985, p. 100).



---

PARTE I



### 3

## Grupos: antagonismo sexual nas Terras Altas da Nova Guiné

AS TERRAS Altas da Papua-Nova Guiné foram abertas à investigação num momento específico da expansão da antropologia no pós-guerra. Nenhum dos relatos antropológicos daquela época está imune às preocupações de então, e os resquícios de tais preocupações estão profundamente sedimentados na maneira pela qual os próprios materiais etnográficos foram moldados. Conquanto minhas observações não se limitem à região, utilizo-a como base para uma mini-história das mudanças de formulação sobre o que vieram a significar inicialmente as relações masculino-femininas e, depois, o estudo das relações de gênero.

É comum negligenciar quão recentemente se cunhou o termo “gênero” em seu sentido contemporâneo: até duas décadas atrás, ele raramente era usado, exceto como uma questão de classificação gramatical — posição purista a que alguns ocasionalmente acham que se deva retornar. Só no início dos anos 1970,<sup>1</sup> o termo apareceu de maneira mais substan-

1. O que é verdade pelo menos para a antropologia relativa à Melanésia. Inicialmente, não utilizei o termo dessa forma (ver M. Strathern, 1972; escrito em 1969); a primeira vez que assim o utilizei foi num artigo escrito em 1973 (publicado em 1978); em 1973 também Goodale estava escrevendo sobre gênero entre os kaulong. A. Weiner, que estava então trabalhando com seu material sobre Trobriand, refere-se à “construção social da realidade” (1976, p. 12). M. Strathern (1975; escrito em 1974) refere-se a “construtos de gênero”. Lembro-me de haver sido influenciada por *Sex, gender and society*, de Oakley (1972), e *Males and females*, de Hutt (1972).

cial. Não obstante, a antropologia sobre a Melanésia deu uma extensa e notável contribuição ao estudo do que se chamava então de “relações masculino-femininas”.

A maneira pela qual essas questões foram tratadas antes dos anos 1970 criou os materiais etnográficos com que tiveram que lidar as subseqüentes conceitualizações das relações de gênero, e é importante ter alguma idéia a respeito dessa história conceitual. Isso é especialmente relevante para uma região que manifesta, em forma condensada, um problema comparativo geral concernente às atividades intersexuais: como especificar as relações extraordinariamente variáveis existentes entre a atividade de culto público, a troca cerimonial e (em tempos passados) a guerra, por um lado, e a organização da produção horticultora e o parentesco doméstico, por outro. Posto dessa forma, o problema parece outra versão da conhecida dicotomia entre os domínios político e doméstico ou da articulação entre troca e produção. Sua expressão simbólica, através de uma diferença de gênero que torna a arena política um assunto basicamente masculino, excluindo as mulheres, utiliza-se também de uma oposição usual. O caráter desses processos de exclusão e oposição tem sido uma preocupação das descrições antropológicas desde que as Terras Altas se tornaram uma área de interesse etnográfico.

Não se encontra, para a região, uma comparação interna entre sistemas baseados em reconhecimento de parentesco patrilinear e matrilinear. Não obstante, com base em grande medida na minha compreensão das sociedades das Terras Altas, estenderei conclusões para os aparentemente muito diferentes regimes matrilineares do litoral de Papua-Nova Guiné, afirmando que, na verdade, elas se aplicam à Melanésia em geral. Muitos dos melanésios litorâneos parecem conduzir suas atividades com ênfases que desafiariam a generalidade do problema comparativo que venho esboçar. Sociedades localizadas no Massim e na Nova Bretanha proporcionam exemplos de vida cerimonial pública baseada em valores associados com a produção de alimentos e exemplos de mulheres proeminentes na troca cerimonial. Seria possível, portanto, mostrar a natureza artificial do problema, através de exemplo etnográfico negativo. De fato, mesmo para as Terras Altas, argumentou-se que tais oposições são analiticamente produzidas, aduzindo-se exemplos da natureza

política das decisões domésticas ou da contribuição das mulheres para as atividades dos homens.

Apesar disso, tomo como ponto de partida exemplos em que as oposições funcionam com mais força. A sociedade hagen proporciona um exemplo desse tipo. Nela, a vida coletiva dos homens gira em torno da mobilização de grupos políticos (como os clãs) na busca de prestígio, tanto individual como coletivo, através das trocas com outros grupos, da guerra e da celebração de cultos. No contexto da exaltação da masculinidade dessas atividades, os homens depreciam a esfera da produção doméstica, na qual são proeminentes as mulheres. Em geral, as mulheres não buscam participação na vida coletiva dos homens e, em certas situações, estão especificamente impedidas de fazê-lo em virtude de seu sexo. Elas podem apoiar os valores públicos de prestígio subjacentes, qualquer depreciação dos esforços dos homens implicando antes um valor privado do que público, o que é também verdadeiro no que se refere à exaltação, por parte dos homens, da produtividade e do trabalho duro das mulheres. Uma caracterização apropriada foi feita por Langness (1977, p. 6) a respeito dos Bena Bena, também situados na região central das Terras Altas: “sempre, e em toda parte, os homens controlam inteiramente os assuntos públicos” e, se entendemos por política a direção dos assuntos públicos, “os homens têm, por conseguinte, o controle absoluto da política”. As mulheres, acrescenta, podem ter influência, mas não poder político. Mas Langness acautela, como veremos, contra qualquer equiparação entre a política e a sociedade em geral.

O problema comparativo imputado à Melanésia como um todo é mais abrangente do que o meu problema com o abundante e intransigente material sobre os Hagen, embora seja também isso: a situação dos Hagen dá forma à maneira através da qual eu percebo o problema. O que se salienta, no caso extremo desses sistemas da região central das Terras Altas, não é somente um conjunto particular de questões etnográficas, mas uma abordagem etnológica que deu forma à maneira pela qual essas questões são concebidas (como em meus escritos mais antigos). Por sua vez, essa abordagem gerou a forma em que se assentaram críticas vigorosas. Estas incluem a sugestão de que a análise que enfatiza a oposição e a exclusão transforma um viés cultural num viés

teórico. Em um conjunto de críticas, afirma-se que tal análise negligencia esferas nas quais as mulheres têm efetivamente poder; em outro, que negligencia a proporção em que a vida coletiva dos homens se baseia no acesso ao trabalho das mulheres e na exploração do mesmo.<sup>2</sup> E essa abordagem também nos oferece os casos contrários — ao imaginar que a divisão entre domínios masculinos e femininos se refere à participação de homens e mulheres na vida social, damos peso a contra-exemplos nos quais as mulheres parecem de fato ter tal participação.

Abordando as questões de maneira bastante diferente, espero contextualizar tanto as críticas como a busca de contra-exemplos como pertencentes a uma fase particular da história antropológica. Este capítulo começa por considerar a maneira pela qual questões relativas à identidade sexual nas Terras Altas estão envolvidas nas preocupações antropológicas com a estrutura de grupo, nos anos 1950 e 1960. O capítulo 4 volta-se para uma crítica de derivação feminista, incrustada na própria história da emergência das relações de gênero como um tópico autônomo de pesquisa, nos anos 1970.

#### CONEXÕES PARCIAIS

Minha exposição torna explícita uma prática implícita comum: derivar de algum estudo mais importante certos problemas que se tornam — *na forma* derivada desse estudo — um eixo geral da classificação comparativa. O observador observa, então, se uma relação que é pertinente em determinado lugar ocorre também em outro. Por exemplo, o influente artigo de Meggitt (1964) explora a relação entre crenças de poluição e alinhamentos militares numa sociedade das Terras Altas, aplicando-a depois na comparação com outras sociedades. Questionando-se sobre quão perfeitamente um determinado modelo prevalece em outras partes, o procedimento verifica também a conexão original; a relação assim utilizada pode então se transformar ou não em um “princípio” de organização ou em uma “estrutura”. O próprio Meggitt refere-se modes-

2. Esses argumentos surgiram num momento em que o novo feminismo estava ganhando terreno na antropologia; por exemplo, Faithorn (1976), A. Weiner (1976), Feil (1978).

tamente a “padrões” de relações. O que se torna objetável em grande parte das análises comparativas é o descentramento da correlação inicial, como se ela de alguma forma se situasse entre ou através de várias sociedades e não fosse gerada inicialmente por uma delas. Ao ser franca a respeito do centro de meu próprio interesse, não me escusei do fato de que o presente exercício contém uma tentativa de compreender as formas culturais particulares da sociedade e do pensamento hagen, e de que meu interesse se inspira exatamente nessas formas. Essa estratégia tem duas implicações.

Em primeiro lugar, uma descrição válida para os Hagen também deve aplicar-se em algum grau a seus vizinhos na Melanésia. Isso seria, em parte, produto do processo através do qual se desenvolve a própria análise, na medida em que ela leva em conta material proveniente desses vizinhos. A presunção de continuidade está, portanto, inscrita no empreendimento. Mas trata-se de uma pressuposição baseada na contigüidade histórica e espacial entre as sociedades e culturas dessa região, e não em correlações supra-societárias. Para ser válida, a descrição não precisa ser completamente replicável, mas deve ser de fato aplicável, ainda que parcialmente. Em segundo lugar, e simultaneamente, diferenças muito reais precisam ser toleradas. Afirmando, do começo ao fim, uma “diferença” entre as sociedades das Terras Altas “orientais” e “ocidentais” (refiro-me aqui a áreas geopolíticas e não a províncias com esses nomes). Trata-se de uma diferença artificial na medida em que esse contraste precisa manter-se para todos os possíveis contrastes que se possa querer evidenciar entre os diversos sistemas sociais e culturais das Terras Altas. Precisamos apreender esses sistemas como conectados entre si, mas apenas parcialmente. Outras “diferenças” entre as sociedades das Terras Altas e as da ilha Massim e de Vanuatu reforçam o argumento.

O contraste em si data dos primeiros tempos da investigação antropológica nas Terras Altas e das fronteiras administrativas iniciais. Se, ao invés de desenvolver um contraste, quiséssemos ter uma visão geral do conjunto da área, poderíamos destacar certos gradientes socioculturais, por via de analogia com gradientes de biótipos (por exemplo, Hyndman, 1982). Poderíamos então tomar consciência de um variado número de centros a partir dos quais desenvolver problemáticas muito diferentes.

Apesar de todas as continuidades existentes, por exemplo, entre as sociedades de Papua-Nova Guiné como um todo e as de Irian Jaya, está claro que as diferenças entre as Terras Altas da primeira e as Terras Baixas da última são bastante radicais. Para muito do que se refere ao simbolismo de gênero, à participação de homens e mulheres nos rituais de fertilidade e à organização das *performances*, poderíamos buscar paralelos antes na Austrália aborígine do que na parte oriental da mesma ilha. Se isso é assim, então a ficção-motriz desta exposição — a ênfase que dou ao intercâmbio de dádivas — deixará de impulsionar nesse sentido (ver M. Strathern, 1985a). Poder-se-iam analisar descontinuidades semelhantes entre os sistemas de Papua-Nova Guiné, que incorporam um regime de caça e coleta, por contraste com economias baseadas exclusivamente na horticultura, como sugeriram Collier e Rosaldo (1981) em sua comparação entre cerimônias nupciais — e arranjos de casamento baseados no dote da noiva; ou entre sistemas com horticultura intensiva e sistemas com horticultura extensiva (por exemplo, Rubel e Rosman, 1978, pp. 341-45; Modejeska, 1982). Como ocorre com a distribuição de flautas através das Terras Altas, o que parece de fundamental importância numa área aparece alhures, de maneira desconcertante, num contexto trivial ou não-essencial. Isso não as torna triviais no contexto de pesquisa original. Mas nos impõe uma compreensão, desse contexto, que vai além da presença ou ausência de traços particulares e, portanto, além das capacidades de uma análise de variáveis. Somente a extensão da experiência para além da pesquisa original revelará os limites do poder analítico contido em dispositivos conceituais particulares.

Adoto, pois, uma problemática centrada nas Terras Altas, concentrando-me na maneira pela qual a vida coletiva pública é constituída como assunto de homens. Há algo que é concomitante a isso.

As sociedades melanésias variam entre aquelas em que a ação coletiva está orientada para transações baseadas no parentesco e aquelas em que a ação coletiva está divorciada de tais transações e cria valores apenas contingencialmente envolvidos com o parentesco (Rubel e Rosman, 1978; Godelier, 1982; Allen, 1984). Assim, para alguns povos, os principais focos de cerimonial são os estágios fundamentais do ciclo de vida e a documentação das relações de parentesco. A produtividade das relações

baseadas no parentesco pode ser celebrada nas trocas que acompanham a reprodução e a produção de alimentos; ou a troca de irmãs e a criação de metades podem tornar a formação política indistinguível das relações de parentesco. Exemplos disso se encontram nas Terras Altas Orientais. Contudo, nessas mesmas sociedades, pode haver atividades paralelas cujas finalidades não se justificam simplesmente pela referência a algum corpo de relações de parentesco, mas referem-se à desejabilidade da própria ação coletiva. A troca cerimonial também aparece como um fim em si mesma. Onde, em outras sociedades, esta assume um papel organizacional importante, a formação de grupos aumenta em escala. Vêm à mente os povos das Terras Altas Ocidentais e seus vizinhos próximos das Terras Altas Meridionais. A extensão em que a “política” pode, pois, ser separada como um domínio distinto da vida social (com seus próprios valores) envolve diferenças na natureza das fronteiras grupais assim como nos estilos de liderança (se há ou não dirigentes destacados, manda-chuvas), na maneira pela qual a “riqueza” existe como uma categoria independente e na percepção sobre a autonomia das pessoas.

As principais fases de transição no ciclo de vida são revestidas de cerimonialismo por toda parte, e há um maior ou menor grau de interesse político vinculado à organização do parentesco. Por um lado, pois, a vida coletiva pode parecer criar mais parentesco — manter e elaborar relações baseadas nas atividades cooperativas de reprodução e horticultura. Por outro, pode criar valores que têm pouco a ver com os do parentesco ou são deliberadamente opostos a eles. O prestígio, por exemplo, pode tornar-se conceitualmente separado como um objetivo em si mesmo, evidenciado na possibilidade de os homens se compararem apenas em termos desse valor. O grau de separação da “política” como uma esfera autônoma de ação tem conseqüências para as espécies de valores estruturados através das formulações de gênero.

Entretanto, para a comparação desses sistemas, há mais do que o reconhecimento das atividades políticas infladas de alguns deles. Não se pode explicar tal “política” por ela mesma. Antes, a política precisa ser situada no interior dos mesmos conjuntos de condições que originam as diferenças entre as estruturas de parentesco. Estruturações específicas nas relações interpessoais proporcionam possibilidades variadas para a

maneira pela qual as pessoas se relacionam, se distanciam ou transacionam entre si. Na verdade, argumentarei que as formas da vida coletiva estão intimamente ligadas aos construtos de parentesco familiar. Mas isso é muito diferente de sugerir que a vida pública (“sociedade”) seja a vida doméstica (“parentesco”) em maior escala. Uma hipótese recorrente nas análises das sociedades das Terras Altas é a de que as relações de clã são uma variedade das relações de parentesco, que elas são de alguma forma a face pública do parentesco. Isso conduziu a dificuldades na conceituação analítica do clã, apreendidas nas controvérsias sobre a natureza dos grupos de descendência (De Lepervanche, 1967-1968, pp. 138-39; Feil, 1984a, p. 52). Levou também à má interpretação de sua natureza coletiva.

Por coletiva, quero significar formas de atividade nas quais as pessoas se relacionam com base em características compartilhadas. O que elas possuem em comum é encarado como o fundamento lógico de sua ação conjunta. Este é usualmente a afiliação ao grupo ou o gênero. Características compartilhadas podem levar a compartilhar ações ou a promover competição e rivalidade em relação ao que não é compartilhado. Assim, defino como ação coletiva não simplesmente a solidariedade interna mobilizada no interior do grupo clânico, mas também as relações entre clãs, nas quais estes se distinguem por algo que eles todos podem reivindicar — tal como nomes ou reputações e histórias individuais. Como está bem-registrado na etnografia melanésia, a criação de desigualdades entre os homens e entre os grupos clânicos baseia-se na premissa da igualdade, e, conquanto rivais e inimigos, os homens são considerados como compartilhando interesses comuns, ainda que competitivos. Tais relações se distinguem, contudo, daquelas construídas assimetricamente, nas quais a interação se processa com base na, e em referência à, particularidade de uma diferença inerente entre as partes. A interação, nesse caso, reproduz a dependência que tais pessoas diferenciadas têm entre si; o que é compartilhado não pode ser concretizado como aquilo que elas têm em comum, a não ser a relação entre elas. A divisão sexual do trabalho é exemplo disso. Onde a produção é vista como derivada das atividades de duas pessoas socialmente distintas, ela é literalmente interpretada como o produto da relação entre elas. A divisão sexual do trabalho por si

só não engrandece diretamente uma às expensas da outra, não havendo medida comum entre elas.<sup>3</sup>

Na Melanésia, a atividade pública e política tem um caráter coletivo, ao passo que a produção horticultora e o parentesco familiar mantêm relações particulares. Relações coletivas e particulares são combinadas e separadas de diferentes maneiras. Na verdade, vez por outra, cada uma delas pode proporcionar o pensamento retórico através do qual a outra é percebida. Pelos primeiros escritos etnográficos sobre as Terras Altas, todavia, poder-se-ia imaginar que seus habitantes concebiam o contraste como entre “sociedade” e “indivíduo” ou, pior, entre “cultura” e “natureza”.

#### A ANTROPOLOGIA NAS TERRAS ALTAS: GRUPOS

As Terras Altas começaram a ser exploradas nos anos 1930 e foram submetidas a controle administrativo após a Segunda Guerra Mundial; os antropólogos iniciaram seu estudo na década de 1950. A primeira equipe de prospecção a chegar ao vale Wahgi viu riqueza — rios que podiam conter ouro ou terras propícias à criação de gado; viu também um solo fértil e uma “população abundante”.<sup>4</sup> A escala social impressionou os antropólogos. As populações das Terras Altas eram bastante numerosas para Papua-Nova Guiné. Mais que isso, pareciam altamente organizadas e coesas; a guerra era conduzida em grande escala, e os homens se mobilizavam em unidades e alianças para esse fim. Na verdade, as maiores sociedades da região central das Terras Altas — os Mendi, os Hagen, os Enga, os Chimbu e as da área de Goroka — dominaram o mapa etnográfico por 20 anos. Hoje, elas parecem mais propriamente atípicas.

Costuma-se dizer que os antropólogos descobriram os grupos de descendência. Vindos de uma formação tradicional jurídico-política

3. Refiro-me, neste momento, à divisão do trabalho como um tipo de relação entre pessoas, possam ou não os produtos do trabalho (incluindo a força de trabalho como mercadoria) ser comparados e trocados.

4. Leahy e Crain (1937, p. 150). As exclamações dos exploradores (“Ouro!”/“Gado!”) são assinaladas por Souter (1964, p. 181).

africanista, os primeiros antropólogos encontraram tribos, linhagens, clãs. A impressionante organização política dos habitantes das Terras Altas inspirou trabalhos como *The lineage system of the Mae-Enga*, de Meggitt (1965), e um interesse comparativo por descendência linear e agnação (por exemplo, Salisbury, 1956; Brown, 1962). Modelos africanos foram assim encontrados nas Terras Altas da Nova Guiné. Sua posterior demolição ao longo do tempo desafiou, desde então, a própria teoria da descendência. A história não conta sua própria estória. Curiosamente, ao mesmo tempo em que se descreviam grupos de descendência, descreviam-se também as exceções (ver A. Strathern, 1982a, p. 35). Onde foram descobertos patrilinearidade e parentesco agnático, havia também o fato complicador dos “não-agnados”. Além disso, essas sociedades apresentavam problemas para a conceitualização analítica da coesão e da própria organização. Um dos primeiros relatos intitulava-se *Excess and restraint* (Berndt, 1962), outro tinha o subtítulo de *Freedom and conformity* (Reay, 1959); havia discussão sobre “indefinição” e “flexibilidade”. O que permaneceu no centro dos debates subseqüentes, contudo, foi uma conjunção entre a estrutura social e as atividades das unidades políticas, fossem elas pensadas como grupos de descendência ou como grupos locais.<sup>5</sup>

Na verdade, os próprios debates, incluindo a questão da aliança mais propriamente que os modelos de descendência,<sup>6</sup> serviram para demarcar a organização dos grupos como o tópico de estudo significativo. A ma-

5. Frequentemente se atribui a Radcliffe-Brown a confusão entre a estrutura social e o estudo de grupos. Por certo, em sua influente exposição sobre a organização social das tribos australianas (1930-1931), ele definiu a estrutura social como um sistema de agrupação formal. Em suas reflexões posteriores (1940), contudo, a estrutura social foi vista como “todas as relações sociais de pessoa para pessoa” e como “a diferenciação de indivíduos e classes por seu papel social”. Ele inclui aqui as posições sociais diferenciais de homens e mulheres. Compare-se com Evans-Pritchard (1940) e sua definição de estrutura social como “relações entre grupos que têm um alto grau de consistência e constância”. P. Brown (1962) tornou explícito que seguia essa última definição.

6. Por exemplo, ver A. J. Strathern (1969). Wagner (1967) modificou deliberadamente a teoria da aliança em termos da definição de unidade e da relação entre unidades. Ofereceu também (1974) uma crítica bastante radical às teorias baseadas no conceito de “grupo” a respeito da sociedade das Terras Altas, crítica que não se fundou simplesmente na ênfase às conexões “individuais” às expensas do grupo (que foi a forma da maior parte das críticas dos anos 1970, conforme se observará no capítulo 4).

neira pela qual os grupos conferiam o *status* de membro a seus participantes podia ser ambíguo, mas o mesmo não acontecia no que toca à sua união na defesa de interesses e autopromoção. O foco sobre seu caráter linear ou não-linear assumia, como ponto pacífico, que esses grupos se apresentavam aos observadores como entidades políticas organizadas. O argumento era compreendido por meio de uma tentativa de contrapor a localidade à descendência como princípio de organização (comparar Langness, 1964; De Lepervanche, 1967-1968), argumento que, por sua vez, servia para perpetuar a noção de que o impulso para o comportamento coletivo reside nos atributos que esses grupos de homens afirmavam ter em comum. Uma ideologia de características compartilhadas (“um pai”, “uma casa de homens”) era vista como a causa da identidade social e como a razão para protegê-la. Poderíamos dizer que uma relação universal entre sociedade e indivíduo era levada a assumir uma forma local na relação entre os grupos e seus membros individuais.

De um determinado ponto de vista, a controvérsia sobre não-agnados permaneceu uma questão formal, uma questão de adequação do conceito de descendência unilinear. O fato de as reivindicações de pertencimento ao grupo poderem ser feitas com base em laços traçados tanto através das mães como através dos pais afetava mais as decisões analíticas sobre a natureza da constituição dos grupos do que a percepção da solidariedade grupal nas Terras Altas. Afinal de contas, um dos pontos controversos era o de que tal solidariedade era promovida independentemente da linearidade. Que estivessem envolvidas relações através das mulheres era, nessa visão, simplesmente uma questão relacionada à maneira pela qual os grupos concebiam as diferenças e similaridades entre si. De um segundo ponto de vista, contudo, atribuía-se importância substantiva ao fato perturbador da presença das mulheres. A necessária interdependência dos clãs através do casamento era uma coisa; isso não impedia relações de hostilidade para com os afins. A incorporação dos filhos das irmãs era outra. O vínculo feminino era uma intrusão lógica. Talvez a controvérsia sobre os não-agnados tenha ocupado o centro do palco por tanto tempo em resposta a uma área contingente e adjacente de embate etnográfico, a saber, a aparente preocupação dos homens das Terras Altas com sua exclusividade enquanto sexo.

O fato de os grupos “patrilineares” estarem abertos a membros recrutados com base em laços não-masculinos parecia comprometer a eficácia de suas afirmações de solidariedade. Em razão do teor das relações homem–mulher, tal como estavam sendo descritas nos relatos antropológicos da época, a conciliação fazia pouco sentido psicológico, e grande parte do trabalho era devotada a mostrar de que maneira os dados de difícil tratamento, relativos ao *status* não-linear, estavam sujeitos a conversão, de modo que, com o tempo, os não-agnados se tornaram agnados, ou a residência veio a determinar o parentesco (por exemplo, Ryan, 1959; A. Strathern, 1972). A preocupação com a questão da descendência necessita, pois, ser compreendida em relação com as análises que, simultaneamente, se faziam sobre as relações masculino-femininas. Os dogmas de solidariedade masculina estavam sendo interpretados não somente em termos de competição intergrupar entre os homens, mas também como uma questão das relações dos homens com as mulheres. A estas, cuja posição de parentesco em bases formais poderia significar simplesmente a maneira pela qual os homens classificavam suas relações recíprocas, estava sendo atribuída a colocação de ameaças reais à coesão masculina.

Quando Langness e Weschler apresentaram sua coletânea sobre a Melanésia, observaram que o esforço de pesquisa mais persistente na focalização de um único tópico se encontrava no “estudo da estrutura social” (1971, p. 95). Sob essa rubrica, eles reuniram cinco ensaios que lidavam com disputas sobre a natureza dos sistemas de linhagem segmentar. A organização do livro incluiu também outras categorias, como ecologia e economia, processo social e mudança social. Excluídos do tópico sobre estrutura, mas incluídos no relativo a processo — nos termos dos autores, uma questão de “vida” por oposição a “princípios estruturais” —, encontram-se outros temas: troca cerimonial, teoria da concepção, rituais mortuários e de fertilidade e, aqui e ali, relações masculino-femininas. Essa noção particular de estrutura pertencia a uma tradição teórica também preocupada em especificar as condições de integração social.<sup>7</sup> Na ausên-

7. Verdon (1980, p. 135) remonta essa influência à preocupação com as relações políticas presente no *The Nuer*. No “modelo jurídico” de descendência, o problema da coesão interna de um grupo não

cia de preocupações nativas com direitos e estatutos legais, o estudo dos grupos das Terras Altas de Papua-Nova Guiné tornou-se em grande medida um estudo sobre a solidariedade grupal. E foram precisamente aquelas áreas de atividade demarcadas como “processo” — rituais e relações masculino-femininas — que compuseram o conjunto da questão da solidariedade. Como observa Wagner (1974), os antropólogos começaram, por conseguinte, a tornar seus os problemas dos habitantes das Terras Altas. A descendência patrilinear tornou-se um problema de identidade masculina e, portanto, um problema que seus modelos analíticos compartilhavam com o que pareciam ser os modelos consuetudinários dos homens: de que maneira preservar a idéia do grupo (de descendência) como um corpo masculino de agnados apesar da possibilidade de reivindicar laços através das mulheres. Dados os requisitos emocionais de solidariedade e coesão, os homens das Terras Altas precisavam preservar sua masculinidade das ameaças, intrusões e atrações das mulheres. Para sua masculinidade coletiva, os laços positivos com as mulheres (ver Langness, 1967; mas comparar com 1964, p. 180) eram tão desafiadores como os negativos.

Este era o estado da arte às vésperas do novo feminismo. O gênero penetrou em quase todos os relatos sobre as sociedades das Terras Altas através da suposição de que a estrutura social dizia respeito aos grupos (masculinos), de que estes enfrentavam problemas de coesão, de que a coesão estava estreitamente referida à definição de grupo e esta aos sentimentos de solidariedade entre seus membros, de que coisas relacionadas às mulheres ameaçavam a solidariedade masculina e de que isso era um problema enfrentado pelos homens. Keesing (1982, p. 23) resume o argumento: “Em uma ordem social em que a lealdade dos homens entre si é o fundamento para a guerra e para a solidariedade do grupo local [...], é o vínculo com as mulheres que representa a maior ameaça, tanto interna quanto externamente”. Não é, portanto, que as mulheres fossem ignoradas, seja pelos homens em suas sociedades, seja pelos ob-

pode ser separado do de sua diferenciação. Ele prossegue: “Parece haver [nesse modelo] apenas uma maneira de resolver a questão da coesão interna, a saber, através da descrição e explicação de como um conjunto de representações mentais tem um efeito psicológico sobre os sentimentos e sensações individuais, com isso agrupando os indivíduos”.

servadores: o que acontecia, como E. Ardener (1972) observou em outro contexto, é que as mulheres eram todo o problema.

A questão da solidariedade foi apresentada sempre através de uma dimensão fortemente baseada na experiência. Por exemplo, o artigo de Meggitt (1964) sobre as relações homem–mulher referia-se ao “antagonismo que permeava os contatos intersexuais”, uma caracterização que fora estabelecida por Read (1954), um dos primeiros antropólogos a realizar pesquisa de campo nas Terras Altas. As variações entre as sociedades quanto à hostilidade intersexual, dizia Meggitt, podiam ser correlacionadas à presença ou ausência de cultos purificadores para livrar os homens da poluição feminina, a diferenças no *status* social das mulheres e ao grau de hostilidade entre grupos aparentados por afinidade. Meggitt traduziu o argumento de duas maneiras: primeiro, em termos de categorias culturais que associavam os homens a uma constelação de traços culturais e as mulheres, a outra; segundo, em termos de categorias sociais, em que (no tocante aos Mae Enga) a atribuição da hostilidade e da influência letal às mulheres podia ser associada às experiências dos homens de casar-se com as viúvas de grupos inimigos.<sup>8</sup>

A palavra “antagonismo” combinava tudo isso: os habitantes das Terras Altas eram tipificados pela “agressividade prevalecente” (Meggitt citando Read), e uma manifestação importante dessa agressividade era o antagonismo sexual. O que era relatado sobre as relações homem–mulher tendia, portanto, a transformar-se na antipatia entre os sexos — Langness falava abertamente em hostilidade. A propósito dos Bena Bena, ele observou: “A solidariedade masculina envolve a separação residencial entre os sexos e um complexo de crenças e sanções [...] para reforçar a

8. Ele delineou uma homologia entre a relação de ameaça militar *extraclã versus* proteção militar *intraclã* e a de poluição feminina *versus* pureza masculina; também aduziu um conjunto de elementos comportamentais, sob a suposição de que “a cultura mae exemplifica essa constelação de traços que inclui o *temor* da sexualidade e da poluição, a ênfase num culto masculino e o *conflito* freqüente entre grupos ligados por afinidade” (1964, pp. 219-20, grifo nosso). A síntese de Meggitt sobre os pontos de vista analíticos permaneceria uma marca distintiva da etnografia sobre as Terras Altas, com suas origens duais, britânico-americanas. Os antropólogos sociais podiam falar sobre categorias e relações; os antropólogos culturais, sobre comportamento e identidade. Assim, quando Langness (1964) objetou a caracterização de Barnes (1962) sobre a fraca solidariedade de grupo, ele tomou um construto primordialmente referido a princípios de classificação exclusiva como algo referido à viabilidade e à força dos grupos em confronto.

distância entre homens e mulheres”. Observou, na seqüência, que, embora as crenças e sanções fossem funcionais em termos da sobrevivência grupal (num contexto de guerra), elas o eram ao custo das necessidades individuais em termos de sexo e dependência e, portanto, “promovendo, em última análise, a hostilidade e o antagonismo entre os sexos” (1967, p. 163). Como Meggitt, Langness estende toda a questão das relações homem–mulher à guerra e à confrontação política. Esses etnógrafos não estão relegando as mulheres a um *status* subsidiário: estão integrando as crenças sobre a natureza das mulheres à assim chamada “estrutura social” mais ampla. Mas a tensão é imaginada a partir das demandas emocionais dessa estrutura: as demandas dos Mae Enga por solidariedade grupal em face dos inimigos do clã, as demandas dos Bena Bena por comportamento belicoso por parte dos guerreiros.

As sanções e crenças a que Langness se refere incluíam restrições decorrentes do medo de poluição e da atividade ritual e de culto. Os cultos mobilizadores da participação masculina eram em grande medida um assunto secreto; eles excluía as mulheres e podiam estar em conjunção com, ou mesmo exigir, a iniciação dos meninos a sua congregação. Esses cultos capturaram a imaginação antropológica.

#### ANTROPOLOGIA NAS TERRAS ALTAS: ANTAGONISMO SEXUAL

O debate sobre a natureza dos grupos de descendência das Terras Altas de Papua-Nova Guiné estava longe de extinguir-se; o modelo do antagonismo sexual resistiu por muito tempo ainda.

A interpretação de Read nos anos 1950 foi seminal.<sup>9</sup> Ele descreveu o então existente culto das flautas sagradas, o *nama*, entre os Gahuku-Gama das Terras Altas Orientais. As funções sociológicas do culto, especialmente no contexto dos ritos de iniciação masculinos, são compreendidas como segue:

9. Que fique claro que as observações que se seguem não se dirigem ao homem, mas a aspectos de suas idéias. Digo o mesmo quanto ao trabalho pioneiro de Langness e sobre o mais recente, e à sua maneira pioneira, programa de Herdt. Todos eles nutriram um interesse pela antropologia psicológica, ignorado ou negligenciado por muitos etnógrafos sobre as Terras Altas; proporcionaram um *corpus* de material provocativo e formularam difíceis questões que outros ignoraram.

Os ritos de iniciação servem primordialmente para introduzir os jovens da comunidade na organização dos homens [...]. Eles expressam inequivocamente a rígida dicotomia sexual da cultura, a comunidade dos interesses masculinos e sua oposição essencial à esfera das mulheres, designando também estágios sucessivos de crescimento psicológico e social [... Eles] são a expressão suprema da comunidade de interesses entre os homens (1971 [1952], pp. 223, 225).

Uma “comunidade de interesses entre os homens” está incorporada na concepção do “conjunto da subtribo”, e os homens estão especificamente preocupados com o crescimento ou maturação masculina, de modo que há aqui uma gama de associações, da comunidade à categoria social e à identidade sexual. Quando Read se refere ao culto como “preeminentemente tanto afirmação como expressão da ordem permanente das formas estabelecidas de relações masculinas” (1971, p. 226), compreendemos sua conotação como, ao mesmo tempo, sexual e social. Nesse contexto, parece evidente que os sexos deveriam ser segregados.

O que está em jogo não é apenas a segregação dos sexos, mas a dominação masculina. Os cultos são descritos como um “mecanismo artificial e conscientemente elaborado por meio do qual os homens desejam demonstrar e preservar seu *status* superior” (1971 p. 226) — o culto *nama* é tanto um indicador da dominação masculina como uma instituição mantenedora da hegemonia dos homens. A ascendência masculina é, pois, assumida como a dominação dos homens sobre as mulheres, com estas espiritualmente dependentes do controle que aqueles têm sobre as flautas e sobre o passado ancestral. O *nama* é representado pelos homens *gahuku-gama* como um canal de poder sobrenatural, do qual depende o bem-estar do grupo, as atividades dos homens sendo claramente inscritas naquelas instituições que preservam os grupos. Por conseguinte, a superioridade masculina é investida no que é reconhecido como “sociedade”.<sup>10</sup> Além disso, nessa explicação, a superioridade masculina tem o *status* de uma manifestação de comportamento “cul-

10. Cito a afirmação inicial de Read (1971, p. 214): “Estou primordialmente interessado nas funções sociológicas do culto, na maneira pela qual essas crenças e atividades inter-relacionadas auxiliam na regulação, manutenção e transmissão de sentimentos dos quais depende a constituição da sociedade *gahuku-gama*”. Read associa explicitamente o seu argumento com a hipótese formulada, segundo ele, por Durkheim, Radcliffe-Brown e outros.

tural”. Tornou-se um lugar comum acompanhar Read em outra de suas observações, a de que “a superioridade do homem [...] precisa, em grande medida, ser conquistada” (1971, p. 228). Ele enfatiza que os homens gahuku-gama estão submetidos a uma “inferioridade fisiológica” que os leva continuamente a “afirmar seu predomínio em termos culturais” (1971, pp. 228-29). Conforme uma formulação posterior desse mesmo autor (1982, p. 68), o edifício da superioridade masculina foi, na verdade, erigido sobre um segredo masculino de que as mulheres eram biologicamente superiores. Os cultos masculinos são vistos, dessa forma, como uma corporificação simultânea da sociedade e da cultura: da sociedade, porque a vida coletiva dos homens tem seus próprios objetivos, particularmente a promoção da comunidade masculina, que endossa os valores sociais dos Gahuku-Gama; e da cultura, na medida em que se apóiam num artifício deliberado.

Há aqui, por conseguinte, algo que se perde entre a maneira pela qual o observador concebe a estrutura social e a noção dos homens gahuku-gama a respeito da vida coletiva — sua manifestação na conexão ancestral, na promoção do bem-estar geral e na defesa específica da subtribo e da tribo.

Read diz, em certo ponto, que “as mulheres não estão presentes em nenhuma das cerimônias [...], contudo, não menos que para os homens, os festivais são para elas o clímax da vida social” (1971, p. 235). Esse mesmo autor concluiu seu artigo de 1952 dizendo que “A força simbolizada pelo *nama* é o poder da própria sociedade” (1971, p. 238). Conquanto Read aprove refletidamente a interpretação de Langness (1971) de que o culto *nama* representava um tipo peculiar de religião durkheimiana, na qual a sociedade aparentemente cultuava apenas os homens (1982, p. 68), Langness, na verdade, opõe-se à idéia de que o culto simboliza o poder da própria sociedade. Se o simboliza, trata-se de uma sociedade que exclui as mulheres. Mas o argumento se perde nessa equação adicional. A equação original, entre a vida coletiva masculina e a “sociedade” antropológicamente concebida, é apoiada por uma equação paralela entre a descrição da criatividade dos homens gahuku-gama no engendramento e desempenho dos cultos e o conceito antropológico de “cultura”. O próprio Read prefaciava sua aprovação das observações

de Langness afirmando que a cultura gahuku-gama era estridentemente masculina.

Para a visão européia ocidental, a cultura é produção, ela faz coisas; é um artifício, uma construção que se faz sobre uma natureza subjacente; é um agente, uma manifestação de poder e eficácia, pois no que se poderiam evidenciar o poder e a eficácia a não ser na domesticação do mundo natural e nos produtos do mundo criado? E aqui, no coração de Papua-Nova Guiné, se encontram os homens gahuku-gama realizando de forma reconhecível o que os antropólogos denominam atividades culturais. Pois, segundo se informa, seus próprios dogmas sugerem que eles precisam superar o que encaram como um desequilíbrio na natureza. Tanto aos olhos dos agentes como dos observadores, as mulheres representam para os homens um problema de “natureza”.<sup>11</sup>

No período que se seguiu ao primeiro escrito de Read, muita etnografia adicional foi acrescentada ao conhecimento antropológico sobre o ritual tal como encontrado no complexo culto *nama* das Terras Altas Orientais. As generalizações correm o reconhecido risco de admitir que existe um único gênero de “prática de culto masculino” (Keesing, 1982, p. 5), e, com referência a qualquer área, há dificuldade em decidir entre uma série de rituais que poderiam ser considerados como parte da “iniciação masculina” (Newman e Boyd, 1982, p. 5). Mas, independentemente das descontinuidades etnográficas entre cultos de solteiros, rituais secretos de fertilidade, seqüências de puberdade no casamento, e assim por diante, bem como das diferenças lingüísticas e sociológi-

11. A natureza, no caso, é a natureza tal como a concebem os Gahuku-Gama; Read não está invocando a biologia de maneira absoluta. Assim, quando ele diz que os Gahuku-Gama não viam necessidade de promover a “feminilidade biológica” das meninas, ou que achavam necessário completar “a masculinidade biológica dos meninos” (1982, pp. 68-69), entendemos que ele se está referindo aos próprios construtos dos Gahuku-Gama. Mas a questão que desejo levantar diz respeito ao paralelismo aduzido entre o propósito dos ritos (“virilidade e masculinidade tinham que ser ritualmente induzidas”) e uma antítese ocidental específica entre natureza e cultura. Embora ele possa escrever paradoxalmente que, para os próprios Gahuku-Gama, “a realização da masculinidade biológica bem como sua manutenção não podia ser deixada para a natureza” (Read 1982, p. 69; 1971, p. 228), a espécie de masculinidade que os homens gahuku-gama promovem é entendida como um artefato de sua cultura. Se a criatividade ritual é assim entendida como superação das limitações da natureza, isso implica que tais idéias são creditadas aos próprios Gahuku-Gama.

cas entre diferentes conjuntos de sociedades das Terras Altas, podemos discernir interesses comuns entre os pesquisadores. De maneira geral, eles apresentam uma continuidade teórica com relação às descrições originalmente feitas para as sociedades das Terras Altas Orientais e à forma ali assumida pelo antagonismo sexual. Essa continuidade está na premissa de que onde os cultos envolvem a iniciação de meninos, como frequentemente ocorre, seu objetivo é, então, transformar meninos em homens. Vale a pena ponderar sobre como essa proposição é colocada de maneira convincente.

Observando retrospectivamente sua investigação, Read (1982, p. 273) enfatiza que não se pode deixar de lado a compreensão da “experiência subjetiva”, seja na explicação de porque os cultos desapareceram desde então, seja na compreensão da cultura gahuku-gama numa época em que era dominada pela necessidade de os homens serem guerreiros. Trinta anos depois das primeiras pesquisas de Read, Herdt apropriadamente questiona “a visão antropológica convencional de que os mitos e expressões masculinos na Nova Guiné apenas representam a afirmação coletiva da superioridade e solidariedade masculinas em relação às mulheres” (1981, p. 263). Ele dá uma interessante guinada nas dúvidas fisiológicas que Read observou entre os Gahuku-Gama, em relação à maturidade. Herdt sugere que entre os Sambia, situados bem na fronteira das Terras Altas Orientais, o que o mito e o ritual realmente disfarçam são as profundas dúvidas dos homens sobre sua masculinidade. Os mitos convertem o medo de que um homem tenha atributos femininos numa convicção positiva de que ele é masculino. Ele descreve o medo como uma fantasia transexual no comportamento masculino.<sup>12</sup> De fato, uma

12. Os Sambia pertencem ao conjunto lingüístico dos falantes de Anga, cujas línguas estão fora das famílias lingüísticas das Terras Altas centrais (Ocidental e Oriental). No entanto, observando que as crenças e práticas sambia são muito semelhantes às do culto *nama*, apesar de muitas diferenças institucionais, ele argumenta que o que vale para os Gahuku-Gama vale também para os Sambia: “os homens são, de nascença, quando comparados com as mulheres, biologicamente incompletos. Só o ritual pode corrigir esse desequilíbrio” (Herdt, 1981, p. 15). Ver Meigs (1984, p. 78) para uma perspectiva semelhante a respeito da necessidade dos homens de intervir nos processos biológicos sobre os quais se sentem inseguros. Carrier (s.d.; agradeço a permissão para citar) encontraria apoio aqui para sua análise dos conceitos norte-americanos de natureza e cultura. Ele examina duas teorias norte-americanas a respeito da aprendizagem da deficiência,

das contribuições de Herdt para a etnografia melanésia está em sua extensa exploração da maneira pela qual os indivíduos sambia percebem sua identidade.

O modelo de antagonismo sexual emerge no trabalho de Herdt de maneira refinada. Por exemplo, no livro organizado com Poole, argumenta-se que não apenas as mulheres são um problema para os homens, mas que os homens são um problema para eles mesmos: “A dramatização dos papéis sexuais masculinos e a incorporação dos homens em grupos adultos de solidariedade são fenômenos problemáticos” (Herdt e Poole, 1982, p. 23). Devemos concordar quando eles escrevem:

Não podemos mais “ler” o comportamento a partir das características da ideologia e devemos reconhecer que homens e mulheres podem formular versões ideológicas diferentes uns dos outros [...], devemos permitir, em nossas etnografias, que tanto homens como mulheres possam “falar” sobre sua situação e da visão que têm *uns dos outros* (1982, p. 24, grifo nosso).

Mas o que se lê na frase seguinte é: “Nossa compreensão sobre a *experiência* do ego, de gênero e de sexualidade, e do teor informal das relações intersexuais deve ser agora posta em primeiro plano em nossas análises” (grifo nosso). Nesse relato, a ideologia é vista “cobrindo” o comportamento e a experiência, e a experiência do ego se mescla à de gênero e sexualidade.

A experiência subjetiva sempre foi central para o modelo de antagonismo sexual, pela proeminência atribuída à vinculação de papéis sexuais ao indivíduo, e envolve uma teoria de socialização. Conseqüentemente, os processos psicossociais das cerimônias de iniciação “proporcionam um meio de atribuição de *status* e papéis aos indivíduos” (Herdt, 1981,

mostrando que uma trabalha com a premissa de que uma falha da natureza leva a uma deficiência cultural, a outra, com a premissa de que uma falha da cultura leva a uma deficiência natural. A correlação entre a “completude” desses âmbitos respectivos é subjacente a ambas as teorias. Raciônios semelhantes parecem estar subjacentes ao postulado antropológico de que, para os habitantes da Nova Guiné, já que os meninos parecem não crescer suficientemente rápido (falha da natureza), eles não podem ser socialmente masculinos (deficiência cultural). Isso é percebido pelo observador de fora como uma falha conceitual de parte da cultura da Nova Guiné (já que, de fato, os meninos se tornarão homens), que a cultura remedia produzindo “mais cultura”.

pp. 295-96).<sup>13</sup> De fato, Herdt deliberadamente caracteriza os desenvolvimentos recentes na etnografia sobre a Melanésia como a abertura de um caminho para “uma nova antropologia da experiência ritual” (1982c, p. xix), por seu interesse específico no afeto e no ego. A antropologia da experiência é particularmente sensível aos correlatos emocionais desses processos de socialização, apoiando assim um postulado teórico sobre o “condicionamento social” (1981, p. 3). A masculinidade e a feminilidade são corporificadas nos indivíduos como uma dimensão de sua experiência. As categorias sociais tornam-se a moldura no interior da qual homens e mulheres se comportam de certas maneiras, mas o comportamento é manifestado fundamentalmente pelo indivíduo, cuja ontogenia se torna, assim, um foco de interesse.

Nessa perspectiva, o indivíduo é uma fonte de ação, uma corporificação de sentimento e emoção, um autor de idéias, e quem revela a marca da cultura. Isso não é uma simples questão de personalidade, mas algo evidenciado em fenômenos complexos — vinculações, dissociações, trauma, medos em relação aos “outros”. Já que o indivíduo como agente é também concebido como uma entidade singular, muitos dos problemas dele, ou dela, são apresentados existencialmente, como problemas de fronteiras. Read (1984, p. 213), por seu lado, cita a observação de Geertz a respeito da peculiaridade da concepção ocidental da pessoa como delimitada e integrada, assim como definida de maneira contrastiva em relação a outras totalidades similares, em um contexto social e natural. No entanto, a concepção da pessoa como indivíduo, como um ser que se preocupa com suas fronteiras e busca uma identidade unitária, permanece como uma premissa não explicitada da antropologia da experiência. Assim, no primeiro volume sobre os Sambia, Herdt afirma que, para ele, a tarefa antropológica está em “Explicar um curioso padrão de desenvolvimento culturalmente constituído, no qual a masculinidade heterossexual emerge apenas depois de anos de atividades

13. Em outro texto, ele enfatiza o nível individual — “o nível da identidade masculina de gênero e sua preservação” (1982a, p. 91) — e os mecanismos de distanciamento psicológico que permitem perceber não apenas a identidade, mas também “a estrutura de caráter”. Ele se refere à masculinização como “essa segunda ‘camada’ [pós-infância] de socialização da experiência implementada pela vida ritual” (1981, p. 315).

homossexuais normativamente prescritas e prolongadas” (1981, p. 2). A curiosidade deve tornar-se a natureza da “masculinidade” sambia. Os homens sambia, diz ele, “precisam-se sentir masculinos sem ambigüidades” (1981, p. 305). Essa formulação, de homens como indivíduos que precisam ter a experiência de uma identidade unitária, é tanto atribuída à cultura da Nova Guiné como adotada pelo observador.<sup>14</sup> Suspeito que ela está subjacente à descrição das interações dos homens com as mulheres em termos de antagonismo. A caracterização de relações como antagônicas percebe o ator individual como agonístico e registra a marca do encontro com outros em termos do sujeito sensível. Os outros colocam problemas para o ego.

Herdt é crítico em relação ao conceito de antagonismo sexual. Ele e Poole (1982, p. 21) listam 19 contextos teóricos distintos, nos quais tal conceito tem sido usado. Observam que, na história da etnografia sobre a Papua-Nova Guiné, o conceito teve três efeitos: (1) permitiu que os observadores afixassem um sentido de padrão cultural ao conjunto de uma área etnograficamente diversificada; (2) cobriu metaforicamente um vínculo entre as sensações individuais e o comportamento social e (3) integrou e contribuiu para um debate a respeito de quanto sexo e gênero poderiam ser interpretados à luz de normas aceitas como dadas. No entanto, sejam quais forem as revoluções que tenham ocorrido nas nossas interpretações do comportamento sexual, o conceito paralelo de “experiência”, que era parte do modelo de “antagonismo sexual”, continua a nos amarrar a certas percepções de gênero. Sob essa forma, o modelo persiste.

Para os europeus ocidentais, há um elemento persuasivo na apresentação da experiência subjetiva. Por exemplo, não consigo ler o relato de Poole (1982) sobre a iniciação dos Bimin-Kuskusmin, sem fazer uma conexão fascinada/horrorizada com a terrível traumatização dos meninos.<sup>15</sup>

14. Como Read e Langness, Herdt também postula que essa necessidade de uma identidade unitária dos homens é exigência de suas comunidades guerreiras. Os ritos não apenas produzem homens, produzem também guerreiros.

15. Compare-se com os constantes e importantes lembretes de Read do trauma paralelo, ainda que menor, de ser testemunha dos rituais. Seria honesto observar que a experiência de terceira mão de ler os relatos etnográficos sempre me faz querer abandonar um objetivo concebido como de interpretação/análise. Tuzin (1980, 1982) faz uma forte proposta, em nome da própria análise,

Deixar de expressar em sua inteireza o impacto emocional no observador antropológico implicaria reduzir o espectro dos fenômenos, incluindo as emoções, que requerem compreensão. No entanto, o que espero retirar da apresentação da experiência é uma abordagem das relações de gênero, especialmente pela analogia entre relações de gênero e identidade sexual, que comete outro tipo de violência contra o material. Os Hagen não têm práticas de iniciação significativas; assim, não posso justapor à de outros a “minha experiência” do ritual dos Hagen. Tenho ao meu dispor apenas uma sugestão de natureza analítica: a de que os tipos de interpretação de rituais masculinos até agora discutidos têm todos um ar pré-feminista. Isso não ocorre porque eles lidam principalmente com homens, mas sim graças à maneira teórica pela qual foram tratadas as construções de gênero nativas. O modelo de antagonismo, 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 criação 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”.

#### O PROBLEMA DA IDENTIDADE DE GÊNERO

A individualidade da identidade sexual é uma questão cultural nas sociedades ocidentais. As preocupações com a *performance* sexual, hetero ou homo, fazem com que o comportamento erótico seja uma fonte significativa de autodefinição. No entanto, a idéia, por exemplo, de que o comportamento homossexual deva envolver uma orientação exclusiva em relação ao seu próprio sexo parece comparativamente recente na Europa ocidental.<sup>16</sup> É um ponto que Herdt enfatiza ao afirmar que o comportamento homossexual dos Sambia não produz “homossexuais”,

de que o que se está sentindo tem importância e de que o observador não deveria tornar-se insensível à crueldade infligida pelas “culturas”.

16. Barrett (1980, p. 65), citando o trabalho de McIntosh e de Weeks.

isto é, um “tipo de identidade singular” (1984a, p. x). Seu argumento é que o comportamento sexual exterior não é necessariamente formativo de identidade interna — “sentimentos, idéias, objetivos e percepção do ego”.<sup>17</sup> E é essa identidade interna que é objeto de sua definição de masculinidade, isto é, a percepção que os homens têm de seu próprio gênero — “a percepção do menino em desenvolvimento a respeito de si mesmo e sua masculinidade” (1981, p. 14). Não seria justo exigir muito de uma noção que ele situa no âmbito do discurso psicológico, mas o uso especializado feito por Herdt de “identidade de gênero” confina o gênero ao âmbito da psicodinâmica da experiência pessoal individualizada, ainda que nela inclua a experiência do mundo e dos outros e a veja como resposta a demandas culturais específicas.

Os melanésios fazem um uso considerável da imagística de gênero. Mas não podemos presumir que a identidade individual seja o centro do que está acontecendo. O interesse pela identidade como um atributo da pessoa individual é um fenômeno ocidental — somos nós, como disse Wallman (1978), que fazemos do sexo um papel. O modelo de papéis sexuais deriva, por sua vez, de certas suposições culturais a respeito da natureza da “sociedade”. Assimilar a compreensão dos melanésios de rituais de iniciação e de puberdade à socialização em papéis sociais supõe que os atores têm um modelo similar de sociabilidade. Isso pode obscurecer o entendimento das preocupações dos próprios melanésios quanto a essas questões. Pois é importante ser claro a respeito de quanto queremos ou não tornar nossas as suas preocupações. Ainda que as redefinamos como “experiência”, não estou convencida de que tenhamos entendido tudo a respeito de seus conceitos de gênero ao entender a orientação das pessoas em relação a ser homem ou ser mulher.

O modelo de papéis sexuais não supõe, é claro, que identidades sejam o seu único ponto de referência. Há uma perspectiva relacional interna a ele. A masculinidade pode ser descrita como uma dialética psicossocial

17. Herdt mostra de modo convincente que o comportamento homossexual entre os Sambia não é “homossexual” no sentido ocidental, isto é, um desafio ao comportamento heterossexual. Ao contrário, é um antecedente dele. A homossexualidade sambia não desafia o que ele chama de identidade de gênero masculina, mas, antes, gradualmente a constitui para remediar um problema que está em outro lugar (na natureza da constituição dos meninos não iniciados).

(Herdt, 1982a, p. 74). Além disso, a solidariedade da comunidade masculina existe à custa das mulheres (Herdt, 1982a, p. 48), e o sistema de iniciação está cheio de contradições internas nas relações que supõe com as mulheres (Keesing, 1982, p. 36).<sup>18</sup> Langness argumenta explicitamente que é em relação aos laços sexuais cruzados que os homens constroem a sua exclusividade: “Os meninos são naturalmente atraídos por suas mães e devem ser retirados delas pela comunidade masculina” (Langness, 1977, p. 18). Herdt apóia suas análises das crenças e ritos dos homens sambia na fantasia transexual de que os homens são, de início, compostos de masculinidade e feminilidade. “Minha hipótese”, diz ele, a respeito do mais secreto dos mitos, “é que ele ajuda a converter os piores medos de um homem de que ele tenha atributos femininos numa convicção positiva de que ele é masculino” (1981, p. 263). Por conseguinte, não há dúvidas de que essas análises incorporam uma perspectiva relacional, de modo que a construção da solidariedade ao longo de linhas sexuais é vista como inerente às relações de poder entre homens e mulheres, assim como à estereotipagem de suas diferenças. Mas, ao mesmo tempo, o modelo de papéis sexuais supõe que o foco da preocupação ritual seja o indivíduo que, num certo sentido, é o ego reigente.

Há aqui uma série de afinidades interessantes com as discussões feministas. No entanto, no interior do debate feminista também foram produzidas perspectivas radicalmente diferentes sobre a identidade de gênero. 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.<sup>19</sup> Um outro conjunto de perspectivas lida com

18. Keesing enfatiza a natureza fraudulenta das afirmações dos homens a respeito da significação cósmica dos ritos e aponta uma contradição estrutural central. “Ao separar os âmbitos masculino e feminino, para criar solidariedade masculina, o sistema deixa a vida cotidiana — e as mentes — das mulheres fora do controle masculino” (1982, p. 36).

19. No âmbito da teoria feminista, de modo geral, há um considerável debate interno sobre se o “corpo” definido por gênero pode ser visto como fora do “discurso” (história, cultura), como moldado pelo discurso ou como causa do discurso. Uma comentarista observa (no contexto de uma tradução dos textos de Julia Kristeva): “Se não é mais útil [...] considerar o corpo como inteiramente constituído pelos efeitos da linguagem ou pelo discurso do que é considerá-lo como unitário e extradiscursivo, ainda permanece a pergunta sobre como pensar o corpo” (Pa-

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, e por elas defendida, 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.

Gatens é uma dessas críticas. Ela argumenta que o corpo é sempre imaginado e, assim, é sempre “o lugar da especificidade histórica e cultural da masculinidade e da feminilidade” (1983, p. 152); o corpo situado deve ser o objeto da análise e se trata de um fato histórico, visto estar situado numa sociedade dividida e organizada em termos de sexo. Mas tal especificidade não deve ser vista como *ex post facto*: nunca houve “uma entidade neutra, passiva, uma tábula rasa, na qual sejam inscritas as variadas ‘lições’ sociais” (1983, p. 152).<sup>20</sup> A autora deixa claro que sua

jaczkowska, 1981, pp. 151-52). A antropologia feminista geralmente se alinha com as teóricas (especialmente as autodefinidas marxistas/socialistas) interessadas nos aspectos de diferenciação de gênero que possam ser relacionadas à formas sociais ou culturais (ver o capítulo 4) (Harris, 1981; Stolcke, 1981). Isso inclui o quanto a diferença é construída. Barrett, entre outras comentaristas feministas, continua a argumentar que a ideologia da masculinidade e da feminilidade rigidamente separadas, que ela chama de familismo heterossexual, está “profundamente arraigada na divisão do trabalho e nas relações capitalistas de produção” (1980, p. 61). Essa é a razão, argumenta ela, pela qual a politização das vidas pessoais das mulheres por si só não acabará com a opressão das mulheres. De maneira análoga, Plaza critica o postulado de que a diferença (entre corpos definidos a partir do gênero) está “realmente” localizada na natureza, e não no discurso (ou representações) que, de fato, constituem a diferença e constituem a natureza como uma categoria. Celebrar o corpo como o lugar da diferença “já é participar de um sistema social e opressivo” (1978, p. 6) e deixar de criticá-lo de uma perspectiva externa. Ela comenta certas interpretações psicanalíticas da diferença sexual que vêem essa diferença como imposta às crianças e como (1) sendo de tipo natural, (2) exigindo hierarquia, e (3) indispensável para a aquisição de uma identidade (1978, p. 21).

20. Gatens defende uma posição teórica condicionada a uma política da “diferença sexual” cuidadosamente distinta de feminismos radicais prévios. Seu argumento a respeito das suposições não examinadas da perspectiva racionalista da pessoa não dotada de gênero, como ponto de partida para criticar a ideologia de gênero, ecoa outros debates contemporâneos. Elshtain (1984) critica teorias que confundem diferença de gênero e dominação masculina (“patriarcado”) e levam a contrapropostas de ideais andróginos e de simetria sexual. Como Gatens, ela ataca os teóricos da socialização. Illich questiona o quanto nós aceitamos o indivíduo indiferenciado como uma entidade natural desprovida de gênero, moldada pelas expectativas de papéis sexuais (1982, p. 83). Ele enfatiza a especificidade social e histórica da noção de pessoa, embora as respostas à

perspectiva não é a do essencialismo biológico, mas uma percepção do sujeito (consciente) como um sujeito sexuado. Tal perspectiva ataca a alegada neutralidade, tanto do corpo como da consciência, de algumas teorias da socialização e das suposições de algumas feministas socialistas de que é possível um desmanche do gênero na sociedade. A neutralização da diferença teria como consequência a normalização, parte de um programa racionalista, objeta ela, que investe pesadamente na idéia de que gênero é ideologia e de que a ideologia é maleável.

Essa perspectiva específica focaliza a diferença sexual como um dispositivo organizacional para a construção da subjetividade. E implica uma perspectiva da pessoa como um “sujeito” individual, por oposição àquelas interessadas numa visão ideológica da “sociedade” e do ego como um conjunto de relações sociais.<sup>21</sup> Cada uma dessas perspectivas pode alegar esclarecer a posição da outra. O debate nos ensina que precisamos de uma teoria da identidade unitária antes de construirmos uma teoria de identidade unitária de gênero. Podemos perguntar-nos, a partir disso, que sociedades adotam de fato um conceito de pessoa sem gênero, neutra, sobre a qual a diferença de gênero se inscreve, e que sociedades apresentam a idéia de que não há pessoas como sujeitos que não sejam sujeitos sexuados. O fato de que ambas as posições sejam simultaneamente propostas no contexto do debate feminista ocidental é uma fascinante contribuição “feminista”. Nenhuma delas pode ser assumida como indiscutível. 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.

É claro que um modelo de socialização em papéis sexuais não pode ser aceito sem exame como parâmetro para a exploração da diferença de gênero. Apesar de sua ênfase na experiência real, por oposição à análise simbólica, ao perceber gênero como uma questão de identidade, como experiência de masculinidade ou de feminilidade, são os antropólogos

apresentação de sua perspectiva em Berkeley mostrem o quão discutíveis são essas idéias (ver o simpósio “Beyond the Backlash”, em *Feminist issues*, 1983).

21. A frase é citação de uma citação (Marx); ver Kovel (1984, p. 107), que refere as teses sobre Feuerbach vi.

preocupados em registrar como as pessoas individualmente sentem que, de fato, também atribuem uma autonomia ao simbolismo nativo em suas análises. Isso poderia ser colocado em termos ideológicos. Em suas explicações, a ideologia adquire autonomia na medida em que eles argumentam que a causa dos símbolos (de masculinidade) está nos parâmetros desses próprios símbolos (transformar homens em homens). Pois, ao invocar a maneira como homens ou mulheres pensam e sentem, eles atribuem ao homem ou à mulher, em seu todo, um estatuto de gênero. O que mulheres e homens fazem pode ser entendido como modelos do que “mulheres” e “homens” fazem<sup>22</sup> e, dessa forma, considerado como a problemática da diferença entre masculinidade e feminilidade. O que se perde nisso é a advertência original de Mead (1935, p. 301), de que pode haver sociedades nas quais não seja possível “sentir-se como um homem” ou “sentir-se como uma mulher”. Permanece como questão de verificação etnográfica se “ser homem” ou “ser mulher” ocupa um lugar organizador — representacional, sistematizador — na classificação do comportamento. O que se perde em tudo isso é também uma percepção a respeito do que a diferenciação — oposições e exclusões — pode significar.

Ao não perceberem aqui uma base potencial para relacionar tais questões com as discussões feministas de gênero, seja em pontos de concordância, seja de discordância, aqueles que estão preocupados com a identidade se prendem, afinal, a uma visão limitada a respeito do que está sendo construído nessas relações. Percebe-se, de fato, um antagonismo mudo aos interesses derivados do feminismo. Read acha preciso fazer uma negação de despedida:

Não vejo razão para revisar nada do que disse em 1950 a respeito do caráter da relação homem–mulher entre os Gahuku-Gama: a subordinação econômica, social, política e ritual das mulheres e a presença de “tensão”, ansiedade, ambivalência, oposição e conflito de interesses, atitudes e comportamentos entre os sexos. Não acho que isso pinte uma imagem distorcida, influenciada por qualquer viés que eu deva supor que tivesse como homem (1982, p. 67).

22. Uma falácia que Schneider (1965, p. 46) atribui aos teóricos da descendência e da aliança, ainda que seja difícil incluir Fortes aqui (Scheffler, 1985, p. 20, n. 14). Feil faz a crítica num ataque à análise da ideologia do sexo singular (1984a, pp. 51-52).

Ele prossegue dizendo que os homens não podem saber, ou ter uma experiência completa, do que é ser uma mulher e que as mulheres gahuku nunca lhe disseram “como era a sensação”. Ele descreve a interação entre os sexos, mas não faz referência a questões feministas, a não ser no contexto da expressão de identidade das mulheres.

Diz ele na Apresentação: “Não tenho querelas com as *mulheres* antropólogas que sugerem que seus colegas homens tenderam a ser arrogantes ou a negligenciar as *mulheres* em seu trabalho acadêmico” (grifo nosso). Mas ele reprova o entusiasmo exagerado delas em seu “valioso objetivo de tentar demonstrar que as mulheres são pessoas por si mesmas” (1982, pp. 76-77).

Uma perspectiva feminista é reconhecida, mas intelectualmente desautorizada. Não se supõe que ela interfira na análise da interação entre os sexos, mas simplesmente que integre uma equação essencialista entre “mulheres” como objetos de estudo e “mulheres antropólogas”. O essencialismo, além disso, é combinado à sua insistência de que o que se precisa para contrabalançar uma análise sobre como os homens gahuku se sentem é uma análise de como as mulheres gahuku se sentem!

O ponto é fortemente enfatizado por Langness no ensaio seguinte: “Não posso imaginar uma tentativa de resposta a [...] questões fundamentais de sexo e gênero sem mais informações a respeito do que os atores individuais sentem e pensam a respeito do que se está passando” (1982, p. 79).<sup>23</sup> Em outras palavras, a pesquisa feminista é apreendida por sua prática de trazer a primeiro plano as mulheres como uma categoria social. O interesse na perspectiva das mulheres é o campo no qual o debate feminista se desenrola, mas o saber é deixado de lado em tais tratamentos simplistas. O pensamento acadêmico feminista é assimilado apenas a sua posição política. A busca de identidade que, com tanta facilidade, Read supõe esteja subjacente à intenção das “mulheres antropólogas” é, de fato, uma questão de debate interno. Tomá-la como dada

23. Quem quer que procure essa referência verá que a ironia de Langness é dirigida a escritores como eu, os quais, diz ele, substituem as preocupações com os componentes psicológicos subjacentes às relações masculino-femininas pelas que tratam de elementos estruturais e econômicos. Na citação referida no texto, com “pensam” ele quer dizer “ter uma opinião pessoal sobre”, e não “ter uma postura intelectual a respeito de”.

produz uma curiosa lacuna analítica nesses relatos a respeito de rituais e cultos de iniciação.

A despeito da moldura relacional sugerida pelo antagonismo e seus sinônimos, a análise se resume ao conflito entre os valores da virilidade ou masculinidade e os valores da condição feminina ou feminilidade. A diferenciação com relação às mulheres é vista, assim, servindo aos propósitos de transformar os homens em homens. Diz-se que, em toda a Melanésia, há um amplo espectro de ritos de “criação de homens”, vinculados pela ideologia “de que os homens são um artefato cultural e as mulheres (num sentido mais fundamental) são simplesmente o que nasceram para ser” (Read, 1984, p. 221). As imagens dos homens a seu próprio respeito são inseguras, de modo que as questões de identidade são vistas como impositivas. Tais argumentos tornam equivalentes o gênero como papel e a identidade sexual: o problema representado pelo sexo oposto é o que o seu próprio sexo é, isto é, a dominação masculina lida com a preservação da masculinidade nas relações com as mulheres. Langness, mais uma vez, rompeu com esses argumentos de modo importante. Ainda que concorde que o ritual masculino cria guerreiros, questiona se “ele tem por objetivo criar homens no sentido de solidificar ou transformar de algum modo a sua identidade de gênero” (1982, p. 80). Mas sua própria ênfase na prioridade da experiência apóia a suposição de que as representações das relações masculino-feminino dizem respeito apenas a relações entre homens e mulheres.

A lacuna está em deixar de perguntar qual é a natureza das relações. Se a relação entre homens e mulheres é concebida como um contraste, qual é a questão do contraste? Que forma de poder é focalizada pelas exclusões e oposições?

As análises que lidam com gênero como identidade — com a experiência de homens e mulheres em serem homens e mulheres — tomam as relações entre os sexos como axiomáticas; este é o lugar no qual a masculinidade e a feminilidade se enfrentam. Isso é, de fato, “antagonismo”, e o sentido da relação é visto como surgindo da necessidade de cada sexo em esculpir uma definição antitética; os homens, especialmente, esculpem sua masculinidade a partir da identidade “natural” das mulheres,

colocando as mulheres e os próprios processos naturais sob seu controle. Keesing escreve:

Quando nós, antropólogos, levamos a sério o desafio de integrar explicações parciais, outras conexões são percebidas. Assim, a solidariedade política masculina, enfatizada nas teorias sociológicas, é inteiramente congruente com a ênfase neomarxista na apropriação masculina do trabalho das mulheres e no controle de seus poderes reprodutivos [...]. [E continua:] o simbolismo sexual do poder fálico e a pseudoprocriação [...] tornam-se imperativos numa sociedade na qual os homens não são naturais, são criados, e na qual eles devem controlar as mulheres, cuja natureza essencial é obscura e perigosa e está além da regulação masculina (1982, p. 33).

Se a ameaça das mulheres aos homens emerge como um problema que os homens de Papua-Nova Guiné conceitualizam, estamos lidando, então, com afirmações a respeito de relações. “Nós, antropólogos”, precisamos, pelo menos, perguntar de que tipos de afirmação se trata. Deveremos nos satisfazer com um quadro auto-reprodutivo — com uma visão de homens dominantes produzindo homens que precisam ser dominantes?

Muitas teóricas feministas concordariam com o projeto de elucidar categorias tendo como referente central a perpetuação dessas mesmas categorias. Elas não achariam nada de estranho, por exemplo, na observação de Bowden sobre o simbolismo de gênero na arte sepik, segundo a qual, se estamos lidando com artefatos como criações de homens, a pesquisa deve ser complementada pela perspectiva e pelos valores femininos. No entanto, há uma falha nessa abordagem dualista. Ao ver as criações dos homens como representativas de “uma visão masculina do universo”, o analista supõe que aquilo sobre o que os homens refletem são eles mesmos, de modo que os artefatos que visualmente expressam “ideais relativos à masculinidade” representam uma expressão idealizada “do que significa ser homem” (diferentemente de ser mulher), nesta ou naquela sociedade (Bowden, 1984, pp. 447-48). A falha está em não explicitar a teoria de representação subjacente que, no caso, é a de uma correspondência ingênua entre o indivíduo sexualdo e a autonomia das perspectivas “masculina” e “feminina”.

Uma vez que existem analogias claras entre (por exemplo) o argumento de Bowden e algumas posições feministas, essas últimas podem ser deixadas de lado como redundantes. De fato, o conflito interno entre as posições feministas poderia ser pensado como uma negação de todas elas. Minha intenção ao lembrar o debate feminista, no entanto, era precisamente mostrar a diversidade interna dos exemplos. Construídas umas em relação às outras, essas posições não podem ser apreendidas de forma axiomática. Creio que o modelo de papéis sexuais tem sido usado de modo excessivamente axiomático nas análises antropológicas da iniciação e do antagonismo homem–mulher nas Terras Altas. 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. Um dos inconvenientes de tal abordagem é a suposição de que a identidade consiste na posse de atributos qualificadores, no fato de um indivíduo “ter” as características que o tornam, de maneira não-ambígua, masculino. É importante contextualizar essas suposições pelo contraste com suposições distintas.

Do interior do debate feminista, podemos observar outras posições, tais como aquelas que não percebem as imagens dos sexos como referidas a entidades autônomas — delimitadas, diferentes umas das outras — nem à relação entre elas (Shapiro, 1979; 1983). A masculinidade idealizada não diz respeito necessariamente apenas aos homens; também não diz respeito apenas às relações entre os sexos.

Podemos, por exemplo, refletir sobre o tratamento crítico que Barrett faz da representação. Ela examina o postulado de que a ideologia não reflète a “realidade”, uma crítica a outras feministas e que poderia ser aplicada aos melanesianistas que supõem as construções de gênero como redutíveis às relações entre homens e mulheres. Ela cita Adams (1979):

Enquanto as teorias feministas sobre a ideologia utilizarem uma teoria da representação na qual a representação é sempre uma representação da realidade [...], a análise da diferença sexual não avançará [...]. O que é preciso apreender é, justamente, a produção de diferenças pelos sistemas de representação; o trabalho da representação produz diferenças que não podem ser conhecidas de antemão (1980, pp. 86, 87).

Barrett insiste, também, que a representação não flutua livremente; ela é contextualizada (“vinculada a relações reais historicamente constituídas”). Contudo, a natureza constitutiva das estratégias simbólicas não é algo que precise ser apresentado à antropologia, o mesmo se aplicando a uma teoria de sua contextualização necessária. Por isso, é tanto mais surpreendente que os relatos antropológicos sobre o simbolismo de gênero permaneçam focalizados de maneira tão estreita sobre os homens e mulheres em si mesmos.

Assim, é espantoso que, em sua própria reflexão a respeito de análises anteriores sobre a versão *benabena* do culto *nama*, Langness tenha cuidadosamente observado que nenhum rito parecia (como ele disse) fálico ou uterino à primeira vista. “Certamente há símbolos fálicos e uterinos em abundância, mas eles estão mesclados uns aos outros de modo inextricável” (1977, p. 114). Pela mesma época, Dundes (1976, p. 232) levantou provocativamente a velha questão a respeito de se o ritual de iniciação masculina feminiza ou masculiniza os participantes. Sua resposta — de que eles podem fazer ambas as coisas — estimula um outro questionamento, sobre como se estabelece, nesse caso, a diferença entre os dois processos. E, não importa o quanto a diferença afete a maneira pela qual mulheres e homens “pensam” e “sentem”, essa experiência não pode, por si mesma, proporcionar as bases para o processo de diferenciação como tal.



## 4

# Domínios: modelos masculinos e femininos

ENQUANTO nas Terras Altas Orientais a vida coletiva masculina, afora a guerra, se concentrava antigamente em atividades de culto de vários tipos, inclusive a extremamente importante iniciação dos meninos, a troca cerimonial tem essa proeminência nas Terras Altas Ocidentais. Na abertura de seu estudo sobre os Wola,<sup>1</sup> Sillitoe refere-se à troca como “o princípio sociológico que constitui a espinha dorsal da sociedade wola” (1979, p. 1):

A premissa deste estudo é a de que, para compreender a sociedade wola, é necessário avaliar como essas pessoas resolvem um paradoxo universal com que se defronta a humanidade. Esse paradoxo diz respeito à liberdade individual e às restrições que a sociedade impõe a ela. Ou seja, como a sociedade modera o impulso dos indivíduos para o interesse próprio e controla o comportamento, de forma a possibilitar a cooperação social entre as pessoas, sem prejudicar demasiadamente a liberdade de ação individual (1979, p. 4).

A troca medeia o paradoxo, diz ele, porque contém em si duas características contrárias, que complementam “as forças opostas inerentes à natureza do homem”, a saber, “interesses individuais *versus* interesses da

1. Os Wola, que falam uma variante do mendi, vivem na província das Terras Altas do Sul, mas, para o propósito dos contrastes que faço, fazem parte das Terras Altas “Orientais”, por oposição às “Ocidentais”.

comunidade” (1979, p. 5). Ela tanto favorece a sociabilidade como gratifica o interesse próprio. Permite que os homens ajam simultaneamente com ponderação e de modo competitivo uns em relação aos outros. Isso é apresentado por ele como verdadeiro para a troca em geral e para a troca cerimonial em particular.

A explanação de Sillitoe é interessante como uma tentativa de evitar igualar estrutura social a grupos. Com efeito, ele critica os autores que argumentaram no sentido de que a troca cerimonial, nas sociedades das Terras Altas Ocidentais, como a dos Hagen, “funciona para manter a integridade dos grupos” em competição entre si (1979, p. 293). Mas o que substitui os grupos em sua explicação é simplesmente a outra metade da sociedade — a antinomia individual. Sua abordagem, de orientação explicitamente individualista, enfatiza a troca como o princípio-chave da “organização social” (1979, p. 292). Esta é mantida pelas relações entre os indivíduos e, por sua vez, mantém essas relações. A vida social é, portanto, reconhecível no equilíbrio entre a autonomia individual e a ordem social, segundo a formulação de Sillitoe. Nessa explicação, ela consiste na maneira pela qual os indivíduos conduzem suas relações recíprocas.

Numa orientação similar, Feil conclui sua análise do sistema *tee* de troca cerimonial em Tombema Enga com uma exaltação de seu papel na conexão das pessoas individuais entre si (1984b, p. 240):

o *tee* para o povo e a sociedade tombema [...] é um modelo de, e um modelo para, sua humanidade. Sem o *tee*, não há comunidade, não há sociabilidade, não há razão para o povo se congregar. Os interesses mútuos, recíprocos, do *tee* vinculam os homens em parcerias de confiança seguras e cooperativas. Os Tombema acreditam que, sem o *tee*, tais relações são impossíveis.

É preciso entender que Feil subsume, nas relações de troca, o trabalho da produção e a economia doméstica: “todas as decisões de produção e de troca têm o *tee* como pano de fundo” (1984b, p. 7). No capítulo 6, voltarei a seus argumentos sobre esse ponto. Ele salienta que o *tee* é conduzido através de parcerias individuais, e na verdade se opõe à guerra, que mobiliza o comportamento grupal.<sup>2</sup> Visto que essas relações indivi-

2. “Quando se recorda que o *tee* liga indivíduos e, através deles, suas comunidades em uma vas-

duais são constituídas por laços que se instauram através das mulheres, e dado que a produção é, como ele diz, voltada para a troca extradoméstica, as mulheres são participantes cruciais tanto na produção como na troca. Feil, intencionalmente, leva tão a sério as questões das mulheres como as dos homens. Mas sua ênfase na participação das mulheres parece incorporar, como ocorre com Sillitoe, a suposição de que a socialidade é a sociabilidade (coletiva). Por essa razão, o *tee* é “a instituição central da sociedade tombema” (1984b, p. 237).

Identificar uma espinha dorsal institucional fundamental é em si mesmo um resíduo de análises antropológicas mais antigas sobre a “estrutura social” como a articulação ossificada da “vida” e de outros processos. Como ficou claro no capítulo anterior, isso conduz, assim, a uma dicotomia entre o que é estrutura social e o que não o é. Uma consequência de haver identificado uma instituição central é, pois, a de que, com vistas a prestar igualmente atenção às mulheres e aos homens, é preciso mostrar de que forma tanto as mulheres como os homens “participam” dessa instituição.

Por conseguinte, Feil precisa argumentar que não deveríamos deixar-nos enganar pela retórica do grupo, da mesma forma que também argumenta no sentido de que não deveríamos deixar-nos enganar pelo tipo de categorização dicotômica acerca de domínios doméstico e político, como a que se encontra em sociedades como a dos Hagen (Feil, 1978). Para trazer ao primeiro plano a proeminência das mulheres na sociedade tombema engá, ele afirma que a política das parcerias de troca individuais evita qualquer dicotomia desse tipo, pois a política penetra em todas as decisões domésticas: “o político é inseparável do privado” (1978, p. 268). Por 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.

ta área e que as hostilidades entre grupos impedem que um *tee* que se avizinha prossiga seu caminho, fica claro que esse conflito paroquial entre grupos estava muitas vezes subordinado aos interesses universais de realizar o *tee*. Parcerias de troca individuais assumem precedência e reduzem as guerras destrutivas entre clãs” (Feil, 1984b, p. 23).

Os Tombema dizem que dois homens “se unem” ou são “unidos” no *tee* através de uma mulher, que eles baseiam sua relação num elo feminino e que, quando este não existe mais, desaparece o incentivo para manter a relação. Penso que essa visão é um reconhecimento de que somente as mulheres podem garantir a integridade dos homens nas transações do *tee* e de que, sem essa garantia, a relação pode deteriorar-se (1984b, p. 103).

Os Tombema dizem que dois homens se unem ligados por uma mulher; não dizem que duas mulheres se unam de modo análogo. Conforme Feil observa subseqüentemente, os principais canais de prestígio “distinguem e exaltam os nomes de homens, não os de mulheres” (1984b, p. 117). Independentemente dos poderes e influências de cada sexo, permanece sem exame a natureza da oposição e das exclusões simbolizadas na diferença entre as atividades dos homens e as das mulheres tombema.

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 da doméstica não nega a categorização de gênero em si mesma: simplesmente muda seu foco. No caso tombema, parece bastante claro que os “homens” são parceiros na troca, enquanto as “mulheres” garantem ou, num certo sentido, constituem a causa da ligação entre eles. Precisamos saber de que forma “homens” e “mulheres” são tão categoricamente e tão diferentemente situados uns em relação aos outros.

Se houve um avanço peculiar atribuível à antropologia feminista enquanto antropologia, foi deixar de lado questões sobre o essencialismo da identidade sexual e inaugurar um conjunto adjacente de questões geralmente conhecidas como a construção social e cultural do gênero. O que é deixado aberto à investigação é a relação entre os construtos de masculinidade e feminilidade. Isso vai além da consideração de como as experiências das pessoas individuais são moldadas por prescrições culturais sobre o comportamento masculino e feminino. Quando áreas inteiras da vida social (“domínios”) se tornam a preocupação manifesta de um ou de outro sexo, sua relação ou articulação precisa ser investigada.

Essa posição constitui uma crítica importante às análises que aceitam como ponto pacífico a coexistência dessas diferentes áreas.

Os que lidam com a construção social ou cultural do gênero não necessitam tomar posição quanto à sexualização primária ou derivada do corpo, nos termos do debate brevemente mencionado no capítulo anterior. Preocupam-se antes com a relação entre as próprias categorias masculino e feminino. A própria preocupação deriva do interesse especificamente antropológico de elucidar a base metafórica dos sistemas de classificação. Uma presunção de holismo social ou cultural é, assim, combinada com uma demonstração da pluralidade de interesses em ação. Deixe-me dar uma idéia dessa história entrelaçada, que colocará numa perspectiva bastante diferente algumas das observações feitas no último capítulo. Ao mesmo tempo, ela percorrerá também um terreno similar.

As críticas feministas-antropológicas dominantes nos anos 1970, sobre os domínios doméstico e político, originaram-se em premissas similares àquelas que informaram o modelo anterior de identidade de gênero baseada nos papéis sexuais — tomar como foco da pesquisa a “relação entre” homem e mulher implica, por sua vez, assumir essas entidades como pontos de referência fixos. Por mais que eles sejam definidos numa referência recíproca, a tarefa é vista como a de ligar dois termos ou conceitos que podem também se manter independentemente dessa relação. “Homem” e “mulher” tornam-se pontos de referência para sua elucidação, apesar da interdependência das características culturais associadas a cada qual. A estratégia foi inevitavelmente a de sujeitar-se aos dados antropológicos precedentemente acumulados, que interpretavam a masculinidade e a feminilidade como referentes ao que os homens e as mulheres são e fazem. Ela acompanhou também o pensamento antropológico geral da época, em seu interesse por modelos de sociedade, no qual se pode discernir a tensão entre premissas holísticas e pluralistas sobre a natureza da inter-relação entre os sexos.

Quero chamar a atenção para duas características das formulações relativas à construção social, que constituem versões de algumas das suposições já encontradas e que estão pressagiadas nas citações dos trabalhos de Sillitoe e Feil. Uma delas diz respeito à maneira axiomática

pela qual o indivíduo, assim como as categorias de homem e mulher, é pacificamente aceito como um 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. Os indivíduos são imaginados como se tivessem problemas de fronteiras similares aos que afligem os “grupos”, quase como se a socialidade consistisse em substituir as fronteiras de grupo por fronteiras individuais. Se homens, mulheres e indivíduos como indivíduos são considerados submetidos aos tipos de processos de “socialização” esboçados no capítulo 3, então parecem também ter interesses próprios autônomos que precisam negociar. No caso de homens e mulheres, cada um age em relação ao sexo oposto, e, no caso de indivíduos, cada um precisa relacionar-se com outros indivíduos.

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. Ambos foram aprisionados pelos argumentos sobre domínios público e doméstico e, na etnografia melanésia, ambos pertencem à mesma história entrelaçada, embora não completamente fundida.

#### A “CONSTRUÇÃO SOCIAL” DE MASCULINO E FEMININO

Nas últimas duas décadas, os estudos de simbolismo de gênero foram dominados pelo conceito de gênero como uma construção social ou cultural, isto é, “simbólica”. Aquilo que está sendo construído é compreendido como se fossem os próprios papéis sexuais e, do mesmo modo, o mundo cotidiano que os normaliza, como imagens ideais ou estereotipadas das

relações entre os sexos. No tocante à Melanésia, poder-se-ia iniciar o balanço histórico pelos trabalhos de Mead (1935) e Bateson (1958 [1938]). Eles viam as culturas como determinando, de maneira variável, o que eram os comportamentos masculino e feminino aceitáveis em homens e mulheres. Isso foi o começo de uma teoria explícita da construção social, embora o objeto de estudo permanecesse a sexualização das identidades pessoais. Foi Mead, em sua visão de conjunto dos rituais de iniciação da Nova Guiné, quem enunciou com muita clareza que, enquanto as mulheres fazem seres humanos, apenas “os homens podem fazer homens” (1950, p. 103). Assim, para ela, a problemática importante era a da relação entre os estereótipos sexuais e as personalidades das pessoas, surgindo dessa abordagem um vocabulário analítico de normalidade e desvio. Bateson centrou-se na maneira pela qual a cultura iatmul promovia um etos convencional que afetava a interação dos sexos: cada sexo tinha seu próprio etos, experimentado como um conjunto de respostas emocionais. Todavia, sua classificação de tipos de relação — complementar e simétrica — e sua preocupação com a “lógica cultural” da formação de pares, de oposição e divergência, tornou os modos de relação [*modes of relating*] um problema teórico.

Como um termo categórico para explorar o estudo das relações masculino-feminino, o “gênero”, em seu sentido moderno, veio a abarcar mais do que a estereotipagem sexual, na qual Mead estava interessada. A grande aceitação que diversos estruturalismos tiveram na antropologia gerou técnicas para a decodificação de símbolos. O simbolismo sexual pôde ser compreendido não apenas como estereótipo ou personalidade escolhida, mas como metáfora.<sup>3</sup>

Vimos como os primeiros artigos de Read ligavam o simbolismo do conflito intersexual às demandas pela solidariedade masculina e também que o antagonismo sexual era interpretado em grande medida em

3. O conceito de metáfora foi usado intercambiavelmente com o conceito de signo, isto é, referindo-se a processos de *representação* convencional (significação), e não (como um tropo fechado em si mesmo ou figurativo) em contraste com o signo (Wagner, 1978). A pesquisa da significação convencional reside, por certo, na elucidação da “relação” entre significante e significado. Essa estratégia epistemológica era concordante com um esforço que via a construção do masculino e do feminino como concebida *com referência* ao que os homens e as mulheres faziam/eram.

termos comportamentais, como uma questão de relações entre as situações divergentes de homens e mulheres. As relações masculino-feminino, na fraseologia da época, compreendiam atitudes e estereótipos sobre os sexos, mas referiam-se também ao simbolismo da própria vida comunitária (masculina). Da mesma forma, além de seu interesse em solidariedade e estrutura de grupo, o artigo de Meggitt (1964) foi um exercício de análise simbólica (à maneira de Needham). Meggitt expôs a relação entre uma série de termos através da analogia com a lógica subjacente da oposição masculino-feminino. As “relações masculino-feminino” cobriam agora um universo simbólico de equações polarizadas, uma classificação social, e, quando “gênero” passou a ser um termo corrente, as construções foram compreendidas como “metafóricas” (ver Buchbinder e Rappaport, 1976, p. 33; ver também Kelly, 1976; M. Strathern, 1978). As relações entre os sexos eram imagens para a organização de idéias sobre outras coisas, sobre forças vitais ou valores gerais. As categorias constituíam uma classificação social, e a modelagem (na terminologia da época) da relação entre masculino e feminino estava lá para ser decodificada. A preocupação era com processos de significação e com relações entre termos.

A teoria feminista dos anos 1970, ao ingressar na antropologia, não tomou essas classificações ao pé da letra, mas encarou o léxico como parte das posições de poder dos sexos um em relação ao outro. Tomou, portanto, como axiomática a referência do simbolismo masculino/feminino para as questões de homens e mulheres. Sua própria crítica referiu-se ao gênero como uma construção ideológica e tratou a questão relativa a de quem são os modelos de que se apropriam os modelos analíticos. Essa crítica foi particularmente pertinente quando uma separação entre os domínios público e privado, ou entre os domínios político-jurídico e doméstico, foi representada através da polarização masculino/feminino. A pertinência da teoria feminista reside em suas implicações para a definição da sociedade como de alguma forma estruturada primordialmente como o mundo social dos homens.

Na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, esses interesses definiram a emergência de uma antropologia feminista através da publicação de *Perceiving women* (S. Ardener, 1975), *Woman, culture and society* (Rosaldo

e Lamphere, 1974) e *Toward an anthropology of women* (Reiter, 1975).<sup>4</sup> Muitas dessas coleções de ensaios ilustravam a preocupação da época com os modelos e com os vieses dos modelos e começaram o debate sobre a natureza universal da dicotomia entre os domínios “doméstico” e “público”.<sup>5</sup> Essas esferas eram apresentadas tanto como domínios demarcatórios de ação quanto como algo que correspondia à avaliação das pessoas sobre a importância das atividades dos homens e das mulheres. Enfocando esses construtos como corporificando avaliações culturais, pareceu possível distinguir entre sistemas diferentemente estruturados. Em alguns, homens e mulheres participam igualmente dos assuntos públicos e domésticos; em outros, as fronteiras precisam ser cruzadas ou subvertidas. Rosaldo sugeriu que as mulheres ganham “poder e um sentido de valor quando são capazes de transcender os limites domésticos, seja por ingressar no mundo dos homens, seja criando uma sociedade para si próprias” (1974, p. 41). Com suas implicações para o estudo do parentesco e da política, a formulação de Rosaldo foi uma poderosa formulação holística que parecia permitir a análise comparativa através de uma série de situações.

O gênero, dessa forma, foi considerado como um modelo nativo de dualidade, discriminando entre categorias e construtos de toda espécie, frequentemente com um sentido de assimetria (um dos elementos do par sendo valorizado, o outro denegrido). Tais assimetrias simbólicas pa-

4. S. Ardener refere-se consistentemente ao estudo das mulheres mais propriamente do que à inspiração feminista; a coletânea de Caplan e Bujra (1978) era explicitamente feminista. Aproximadamente na mesma época, nos Estados Unidos, surgiram algumas sínteses como, por exemplo, as de Friedl (1975) e de Martin e Voorhies (1975), que se referem aos papéis sexuais e à divisão do trabalho como uma contribuição aos interesses geralmente prevalentes em questões que têm a ver mais propriamente com as relações masculino-feminino do que com o tipo de intenção especificamente feminista admitido por Rosaldo e Lamphere e por Reiter.
5. Especificamente no provocante ensaio de Rosaldo (1974). Chodorow (1978, p. 9) resume o estado do argumento na época: “Instituições, atividades e formas de associação públicas ligam e ordenam as unidades domésticas, proporcionam regras para as relações dos homens com as unidades domésticas e vinculam os homens uns aos outros separadamente de suas relações domésticas. As instituições públicas são compreendidas como definidas de acordo com critérios normativos, e portanto sociais, e não de maneira biológica ou natural. O suposto é que a esfera pública, e não a doméstica, constitui a ‘sociedade’ e a ‘cultura’ [...]. A localização dos homens na esfera pública, portanto, define a própria sociedade como masculina”. Esse conjunto de idéias e formas sociais era visto como uma fonte universal de assimetria sexual.

reciam consonantes com as desigualdades percebidas entre os sexos. Ao mesmo tempo, entre os seus interesses identificava-se também um dualismo. O etnógrafo tinha que procurar modelos de mundo duais, refletindo as perspectivas divergentes das vidas dos homens e das mulheres.<sup>6</sup> Isso significava que a assimetria poderia não ser tomada como um ponto pacífico; ela poderia muito bem se confirmar como uma propriedade de um modelo dominante que criava uma hierarquia ideológica de valores. Poder-se-ia mostrar ser um viés nativo. Para evitar a replicação desse viés, a tarefa do etnógrafo tinha que se basear numa abordagem dual, levando em conta tanto os sexos como os grupos de interesse, provavelmente com suas próprias visões de mundo, e evidenciando a estereotipagem sexual, visto tratar-se de ideologia. A importância do debate público/doméstico derivou, pelo menos em parte, dessa preocupação da época com o viés masculino (tanto nativo como de parte dos relatos etnográficos) na descrição da estrutura social (Quinn, 1977, p. 183; Milton, 1979).

O fato de que, em menos de dez anos, o debate devesse ser descartado por ter deixado de ser útil, ou por tratar de “nada mais que uma distinção que muitas vezes mascara mais do que ilumina” (Atkinson, 1982, p. 238), testemunha o “trabalho” de pesquisa e teórico engendrado pela apreensão de domínios. O que havia sido apreendido fora a dimensão das categorias culturais baseadas em interesses e, assim, um pluralismo interno. Onde os homens têm especial interesse em ver-se como os autores da vida coletiva, prossegue o argumento, então se torna também interesse deles que a natureza dessa vida seja descrita através da diferenciação sexual. Se o que os homens fazem se torna público e visível, o domínio doméstico, em contrapartida, torna-se identificável

6. S. Ardener defendeu, por exemplo, o exame cuidadoso dos modelos tanto dos grupos dominantes como dos silenciados em qualquer sociedade (1975, p. xxi), sem implicar com isso que eles pudessem ser da mesma ordem e negando explicitamente que, no caso de homens e mulheres, estivesse necessariamente em funcionamento uma dominação intencional por parte dos homens. E. Ardener (1972) refere-se especificamente a modelos dos homens e das mulheres, a disjunção de suas perspectivas sendo ela própria derivada do conteúdo desses modelos (no caso bakweri, em que os homens e as mulheres situam uns aos outros de acordo com a relação entre sociedade e natureza). Ver a discussão em Rogers (1978). O questionamento da unidade ideológica dos valores de homens e mulheres era central para o desenvolvimento de uma antropologia focalizada na mulher no último quarto da década de 1970.

com um espaço não-coletivo e feminino. Foi a transformação dessas categorias para uso analítico na descrição das esferas de ação dos homens e das mulheres que se mostrou problemática — a proporção em que as mulheres eram tornadas invisíveis por meio dessa própria caracterização. O debate claudicou na tautologia da associação entre mulheres e domesticidade: a domesticidade só podia ser identificada pela presença das mulheres (Harris, 1981, p. 64).<sup>7</sup> Com efeito, comentadores feministas queixaram-se da maneira pela qual os que interpretaram ou incorporaram em seus relatos uma divisão explicativa desse tipo o fizeram incorporando também distinções entre público/privado, político/doméstico, social/individual (por exemplo, Tiffany, 1978; Rogers, 1978; Yanagisako, 1979; Sciama, 1981; Yeatman, 1984). Não obstante, em termos das classificações ocidentais, essas distinções certamente constituem conjuntos ideacionais coerentes.

O mesmo é igualmente verdadeiro para as próprias ambigüidades. Poderíamos contrastar a tensão entre as críticas holística e pluralista em termos de seus próprios (ocidentais) dispositivos simbólicos. Por um lado, os domínios são interpretados, para outras culturas, como seu dispositivo simbólico de ordenamento interno da sociedade, a capacidade masculina para o comportamento “de grupo” sendo contrastada com o individualismo refratário da vida “familiar” simbolizada como feminina (Rosaldo, 1980, p. 394: “A dominação masculina [...] parece ser um aspecto da organização da vida coletiva”). Por outro, eles podem ser considerados como revelação de que, na atualidade, homens e mulheres constituem “grupos sociais”, cada qual com seu próprio espectro de interesses. Na verdade, os domínios simbólicos podem atravessar oposições “reais” entre esses grupos. (Observando que o simbolismo de gênero na atividade de culto entre os Hagen deveria ser visto como um discurso sobre o estado das relações de poder, Hawkins refere-se às mulheres como um grupo: “A interdependência do masculino e feminino como expressa no [...] culto é assim uma clara racionalização, uma visão or-

7. Sobre esse e outros pontos, minha exposição se beneficia de uma apresentação de Margaret Jolly e Christine Helliwell em um seminário do Grupo de Pesquisa sobre Gênero, da UNA, em 1983. (Ver também Rapp, 1979, p. 509.)

todoxa, do estado das relações de poder entre homens e mulheres [...], entre dois grupos pelo monopólio do poder” (1984, p. 222).)

Embora o debate possa ter-se exaurido, 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.<sup>8</sup> A equação com a domesticidade sugeria que, sem um certo grau de esforço consciente, as mulheres poderiam não ser consideradas dessa forma. Num estágio inicial do debate, Rosaldo situou o problema na avaliação cultural:

Tentei relacionar as assimetrias universais nas atividades efetivas e nas avaliações culturais de homens e mulheres a uma oposição universal, estrutural, entre as esferas doméstica e pública. Sugeri também que as mulheres parecem ser oprimidas ou carentes de valor e *status* na medida em que estão confinadas a atividades domésticas, distanciadas de outras mulheres e do mundo social dos homens (1974, p. 41, grifo nosso).

O interessante nessa formulação é a percepção observada por La Fontaine (1981): a possibilidade de classificar algumas áreas da vida como “mais sociais” com respeito a outras que são “menos sociais” (cf. Ortner, 1974).<sup>9</sup> A insistência continuada das antropólogas feministas em que, em seus relatos, as mulheres apareçam como atores sociais responde a uma tensão similar. Esse é um princípio doutrinário importante de sua prática acadêmica; ao mesmo tempo, a tensão precisa ser também compreendida como parte do interesse antropológico por modelos de “sociedade”. Esse ponto merece ser comentado.

Os relatos dos anos 1970 tratavam a separação público/doméstico como uma ferramenta de discriminação analítica com potencial uni-

8. A documentação sobre esse ponto encontra-se em M. Strathern, 1981a, 1984a. Parte do material apresentado inicialmente no último artigo é reapresentada neste capítulo.

9. Ortner pretende chamar a atenção para isso como se fosse um artifício cultural muito disseminado. Essa possibilidade de gradação — como nos construtos relacionados de que alguém pode ser “mais” ou “menos” que uma pessoa completa, ou ter “mais” ou “menos” cultura — é certamente um importante construto euro-americano. Ele subscreve a teoria da socialização, por exemplo. Löfgren (1986) oferece um ponto de vista similar sobre a cultura, com base na Suécia.

versalizador. O que, num estágio anterior da teoria antropológica,<sup>10</sup> havia sido desenvolvido como uma interpretação da maneira pela qual se constrói a autoridade legal, bem como da relação entre a cidadania jurídico-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 político-jurídico constituía o lócus onde se promulgavam os valores sociais, o lugar do qual se exercia o poder. Como vimos, faziam-se críticas (como no artigo de Feil, 1978) também àqueles que adotavam como uma separação analítica a divisão essencialmente normativa implicada em tais idéias. Ela era vista como uma separação em instâncias, de caráter ideológico, na medida em que a própria modelagem de uma separação perpetua a presunção de que certas áreas da vida social subsumem necessariamente outras, que são por elas reguladas e, por conseguinte, caracterizadas pela necessidade de serem reguladas ou por não terem interesses próprios independentes. Essa crítica levou a tentativas de reinscrever uma dimensão política na própria domesticidade. De fato, foi rapidamente aceito que o estudo da “política” deveria ser separado do estudo da vida “pública”. Como expressa uma resenha recente,

Não mais parece ser interessante igualar a política a instituições “públicas”, estatutos e grupos sociais previamente considerados como um “domínio” predominantemente masculino; ao invés disso, a política deveria ser vista como um sistema de relações de poder e uma hierarquia de valores, que necessariamente inclui tanto homens como mulheres. Quando se estudam atividades masculinas, grupos e vínculos [...], é preciso reconhecer que esses fenômenos são marcados por gênero e não constituem o universo social “humano” (Tsing e Yanagisako, 1983, p. 512).

10. Embora não seja uma fonte mencionada na exposição de Rosaldo, refiro-me primariamente ao trabalho de Fortes, como o fazem muitos outros comentadores (por exemplo, Yeatman, 1984). Vale a pena citar as próprias palavras de Fortes sobre a relação entre as dimensões públicas e jurídicas do domínio político: “Defino ‘jurídico’ como certos aspectos ou elementos de direito e dever, privilégio e responsabilidade, afirmados nas regras que governam as relações sociais [...]. Além disso, é característico desses aspectos de direito e dever, privilégio e responsabilidade, que [...] eles têm o endosso de toda a sociedade. Isso significa que eles derivam sua sanção da estrutura política da sociedade. Eles têm assim legitimidade ‘pública’, em contraste com a legitimidade ‘privada’ de direitos e capacidades baseadas unicamente em normas morais ou crenças metafísicas” (1969, p. 89).

Que havia razão para questionar esses construtos foi algo que veio à tona a partir da fusão que se fazia paralelamente entre a domesticidade e os afazeres das mulheres. Na medida em que o domínio doméstico era interpretado como voltado para dentro e afastado da sociedade mais ampla, objetava-se que as mulheres eram vistas também da mesma forma pelos etnógrafos pré-feministas.

Em suas críticas, as antropólogas feministas permanecem divididas. Em alguns casos, estão interessadas em analisar como esses construtos culturais funcionam “realmente” no sentido de confinar as mulheres; em outros, preocupam-se em mostrar a impropriedade de projetar o que afirmam ser conceitos de derivação ocidental sobre sistemas que não discriminam no mesmo sentido. Mesmo onde isso é visto como analiticamente apropriado, o fato de assim organizar a vida social para excluir as mulheres e confiná-las ao doméstico é interpretado como um instrumento de poder da parte dos homens. Argumenta-se que a construção do poder depende da promoção de valores que sublinham a natureza axiomática da divisão. A separação, portanto, incorpora uma autodescrição sectária, uma representação particular da sociedade. Isso pode ser compreendido seja na premissa holística de que se está lidando com um conjunto ideológico coerente que confina as mulheres a uma posição específica, seja na premissa pluralista de que as mulheres realmente não devem ser abarcadas por tal categorização; as evidências para seus modelos de mundo precisam ser encontradas em outro lugar.

Essas ambigüidades 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”. Yeatman vê essa presunção como intrínseca à ciência social moderna:

Visto que a imputação (ocidental) de gênero, envolvida na diferenciação entre socialidades pública e doméstica, opera para fazer essas socialidades aparecerem não como diferenças internas ao mesmo tipo de vida, mas como uma diferença de espécie, entre diferentes tipos de vida, o igualar a “sociedade” com a socialidade pública tende a excluir da “sociedade” a socialidade doméstica (1984, p. 135).

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.

Pois o caráter inerentemente plural das imagens ocidentais da sociedade confirma a identificação da vida coletiva e do mundo público/político dos homens, de forma tal que um domínio metafóricamente caracterizado como masculino é assumido como revelando que os homens eles próprios se igualam à sociedade *tout court*. Nessa visão ocidental, um domínio “masculino” deve ser significativo para os interesses dos homens. E imagina-se que um domínio concebido como de caráter público e coletivo se opõe às áreas individualizantes, não-coletivas, da vida, da mesma forma que a sociedade se opõe ao indivíduo. Quando essa atividade que envolve diferenciação de domínios é encontrada em simbolismo de gênero não-ocidental, é fácil imaginar que ela responda a interesses similares.

Ao invés de prolongar essa discussão, sugiro que será importante para o caso melanésio investigar a natureza específica da socialidade doméstica, levar a sério o caráter distintivo que lhe é atribuído pela cultura. Com isso se poderia evitar violentar as diferenciações nativas. O aspecto do debate que é importante prosseguir é, portanto, a compreensão de que a delimitação entre áreas de ação — questões privadas destacadas das questões públicas — é ela própria uma imagem (La Fontaine, 1981). Essa imagem cria uma diferença de valor entre tipos de ação. Onde os valores são projetados, como parecem ser, sobre uma distinção entre coisas que têm a ver com os homens e coisas que têm a ver com as mulheres, uma fronteira ideacional entre os sexos torna-se o meio através do qual a própria possibilidade de ação é apresentada.

#### MODELOS DE VIDA SOCIAL\*

Volto-me brevemente para três estudos desenvolvidos na década de 1970, dois deles referidos às Terras Altas Ocidentais e Orientais e um terceiro

\* Estas apresentações constituem adaptações de material que apresentei em outras ocasiões: o caso hagen, em O'Brien e Tiffani (1984); o caso daulo, em Hirschon (1984).

e esclarecedor trabalho proveniente da área imediatamente contígua. Todos eles revelam uma fronteira que parece funcionar ao contrário do esperado. Não são os homens que emergem como especificamente “sociais” em suas orientações, mas as mulheres. As etnógrafas que documentaram esses casos fizeram questão de considerar as perspectivas das mulheres; contudo, esses exemplos não são simplesmente negativos. Pelo contrário, os casos são extraídos de sociedades (inclusive os Hagen) cujas instituições “públicas” tradicionais eram dominadas pelos homens. Mas as mudanças que vêm ocorrendo nessas sociedades em anos recentes são reveladoras.

A difusão do trabalho assalariado e da agricultura comercial na Melanésia provocaram efeitos sobre o trabalho de subsistência. De modo geral, as atividades hortícolas continuam intactas, mas, com os homens se envolvendo em trabalho migrante ou em “negócios” de uma ou outra espécie, as mulheres estão mais notoriamente ocupadas com a base de subsistência. Nesse contexto, elas vieram a ser associadas a uma série de valores públicos. Na proporção em que os homens se deslocam para um mundo aberto pelo comércio e pela política colonial e pós-colonial, as mulheres transformam-se na memória visível das normas permanentes de conduta social. Em todos esses três exemplos, as atividades passadas das mulheres eram confinadas, por contraste com as atividades mais amplas dos homens, que estabeleciam a definição de vida pública. É como se as mulheres agora viessem a representar a própria “sociedade”, como esta aparece no mundo contemporâneo. Contudo, a questão apresenta o construto de sociedade pelo que ele é: uma equação antropológica entre as atividades coletivas e a sociedade do discurso ocidental. O que é revelador a respeito desses exemplos etnográficos é o desafio que eles oferecem não apenas para uma associação entre os valores “sociais” e a atividade pública, coletiva, mas também para a caracterização da domesticidade.

*Migrantes internos: Hagen.* O sistema de troca cerimonial entre grupos políticos, envolvendo cada homem numa ampla rede de parceiros de troca, expandiu-se e incrementou-se entre os Hagen, desde o contato, a assimilação da monetização e a suspensão da atividade guerreira (nos

anos 1970), como um foco para demonstrações públicas dos homens. Os esforços coletivos dos homens continuam a ser altamente valorizados como tais. Esboçando um contraste entre a troca cerimonial e as coisas relativas à produção doméstica, os homens hierarquizam o que, em outras situações, valorizam de maneira igualitária. Assim, podem pretender que o renome e o prestígio devam encontrar-se apenas entre os homens na esfera da vida pública, pretensão que é concretamente apresentada como uma questão de os homens serem prestigiosos e as mulheres, um lixo. O prestígio dos homens provém de sua atividade coletiva, que inclui viajar para estabelecer parcerias de troca e trazer riquezas de lugares exóticos, ao passo que as mulheres estão confinadas a uma domesticidade restritiva, à “casa”. A produção não é publicamente valorizada nesse contexto: com certeza não é apresentada retoricamente como base para construir prestígio. E os homens usam constantemente o contraste entre masculino e feminino como uma metáfora para a diferença. Dessa forma, encorajam uns aos outros a não se comportarem como mulheres, mas a investir na vida pública. A exclusão das mulheres dessa esfera é interpretada também como decorrente de uma espécie de irresponsabilidade (O que ocorreria se os homens se retirassem?). Elas são retratadas dogmaticamente como instáveis, caprichosas, tendo preocupações pequenas e privadas. Em outras situações, os homens fazem também avaliações positivas sobre o trabalho produtivo, incluindo o seu próprio e o das mulheres. Mas, quando os homens afirmam que as mulheres são “coisas fortes” das quais eles dependem, esse reconhecimento é silenciado por todas as outras afirmações de que somente os homens são fortes em virtude de sua presença pública. É, portanto, esclarecedor observar o que acontece quando os homens se retiram da arena da política local e da troca cerimonial.

Habitantes de Hagen, em sua maioria jovens e do sexo masculino, têm migrado para o litoral ao longo de alguns anos (ver M. Strathern, 1975). Os migrantes urbanos recriam uma cultura adolescente: evitam cerimonializar as ocasiões públicas; depreciam a oratória, a arte política suprema; e rejeitam entre si qualquer aplicação a sério dos epítetos “prestigioso” e “lixo”. Retirando-se do mundo da política, podem dizer-se jocosamente “todos lixo” por contraste com a gente do lugar de

origem. Mas, na terra natal, não usariam nunca essa imagem de que se utilizam freqüentemente, de homens-lixo, de que são “como mulheres”.

Para os que permaneceram no lugar de origem, os migrantes ausentes mostram muito da irresponsabilidade que dizem tipificar o comportamento feminino. Mas, em termos do arcabouço fundamental para tais avaliações, os migrantes contradizem outros aspectos da feminilidade: longe de estarem confinados ao lar, eles são móveis e livres. Porém a mobilidade é apreciada apenas quando associada a um propósito. Os migrantes ostensivamente viajam para ganhar dinheiro; é apenas quando eles deixam de retornar ou de mandar dinheiro para casa que os parentes começam a rotulá-los como lixo. Como os próprios migrantes, todavia, eles não recorrem a metáforas de masculino/feminino. As pessoas do lugar de origem continuam a julgar o comportamento dos migrantes em termos de prestígio, mas abandonam também as expressões relacionadas a masculino/feminino. Sugiro que a razão disso é que, com o passar do tempo, a questão mais crucial passa a ser a mutualidade. Os parentes tornam-se cada vez mais inquietos na medida em que o momento ótimo para o casamento do jovem chega e passa, e eles não podem desonerar-se de suas obrigações. Esse sentimento se combina à preocupação com a falta de sensibilidade do ausente em relação a eles, com a inadequação dos presentes que ele manda. A interdependência se foi, e sua restauração surge como a primeira necessidade. A interdependência pode ser pensada em termos da reciprocidade corporificada antes de tudo em relações domésticas bem-sucedidas.

Por sua parte, se os migrantes des-politizam seus assuntos públicos, *também* os des-domesticam. 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.

Os jovens gozam de considerável liberdade em casa. Em sua maioria, os migrantes são solteiros ou recém-casados e continuam a pensar-se

como livres de obrigações sociais. Com freqüência, recordam uns aos outros que são livres para fazer o que quiser. Alguns dizem que saíram de casa para escapar do casamento, pois a idéia do matrimônio está ligada com o sentimento do homem para com os mais velhos, prefigurando uma explícita interdependência com relação à mulher que será sua esposa. Com muito mais força do que o fazem outros homens hagen, as visitantes mulheres que viajam à cidade ou as parentes mulheres que enviam mensagens relembram os migrantes da natureza vinculante das relações de que imaginam ter-se livrado. Na verdade, os migrantes ficam muito embaraçados pela presença das visitantes mulheres, desculpam-se quando elas lhes oferecem presentes e podem expressar culpa por haver abandonado sua mãe ou irmã. Os pedidos das mulheres levam-nos de volta às responsabilidades que eles haviam de certa forma descartado. 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.

*Migrantes externos: Vanuatu.* As exortações à participação em atividades públicas ou ao cumprimento de obrigações domésticas são estímulos para a ação. Além disso, elas não pressupõem o sentimento de uma maneira especialmente “hagen” de fazer as coisas. O exemplo seguinte, entretanto, revela uma modelagem de tipo étnico de uma cultura ou sociedade como uma entidade holística, conceitualizada através de um contraste entre lugares que aderem ao “costume” e outros que seguem novos caminhos. Ele provém de uma região cuja experiência de migração se deu por um período muito mais longo e em maior escala do que a verificada no caso dos Hagen.

Os falantes do sa, da ilha de Pentecostes, no arquipélago de Vanuatu, habitam uma área que conheceu a influência européia desde os anos 1870; Pentecostes teve seu primeiro etnógrafo em 1916. Os aldeões dividem-se atualmente em aldeias ditas de costume (*kastom*) e de escola (*skul*), numa sinalização de suas orientações com respeito ao mundo já pós-colonial. A polarização é claramente politizada e afeta uma série de atividades — padrões de subsistência, cerimônias, conhecimento, vesti-

menta —, de modo que as alternativas são totais. Os falantes do sa percebem uma conexão entre a dependência da produção de subsistência e o desempenho das cerimônias tradicionais da mesma forma que vêem uma associação entre a obtenção de dinheiro por meio da agricultura comercial ou do trabalho assalariado e uma diminuição do ritual tradicional, substituído pelo culto cristão. Na aparência e nos hábitos, as pessoas são identificadas com uma ou com outra ordem social.

Jolly, em cujo relato me baseio, trabalhou numa aldeia *kastom*.<sup>11</sup> Os vanuatuanos aqui se percebem em contraste com os europeus. Estes são considerados instáveis como a madeira flutuante, não confiáveis e fracos, por não terem uma relação com a terra e estarem compelidos a perambular em busca de dinheiro. Os vanuatuanos descrevem-se como per-tencendo ao *ples* (tendo seu lar), enraizados na terra e em evidente boa saúde, pois são fortes, em razão de produzir, trocar e comer sua própria comida. *Kastom*, portanto, não representa apenas a tradição, mas uma ordem moral e material.

A socialidade duradoura é tradicionalmente simbolizada por coisas que têm a ver com os homens. Assim, o enraizamento que eles vêem como característica do conjunto de sua sociedade está modelado no enraizamento dos homens. Os direitos à terra são detidos pelos descendentes agnáticos de um ancestral fundador. “A posse da terra não é propriamente parte da substância humana da pessoa”, é a “pré-condição da cultura humana” (Jolly, 1981, p. 269). A idéia da ligação com a terra é transmitida pela expressão bislama (pidgin) *ples do homem* (“lugar do homem”). A forma do *homem* genérico repercute o fato de os homens, tipificados como possuidores de direitos permanentes à terra, estarem também relacionados com ela de maneira coletiva.

Os Sa cultivam dois tipos de produção agrícola, o cará e um inhame mais comprido. O cará é cultivado continuamente e a produção é feita pela família; todos os seus membros, homens e mulheres, podem cooperar na sua produção. Não há uma divisão rígida do trabalho: se ne-

11. Essa descrição se baseia nos trabalhos de Jolly; ver Jolly, 1981, 1982, 1991. Sou-lhe muito grata por haver-me permitido citar material na época ainda não publicado e, ocasionalmente, fazer formulações baseadas diretamente em suas palavras, fato que nem sempre assinalai.

cessário, uma pessoa sozinha pode cuidar de todo o processo de cultivo. Mas é muito diferente o caso do inhame. Seu cultivo sazonal é parte de um culto masculino, e o inhame é comido como um alimento sagrado. Nesse caso, há uma explícita divisão do trabalho entre os sexos. A cooperação deliberada entre homens e mulheres é comparada ao intercuro sexual, uma imagem na qual o inhame é equiparado ao homem ou ao pênis. O cultivo do inhame é comunitário — muitas vezes aldeias inteiras trabalham em conjunto — e, nesse trabalho coletivo, os homens têm um papel dominante. Eles organizam o trabalho, possuem a magia, e é em seu nome que os inhames circulam como dádivas nas trocas. Em suma, eles controlam todo o fornecimento público de alimentos. Jolly relata que, nesse processo, o trabalho das mulheres é sistematicamente desvalorizado. Os homens se apropriam dos inhames (e dos porcos), tratando-os como seus, ao invés de como “criações compartilhadas” (Jolly, 1991). Como ocorre com diversos casos similares relatados por Rosaldo (1974, pp. 34-35), a maneira pela qual são alocadas as atividades de homens e mulheres estabelece uma distinção entre uma vida pública coletiva, focalizada no culto masculino e na troca entre os homens, e a vida privada da família em conjunto.

Conquanto os Sa das aldeias *kastom* mantenham uma oposição ideológica entre si próprios e os seguidores das maneiras européias, isso não significa que ignorem tudo o que é europeu. Eles adaptam as coisas européias para servir a seus propósitos mais propriamente do que buscam introduzir as finalidades que os europeus lhes atribuem; em outras palavras, eles antes *vanuatizam* as coisas derivadas do mundo europeu do que se europeizam. Durante os 50 anos em que os homens têm deixado a ilha para trabalhar nas plantações em outras partes, os Sa têm sincronizado essa migração com a produção do inhame. Os homens geralmente partem em grupos, e raramente sós, porque deixar a ilha para trabalhar no exterior envolve riscos, especialmente para sua saúde. Um elemento importante na ligação entre as pessoas e a terra é o alimento que elas comem; na verdade, as diferenças de *status* entre as categorias sociais são marcadas por regras de comensalidade. O cará, por exemplo, é visto como um alimento feminino e é dado especialmente aos recém-nascidos, ao passo que os inhames são o alimento oferecido aos meninos

na circuncisão para significar sua masculinidade. Há, pois, uma íntima correlação entre o alimento que a pessoa come e sua condição corporal e social, assim como entre as particularidades da alimentação<sup>12</sup> e a classificação dos alimentos, com partes do corpo humano. O contraste com os europeus se faz em termos da maneira pela qual os estilos de vida, inclusive o tipo de relação envolvido na produção, se manifestam na substância corporal. Mas os trabalhadores migrantes têm que subsistir de arroz importado, peixe enlatado e carne em conserva, e imagina-se que eles sejam enfraquecidos por essa alimentação exógena. Mas o efeito do enfraquecimento parece limitado ao corpo (que pode ser reabastecido na colheita do inhame); eles não se vêem comprometendo também a sociedade tradicional, o *kastom* pelo qual a aldeia se define. E como podem eles sustentar o paradoxo de se mudarem para longe como os europeus e comerem alimento estrangeiro, quando o *kastom* se funda em enraizar-se na terra? Seria em virtude de as mulheres representarem esse enraizamento?

Jolly nos informa que os homens desencorajam ativamente e impedem as mulheres de buscar trabalho migrante. Inibem dessa forma o contato das mulheres com estranhos. Essa ação apóia as pretensões de dominação masculina (os homens são vistos como mais aptos a suportar o perigo do que as mulheres); e os homens se apropriam do acesso ao mundo exterior da mesma forma que exercem um papel condutor no ritual e na troca. Mas pode muito bem haver uma outra dinâmica para a relação entre o gênero e a conceitualização da sociedade tradicional. 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, 1991).

12. Homens e mulheres comem em fogos separados; os homens comem de maneira comunal em sua associação, mas há uma divisão de acordo com sua posição na graduação da sociedade.

A modelagem de uma vida social com base no enraizamento masculino ou na mobilidade que o deslocou, e em suas habilidades organizacionais superiores, poderia ser tomada como um conjunto ideológico elaborado pelos homens para favorecer seus próprios interesses, incluindo a dominação das mulheres. Com efeito, numa notável comparação com a descrição de Bloch (1987) sobre a circuncisão entre os Merina de Madagascar, Jolly (1991) sugere que, na maneira pela qual o contraste entre cará e inhame se constrói, esses tubérculos não simplesmente marcam as diferenças entre os sexos, mas expressam a supremacia dos homens sobre as mulheres e o englobamento dos símbolos femininos pelos masculinos. Ou se poderia argumentar que as esferas diferenciadas de atividade masculina e feminina propiciam o arcabouço para a conceitualização de processos duais na vida social. Na verdade, essas abordagens não são necessariamente alternativas: a última modela a motivação, assim como a justificativa, para a dominação. Volto agora às Terras Altas Orientais de Papua-Nova Guiné, onde, como vimos, a dominação é francamente declarada no interesse de promover benefícios públicos.

*Negócios: Daulo.* Os cultos masculinos das Terras Altas Orientais foram descritos no último capítulo como afirmação da superioridade masculina. Eles não somente promoviam a solidariedade social — com base unicamente no modelo sexual de coesão masculina em face da ameaça feminina —, mas constituíam, segundo os relatos etnográficos, um instrumento de dominação. Numerosas restrições eram impostas ao comportamento das mulheres em nome dos vários cultos dos homens. Mas os cultos desapareceram desde então, assim como a guerra em sua forma tradicional. Que efeito teve esse desaparecimento para a proclamada dominação dos homens sobre as mulheres?

Read (1984) sugere que o abandono dos cultos e símbolos de comunidade masculina (as flautas) liberou tanto os homens como as mulheres, que os homens no passado eram traumatizados por sua dolorosa iniciação à vida adulta masculina e que todos receberam com alívio o regime atual. Os homens também abandonaram seus temores de uma inferioridade biológica: não têm mais medo da poluição feminina e não

atribuem mais poderes fisiológicos superiores às mulheres. Embora ainda controlem as fontes fundamentais de produção, relata-se que as relações interpessoais estão mais livres e mais fáceis.

Contudo, os homens precisam manter um domínio distinto para si. Ao longo desse período, modernas empresas de negócios desenvolveram-se com grande vigor, e não há dúvida de que os homens são dominantes nessa esfera. Mas, embora eles continuem a contar com o trabalho doméstico das mulheres, é difícil ver sua dominância funcionando simplesmente para a dominação *das* mulheres. 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. Eles são vistos como pessoas ativas no novo mundo. É, então, importante lembrar o surgimento de um tipo de “negócio” dirigido por mulheres, efetuado em menor escala que o dos homens e, muitas vezes, com a assistência masculina no trabalho mais qualificado. O envolvimento comercial dos homens gerou uma resposta por parte das mulheres, não no sentido de participar diretamente em suas empresas, mas no de igualar o que elas os vêem fazer.

As Terras Altas Orientais estão ingressando numa fase de incipiente estratificação. Os projetos de desenvolvimento criaram uma elite local, e os empreendimentos que se iniciaram como empresas comerciais coletivas por grupos de membros de clãs transformaram-se, na última década, em impérios controlados por indivíduos. Até certo ponto, esses impérios são construídos sobre uma base de subsistência tradicional, em que o trabalho das mulheres é ainda muito significativo. Esses projetos masculinos são também, ao que parece, desprovidos de muito conteúdo ritual. 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 vêem-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, como afirma Sexton, e as mulheres se fizeram alimentadoras rituais do dinheiro.

Sexton descreveu tais rituais de mulheres para a área daulo, na região mais setentrional das Terras Altas Orientais.<sup>13</sup> A principal fonte de dinheiro é o café localmente cultivado. Em parte como resposta ao controle dos homens sobre o dinheiro no nível familiar, as mulheres dessa região desenvolveram suas próprias poupanças e um sistema de crédito, com características adotadas deliberadamente de acordo com o que conhecem sobre os procedimentos bancários. Em inglês pidgin, o sistema é chamado de *wok meri* (“trabalho de mulheres/empresa”). Grupos constituídos por esposas de linhagens co-residentes de uma aldeia protegem suas economias da pilhagem de seus maridos organizando coletivamente uma atividade bancária e usando o capital para empreendimentos de risco e para empréstimo a grupos similares de mulheres. A organização de um grupo *wok meri* baseia-se numa coletividade preexistente (as esposas de membros de uma linhagem patrilinear) que coopera também em outras ocasiões. Grupos estabelecidos patrocinam grupos de “filhas” em outras aldeias, fazendo-lhes empréstimos que são finalmente pagos quando estas se tornam “mães”. Um conjunto complementar de símbolos evoca a afinidade, de modo que mães e filhas também se vêem umas às outras como “doadoras de noivas” e “receptoras de noivas” umas para as outras, “noiva”, no caso, sendo a própria habilidade *wok meri*.

Um ponto importante a ser extraído da análise de Sexton diz respeito à linguagem em termos da qual essa atividade é concebida. As mulheres enfatizam a arrecadação conjunta e a poupança de riqueza, mas não como uma forma de troca de dádivas no sentido usual; ao invés disso, devedoras e credoras podem permanecer desconhecidas pessoalmente umas das outras. As mulheres se vêem como salvaguardando seus rendimentos monetários, enquanto atribuem aos homens o papel de

13. Sexton (1982, 1983, 1984). Um comentário comparativo é apresentado em Warry (1985); a exposição clássica do desenvolvimento dos “negócios” na área de Goroka é a de Finney (1973). Eu me refiro à resposta das mulheres da aldeia; Sexton (1983) descreve as atividades da elite das mulheres de negócios. Os rituais estendem-se pelos distritos de Chuave e Goroka (províncias de Simbu e das Terras Altas Orientais); o trabalho de Sexton focalizou uma área de fronteira lingüística entre os falantes de asaro e de siane, a oeste dos Gahuku-Gama e Bena Bena.

esbanjadores, preocupados apenas com objetivos individuais e com o dispêndio de curto prazo.<sup>14</sup>

Apesar das demandas concorrentes sobre o rendimento da família, os homens respondem aos esforços das mulheres; muitos maridos respeitam as reivindicações das mulheres no sentido de disporem de parte do resultado da colheita e apóiam os grupos com seu aconselhamento técnico, atuando como guarda-livros e motoristas de caminhão. Um homem (*chairman*, ou presidente) pode atuar também como porta-voz do grupo nas ocasiões públicas. O foco de tais ocasiões, contudo, são as transações das mulheres, e o dinheiro é dado e recebido em nome delas. Embora alguns grupos se desintegrem em face da desaprovação masculina, Sexton (1982, p. 190) relata que, após uma cerimônia de mulheres em que milhares de pessoas e milhares de dólares foram mobilizados, os homens de um clã ficaram tão impressionados que insistiram com as esposas de seu clã para aderirem ao movimento. De tempos em tempos, nessas cerimônias, um grupo recolhe o dinheiro de seus empréstimos e, com o capital acumulado, pode adquirir depósitos atacadistas para fornecer aos pequenos negócios comerciais ou comprar veículos licenciados para o transporte de passageiros.

Por conseguinte, essas mulheres poupam e investem consideráveis somas de dinheiro através de operações encenadas, de tempos em tempos, em escala pública. O conceito de alimentação é central para essa organização. Cada novo grupo se situa como filha em relação à mãe (*orabo*) patrocinadora. No *wok meri*, as mães proporcionam empréstimos para fazer crescer o trabalho de suas filhas, e as transações são acompanhadas por rituais de nascimento e casamento. Sexton oferece o seguinte relato:

Como uma mãe se preocupa com sua criança, da mesma forma um dono cuida de sua propriedade. Os porcos crescem e se reproduzem; os cafeeiros se desenvolvem e dão frutos; o dinheiro é investido para obter um lucro. Pelo termo “*orabo*” (“mãe, dona”), as mulheres do *wok meri* não somente baseiam suas rela-

14. Warry (1985, p. 28) relata que as mulheres chuave comentam sobre o fracasso dos homens em trazer riqueza para a área e dizem que estão mostrando a seus parentes homens “o caminho para o desenvolvimento”.

ções com outros grupos em laços maternais fictícios, mas também reivindicam controle sobre o dinheiro, descrevendo-se como suas “donas” (1982, p. 173).

A propriedade exercida pelas mães é de um tipo especial, com tonalidades de partenogênese que lembram a descrição de Gillison sobre os Gimi, situados bem mais ao sul. Entre estes últimos, “acredita-se que o vigor e a fruição de tudo o que é vivo e criado depende de uma ligação exclusiva a, ou da incorporação simbólica de, criadoras individuais” (1980, p. 147) A identificação entre a coisa criada e sua fonte maternal conduz os homens gimi tanto a separar-se do corpo feminino como a manter uma representação das mulheres como canibais que os envolverão. Possivelmente a atitude dos homens daulo com relação a essas associações de investimento gire em torno de uma tensão similar, entre extrair os produtos da criação e encorajar ativamente as mulheres a prosseguir em seu papel criativo.

Dado que se vê crescer o dinheiro investido, é apropriado que as mulheres, promotoras desse crescimento, se vejam protegendo e cuidando de seu dinheiro, que constitui tanto uma evidência de seu trabalho como parte da produtividade da linhagem. Sexton escreve:

Em rituais como as cerimônias de casamento simbólico [...], as mulheres do *wok meri* reivindicam responsabilidade pelo bem-estar comunitário. Uma interpretação aceita sobre as atividades de culto masculinas tradicionais nas Terras Altas é a de que elas possibilitam aos homens assumir a responsabilidade simbólica pela fertilidade das mulheres, lavouras e porcos e pelo bem-estar das populações humanas e animais [...]. Na região daulo [...] os cultos masculinos não têm sido praticados há algum tempo. É de grande importância que as mulheres hajam desenvolvido rituais *wok meri*, nos quais assumem simbolicamente o encargo de assegurar a “fertilidade” ou reprodução do dinheiro, que se tornou um requisito (como um componente significativo do dote da mulher) para a reprodução da sociedade (1982, p. 197).

Esta não é uma imagem estrita da maternidade. 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 in-

ternos. 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. Recriando os rituais de casamento e dote, argumenta Sexton, as mulheres do *wok meri* reafirmam que as mulheres são a fonte da riqueza. Mais do que isso, elas dão à luz sem ajuda; elas “criam e reproduzem a sociedade por elas próprias” (1982, p. 197).

Relatos de Warry (1985) sobre rituais similares na área chuave, nas proximidades, dão ênfase ao caráter potencialmente subversivo dessas reivindicações. As transações criadas pelas mulheres não replicam sociologicamente a estrutura das trocas tradicionais entre parentes e afins; as relações imaginárias que se estabelecem entre elas frequentemente promovem a aproximação com estranhos e, na verdade, rompem as redes interpessoais mantidas pelos homens.<sup>15</sup> Antigamente, a ajuda baseada no parentesco, em torno a nascimentos, casamentos e mortes, era canalizada através de um engajamento da identidade de grupo, o que Warry chama de esforços corporativos e competitivos. As novas atividades das mulheres não respeitam essas fronteiras. Pelo contrário, as queixas das mulheres chuave sobre a prodigalidade dos homens incluem o investimento masculino nas atividades de troca cerimonial que promovem o prestígio do clã ou da linhagem. As mulheres constroem uma nova dimensão coletiva para suas atividades “crescentes”. Em sua criação de laços entre mulheres, elas endossam a coletividade, mas desafiam a formação de grupo em que se baseava a atividade coletiva dos homens.<sup>16</sup>

15. Mesmo onde existe uma relação prévia de parentesco, o fato de que esses vínculos têm uma base exclusivamente feminina impede os homens de adquirir *status* a partir das transações das mulheres; esse novo parentesco não os inclui (também Sexton, 1982, p. 174). Warry enfatiza que as mulheres chuave vêm suas próprias transações como não-competitivas, em comparação com as dos homens. A natureza competitiva dos vínculos de mesmo sexo dos homens recebe, assim, uma nova avaliação.

16. Conquanto, ao mesmo tempo, elas possam também afirmar que estão ampliando os negócios dos homens e a reputação do clã. Sexton (1984, p. 146) relata que as mulheres dauilo endossam o uso dos rendimentos, por parte de seus maridos, para pagamentos cerimoniais (elas se queixam é das grandes somas dissipadas em prazeres pessoais). As atitudes próprias dos homens variam da hostilidade ao encorajamento.

ATORES SOCIAIS

Uma questão se apresenta nesse ponto: Teria sido simplesmente redeseenhada uma fronteira entre o público e o privado ou entre os domínios político e doméstico? Em cada caso, teria sido o contato dos homens com o mundo abrangente do “desenvolvimento” e do comércio o que conduziu as mulheres a assumir os valores da vida “tradicional”? Talvez o conjunto da sociedade tradicional tenha-se tornado assim encapsulado, seus valores centrais representados pela categoria de pessoas tradicionalmente encapsuladas pelos esforços coletivos dos homens. Mas, se assim é, há algumas precisões interessantes a fazer.

A mais importante talvez seja a natureza altamente contextualizada da associação das mulheres com a responsabilidade social, o enraizamento ou a regeneração do ritual. Com efeito, nos dois primeiros estudos, a associação parece uma questão de retórica situacional explicitada apenas em certas circunstâncias. Também não é verdade que o conjunto da “sociedade tradicional” se situe conceitualmente num mundo externo, como seria um domínio doméstico oposto ao domínio público. As relações externas dos homens não proporcionam necessariamente uma extensão análoga ao papel dominante que eles exerciam na política doméstica. Pelo contrário, a ação política local permanece amplamente um domínio masculino. Apesar da natureza pública, cultural, coletiva das novas atividades das mulheres, em nenhum dos casos em pauta elas vêm também a significar engajamento político ativo, nem no sentido de promover os interesses solidários de grupos em confronto, nem no que se relaciona a pretensões exclusivas ao acesso ao prestígio.

As expressões espaciais ocidentais, que representam a separação entre o público e o doméstico em termos de orientações geomórficas externas e internas, seriam enganosas se utilizadas para sugerir que valores internos à sociedade nativa estivessem agora separados do mundo externo. A política nativa certamente não foi domesticada dessa forma; pelo contrário, os homens vêm suas atividades aqui e no mundo externo como evidência contínua de sua eficácia pública. Os que emigraram para as cidades podem ver as mulheres hagen como os repositórios de toda a 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. Falo em novas atividades, mas o que é novo nesses relatos é a maneira pela qual certo tipo de socialidade se torna visível. O que é tornado visível é essa socialidade especial característica das relações domésticas de parentesco.

Essa generalização se mantém, apesar das diferenças nos três casos. 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.<sup>17</sup> Em Pentecostes, pode-se afirmar que está sendo construído um modelo holístico tanto da “sociedade” como da “cultura”; não apenas o *kastom* (cultura) compreende as maneiras habituais de fazer as coisas, como também certas relações produtivas internas à comunidade são vistas como preservação de uma socialidade geral pela qual os falantes do sa reconhecem sua própria identidade. Esse holismo parece ser um artefato étnico específico: Jolly descreve o *kastom* como uma estratégia para responder, modificar e algumas vezes resistir ao “costume” europeu. Em Daulo, as mulheres estão envolvidas em atividades conjuntas, privadas em certos pontos (internamente, entre elas mesmas)

17. Assim, onde os migrantes masculinos enfatizavam uma coletividade equalizadora entre eles, que muitas vezes incluía também os visitantes na cidade, as mulheres os traziam de volta às assimetrias na dependência das pessoas umas em relação às outras e à especificidade dos laços particulares. A vida coletiva dos Hagen aparece, na superfície, como separada das particularidades das relações de parentesco. Entre os Daulo e os Chuave, em contraste, eventos focalizados em parentesco (momentos importantes do ciclo de vida e pagamentos a categorias de parentes), dirigidos pelos homens, também mobilizam clãs e linhagens numa atividade “corporativa” competitiva.

e públicas em outros (ostensivamente), mas em toda parte de natureza enfaticamente coletiva. Em outros contextos, os vínculos exclusivamente femininos são comparáveis aos laços exclusivamente masculinos. Ao mesmo tempo, as relações cruciais entre grupos *wok meri* são modeladas no parentesco interpessoal entre as mulheres.

A natureza inteiramente social do envolvimento das mulheres nas questões locais torna-se manifesta. Porém essas fórmulas não obliteram a diferenciação entre as atividades masculinas e femininas. As mulheres vêm a ocupar um espaço público, mas o fazem ainda se distinguindo contrastivamente dos homens. A divisão resultante não pode ser equiparada satisfatoriamente com tudo o que é conotado pela fórmula ocidental dos domínios público/doméstico e suas variantes, mas compreender isso não elimina as divisões existentes na vida nativa. Ao mesmo tempo, essas divisões talvez não possam ser reelaboradas pelo observador externo de modo a sugerir que os melanésios associam um sexo à socialidade e o outro a uma certa carência nesse plano. O capítulo 3 questionou a descrição das atitudes dos homens das Terras Altas, pelo fato de sugerir que estes viam os meninos como incompletos em sua biologia; o corolário dessa sugestão de derivação ocidental, de que as mulheres, completamente dotadas pela natureza, precisam de alguma forma ser vistas como socialmente incompletas, é algo que também não pode ser inferido. 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 nas vidas de outros povos. Os três casos aqui mencionados estabelecem uma clara disjunção entre as atividades de homens e mulheres. Mas o que venho argumentando é que aquilo que precisa ser examinado é a forma da disjunção e não simplesmente a sua existência. Foi 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. Talvez esses casos ajudem na compreensão do problema mais geral, o de que muito freqüentemente as atividades simbolizadas das mulheres aparecem como focalizadas na reprodução fisiológica ou no envolvimento com o provisionamento da unidade

doméstica, na medida em que essas atividades parecem constituir domínios femininos. A socialidade doméstica não seria ainda uma socialidade depreciada?

A questão da unidade doméstica pede o retorno aos materiais sobre os Hagen, pois ela parece a mais inadequada. Parece que, para os migrantes, as mulheres representam simplesmente a lembrança de seus limitados deveres “familiares”. Mas, se isso parece derogatório de um ponto de vista ocidental, é em virtude das presunções do Ocidente com respeito à domesticidade. Na base *dessas* presunções, encontra-se a noção de que a domesticidade transforma as mulheres em menos do que uma pessoa completa, de modo que elas não se qualificam como modelos adequados de atores sociais.

*A domesticidade hagen.* Na sociedade ocidental, é possível conceber certas categorias de pessoas como em certo sentido menos do que pessoas. Num artigo mais antigo, Ortner sugere que, diferentemente dos homens, as mulheres parecem mais próximas da natureza nas sociedades em que elas estão associadas às crianças, cuja ascensão à humanidade plena, a partir de “um estado menos do que completamente humano” (1974, p. 78), precisa da ajuda dos homens.<sup>18</sup> O reconhecimento do poder reprodutivo poderia compensar a falta de criatividade cultural, mas a domesticidade confina as mulheres a uma ordem inferior de integração social. Possam ou não essas formulações ser encontradas nos sistemas de pensamento de outras culturas, elas certamente se encontram no nosso.

As mulheres ocidentais correm o risco de parecer menos do que pessoas completas, seja porque sua criatividade se manifesta mais em questões naturais do que culturais, seja porque fazem parte do mundo mais estreito do grupo doméstico antes que do mundo “social” mais amplo dos assuntos públicos. Nutrimos a idéia de uma orientação social in-

18. Embora, alhures, eu tenha criticado aspectos desse artigo, adoto sua orientação geral; Ortner afirma que não se pode focalizar os poderes das mulheres em sociedades particulares sem compreender os supostos mais profundos que lhes conferem o valor que elas têm. É importante salientar que ela está preocupada com a desvalorização das mulheres como uma questão relativa ao que as mulheres representam.

completa, na medida em que as concepções ocidentais sobre a noção de pessoa evocam idéias que envolvem evolução (ver capítulo 1). A indústria e a cultura são concebidas como uma ruptura com relação à natureza e supõem dominação sobre ela. Dentro desses termos, para ser uma pessoa completa é preciso ser culturalmente criativo. Tais noções são ademais concebidas no interior de uma formação político-econômica que atribui autonomia ao local de trabalho, a uma esfera pública distante do lar infantilizador. Em casa, aquele que não ganha um salário depende do que o ganha, mesmo porque a subsistência da família como um todo depende de instituições externas a ela. Para ser adulto, é preciso romper com o círculo doméstico.

A visão dos Hagen sobre a pessoa contrasta com essa: ela não requer que uma criança seja treinada para chegar à maturidade social a partir de alguma condição pré-social, nem postula que cada um de nós repete a domesticação original da humanidade na necessidade de lidar com elementos que teriam uma natureza pré-cultural. A sociedade não é um conjunto de controles sobre e contra o indivíduo; as realizações humanas não culminam na cultura. E, qualquer que seja a extensão em que a domesticidade feminina entre os Hagen simbolize atividades opostas aos interesses coletivos dos homens, nem por isso ela acarreta a depreciação das mulheres como menos que adultas. Pois a identidade das mulheres como pessoas não tem que se apoiar na prova de que elas são poderosas em algum domínio criado por elas, nem numa capacidade para libertar-se dos limites domésticos construídos pelos homens. A depreciação da domesticidade, no caso dos Hagen, situa-se numa avaliação específica; apenas no que respeita às atividades conducentes ao prestígio é que as coisas “da casa” são lixo. O fato de que os afazeres femininos sejam assim denegridos não afeta a estatura das mulheres como pessoas sociais.

As mulheres hagen exercem uma influência de escopo mais limitado que a dos homens; vez por outra, são forçadas a posições humilhantes de impotência, são politicamente “menores” (M. Strathern, 1972, p. 293). Mas é também verdadeiro que se lhe creditam determinação, vontade e capacidade de colocar as coisas numa perspectiva social. Em outro momento, comentei essas qualidades como autonomia, no sentido de que

o ego e seus interesses são reconhecidos como pontos de referência para a ação. As mulheres hagen são sempre responsabilizadas por suas ações, e não seria apropriado conceitualizar seu *status* como infantil. Tanto quanto aos homens, atribui-se às mulheres intelecto, capacidade de julgamento e de escolha, habilidade para manter como pontos de referência uma consciência de si mesmas e das relações sociais. Não há, entre os Hagen, um termo único que descreva esses atributos, exceto o de ser humano, mas, se os consideramos como correspondendo ao conceito de personalidade, fica claro que o poder público exercido pelas mulheres (o conteúdo político de suas decisões) é irrelevante para sua definição como pessoas. Na verdade, as mulheres geralmente agem à sua maneira, segundo suas próprias opiniões, inclusive no próprio ato de recusar o reconhecimento daquilo que os homens classificariam como objetivos públicos apropriados. Mas não se deve exagerar nessa conotação de autonomia. As mulheres são também consideradas pelos homens, e assim se consideram, capazes de preocupar-se com propósitos que beneficiem a ambos os sexos. O contexto mais regular em que as preocupações das mulheres estão comprometidas com o esforço social é o da produção familiar, da própria domesticidade.

A capacidade mental (vontade, consciência), segundo relato que me foi feito em Hagen, torna-se inicialmente visível quando uma criança demonstra sentimento para com aqueles com quem se relaciona e vem a perceber a interdependência ou reciprocidade que caracteriza as relações sociais. Os relacionamentos assumem sempre uma forma específica. Apresentam-se inicialmente num contexto doméstico, por exemplo quando a criança reconhece que sua mãe precisa tanto de gravetos para o fogo quanto ela precisa de comida para se alimentar. Um aspecto de reciprocidade se sobrepõe ao relacionamento desigual, assimétrico. A criança é levada a ter um outro modelo de interdependência nas figuras de seus pais. Como adultos, marido e mulher são retratados como mutuamente dependentes, inclusive pela diferença entre eles. A diferença é absoluta. Essa interdependência gira em torno do valor atribuído ao trabalho, tanto no sentido produtivo como no sentido indicativo de um esforço intencional, o que é um sinal de maturidade. A atividade recíproca no lar vem a simbolizar a intencionalidade orientada para o outro.

Marido e mulher contribuem ambos com seu trabalho e esforço em prol da família; cada trabalho é peculiar ao relacionamento e não se pauta por uma medida dada pelo mundo exterior. O trabalho masculino de preparação do plantio não é mais altamente considerado que a atividade feminina de cuidar do cultivo ou de cozinhar a comida. O contexto doméstico dos esforços femininos não os reduz — como nas sociedades industriais — a algo inferior a trabalho.

A transformação do trabalho em prestígio pertence a outro campo de discurso, posto permanecer verdadeiro, como vimos, que o trabalho (produção) é desvalorizado em relação às atividades envolvidas na troca cerimonial (transação). Isso não deve ser confundido com o *status* do trabalho doméstico numa economia salarial capitalista. A unidade doméstica não é vista como dependente de instituições mais amplas, como ocorre com a família ocidental, que depende de um local de trabalho externo, mas é considerada, na perspectiva local, como viável por si só. As atividades públicas dos homens, e a busca de prestígio entre eles, podem depreciar o valor do trabalho doméstico na retórica dos interesses coletivos, mas isso somente lhes recorda o que eles também sabem — que, como homens, precisam ser úteis em suas próprias obrigações domésticas. Portanto, o ambiente doméstico é, acima de tudo, o lugar em que as pessoas se mostram pessoas respeitáveis empenhadas em transações recíprocas. O reverso, como capítulos posteriores tornarão claro, é que as pessoas também são criadas, nesse contexto, como objeto de suas relações com as demais. Para essa conceitualização, é crucial a construção de diferenças e assimetrias entre os assim relacionados.

Os migrantes masculinos que foram de Hagen para Port Moresby não somente despolitizaram sua visão a respeito de sua própria posição, mas também a des-domesticaram. Na perspectiva geral dos Hagen, eles não se estavam livrando das limitações de um lar infantilizador. Tais ações envolvem um profundo desafio: os homens que emigram privam-se da trama de interdependência mútua estabelecida na esfera doméstica, que cria a pessoa madura. Em contrapartida, podem ignorar a política e a retórica dos homens mais velhos, mas acham muito mais difícil desconhecer as reclamações das mulheres. 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.

Aos olhos dos Hagen, a associação das mulheres com a procriação e com as crianças torna-as poluidoras e fracas, mas esses símbolos devem ser distinguidos dos símbolos ocidentais de evolução social que classificam a mulher limitada ao lar como infantil e dependente. Nessa última visão, enquanto agentes da socialização, as mulheres são associadas com as fases iniciais desse processo, especialmente com o treinamento pré-verbal das crianças, nas quais é preciso instilar certos hábitos. A socialização reproduz a evolução social do homem e a criação da cultura: as crianças tornam-se pessoas quando começam a manipular artefatos e aprender regras sociais. Na visão de mundo ocidental, a mãe é quem guarda a porta de acesso ao mundo exterior — daí o nosso conceito paradoxal de independência estar referido ao ingresso nesse mundo. A mãe está marcada por essa condição de dependência, reforçada por seu papel de esposa.

Essa recapitulação detalhada dos estereótipos ocidentais se faz com vistas a distinguir dessa matriz as noções de domesticidade características dos Hagen. Entre estes, os confinados ao domínio doméstico não são considerados como menos que adultos, incapazes de ação autônoma. A contribuição da mulher para o lar é vista como uma questão relacionada com o seu empenho emocional e racional. As noções hagen de natureza humana pressupõem que a auto-identidade e a consciência social amadurecem com o tempo, de modo que a mente é educada, o que se evidencia na criança através da crescente autodeterminação e da progressiva consciência com relação aos outros. Não existe o conceito de infância prolongada através da persistência da dependência, posto não haver uma equalização entre a condição de adulto e independência. Pelo contrário, mais propriamente do que se afastar deles, a criança cresce em conjuntos particularizados de relacionamento social, implicados na relação assimétrica entre ela e seus pais. A dependência da criança com relação aos pais é imaginada como uma questão de sentimento mútuo entre eles. Por fim, essas idéias sobre personalidade não giram diretamente em torno de dominação. Não é o caso de uma pessoa só poder ser ele

ou ela libertando-se de restrições impostas por outros, uma idéia que paira sobre certos construtos ocidentais.

Qualquer que seja o uso de masculinidade e feminilidade para hierarquizar 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 um 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.

#### DOIS TIPOS DE SOCIALIDADE

A análise da iniciação ritual nas Terras Altas Orientais pode ser submetida a um exame similar. Se qualificarmos como sociais as espécies de relações que as pessoas estabelecem entre si, sua capacidade de influência e de efetividade, as obrigações, restrições e poderes que essas interações determinam, então, de nosso ponto de vista, os homens e as mulheres surgem desses estudos, de maneira igualitária, como atores sociais. E, da perspectiva de Papua-Nova Guiné, eles também se influenciam mutuamente. Seria equivocado extrair da ritualização da fisiologia uma interpretação que supusesse um contraste simbolizado entre atores sociais e indivíduos naturais. Não há razão para sugerir que os povos das Terras Altas Orientais, e tampouco os Hagen, imaginem uma “natureza” sobre a qual atuassem a sociedade e a cultura para impor suas regras e classificações. De fato, se as relações sociais são tomadas como dadas, um modelo melanésio de pessoa já teria incorporado o fato da conexão ou relação. A pessoa não é axiomáticamente “um indivíduo” que, como nas formulações ocidentais, deriva sua integridade de sua posição de algum modo prévia à sociedade. Por conseguinte, não podemos afirmar que o que os homens reivindicam dominar sejam elementos femininos conceitualizados em termos extra-sociais, isto é, poderes fisiológicos como atributos de uma natureza exterior. Pelo contrário, seus conceitos de ati-

vidade coletiva e corporal são mais simplesmente compreendidos como equivalentes a uma teoria da ação social.<sup>19</sup>

Quando os poderes são definidos de maneira opositiva, de modo tal que um conjunto parece letal para o outro, uma retórica conseqüente de antagonismo pode-se associar à percepção de uma assimetria entre os atores. Assim, pode parecer que os “homens” se sintam ameaçados pelas “mulheres”, ou seja, sua coletividade pela singularidade das relações de dependência. Conseqüentemente, como afirmaram os primeiros pesquisadores de campo, o antagonismo parece envolver dominação unilateral e ânsia de dominação. Mas o problema do motivo, aparentemente inexplicável, persegue a questão da dominação masculina.

Um desejo de dominação institucionalizado implica a construção de conceitos que articulem a dominação a um benefício percebido. Como observou Ortner (1974), previamente a que o “outro” diferenciado seja construído como um objeto a ser subjugado, há que haver um imperativo básico para caracterizar a diferença. Isso permanece inexplicado nos modelos de relações de gênero baseados em papéis sexuais, os quais supõem que as mulheres representem para os homens uma categoria (“antagônica”) evidente por si mesma. Esse modelo também não pode dar conta dos tipos de mudanças descritos anteriormente neste capítulo, que conduzem à associação positiva das mulheres com as responsabilidades da vida ritual. A fórmula de minha preferência é a de que gênero demarca diferentes tipos de atuação [*agency*].

As pessoas impactam [*impinge*] umas às outras de maneira diferenciada, e imaginar âmbitos de eficácia “masculinos” e “femininos” torna-se uma maneira de trazer à tona esses diversos tipos (Wagner, 1974, p. 112). 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

19. Paul Rabinow (comunicação pessoal) questionou com propriedade minha referência a “teoria” em tal contexto, objetando que seria necessária uma epistemologia para saber se estamos ou não lidando com uma teoria. Eu estava, por certo, tentando encontrar um análogo apropriado para o discurso ocidental. Há um elemento hipotético na maneira pela qual são classificados os atributos sexuais, e o próximo capítulo elucida algumas das bases de conhecimento por meio das quais as pessoas se suprem de evidências de seus poderes e capacidades.

de gênero diferenciam a socialidade<sup>20</sup> que, por conseguinte, é concebida como assumindo sempre uma de duas formas.

Biersack apresenta um argumento comparável com relação aos Paiela, um povo da região ocidental das Terras Altas, distante dos Hagen e dos Enga. Ela analisa a imputação de gênero à dicotomia público/doméstico como um discurso reflexivo sobre a vida social. A característica mais saliente da vida humana é sua diversidade e variabilidade, e “os Paiela utilizam um artifício discursivo muito simples para falar a respeito de diversidade e variabilidade. Eles empregam uma diferença física, [...] o dimorfismo sexual, para significar uma polaridade que se considera caracterizar a espécie como um tipo de ser moral ou social” (1984, p. 134). Biersack relaciona o eixo superior/inferior da ideologia de gênero ao seu caráter reflexivo: ele nunca poderia ser não-avaliativo. É a questão da avaliação que provoca o que descrevi precedentemente como teorias ocidentais de construcionismo social.

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, nas construções sociais e culturais dos indivíduos ou das pessoas sexuadas (homens e mulheres) cuja individualidade ou caráter sexual se encontra além da construção.<sup>21</sup> No plano do discurso acadêmico, podemos chamar esse conceito de positivista ou burguês.

20. “Socialidade”, segundo Wagner (1974). Prefiro “socialidade” a “sociabilidade”, termo extraído de Simmel e utilizado por Fardon, objetivando um conceito similar. Fardon (1985, p. 134) escreve: “Por sociabilidade, quero significar uma estrutura de conhecimento sobre a maneira pela qual as pessoas impactam [*impinge*] umas às outras. A sociabilidade torna visíveis as relações em sua forma culturalmente constituída e também informa normativamente essas relações. Assim, ela mantém uma dupla relação com a ação social através da constituição social e moral da forma de relação [*relatedness*]”. Ele afirma que os Chamba (de Camarões, na África) têm “duas expressões para a socialidade”, quais sejam, a consociação (mediação matrilateral) e a associação (patrilateral). Ver também Yeatman, 1984 (diferentes tipos de socialidade); Biersack, 1984 (gênero como discurso reflexivo); Harrison, 1985a (dois domínios organizacionais).

21. Sobre a relação entre unidades e sistemas, ver Barnett e Silverman (1979, p. 25). Os supostos estão abertos à crítica radical. O feminismo marxista/socialista se juntaria a essas críticas que vêem o sujeito individual como construído por formações sociais historicamente específicas, ao passo que o feminismo radical situa a diferença sexuada como algo que não está além do discurso (social), mas é constitutiva dele.

Ele não tem de modo algum um 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. O poder da sociedade se mostra em seu controle sobre o indivíduo extra-social. As idéias de subordinar a “natureza” ou de socializar o “indivíduo” proporcionam imagens de ambos. 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 tantas outras matérias-primas, e a relação é incessantemente uma fonte de especulação. Esse modelo particular de sociedade utiliza — como ocorre com versões similares na história do pensamento europeu (Lloyd, 1984) — uma distinção entre macho e fêmea para simbolizar essa relação. O modelo não pode manter a polarização estável e oscila entre sugerir que a sociedade é a fonte de criatividade e energia ou que é o indivíduo quem o é, ou entre ver as fêmeas como seres naturais instintivos ou vê-las como produtos refinados da civilização. Tais conceitos têm profundas conseqüências para a maneira pela qual os europeus ocidentais pensam sobre relações entre homens e mulheres. Por grande que seja a determinação aplicada no sentido de reverter os termos de avaliação ou para ajustá-los mais em favor de um sexo que do outro, o fato da avaliação persiste. Isso, nas palavras de Rubin (1975), é a nossa economia política do sexo.

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 mantêm 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.

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. Dessa forma, o domínio público pode ser compreendido como uma exteriorização do atomismo familiar ou como um processo socializador a ele aplicado. Pois 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. 171-72).

O termo “construção”, como na construção social e cultural de gênero, relembra-nos da estreita relação conceitual, no pensamento ocidental, entre consciência e razão, com esta última se manifestando como sistema e sistemática.

O ideal de um domínio ordenado de pensamento no qual o intelecto pode refugiar-se da confusão da paixão e do sensível dominou as aspirações intelectuais do Ocidente desde a época de Platão. Desde as suas origens na Grécia, nossos ideais de Razão têm sido associados com uma fuga do particular; e também com a idéia de um espaço público distanciado do domínio doméstico. A Razão é o pré-requisito e o ponto de acesso não apenas para o domínio público da vida política, mas também para um domínio público do pensamento — um domínio de princípios universais e ordenamentos necessários de idéias. Na altamente influente representação da moralidade que encontra sua expressão mais completa na ética de Kant, esse domínio dos princípios universais era visto como o lugar distintivo da consciência moral; essa representação permanece conosco de muitas formas (Lloyd, 1983, pp. 490-91).

Torna-se fácil para o observador ocidental assimilar o processo nativo de construção de modelos a uma atividade de segunda ordem, a um

tipo de sistematização, produto da consciência, que reproduz as forças organizacionais da própria sociedade. “Modelos” e “representações” são concebidos holisticamente. Ao mesmo tempo, qualquer princípio organizacional pode ser construído como uma “visão”. Como a imagem é a da atividade auto-reflexiva, uma hipótese pluralista também é possível: que qualquer conjunto de racionalizações compreende uma visão a partir de uma perspectiva específica. Os conceitos de modelos, representações, a imposição de sistemas, predicados em última análise com base em presunções sobre natureza e cultura, possibilitam, assim, que a crítica antropológica feminista da ideologia tome a forma que ela tem.

Para os casos melanésios, não estou segura de que a modelagem nativa de domínios, no vocabulário dos anos 1970, seja encarada de maneira proveitosa como uma auto-reflexão de segunda ordem. Sugiro que se considerem suas avaliações como predicados para a ação e que o que é tornado visível são competências diferenciadas. Isso descarta a suposição de que o estabelecimento de domínios com atribuição de gênero representa necessariamente diferentes pontos de vista. A idéia de domínios correspondentes a mundos de homens e de mulheres não é um dualismo que precise ser mantido no contexto melanésio. A própria divisão em domínios não é simplesmente uma descrição masculina do mundo imposta sobre uma natureza heterogênea preexistente; nem os valores imputados aos domínios simplesmente representam perspectivas intrinsecamente opostas de homens e mulheres. As mesmas questões sobre a articulação de domínios, que foram tão importantes para a crítica antropológica feminista, terminaram por endossar um modelo de uma sociedade que deve codificar seus próprios construtos de gênero, e não os de outros povos.

É necessário, de fato, livrar-se inteiramente do modelo de um “modelo” que assume a representação simbólica como uma reflexão ordenada.<sup>22</sup> Aprende-se melhor a elaboração de domínios como uma atividade, a criação/implementação da diferença como um ato social.<sup>23</sup> Isso repete a

22. Esta é a reflexividade dos “modelos universais” de Gudeman e Penn (1982). Tais modelos envolvem elaboração secundária, racionalização e classificação a partir de um ponto de vista particular, que dessa forma exterioriza aquilo a que eles “se referem” ou “representam”.

23. “Modelos locais” de Gudeman e Penn. Esses modelos têm um caráter não-referencial; não

conclusão do capítulo 3. Afirmava-se, lá, que o veículo do simbolismo não deveria ser visto como sua causa (que a imagística de gênero é sobre homens e mulheres); aqui, que uma diferenciação em domínios de atividade não é necessariamente explicável em termos do caráter desses domínios. Mas alguém poderia perguntar: Por que tanta energia é investida no próprio ato de diferenciação?

Há certamente um forte interesse melanésio em avaliar a maneira pela qual as pessoas afetam e influenciam umas às outras. Diferentes tipos de relações tornam-se visíveis em transações entre pessoas. Na verdade, imaginar esses interesses como equivalentes a uma teoria da ação social, mais propriamente do que uma teoria da sociedade, poderia levar-nos a ficar mais próximos de sermos capazes de julgar a respeito de questões de desigualdade ou, pelo menos, de tratar das premissas a partir das quais os atores percebem seu poder. Pois os casos discutidos neste capítulo ainda nos deixam com questões sobre a natureza das fronteiras traçadas através das imagens sexuais. 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. Mas em que sentido um aparece também como subordinado ao outro? Pois especialmente o caso das Terras Altas Orientais fez aflorar a questão da dominação masculina. Os rituais *wok meri* das mulheres não ressaltam dominação; as mulheres afirmavam ter habilidade financeira superior com vistas a contornar a irresponsabilidade masculina, não a controlar os homens. A atividade

fazem mais do que “representar” a si mesmos. Não são um mapa ou uma reflexão do mundo exterior. A visão ocidental sobre o “conhecimento”, por contraste, é um modelo de tipo universal; o que leva a problemas na combinação entre o conhecimento incompleto dos informantes sobre sua cultura e o que o observador trata como se possuíssem como uma unidade, isto é, essa cultura como um todo. Lewis (1980) lida extensamente com essa questão e recomenda que devemos ver os símbolos que os outros manipulam não da maneira como aparecem para nós, “representando” idéias e sentimentos, mas da maneira que, para as pessoas que os mobilizam, funcionam como substitutos, como equivalentes às próprias idéias e sentimentos.

de culto tradicional dos homens, contudo, parece ter envolvido enfáticas afirmações de superioridade como fundamento para a dominação sobre as mulheres. Essa alegação permanece por ser examinada.

## Poder: afirmações e contra-afirmações

AS INTERPRETAÇÕES sobre o antagonismo sexual nas Terras Altas de Papua-Nova Guiné nunca aceitaram as afirmações dos homens como auto-evidentes. Não me refiro ao fato de ser ou não efetiva sua dominação sobre as mulheres, mas sim às maneiras pelas quais essas afirmações, como tais, são feitas. Porque elas são vistas como expressão das ansiedades masculinas sobre seu controle “real” dos poderes femininos e, portanto, indicativas tanto da extensão do desafio representado por esses poderes quanto da extensão da incapacidade das instituições sociais masculinas em reconhecerem sua dependência, em última instância, das mulheres. Recolher-se às atividades exclusivamente masculinas, supõe-se, mostra, pela negação, o poder do sexo excluído.

Há um enigma nas análises antropológicas dos ritos de iniciação/ puberdade masculinos e femininos: Quando uma categoria de pessoas afirma seus poderes rituais (pelo conhecimento secreto ou envolvimento no culto), é porque ela tem, ou não tem, poderes comparáveis em outros sentidos (na vida privada, na política)?<sup>1</sup> O enigma assume várias formas,

1. Dou um exemplo recente desse tipo de argumento. Bowden, tratando dos Kwoma da Província Leste de Sepik, apresenta uma análise do simbolismo artístico que passa pelos seguintes estágios: (1) os homens se representam para si mesmos como criadores para assegurar a conti-

mas se torna mais confuso em relação à iniciação dos jovens nas associações ou cultos masculinos. Tais rituais masculinos imitam as aptidões femininas (“inveja”) ou as superam (“superioridade”)? Os homens estão compensando o que não têm ou se apropriando do que as mulheres têm? As afirmações rituais expressam a distribuição do poder secular ou são um lenitivo para a falta de poder? As crenças podem ser vistas como algo que simultaneamente exagera e modifica o sentido das realidades sociais, mas essas ambigüidades também incorporam algumas das definições dos atores. São eles que propõem uma diferença entre as aptidões masculinas e as femininas.

O enigma deriva da relação dessas propostas com o hábito antropológico de pensar a sociedade em termos de domínios. E, conseqüentemente, refere-se à estrutura da explicação antropológica, à maneira pela qual diferentes áreas da vida social são simbolizadas. Isso funciona de duas maneiras, vistas no último capítulo, e ambas dizem respeito às análises do ritual de iniciação/puberdade. A primeira 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). A segunda divide áreas da vida social em diferentes níveis ou esferas, com uma ambigüidade inata em relação a serem contíguas ou englobantes umas das outras. Quando a vida social é vista como motivada pela necessidade de integração de uma em relação à outra, essas divisões analíticas parecem assumir um estatuto suposto

nuidade da fertilidade, opondo-se às mulheres que são vistas como destrutivas desses poderes. No entanto, (2) “sub-repticiamente” eles incorporam em seu ritual e em sua arte uma série de objetos associados à fertilidade feminina. Ele observa que os homens dizem que os rituais foram originalmente inventados pelas mulheres e que os homens os roubaram. Coloca-se um problema de interpretação. (3) Primeira interpretação: “poderíamos dizer que esses objetos constituem signos de que as forças mais gerais nas quais os poderes reprodutivos das mulheres operam foram expropriados pelos homens e estão firmemente sob controle masculino”. (4) Segunda interpretação (apresentada como contraditória com a primeira): “reconhecendo que as mulheres deram origem a todos os rituais de manutenção da vida [...], os homens podem estar tacitamente reconhecendo o que, pelo menos num nível consciente, eles negam, isto é, que são as mulheres, e não os homens, os criadores primários, já que só as mulheres podem produzir uma vida humana nova” (1984, p. 457).

ou inato como parte dos dados. A metáfora, já gasta, da “articulação” resume bem o problema colocado por essa segunda maneira. Analiso ambas, resumidamente.

Primeiro, a imposição sobre a realidade. As afirmações que os homens das Terras Altas fazem no contexto de seus rituais têm sido interpretadas como declarações incisivas de que eles, ao mesmo tempo, dominam as mulheres e enganam a si mesmos. Sugerir que um conjunto de idéias tem um efeito mistificador também sugere, é claro, que há uma situação real além delas e que os atores estão apreendendo a realidade de maneira incorreta. Há, por conseguinte, uma interessante assimetria nesses relatos. Os homens são vistos como enganando a si mesmos, mas o que eles atribuem às mulheres é visto como real pelos observadores. Quando os homens gahuku-gama ou sambia enfatizam, como o fazem, que um dos resultados de seu ritual é fazer com que os jovens cresçam, o etnógrafo pode chamar a atenção para a evidência em seu apoio de que os homens também acrescentam — que, em contraste com os meninos, as meninas amadurecem rapidamente na puberdade — e localizam a evidência para ele/ela na natureza real. Read observa:

Pode ser uma observação simples (isto é, do senso comum), mas acho que os Gahuku-Gama observaram que os sinais de maturidade sexual são mais óbvios (visíveis) nas mulheres do que nos homens [...]. Eles não hesitaram (sem qualquer instigação) em comparar os ritos de sangramento do nariz do culto *nama* à menstruação, explicando que ambos eram necessários para completar o processo de maturação, reconhecendo, também, que os homens tinham que simular (induzir ritualmente) um evento que ocorria naturalmente no caso das mulheres (1984, p. 227).

O que “eles” queriam dizer com crescimento é assimilado ao que “nós” diríamos (ver Lindenbaum, 1976, p. 57). Os homens são vistos, assim, lidando com problemas que fazem parte de seu processo fisiológico (real) e escapam ao seu controle (real).

A rapidez com que as meninas crescem é freqüentemente observada como parte do comentário nativo sobre a iniciação masculina. A “iniciação” feminina pode celebrar ou fortalecer esse crescimento ou ser

vista como mais uma maneira de trazer esse poder para o controle dos homens.<sup>2</sup> Quando tais suposições são atribuídas às, ou expressas pelas, pessoas envolvidas, elas passam a fazer parte de um conjunto geral de suposições teóricas (de parte dos antropólogos) a respeito dos valores intrínsecos e visíveis das mulheres, especialmente em termos de sua fertilidade. Faz parte desse conjunto aceitar como auto-evidente que os homens deveriam organizar a vida social de modo a que eles sejam capazes de trocar mulheres entre si. No caso dos arranjos de casamento, argumenta-se que a dominação dos homens sobre as mulheres é institucionalizada no seu direito de colocar suas reivindicações para outros homens; no ritual, que os homens se empenham em lidar com a idéia da natureza das mulheres. As mulheres confrontam os homens com uma superioridade natural ou real em suas funções biológicas, que os impele à ação social. O argumento continua: no processo de captar e organizar os recursos naturais corporificados nas mulheres, as afirmações dos homens em relação a um contrapoder esotérico apóiam atos concretos de dominação sobre mulheres reais em outras áreas da vida.

Tais interpretações implicam que as mulheres, devido à sua natureza, não “precisam” exercer o poder ritual através do qual os homens se auto-enganam. De fato, é fácil para um estranho manter um certo distanciamento das pretensões masculinas quando elas estão alocadas em atividades (como os cultos) que o estranho não toma ao pé da letra. No entanto, quando o observador é confrontado com realidades sociais que ele ou ela toma ao pé da letra, o argumento sobre a exclusão se

2. Nas Terras Altas, as cerimônias femininas da puberdade parecem restritas à região do leste, incluindo os Gahuku-Gama, os Bena Bena e os Gimi. Os Gururumba celebram o crescimento feminino, ao passo que o crescimento masculino deve ser induzido (Newman, 1965, p. 80). Lindenbaum (1976), sobre os Fore, Newman e Boyd (1982), sobre os Awa, e Hays e Hays (1982), sobre os Ndumba, descrevem ritos de sangramento nasal de moças no casamento. No caso awa, afirma-se que essas e outras penas infligidas às moças dão energia às substâncias corporais associadas à procriação e aumentam sua força; o relato dos Hays enfatiza o papel e o controle que os homens têm nas cerimônias femininas. Fora das Terras Altas, a análise de Lewis (1980) dos ritos de moços e moças entre os Gnau enfatiza que ambos dizem respeito ao crescimento; Poole, tratando dos ritos entre os Bimin-Kuskusmin afirma que tanto para os moços como para as moças a contaminação menstrual deve ser extraída do esqueleto da cabeça masculina (1981, p. 143). Allen (1967) sem dúvida classificaria todos esses ritos como de puberdade, e não de iniciação, já que não se trata nunca da entrada numa associação feminina.

desenvolve de outro modo. Quando se trata de um domínio da ação política ou econômica criado pelos homens, mostrando seu interesse na guerra, nos atos individuais de violência ou na apropriação do trabalho das mulheres, freqüentemente se observa como significativo o fato de que as mulheres não têm recursos políticos e econômicos para proteger seus próprios interesses. Ser excluída é ser privada de algo. Na atividade ritual, no entanto, o “poder” dos homens pode ser interpretado como complementar, ou compensatório, ou controlador, em relação a outros “poderes” que as mulheres demonstram por si mesmas. Sua exclusão do ritual aparece assim também como natural e óbvia. Pode-se simplesmente ver os homens como tentando superar uma “disparidade fundamental entre os sexos” que surgiu “porque as mulheres são naturalmente dotadas da capacidade reprodutiva” (Newman, 1965, p. 80).

Segundo, ritual como um domínio. A apresentação e a seqüência de atos em torno de cerimônias específicas oferecem um apoio concreto à percepção antropológica da atividade ritual como um domínio separado de outras “áreas” da vida, mas que, não obstante, se reflete nelas. A distinção analítica parece justificar-se também pelas próprias distinções dos atores, por exemplo, na exclusão das mulheres das atividades rituais inteiramente masculinas. Já nos deparamos com esse tipo de raciocínio, na suposição de que um domínio masculino deve tratar exclusivamente dos interesses masculinos. A conjunção dessa suposição com a primeira — a de que uma vida social organizada mostra uma realidade para além dela — leva à suposição antropológica corrente de que a dominação das mulheres deve ser do interesse dos homens. Os domínios não são apenas adjacentes uns dos outros, mas são também englobantes. Pois essas explicações produzem, inexoravelmente, a perspectiva de que as energias dos homens são dedicadas a controlar algo que está além deles. No caso das atividades inteiramente masculinas, o que está além devem ser as mulheres ou algo que elas representam; no caso das *performances* rituais, o que está além deve ser uma esfera mundana de caráter político ou econômico.

Assim, as explicações dos rituais masculinos freqüentemente recorrem a uma “articulação” entre domínios. Para aqueles antropólogos que tomam as afirmativas dos homens a respeito da superioridade como

referidas a questões reais do poder das mulheres, as ações nos cultos exclusivamente masculinos aparecem como o suporte de ações fora do contexto do culto. Ainda que possam ter sua própria lógica interna, os cultos não são vistos como alcançando suas finalidades exclusivamente no seu próprio âmbito, mas como tendo um efeito nas áreas mundanas (reais) da vida social. É como se os homens pudessem justificar atos individuais de dominação referindo-os à sua superioridade coletiva e manter a dominação de suas construções específicas da realidade. Pode-se até supor que, como uma rica atividade cultural, a vida social criada pelos homens para si mesmos nos cultos tem valor próprio, de modo que a exclusão das mulheres significa sua privação dela. Nessa perspectiva, as mulheres são excluídas de uma arena importante. O argumento supõe a inveja feminina da vida social masculina, o que contradiz diretamente a suposição anterior de que as mulheres de certo modo não precisavam de vida ritual.

Essas duas formas potencialmente conflitantes da explicação antropológica disfarçam, entre si, o enigma. Pois ambas as formas podem concorrer para a imagística analítica do controle: os ritos devem ser entendidos num duplo sentido, como a apropriação dos poderes das mulheres pelos homens e o controle delas através de sua expulsão de um domínio da atividade social. Nesse ponto, um ingênuo poderia perguntar: Já que os homens estão fazendo isso só para si mesmos, e já que as mulheres são excluídas, de que modo as atividades masculinas têm relevância para as mulheres? E devemos dar valor a uma observação de Lederman (1990), por exemplo, sobre o fato de que as mulheres mendi parecem não ligar muito para sua exclusão dos interesses dos grupos (clãs)?

É a concretude de imagens tais como as de domínios, nesse caso as metáforas geofísicas dos etnógrafos, que leva a uma conjunção entre um sexo e seus atributos. Os rituais masculinos devem dizer respeito aos interesses masculinos, já que o objeto das atividades masculinas está “além” deles, conforme exemplificado na idéia de que os homens desejam dominar as mulheres. Esse tipo de suposição está intimamente ligado àquelas formas de explicação ocidentais que definem uma “área” da vida como uma imposição sobre outra, ou como uma exteriorização desta, e definem força como aplicada a algo além do agente e externo a

ele. Como vimos, tais metáforas podem ser também atribuídas às intenções e motivações dos atores.

A extensão pode ser apropriada aos sistemas hierárquicos do tipo que Bloch e Parry (1982, p. 6) tinham em mente quando apontaram certos dispositivos específicos da idéia de ordem social. Os ritos mortuários de que eles tratam, fornecem “uma oportunidade para criar [...] a ‘sociedade’ como uma força aparentemente externa” (grifo removido). Mas ainda mais pertinente é um argumento acrescentado por Bloch (1985, p. 40) a respeito de um ritual de iniciação em Madagascar (Merina): a imagem do mundo criada pelo ritual não é um guia ou um mapa do sistema cognitivo das pessoas. Tal mapa e tal guia não existem.

Do modo como entendo os conceitos melanésios de socialidade, não há uma suposição nativa de uma sociedade que exista para além, ou acima, ou que seja englobante dos atos individuais e dos eventos singulares. Não há um domínio que represente a condensação de forças sociais controlando elementos inferiores ou resistentes a ele. Os problemas imaginados da existência social não são aqueles de um conjunto exteriorizado de normas, valores ou regras que precisam ser constantemente reforçados e mantidos contra realidades que constantemente parecem subvertê-los. As pessoas são subvertidas pelas ações de outras pessoas. Ou são atacadas por forças não-humanas, para além do seu alcance. O mundo não está mapeado em esferas de influência, em impérios adjacentes e competitivos. As pessoas tampouco percebem uma hierarquia de níveis cujo campo de batalha final seja a subordinação do corpo humano. Conseqüentemente, os ritos de iniciação não são, creio, imaginados como uma apresentação do poder da sociedade/cultura, como uma força externa ao indivíduo, força que seja também um instrumento de poder mundano nas mãos masculinas e que os homens tenham a prerrogativa de exercer. As forças externas não são o problema, por assim dizer. Os melanésios se colocaram o problema da eficácia interna: como retirar do corpo aquilo do que ele é capaz. Os ritos constroem maneiras de entender quais são essas capacidades.

Este capítulo tem por objetivo dismantelar a concretude de algumas outras metáforas antropológicas que são com tanta freqüência atribuídas à mentalidade dos melanésios. E apresenta mais um argumento, o de

que a poderosa imagem ocidental sobre controle depende de conceitos de posse e de propriedade. Estes, por sua vez, tiveram com freqüência um efeito drástico sobre como os antropólogos ocidentais lidam com as questões de identidade de gênero. Eles estão vinculados também com a conceitualização de poder, uma ilação inevitável em qualquer tentativa de compreensão das afirmações enfáticas de superioridade e dominação feitas pelos homens, tais como relatadas no registro etnográfico.

#### POSSE E IDENTIDADE

O que é interessante a respeito dos cultos de iniciação masculina são as aparentemente conflitantes expressões de exclusão e apropriação. Em algumas das mitologias básicas dos cultos das Terras Altas Orientais, os homens claramente constroem suas atividades exclusivas contra os interesses das mulheres, como quando se diz que os meninos são arrancados de suas mães, que querem retê-los. Ao passo que, no caso da apropriação de trabalho, o etnógrafo tem de oferecer uma interpretação que os atores não necessariamente admitem, aqui se encontram *afirmações* gritantes de apropriação. De fato, a lógica da atividade do culto é constituída por tais afirmações. A própria necessidade de realizar os rituais é atribuída a um ato original de roubo das mulheres. Ao longo das Terras Altas Orientais, uma após a outra, todas as sociedades são registradas nesses termos. A parafernália ritual — especialmente as flautas, que são um segredo central de muitos cultos de iniciação — retém o poder para os homens porque, em algum ponto do passado, eles o arrancaram ao poder das mulheres. Algo que as mulheres previamente possuíam está agora nas mãos dos homens, uma afirmação aparentemente simples e efetiva de que as mulheres são uma fonte de poder e de que os homens o controlam.

As mulheres são, conseqüentemente, construídas pelos observadores como duplamente destituídas. Elas são impedidas de exercer o poder ritual através do qual os homens se apropriam de sua fertilidade. Essa falta de poder ritual é, além disso, interpretada como uma justificativa nativa para sua (real) falta de poder social (real). No entanto, apesar das metáforas nativas de apropriação, é importante não ampliar demais a

imagem de posse. Certamente, não deveríamos confundir essas formulações melanésias com o conceito ocidental de propriedade privada.

Tais idéias sobre a propriedade colocam outro enigma: Quem realmente “tem” o poder? São aqueles que dizem tê-lo ou aqueles que não necessitam fazer tais afirmativas? Pois, afinal, na visão positivista, o poder é conhecido por sua ligação, como um recurso, ao seu possuidor, que “o” explicita na interação com os outros. No entanto, essa imagem definitivamente ocidental de posse exclui a própria questão da interação. Posse implica finalidade e mantém assim a esperança do observador sobre uma decisão final a respeito de que sexo tem o poder. Por certo, os rituais aqui referidos não são nunca completados; eles dizem respeito a afirmativas constantes e reiteradas sobre o significado do roubo. A impressão derivada desses relatos não é a de uma vitória final comemorada, mas de batalhas contemporâneas renovadamente travadas. Como observa Read em sua retrospectiva, se as mulheres eram “inimigas”, elas, não obstante, eram inimigas “tão necessárias para o ideal de força masculina quanto as inimizades tradicionais entre grupos tribais adjacentes” (Read, 1984, p. 233; Tuzin, 1980, p. 313). Esse confronto necessário não é iluminado por nosso modo de pensar sobre a percepção dos melanésios a respeito do poder como posse, como algo que uma pessoa “tem” e outra “não tem”, nesta ou naquela área da vida.

Uma característica idiossincrática de noções ocidentais populares sobre a propriedade é que itens singulares são vistos como vinculados a donos singulares. O fato da posse constrói o dono como uma entidade social unitária, esteja o dono agindo como um indivíduo ou uma corporação. A propriedade é construída como uma relação entre pessoas e coisas, e a pessoa é uma entidade em relação a qual as coisas são externas. Seja a propriedade “privada” ou “coletiva”, o dono é o autor ou proprietário singular. Assim, a propriedade coletiva seria possuída por uma comunidade e, nesse sentido, seria análoga a assim chamada propriedade privada.

As teorias antropológicas há muito tempo vêm oferecendo uma crítica a tais idéias pela via da análise de interesses múltiplos. Tal crítica foi grandemente estimulada pelas pesquisas sobre o parentesco africano e os sistemas econômico-políticos que tinham de lidar com a homologia

entre pessoas e “coisas” (como no caso da “compensação matrimonial”) ou a “posse” de pessoas por outras pessoas (como em certas estruturas de autoridade). A terminologia da posse foi abandonada, ou pelo menos modificada, na análise antropológica, sendo substituída por uma interpretação flexível de “direitos”: direitos sobre coisas e sobre pessoas podem ser compartilhados ou estruturados de tal maneira que o item nunca é exclusivamente alocado a uma pessoa social. As interpretações de sistemas de propriedade não-ocidentais, incluindo as disposições de direitos em relação a pessoas, são assim apresentadas em críticas específicas à propriedade privada como uma categoria universal, um ponto que retomarei no próximo capítulo. Não obstante, uma premissa feita a partir da propriedade continua a informar a interpretação antropológica da conceitualização de poder feita pelas pessoas. O poder é visto como vinculado a uma pessoa de tal modo a definir a identidade da pessoa. Há um modo ou/ou, ter/não ter de fazê-lo, que também aparece nas construções de gênero ocidentais. Ora, se, afinal de contas, é inútil definir o poder como algo possuído, tal como uma peça de propriedade, o mesmo deve ser verdade para a identidade sexual.

Isso liberaria a análise do ritual de iniciação/puberdade das suposições ocidentais relativas a papéis sexuais no que se refere à natureza unitária das entidades construídas nos conceitos melanésios de gênero. Pois supor que cultos de iniciação masculina simplesmente transformam rapazes em homens, é supor que os rapazes têm uma identidade sexual incompleta. Supõe-se que eles devem ser dotados com os atributos adequados, que eles devem encontrar sua identidade real. Deve haver um ponto no qual a percepção de um rapaz sobre si mesmo fique adequada às expectativas sociais do papel da categoria que ele deverá interpretar como adulto completo. Em suma, o que está em questão é uma figura cuja constituição deve apresentar consistência interna — “masculina”, em termos de maturidade, características sexuais, sentimentos interiores e atributos sociais externos. Ele possui todos esses atributos como parte de si mesmo. Mulheres e seus poderes, ou associações e relações com mulheres, apenas comprometeriam uma masculinidade construída de uma maneira tão totalizadora. A feminilidade é interpretada de uma maneira totalizadora semelhante, especialmente no sentido de que os

etnógrafos das Terras Altas tratam da poluição feminina como marcador de uma identidade sexual definitiva. Ela é vista como o significado melanésio da natureza feminina intrínseca.

Essas últimas suposições foram, de certo modo, perturbadas por dois conjuntos de relatos sobre as Terras Altas Orientais feitos em 1970. Faithorn e Meigs observam, ambos, que as suposições antropológicas correntes a respeito da poluição unilateral — são sempre as mulheres que poluem os homens — expressam um conhecimento incompleto de parte dos etnógrafos. Faithorn (1975) argumenta que deveríamos analisar contextos nos quais os homens são fonte de poluição.<sup>3</sup> Meigs (1976, 1984) enfatiza que estamos enganados ao ver a poluição, uma capacidade específica de causar dano, como um atributo de homens ou de mulheres; ao invés disso, para os Hua, ela é uma qualidade inerente a substâncias que podem circular entre eles.<sup>4</sup> De fato, essas substâncias são poderosas porque são transferíveis.<sup>5</sup> Ela identifica, assim, vários fatos que qualifica de desconcertantes, sugerindo que os Hua “tentam neutralizar ou obscurecer a oposição masculino–feminino através do compartilhamento de características e do fluxo de pertencimento às categorias homem e mulher” (1984, p. 49). “Se a poluição é uma substância que pode viajar, quem sabe em outros lugares das Terras Altas, como entre os Hua, as classes de pessoas poluídas possam ser definidas não em termos de seus órgãos genitais, que não são, em si mesmos, poluidores” (1984, p. 69).

Como as substâncias associadas à sexualidade (sangue menstrual, secreção vaginal, sêmen) são “transferíveis entre as duas classes de órgãos genitais, essa classificação permite cruzamentos: uma pessoa genitalmente masculina pode ser classificada como feminina por sua contaminação por substâncias femininas e uma pessoa genitalmente feminina pode ser classificada como masculina pela transferência de poluição para

3. Faithorn pesquisou entre os Kafe, a leste de Bena Bena e Gahuku-Gama (do subdistrito Henganofi). Seu interesse derivava do fato de que uma análise das relações entre homens e mulheres kafe mostrou que o modelo do antagonismo não poderia ser tomado como uma descrição da realidade social das relações concretas entre homens e mulheres (ver também Faithorn, 1976).

4. Ver o relato de Meig sobre os Hua, nas proximidades de Lufa e na fronteira dos Gimi.

5. Ver também o relato de Poole sobre os Bimin-Kuskusmin: homens e mulheres diferem “em termos das capacidades de receber, transformar e transmitir a própria substância que os forma” (1981, p. 136).

fora de seu corpo” (1984, pp. 70-71). Ela deixa implícito, no entanto, que os atributos transferidos passam então a ser possuídos pelo novo dono, por assim dizer, de modo que a condição da pessoa total se torna reclassificável como masculina ou feminina.

Mas a descrição de Meigs das suposições dos Hua sobre o roubo de flautas permanece vinculada a um estilo de análise que supõe que a “crença na superioridade natural das mulheres” é o que motiva os rituais masculinos. Tal posição merece ser exemplificada no detalhe:

A visão de que as mulheres são naturalmente superiores aos homens está implícita não apenas na metáfora que relaciona sexo e amamentação, mas também no mito de origem das flautas. Nesse mito [...] as mulheres são representadas como as produtoras e proprietárias originais das flautas e, por consequência, como as chefes originais da sociedade. Quando as mulheres tocavam as flautas, os homens baixavam os olhos e inclinavam seu corpo para o chão numa atitude de submissão. Em algum momento no passado distante, os homens roubaram as flautas das mulheres. Com o roubo desse símbolo de dominação política, eles também obtiveram preeminência real. Desde então, eram as mulheres que deviam prostrar-se quando as flautas eram tocadas.

A supremacia masculina foi assim adquirida seja pela reversão da ordem natural, na qual o ato feminino de amamentar é identificado como bom e o ato masculino de praticar sexo considerado como mau, seja por sua subversão, quando os homens tomaram o poder de suas proprietárias originais e naturais, as mulheres (1984, p. 45).

Consistente com esses sentimentos masculinos de superioridade sobre os poderes das mulheres, é o fato de que a iniciação entre os Hua, como entre outros povos das Terras Altas da Nova Guiné, é vista como uma compensação aos homens por suas desvantagens físicas naturais. As flautas reveladas aos iniciados representam, dizem os homens hua, a contrapartida masculina da menstruação. E acrescentam que os ritos de iniciação representam a resposta masculina hua ao desafio colocado pelo crescimento feminino mais rápido e pelas manifestações mais dramáticas de maturidade feminina (1984, p. 134).

Por mais sugestivas que sejam as explicações acima, fica claro que precisamos saber algo mais sobre as bases epistemológicas desses atos de classificação. Qual é o estatuto dos atributos de uma pessoa? Para isso, apresento três relatos que têm como foco a elucidação das práticas na-

tivas de conhecimento. Nenhum é escrito de uma perspectiva feminista explícita, embora tenham afinidade com ela.

As transferências para as quais Meigs chama a atenção podem ser interpretadas, parece-me, como um instrumento de conhecimento para os atores envolvidos, de como eles tornam certos poderes e certas condições conhecidos para si mesmos. As percepções melanésias sobre o poder são, por sua vez, explicitadas nos métodos pelos quais as pessoas chegam ao seu autoconhecimento e ao conhecimento dos outros, já que os corpos das pessoas são registros significativos de seus encontros uns com os outros.<sup>6</sup> Aqui, a linguagem usada por Meigs é áspera, mas adequada. Muito do ritual masculino trata de definições da masculinidade em termos fisiológico/genitais. Imagens de nutrição e de concepção distribuem poderes diferentes entre os sexos: cada sexo pode reivindicar capacidade reprodutiva de algum tipo. Descartar o paradigma controle-social-sobre-a-natureza libera-nos para pensar sobre esse interesse nos processos fisiológicos de outro modo — como uma questão de que o que as pessoas percebem deve estar em seus corpos, incluindo, claro, o que se passa em suas cabeças.

Sigo a sugestão teórica de Gillison. As idéias dos Gimi sobre macho e fêmea proporcionam diferentes tipos de eficácia a homens e mulheres. Mas os resultados não são imagens de uma identidade sexuada totalizadora do tipo ocidental. Ao contrário, masculinidade e feminilidade parecem definidas no sentido de que as pessoas aparecem como partes destacáveis de outros, ou partes englobantes de outros. Afinal, não são substâncias masculinas ou femininas que fluem entre os sexos, como a descrição de Meigs sugere, mas signos visíveis das condições alternadas das pessoas em sua capacidade de se separarem de outras ou de conter outras. Assim, a questão se torna a seguinte: Como pessoas como os Gimi tornam conhecido o que é “macho” ou “fêmea”?

Nos exemplos que se seguem, conceitos que dizem respeito à propriedade perpassam as práticas. Enfatizei que devemos estar atentos a

6. Claro que me refiro às construções conceituais melanésias. Poole (1982, p. 145) oferece uma vívida descrição da maneira pela qual os iniciados bimin-kuskusmin se envolvem com as mudanças em seus estados corporais durante o decurso de sua dolorosa reclusão. Ele relata que eles monitoram seus corpos nos mínimos detalhes.

metáforas que se infiltram e compõem as análises exógenas, especialmente a língua franca ocidental do controle. Tornar explícitas as práticas através das quais as pessoas “conhecem” e classificam seus atributos, incluindo o conhecimento da identidade sexual, é uma espécie de preparação para a composição de uma descrição dessas afirmativas nativas de posse e apropriação.

TORNANDO CONHECIDO O PODER\*

Os três casos são provenientes de mais ou menos as mesmas áreas consideradas nos capítulos anteriores. Começo com Vanuatu, especificamente com o trabalho de Rubinstein na ilha de Malo, oeste de Pentecostes, onde as mulheres substituíram os homens no sentimento de enraizamento. O segundo caso vem das Terras Altas Orientais de Papua-Nova Guiné, com seu desenvolvimento de ritos de regeneração das mulheres. Os Gimi, que foram estudados por Gillison, estão ao sul da área *wok meri*. Sua pesquisa é uma boa inspiração para minha análise geral. Volto, finalmente, às Terras Altas Ocidentais. Os Paiela da Província de Enga compartilham algumas características com os Hagen. Eu os escolhi tanto porque (diferentemente dos Hagen) eles fazem rituais da puberdade quanto porque desejo trabalhar com a atenção explícita que Biersack dá à apresentação da informação. No primeiro exemplo, o ritual implica a entrada dos homens num sistema de categorias públicas; no segundo, ele se realiza tanto nas cerimônias de puberdade dos rapazes como na das moças; e no terceiro, no contexto de um culto masculino de solteiros.

*Sociedade ordenada: Malo.* Tipos de conhecimento podem ser conceitualizados como vinculados a (destacados de, e transferidos entre) pessoas (Rubinstein, 1981).<sup>7</sup> O conhecimento tradicional malo é dividido

\* Os relatos que se seguem foram adaptados de um material que apresentei no volume organizado por Fardon (1985).

7. Minha descrição se apóia neste único artigo de Bernstein — uma introdução excepcionalmente útil aos temas que se seguem. Malo é uma pequena ilha ao sul da ponta do Espírito Santo. Allen (1981b) oferece os detalhes sobre as relações culturais entre os Malo “patrilíneares” e os Sa, de

em dois componentes, concebidos como operações sensoriais distintas. O primeiro componente, “compreensão” (de “sentir”, “ouvir”), refere-se à resposta emocional, ao impacto que a interação com outros tem no íntimo da pessoa. O segundo componente, “conhecimento” (de “olho”, “exame”), refere-se a uma resposta muito mais automática “existente na fronteira entre um indivíduo e seu entorno” (Rubinstein, 1981, p. 150), englobando assim a percepção, o reconhecimento e o conhecimento factual. O conhecimento de qualquer tipo pode ser convertido de um estado interno para um fato externo. As palavras são o seu veículo, sendo consideradas como unidades objetivadas do conhecimento expressado.

Os Malo concebem o conhecimento sem fonte, mas em geral este é “parte de uma pessoa”, é vinculado a quem o ostenta. Durante sua vida, cada indivíduo recolhe um conjunto específico de conhecimento — a paisagem física é coberta de itens comemorativos de eventos que são propriedade de pessoas específicas. A compreensão não é privilegiada em relação ao conhecimento, ou vice-versa. Tanto a compreensão como o conhecimento são personalizados; ambos são também capazes de serem objetivados. Ambos têm sua fonte em pessoas específicas — como isso foi sentido, quem viu aquilo — e, ao mesmo tempo, são potencialmente coisas destacáveis a serem comunicadas a outros.

Rubinstein reflete sobre o que descreve como relações entre conhecimento personalizado e objetivado, o que é paradoxal em termos da antítese ocidental entre sujeitos e objetos. Os Malo percebem uma relação especial entre pessoas e conhecimento, o que estabelece uma identidade entre um indivíduo e o que ele ou ela compreende/conhece, mas também destaca essa reação sensorial como um recurso que pode ser negociado em encontros com outros. Conhecimento é como uma dádiva. A partir de sua característica como um recurso (objetivado), ele pode operar como um signo no mundo externo, mas precisamente porque ele é também parte da pessoa (personalizado), sua apresentação é um veículo imediato para afirmações a respeito do poder ou do estatuto daquela pessoa.

Pentecostes. Diferentemente dos Malo, ao sul de Pentecostes (Sa) há dois níveis femininos, mas com características políticas mínimas (Jolly, 1984).

Um indivíduo pode ser a origem de certos fatos ou atuar como um canal para eles. Essa percepção toma três formas. (1) “Compreensão” ou sabedoria é um registro do modo como os eventos foram vividos por alguém. A concepção das pessoas a respeito da ordem das coisas pode ser compartilhada com outros, criando assim um mundo factual com base na experiência pessoal: o que é compreendido passa a ser visto como objetivo e despersonalizado. Rubinstein dá o exemplo do chefe do culto da carga, que imprime sua visão naqueles que participaram de sua experiência. (2) O tipo de conhecimento (“saber”) possuído como costume (habilidades, encantamentos) pode ser transferido a outro por meio de pagamento: a transação desliga o conhecimento do dono original e o religa ao novo dono. É possível comprar o gestual corporal, ou a forma idiossincrática de falar, do outro. A relação entre pessoa e conhecimento é, aqui, entre dono e item disponível, mas não alienável — o item retém seu valor como um recurso, apesar de simultaneamente estar de posse de outro. (3) Quando o conhecimento de qualquer tipo é enunciado através de palavras, o valor factual é mensurado diretamente pela fonte pessoal. Por exemplo, a validade do que as pessoas dizem deve vir através de uma referência à pessoa que “viu”. Informação desencarnada é posta de lado. Aqui a referência pessoal é crucial para estabelecer o estatuto objetivo de um fato aos olhos dos outros. A informação só pode ter aceitação social, isto é, afetar o que outros vêem ou sentem, quando tenha pertencido a uma pessoa específica.

Há uma íntima relação entre a vinculação do conhecimento e a estruturação das relações de poder na vida política dos homens. No centro institucional do sistema político tradicional, havia 15 categorias ordenadas, cujo acesso era restrito aos homens e conquistado através da caça aos porcos do mato. Rubinstein (1981, p. 139) se refere à seqüência da morte dos porcos como “uma determinação progressiva de masculinidade”. As mulheres e aqueles que não tinham conseguido ingressar, eram agrupados numa única classe de baixo estatuto. A participação envolvia consubstancialidade: homens do mesmo estatuto comiam juntos. Os chefes que “caminhavam” com um objetivo, atingiam um alto estatuto, dirigindo aqueles que os “seguiram”. Tais homens bem-sucedidos tinham um monopólio do conhecimento esotérico, e seu valor se

relacionava ao estatuto do indivíduo que reivindicava esse conhecimento, já que o sucesso do indivíduo era uma prova de que o conhecimento era verdadeiro.

Os três modos de vincular as pessoas umas às outras através da transmissão de conhecimento estruturam a aquisição de *status*. Assim, (1) criando um mundo factual com base na experiência pessoal compartilhada: membros de um estrato compartilham uma vida comum, ingerem o mesmo alimento. (2) Transações de habilidades: pode-se compartilhar do poder de uma pessoa bem situada através da compra<sup>8</sup> — um homem jovem só pode ser bem-sucedido se for o seguidor de um velho que lhe ensine as técnicas para matar os porcos. O velho dispõe de seu recurso nesse sentido, mas sem perda para si mesmo; através da compra, o *status* se vincula ao jovem ingressante. (3) A medida do valor factual através do recurso pessoal: os poderes de credibilidade se ampliam conforme o *status* — quanto mais elevada a categoria de um homem, tanto mais amplos são seus sentimentos e percepções; seu sucesso é testemunha de seu estado interno de compreensão e conhecimento.

A ordenação deve ser percebida como suficientemente exclusiva para definir relações interpessoais, mas suficientemente aberta para que seus valores englobem todos aqueles que são elegíveis. O modo pelo qual os Malo estruturam o conhecimento cotidiano cria as condições para sua vinculação como uma qualidade pessoal. O processamento da resposta (via conhecimento e compreensão) de uma pessoa (masculina) é construído como um conjunto de bens, e o valor destes reflete-se nos olhos dos outros, dessa maneira determinando seu próprio valor. O conhecimento secreto torna-se um reflexo do suposto ajustamento entre habilidades e iniciativa, através das quais se alcança uma categoria elevada, e as capacidades superiores internas, mas invisíveis, de processamento. A concretização de suas qualidades como bens — através de sua objetivação ou pela reivindicação de sua fonte como pessoal — feita por alguém, leva ao confronto com outros. Os bens, por sua vez, são formados a partir da

8. Ou do sacrifício, uma vez que matar porcos estava relacionado à sucessão ordenada do pai pelo filho, dos velhos pelos jovens, dos ancestrais pelos descendentes. Aqueles que progridem, subindo bem alto nos níveis, são vistos como poderosos “ancestrais vivos”.

posição de alguém na vida, seu sexo, sua idade, suas realizações, vistos como inseparáveis do poder de autoconhecimento (compreensão) e de percepção do mundo social (conhecimento). Essa avaliação diferenciada das pessoas constitui sua posição na escala.

*Transações intersexuais: Gimi.* As mulheres malo são postas de lado, como categoria, nas trocas entre homens de alto estatuto. Meu segundo exemplo diz respeito a trocas entre os sexos e é crucial para meu argumento geral. A análise de Gillison (1980, 1983) da percepção dos Gimi se afasta tanto do construcionismo social quanto das visões das relações de gênero de uma perspectiva da propriedade.

Os Gimi vivem numa região isolada ao sul das Terras Altas Orientais de Papua-Nova Guiné. Para eles, “as florestas tropicais em torno [...] são vistas como um refúgio masculino com relação às mulheres e à vida cotidiana no povoado. O mundo selvagem é, para os Malo, um domínio enaltecido, no qual o espírito masculino, encarnado tanto em pássaros como em marsupiais, expressa seus desejos secretos, longe da presença inibidora das mulheres” (1980, p. 143). Um tipo especial de conhecimento conduz a percepção das ambições dos homens em identificar-se com o mundo não-humano e a ser revitalizado por seus “poderes ilimitados, masculinos”. Essa identificação é atingida através de rituais de iniciação nos quais os iniciandos masculinos são assemelhados a aves do paraíso e a outros pássaros, e a potência masculina, a árvores altas e rios correntes. No entanto, o conhecimento comunicado durante os estágios do ritual deixa claro que este não é um âmbito definitivamente separado das coisas femininas. Ao contrário, essas características do mundo natural se revelam como características femininas desvinculadas das mulheres, “apropriadas” pelos homens (1980, pp. 147, 170). No centro da auto-identidade masculina está, assim, uma afirmativa de seu poder em relação às mulheres.

A identidade feminina de elementos centrais para os rituais masculinos na Melanésia é freqüentemente objeto de relatos etnográficos, para maior ou menor surpresa do etnógrafo.<sup>9</sup> Gillison chama explicitamente

9. Dundes (1976), em seu levantamento universal sobre um instrumento sonoro (*bullroarers*), ana-

a atenção para uma premissa subjacente: a capacidade de transacionar com o que veríamos como atributos sexuais. Estes são trocados entre homens e mulheres, sua vinculação e desvinculação sendo visualizados em termos de perda e de ganho. Tais atributos não são comprados, ao modo dos Malo, mas mitificados como tendo sido arrebatados com violência. Essa troca é reencenada no mundo contemporâneo através da apresentação deliberada de alterações de sentido. O que era uma coisa é visto como tendo sido outra. Nos diferentes momentos do conhecimento, origens diferentes, e assim diferentes identidades, são vinculadas às partes sexuais dos atores.

Os rituais gimi envolvem flautas. Miticamente roubadas das mulheres, há muito tempo, elas são tocadas durante a seqüência de iniciação masculina na reserva florestal só dos homens. Essa separação decisiva das mulheres é dramaticamente dissolvida em certo ponto e reapresentada como englobamento. Revela-se que a masculinidade inclui características femininas, conhecimento que é comunicado por via de comentários verbais sobre o que os iniciandos estão “vendo”. As percepções ficam alteradas:

Quando o momento central da revelação das flautas aos adolescentes noviços se aproxima, os símbolos do corpo nas canções de iniciação masculina que, até esse momento, eram inequivocamente masculinos tornam-se agora bissexuais. As árvores são projeções fálicas que não apenas têm “cabeças” que alimentam os pássaros (símbolos do pênis ereto, dos iniciandos magnificamente enfeitados de penas e do espírito transcendental dos homens mortos), mas também têm troncos ocos nos quais marsupiais “fêmeas” (símbolos do pêlo do púbis das mulheres, das noviças quando são chamadas de “vaginas novas” e do espírito-criança ancestral) fazem ninho. As cachoeiras não apenas são claros fluxos das efusões masculinas, mas também, de acordo com os cantores, emissões de fissuras nas rochas e das cavernas internas à montanha. As cavidades escuras das árvores e das rochas, dizem os Gimi, são como vaginas; o rio, como o sangue menstrual (1980, p. 170).

lisa os elementos feminizadores nos cultos masculinos como uma consequência do seu caráter intrinsecamente homossexual. Ele interpreta os elementos “femininos” em tais atividades de culto como símbolo do desejo dos homens de viverem sem recorrer às mulheres. Vamos esclarecer em que medida essa fantasia da perspectiva da propriedade se equivoca em relação às formulações melanésias.

Um tipo especial de autoconhecimento é assim comunicado. O iniciando não está sendo dotado de atributos; ao invés disso, ele aprende que o que ele já tem (seus genitais) são signos de encontros já ocorridos com mulheres. Eles comemoram o roubo dos homens: a barba que deixarão crescer originou-se quando o primeiro homem tocou a flauta, sem saber que ela estava vinculada ao pêlo do púbis de sua irmã. A flauta era simultaneamente o filho da mulher e o canal de nascimento da mulher, e a posse dela, como seu pênis, significa que o iniciando tanto foi separado das mulheres (sua mãe) de maneira bem-sucedida, quanto que contém em si o poder reprodutivo da vida. “A masculinidade é inteiramente adquirida quando o iniciando gimi casado assume as identidades rituais de fêmea (que menstrua), de macho (dono da flauta), de mãe (provedor da comida uterina) e filho (consumidor da comida uterina). Para atingir plenamente o estatuto de homem, o iniciando simbolicamente age como seu próprio criador. Ele é sua própria mãe” (1980, p. 164, grifo removido).

O impacto dessas analogias é construído através de estágios. O verdadeiro homem é definido como pansexual e capaz de reproduzir-se a si mesmo sem mulheres. O poder de criar é ele próprio definido na forma masculina — o pênis oco é o útero; o sangue menstrual é o sêmen quando emerge de pênis reais ou simbólicos (narizes e braços dos iniciandos masculinos). Como isso se transforma em conhecimento?

A verdade desse conhecimento sobre os homens é estabelecida, eu diria, pela evidência do que ocorre com as mulheres. Primeiro, os homens extraíram algo de uma fonte que, assim, se tornou exterior a eles. Os homens são donos das flautas e as mulheres mostram a evidência do roubo ao sangrarem do ferimento. Segundo, masculinizando os atributos femininos (útero, menstruação), os homens implicitamente afirmam que as capacidades reprodutivas efetivas das mulheres reais são masculinas em sua origem. Paralelamente à iniciação masculina, há um rito para as jovens. As jovens gimi são prometidas em casamento antes da puberdade e, depois de sua primeira menstruação, a noiva é “iniciada” pelos homens do clã de seu marido. Eles trazem espíritos masculinos de sua floresta e os depositam na jovem. Ela bebe sêmen ancestral (água do rio) e come um espírito-criança (um marsupial encaixado em canas

e cipós, um pênis). Ela é forçada a consumir esses itens. Se não comer esses alimentos, ela não dará filhos a seu marido. A procriação se torna um testemunho da eficácia masculina.<sup>10</sup>

Mas aqui há um equívoco: se os homens se auto-reproduzem, as mulheres também podem auto-reproduzir-se. Já que as capacidades dos homens são apoiadas pelo ritual, esse ritual é a única coisa que impede as mulheres de serem partenogênicas. Mas uma vez elas o foram e podem voltar a sê-lo. Se os homens hoje possuem o que as mulheres não mais possuem, suas afirmações atuais de que são auto-reprodutivos impedem as mulheres de fazer a mesma afirmação (masculina); ao mesmo tempo, dado o estabelecimento de identidades cruzadas, o que é possível para o sexo masculino é perpetuamente recriado como possível também para o feminino. Os temores dos homens “sugerem que mulheres e homens têm uma afinidade muito grande, são muito facilmente postos em conjugação” (1980, p. 150).

Venho acompanhando a exposição de Gillison sobre a perspectiva dos homens gimí. Ela argumenta que, em geral, as mulheres contribuem para essa visão masculina ao dar crédito a suas suposições subjacentes, embora os homens coordenem os rituais e as mulheres, a produção das plantas e dos porcos. No entanto, seria um equívoco interpretar a definição intencional de si mesmos como reprodutores, pretendida pelos homens, como também tirando os poderes reprodutivos das mulheres. Ao contrário, sua própria atividade reprodutiva é evidenciada na das mulheres. O que os homens tomam é a capacidade das mulheres em plantar ou implantar a nova vida que estas devem produzir para eles. A vida nova deve ser conceitualizada como parte de seu ser masculino. Construindo essa imagem, eles momentaneamente ampliam a afirmação da sua própria capacidade de englobar e produzir vida nova, numa identidade unitária com sua fonte (masculina). Mas não há uma estase prévia nos poderes respectivos dos sexos: “as separações na vida (eu/outro, masculino/feminino, humano/animal etc.) são repetidamente destruídas para que possam ser repetidamente criadas” (1980. p. 171). O produto dessa

10. Esta é também uma questão sociológica: o espírito masculino que a noiva traz dentro de si é de origem paterna. Ele deve ser expulso e substituído por um “espírito-criança” do clã do marido.

contenda é uma imagem do poder em si mesmo. Os contextos nos quais ora os homens ora as mulheres são vistos como o agente englobante constituem, juntos, a possibilidade de englobamento enquanto tal. Ele toma uma forma singular. “O antagonismo sexual é um conflito sobre quem controla o poder *indivisível* de reproduzir o mundo (1980, p. 171). A flauta indivisível é símbolo de algo que “não pode ser compartilhado”, mas “inteiramente possuído por um ou outro sexo”, que é “transmissível, mas indivisível” (1983, p. 49).

Na vida cotidiana, os homens gimi afirmam sua superioridade sobre as mulheres: eles se afastam delas por medo de contaminação, e Gillison se refere diretamente ao rebaixamento das mulheres entre os Gimi. No entanto, não se pode dizer que o ritual simplesmente legitime o poder dos homens. Ao invés disso, ele é um sofisticado comentário sobre a natureza do poder. É significativo que existam rituais paralelos para moças e moços. Os Gimi produziram um sistema de conhecimento duplo que se apóia no fato de que as afirmações de um sexo serão sempre definidas pelas afirmações do outro, mas não pode haver solução no nível das afirmações. O produto desse diálogo é também seu contexto, não que um ou outro sexo, afinal, seja o englobante, mas que os Gimi criaram na linguagem da reprodução sexual um modelo de poder como englobamento, uma condição totalizadora, e qualquer um dos sexos pode evidenciá-la inteiramente.

Gostaria de acrescentar que esse poder está mais em “ser capaz de fazer”, em sua evidência de uma capacidade interna, do que em “controle sobre” outros. Somos levados à confusão pela evidência de que “ser capaz de fazer” se reflete em outros externos a si, através da mudança de estado *destes*.

Os Gimi percebem temores e desejos como a base da disputa entre os sexos. Supõe-se que os homens sejam motivados pelo medo de que as mulheres desejem reter seus filhos dentro delas ao invés de entregar sua progênie ao mundo. De fato, as canções femininas deixam implícito que o corpo feminino pode ser selado, retendo o sangue menstrual na forma de sêmen de sua própria linhagem. Contra isso, a linhagem de seu marido tem de forçar a noiva a comer os alimentos que simbolizam a entrada do espírito masculino de uma outra fonte. É também importante

que a antropofagia das mulheres — a absorção dos corpos dos homens quando eles morrem — seja inteiramente construída como “uma idéia das mulheres”. Esse processamento crucial do corpo habilita a essência masculina a ser liberada na floresta como um espírito/pássaro, e o futuro dos homens não nascidos depende disso. Mas, afirma-se, o costume começou espontaneamente. O primeiro ato de absorção é atribuído ao apetite feminino. Os relatos dos homens sobre tais eventos num passado recente os apresentam como caóticos e orgiásticos, ao passo que as mulheres relembram a distribuição ordenada das partes do corpo do morto e afirmam que tinham tamanha compaixão pelo morto que não o deixariam apodrecer sozinho. Tal compaixão é congruente com as intenções de nutrição mencionadas no último capítulo. As mulheres cuidam das plantas e dos porcos cujo crescimento tanto depende delas. O temor dos homens de que o espírito seja novamente preso no interior da mulher é resolvido por eles ao final do processo de absorção: para cada parte do corpo morto que uma mulher coma, ela recebe carne de um marsupial selvagem. Substituindo desse modo a substância (masculina) no interior do corpo das mulheres, os homens forçam a sua saída e assim compelem as mulheres a liberar o espírito.

A evidência sobre as motivações das mulheres se estruturava em torno do esquema do segredo.<sup>11</sup> As mulheres, supostamente, enganavam seus maridos, que não sabiam o que elas estavam comendo, de modo que, de fato, elas roubavam o corpo morto (como os homens roubavam as flautas). Assim, o que de fato não era secreto, era mostrado como se o fosse. Durante a maior parte da ceia mortuária, as mulheres ficavam reclusas no interior das casas dos homens, onde eram guardadas as flautas empacotadas, flautas que em outras ocasiões as haviam enganado com seu som, e não lhes era permitido sair até que a ingestão se completasse.

A reclusão das mulheres e o esconder dos atos são centrais nesses ritos. Observei, no capítulo 4, que a seqüência *wok meri* era estruturada em episódios tanto públicos como privados. De fato, uma característica

11. Schwimmer (1980b) faz uma análise da perspectiva da comunicação, do segredo, do significado do ruído-silêncio, da revelação-sigilo e da natureza indeterminada do conhecimento revelado em tais seqüências.

geral dos cultos nas Terras Altas, e de todos os rituais de iniciação, é que seja efetuado um contraste entre atos que permanecem “escondidos” e seus efeitos, que são “mostrados”. Não há nada de individualista na privacidade: é uma privacidade coletiva. Observo também quão frequentemente uma reclusão ritual é o foco dessas atividades; iniciandos ou membros do culto ficam reclusos em “casas” que podem ser especialmente destinadas a isso.<sup>12</sup> A imagem da casa lembra (para mim) o caráter de interação doméstica, mais do que da vida pública de natureza política. Uma domesticidade coletiva: mas, ao invés de um par de sexos cruzados, a casa fica cheia de pessoas, todas do mesmo sexo — o sexo oposto é representado pelos artefatos e pela parafernália exibidos durante o ritual e até, talvez, pelo gênero da casa em si mesma.

O fato de as mulheres gimi devorarem carne em segredo, como o de os homens tocarem as flautas em segredo, não é um modo bem-sucedido de desmontar a informação, mas sim de orquestrar o segredo como um evento. Os sexos afirmam o fato de que os detalhes de suas próprias apresentações rituais são “desconhecidos” pelo sexo oposto, apesar das fotos de Gillison mostrando moços decorados como jovens noviças, com o objetivo de mostrar uma caricatura dos ritos secretos femininos durante a seqüência de cerimônias masculinas (1980, p. 166). Para os Gimi, o segredo realiza várias coisas. Permite que o processo aconteça: a revelação será evidência de mudança de estado. O segredo “fixa” a motivação: do mesmo modo que as intenções das pessoas estão guardadas dentro delas, também os desejos e impulsos “reais”, que são vistos como o que leva esta ou aquela categoria de pessoas a agir, estão guardados no interior de uma parte de seu ritual; o segredo indica que os excluídos não compartilham dele. Por último, ele encena o englobamento: os trechos de ritual secreto estabelecem o que os atores estão afirmando num cenário mais amplo, que só eles têm o controle sobre os significados que dão a suas ações internas. Esse tipo de afirmação do poder é auto-realizada, uma questão de poder de fazer, de evidenciar do que o corpo é capaz.

12. Um vívido exemplo é oferecido pelo culto do Espírito Feminino entre os Hagen (A. Strathern, 1979): os participantes exclusivamente masculinos se dividem entre uma “casa dos homens” e uma “casa das mulheres”.

Na política gimi de maneira mais geral, a manipulação da motivação oferece um divisor entre aqueles que reivindicam prestígio e aqueles que permanecem refugio, lixo. Os grandes homens (*big men*) podem subordinar seus impulsos e desejos, enquanto os pequenos sucumbem e comportam-se como mulheres. Os Gimi dizem, por exemplo, que os pequenos não conseguiam conter-se ao verem as mulheres preparando a carne da refeição canibal e até se juntavam à sua orgia secreta e compartilhavam também a comida. Nas Terras Altas, de modo geral, os grandes homens são capazes de definir a condução dos eventos porque a evidência de condução está primeiro impressa neles. Nesse sistema de retroalimentação positiva, prestígio leva a prestígio. Pois, se um grande homem consegue alinhar as intenções de pequenos homens com as suas, é porque o grande homem se alinha internamente de acordo com o comportamento masculino ideal. Ele literalmente se torna capaz e assim corporifica o poder de fazer.

*Direitos masculinos à puberdade: Paiela.* Este último exemplo trata de uma sociedade das Terras Altas Ocidentais, a sociedade paiela, também mais ou menos isolada, mas lingüisticamente relacionada à enorme população dos falantes de Enga a leste.<sup>13</sup> Segui a sugestão da análise de Biersack (1982) do ritual de puberdade paiela, quando observei que um mecanismo pelo qual os homens gimi conhecem o significado de suas partes sexuais é a informação perpétua diante de seus olhos do que acontece com as mulheres — por causa dos homens, as mulheres sangram

13. Dados sobre os Paiela e referências a trabalhos anteriores de Meggit na área vizinha de Ipili estão em Biersack (1982), minha fonte principal aqui, e (1983 e 1984). Embora contando com uma pequena população e com um “sistema de descendência” descrito como cognático, os Paiela falam uma língua aparentada à dos Enga (e à dos “cognáticos” Huli, ao sul); seu ritual de puberdade masculina principal é semelhante ao culto dos solteiros que Meggit (1964) descreve para os Mae Enga. Sob vários aspectos, incluindo uma grande diferença na língua e a presença desses rituais, o conjunto dos falantes engas deve ser, por sua vez, distinguido dos Hagen; eles são semelhantes na escala e na organização das trocas cerimoniais (ver a comparação feita por Feil, 1984a). As trocas dos Paiela são menos complexas, mas suas estruturas parecem muito mais próximas das dos Hagen do que (digamos) das dos Gimi. É claro que não se perceberiam as semelhanças se partíssemos das grandes diferenças entre os Paiela e os Hagen em termos de fatores políticos e demográficos, a formação de “grupos de descendência” e assim por diante. Também Biersack compara os estereótipos de gênero dos Paiela com os dos Hagen (1984, p. 119).

(sêmen) e dão à luz (ao espírito masculino). Os homens paiela também vêem evidência de si mesmos nas mulheres, mas através da relação individual entre homens e mulheres específicos e em relação a eventos de curta duração não-repetitivos. As ações definitivas de mulheres como categoria são menos importantes do que como esta ou aquela mulher se comporta aqui e agora. O exemplo sugere intencionalidade apontada na direção inversa: o que acontece com os homens paiela é evidência do que as mulheres fizeram e de como elas são motivadas.

Biersack dá atenção a um rito cujo objetivo é “fazer crescer os jovens que dele participam, de modo a que possam amadurecer e casar-se” (1982, p. 239). Os participantes são assim orientados em direção a uma relação específica com as mulheres que se tornarão suas esposas.<sup>14</sup> Nos ritos, eles são tornados dependentes de um espírito feminino, do mesmo modo que nos contextos não-rituais os maridos dependem das esposas. Um homem casado depende de sua mulher para a realização da magia secreta do crescimento, para ele, cada vez que ela menstrua, para que a pele dele pareça ampla e bonita. Primeiro, no entanto, um homem deve estar capacitado a casar-se e é ao entrar numa relação com o espírito feminino (a Mulher-Gengibre) que ele inicialmente amadurece como homem. Biersack enfatiza a natureza transacional da relação que ele mantém assim inicialmente com sua esposa espiritual e depois com sua parceira humana. As pessoas e os animais não crescem por si mesmos, mas de modo transacional, “como beneficiários da ação de alguém” (1982, p. 241).

Aqui, os sexos não se diferenciam a partir de substâncias cujas identidades possam ser trocadas; eles estão trocando substâncias já diferenciadas e cujas identidades, portanto, permanecem constantes. Em tal sistema, não há mudança de gênero e nenhum espaço para ritos de puberdade das moças. Mas isso não significa que os sexos estejam separados uns dos outros. Ao invés disso, os Paiela fazem com o ritual o que os Gimi dão por sabido; os homens paiela devem obrigar as mulheres a fazê-los crescer.

14. O ritual é uma previsão de seu estatuto conjugal, para o qual ele os prepara. A seqüência de reclusão e emergência pode também ser classificada como um “culto de solteiros”, já que os oficiantes não se casam, para poderem dirigir o ritual.

Biersack enfatiza o conteúdo material prosaico dos presentes dos iniciandos ao espírito feminino (as roças de gengibre plantadas para ele). Não obstante, o monopólio transacional que os homens mantêm sobre a troca cerimonial parece, assim, criar sua contrapartida idiomática: o monopólio transacional das mulheres sobre o crescimento pessoal masculino. O crescimento masculino tem conotações políticas no fato de que a força de um clã depende da força de seus membros.<sup>15</sup> Força e saúde dependem, por sua vez, do sucesso dos homens em influenciar as motivações de outros. Grupos que se casam entre si podem fundir-se ou polarizar-se em relação a atividades conjuntas potenciais. Aqueles que mantêm relações podem ou não apoiar uns aos outros, podem ou não trocar porcos, e talvez as intenções das esposas nesse sentido apresentem um problema para os homens em termos de categorias. Como em outras sociedades das Terras Altas, a intenção é “não-conhecível”, exceto se pode ser lida no comportamento. Pergunto-me se, em seus rituais, os homens paiela não estariam tentando resolver uma outra incerteza política — a de que a dependência dos cuidados de uma mulher de fato os fará “crescer” e os manterá saudáveis.

As intenções femininas certamente estão no centro do ritual e, uma vez que as intenções permanecem sempre invisíveis, apenas o resultado sendo conhecido, o segredo é importante para a sua organização. A reflexão de Biersack sobre códigos de comunicação mostra a oposição estabelecida pelos Paiela entre o que é visível e o que é invisível. As transações são classificadas em abertas ou encobertas. Transações abertas são testemunhadas por ambas as partes, como na troca aberta de bens. Nas transações encobertas, as intenções do doador são mantidas fora de vista, e a dádiva dele ou dela só é conhecida como uma condição posteriormente produzida no receptor. Um marido não pode observar a magia menstrual de sua esposa; ele sabe se ela a realizou corretamente através da aparência de sua própria pele. Acredita-se que o próprio crescimento ocorre na camada invisível, interna, do corpo de

15. O resumo de Meggitt de sua investigação anterior na área vizinha (Ipili) refere-se a chefes menores e localizados (1965, p. 272); Biersack (1983) descreve grupos locais, com base num núcleo consanguíneo, que formam unidades para o pagamento de compensações matrimoniais e de compensações de homicídio. Ela não usa o termo “clã”.

uma pessoa, abaixo da superfície da pele, de modo que a “amplidão da epiderme é consequência de uma ação que ocorre fora de vista” (1982, p. 241). Assim, essa ação é percebida como um processo (coberto) de tomada de decisão por parte da mulher que cuida do homem, e apenas depois do evento é que um marido pode reconstruir as intenções de sua esposa — se ela pretendia causar dano ou fazer bem. É dela a decisão crucial e invisível sobre executar corretamente a magia menstrual, deixar de fazê-lo ou até fazê-lo de modo maldoso, com consequências negativas específicas.

O sistema político paiela, apoiado em relações mantidas entre grupos de parentesco a partir da troca e/ou da guerra, está intensamente relacionado com a estrutura das intenções. As relações entre conjuntos inteiros de pessoas podem ser alteradas em conformidade com as intenções reveladas. Se dádivas são entregues, são elas adequadas (boas intenções em relação ao futuro) ou inadequadas (más intenções)? Se ocorre uma luta, ela está escondendo outra coisa (aliados fazendo jogo duplo) ou é o que parece ser (inimigos agindo como inimigos)? De fato, a incerteza está presente até nas transações abertas. A despeito de as pessoas estarem “vendo” a corporificação material das intenções numa dádiva ou num golpe de luta, esse conhecimento pode rapidamente voltar atrás. Qual a relação de uma dádiva ou um golpe específicos com questões sociais e políticas mais amplas? Por contraste, as transações encobertas podem ser apreendidas numa única forma englobante. Tomadas de decisão invisíveis, ritualmente realizadas, como nos rituais de crescimento, substituem a incerteza a respeito do ato (a relação entre o iniciando e o espírito permanece secreta) pela certeza a respeito de sua consequência. Os efeitos visíveis dessas transações rituais estão localizados no âmbito dos limites de um corpo único.

Biersack observa que, em termos de comunicação, o segredo da reclusão dos jovens é necessário para estruturar uma relação entre observador e observado. A audiência espera, incerta, para ver o que vai acontecer com os rapazes. Quando eles aparecem, belamente decorados, saindo da reclusão da floresta, a incerteza é substituída pela certeza. A audiência decide então se está sendo informada de que os rapazes de fato cresceram ou se eles ainda são pequenos e fracos. A presença da

testemunha é crucial porque o que ele ou ela recebe é o que está sendo transmitido. Um rapaz causa ou não boa impressão. Assim, o crescimento “é um produto do reconhecimento da diferença” (1982, p. 250), ao passo que mudança imperceptível não produz informação. Mas a evidência é autocontida, os critérios relevantes são exibidos por cada iniciado em seu próprio corpo. Também é unidimensional — apenas o crescimento físico está em questão, não se trata dos parâmetros flexíveis de renome, riqueza ou prestígio públicos.

Nesse sentido, talvez a decisão da audiência a respeito do sucesso dos rituais de puberdade — a afirmação do crescimento masculino — seja uma decisão determinada, já que haverá uma tendência a concordar em que os rapazes de fato cresceram, uma vez que este era o objetivo do ritual. O crescimento masculino é afirmado em relação a uma categoria; ele só pode ser negado em relação a indivíduos. É sabido que os rituais foram realizados para todos os iniciados; não é sabido se cada um teve relações satisfatórias com o espírito. Em exibição, os iniciados competem entre si pelo apoio da audiência, já que apenas os belos demonstram que suas relações foram bem-sucedidas, e só alguns serão admirados. Essa discriminação é também testemunha da relativa impotência dos rapazes reclusos. Eles podem tentar forçar a reciprocidade ao fazerem os canteiros rituais e uma casinha para o espírito feminino, mas se este os fará, por sua vez, grandes e bonitos, depende só dele.

#### COLETIVIZANDO A DEPENDÊNCIA

Seja como for que as pessoas percebam o poder, como uma peça de propriedade, um território, um atributo pessoal, uma capacidade ou um efeito revelado pelas reações dos outros, o poder tem também o estatuto de uma proposição. As proposições evocam seu contexto e, sendo dependentes do contexto, são inerentemente contestáveis. Um exemplo extremo é uma proposição apresentada como uma afirmação, já que uma afirmação deriva seu caráter do contexto da contra-afirmação do adversário.

Em todos esses exemplos há afirmações. Elas podem ser feitas com base na informação sobre fatos e experiências, como entre os Malo; ou ser vistas como o resultado de um momento específico de revelação,

como nos ciclos rituais dos Gimi, que constantemente fazem uma proposição suplantando outra; ou, no modo paiela, no qual é inerente a transação entre o observador e o observado do culto. Mas, para que o poder se distinga de outras proposições, ele deve ter algum tipo de conteúdo. Uma noção de poder como capacitação (Fardon, 1985) nos leva a pensar em capacidades internas. Essas podem ser tornadas visíveis pela aquisição de qualidades (Malo), pela mudança de identidade de partes do corpo (Gimi) ou apresentadas na incerteza de se alguns valores específicos aderiram ou não ao corpo (Paiela). Para os Malo, a reputação se estabelece convencendo-se os outros da importância do conhecimento que alguém processou; assim, as pessoas avaliam a si mesmas como processadores mais ou menos convincentes em termos de sua capacidade pessoal de conhecer. Os Gimi criam universos alternados, mudando os sentidos vinculados à sua sexualidade; o acesso a esses sentidos estabelece uma divisão definidora entre homens e mulheres, pré e pós-iniciados. Os homens paiela se definem a si mesmos como tendo um problema não compartilhado pelas mulheres: uma aguda suscetibilidade corporal em relação às motivações dos outros, a como eles aparecem para sua audiência, já que eles tomam conhecimento de suas próprias capacidades nesse reflexo. Nos três conjuntos de práticas, as pessoas são construídas como dependentes de outros para o conhecimento de seus egos interiores. Nesse sentido, elas não são autores desse conhecimento. Vou agora me ocupar dos dois exemplos das Terras Altas.

Os homens gimi parecem verbalizar conceitos fortes de propriedade e de apropriação. No entanto, usar para eles a metáfora de “controle” derivada da idéia ocidental de propriedade seria bastante limitador. Imaginar que as pessoas conceituam o poder como uma posse exclusiva leva ao enigma pelo qual comecei. Se um conjunto de rituais trata do poder que os homens têm, ele deve tratar também da falta de poder das mulheres; ou, a partir da analogia com a propriedade, se deve supor que alguém realmente deve ter o poder e que o outro ou está fazendo afirmações mistificadoras ou compensando sua falta num nível ilusório. Não é possível que os homens tenham o poder exclusivamente e que as mulheres também o possuam exclusivamente, como os Gimi parecem dizer.

É claro que o paradoxo ocidental não é melanésio. Os atores podem dizer que ora um sexo, ora outro é o englobante, mas estaríamos equivocados tomando partido: como as flautas tocadas em dupla, essa dupla observação apresenta uma só proposição sobre os efeitos do englobamento. Um desses efeitos é o crescimento. De parte dos homens paiela, por contraste, o poder está em compelir os outros a tomarem decisões que lhes sejam favoráveis. É como se o poder, aqui, existisse como controle dos outros apenas quando as transações tivessem bons resultados. Assim, o poder é medido de acordo com o risco de maus resultados. Essas duas práticas das Terras Altas são, portanto, diferentes, no seu corolário: onde a força deve ser aplicada. Nas seqüências descritas, os homens paiela forçam a transação com outros, como os rapazes fazem com a Mulher-Gengibre. Eles precisam compelir um envolvimento, ou não haverá um resultado produtivo. Eles precisam fazer com que ela os faça crescer, que ela seja uma “crescedora” em relação a eles. Os homens e mulheres gimi, por seu lado, tomam o crescimento como dado naqueles rituais: mais propriamente, os homens devem forçar uma diferenciação entre quem faz crescer e quem cresce, de modo a extrair o produto (crescido).

Uma metáfora nativa importante é a de singularidade ou delimitação, também um efeito de englobamento. Nas sociedades das Terras Altas, relações de descendência enfatizadas de várias maneiras estabelecem fronteiras para os grupos de homens que se reconhecem como clãs ou linhagens. A vida do clã torna-se coletiva e pública por definição. Aqui, nesses cultos, com suas fronteiras físicas de casas e cercas, sugiro que devemos imaginar que os procedimentos criam, de outro modo, uma “domesticidade coletiva”, relembrando suas interdependências cruciais, de parentesco e entre os sexos. A coletivização é efetuada por meio da associação daqueles do mesmo sexo. Mas, a cada momento, seja pela afirmação enfática ou pela negação, a dependência do sexo oposto é posta em questão. O sexo excluído está, assim, “presente”. A presença construída através da ausência deliberada foi observada por vários etnógrafos. Herdt e Poole (1982, p. 13) fazem uma boa observação sobre isso, citando as pesquisas de Tuzin (1980, 1982). A questão adicional a respeito da cooperação das mulheres nos empreendimentos aparente-

mente apenas masculinos foi inicialmente levantada por Van Baal (1975) em 1970, no contexto de sua discussão sobre “A parte das mulheres na troca conjugal: objetos ou comportando-se como objetos?” Mas o sexo oposto não está presente simplesmente no sentido de que cada encenação requer uma audiência, nem no sentido de que os líderes requerem seguidores: elas estão lá como processadores vitais da informação que os atores estão procurando a respeito de si mesmos.

A interdependência resultante é a que vejo definindo a domesticidade, daí a particularidade da designação de gênero dos atores. Eles são, aparentemente, só masculinos (ou só femininos, no caso dos ritos mortuários dos Gimi) em relação ao sexo “ausente”. Ampliada, minha sugestão seria a de que o contexto do culto coletiviza a condição de particularidade. Relações que se apóiam na *particularidade* diferenciada de identidades, como entre homens e mulheres, implicam que a distinção dos participantes nunca desaparece. Cada um é conhecido por sua separação do outro. Por contraste, o caráter *coletivo* das relações é criado pela replicação — a reunião de pessoas do mesmo sexo. Cada um, ou cada uma, se reconhece na imagem de outros semelhantes (Schwimmer, 1984). Mas nem a identidade de sexo único dos participantes, nem a natureza replicável de suas atividades podem ser tomadas como dadas. Ao contrário, a interdependência de uma natureza doméstica, envolvendo a divisão de trabalho entre os cônjuges e as dívidas entre os parentes, impede a identidade autônoma de qualquer um dos sexos.

A aparente contradição entre uma coletividade de apenas um sexo (que é como o efeito de multiplicação das pessoas é adquirido) e o fato de que suas preocupações possam ser as de um parentesco doméstico serão retomados mais adiante. Aqui, observo como a contradição se estabelece. Impossibilitado de estar presente em pessoa, o sexo excluído está presente em artefatos, e esses podem incluir artefatos que aparecem também como apêndices corporais. As partes corporais de uma pessoa podem corporificar o outro sexo. Os genitais de um homem podem aparecer como artefatos desse tipo, bem como o conteúdo do canal reprodutivo, ou da mente, de uma mulher.

Mecanismos de vinculação se tornam necessários para que os gêneros distintos desses artefatos, assim como os gêneros específicos e distin-

tos dos participantes, se tornem aparentes.<sup>16</sup> A reclusão e o segredo, que envolvem partes do ritual, contêm momentaneamente os participantes e seus atos. Gostaria de sugerir que o corpo é construído, por um certo tempo, como uma entidade unitária e singular paralela.<sup>17</sup>

A pele externa de uma pessoa pode ser, por assim dizer, organizada, decorada e tratada para produzir um único efeito, para indicar, de forma não-ambígua, masculinidade ou feminilidade. Os atores se apresentam por meio de uma imagem única, como inteiramente masculinos ou inteiramente femininos. O corpo individual é, então, percebido, ao mesmo tempo, como singular e momentaneamente total em sua identidade; a replicação de corpos do mesmo tipo multiplica esse efeito, mas não o modifica. As modificações ocorrem internamente.

Um dos axiomas melanésios mais conhecidos é o que diz que as aparências enganam, e a identidade unitária prepara a cena para a revelação de que ela encobre ou que contém em si outras identidades. Em certos momentos, nos tipos de seqüências reveladoras aqui descritas, pode ser observada uma separação entre a pele que recobre o corpo e suas substâncias internas. Em termos de gênero, a figura de um só sexo terá partes, ou apêndices, que “pertencem” ao sexo oposto. Estas são imaginadas como englobadas ou contidas no interior do corpo singular, já que só uma forma unitária pode aparecer “contendo” uma diferenciação interna desse tipo. Um corpo masculino engloba partes femininas. Essa proposição sugere, assim, a conceitualização de partes femininas tomando uma forma masculina, contínuas ao corpo masculino englobante, ao invés de serem descontinuidades dele.

16. Gillison (1983, p. 49) comenta a ausência crucial dos “homens” nos repastos antropofágicos, com exceção dos corpos a serem consumidos. O que é “coletivamente” estabelecido na base de atributos compartilhados (um único gênero) em relação ao sexo oposto tem um estatuto “específico”. Deve ficar claro que minha dívida geral para com o trabalho de Gillison vai muito além das citações específicas.

17. Isso é vividamente representado no relato de Gillison sobre a reclusão feminina; como uma mulher disse a ela: “Nós fechamos a porta e os homens não ouvem o que dizemos” (1980, p. 169, n. 22). A homologia dos Gimi entre o pênis e o corpo inteiro é outra dessas construções (Gillison, 1983, p. 37 e segs.). A identidade entre a flauta/pênis e o “corpo inteiro” dos homens devorados no canibalismo tornam os corpos definitivamente “masculinos”, como “coisas” unitárias englobadas pelo feminino (1983, p. 48).

A percepção unitária é, assim, altamente contextualizada, como a conceitualização deliberada de coletividades de um único sexo nos eventos só de homens ou só de mulheres. O corpo concreto é apresentado como exclusivamente masculino ou exclusivamente feminino para efeitos rituais específicos: os moradores das Terras Altas não concebem axiomáticamente as pessoas tendo um sexo único. Ao invés disso, o que se manifesta é uma alternância de condições sexuais, dois modos de constituição de gênero. Do mesmo modo como esses ritos deliberadamente justapõem a separação de identidades específicas juntamente com a replicação de identidades similares, também justapõem diferentes percepções relacionais de gênero. Homomorfismo entre pessoas, ou entre as partes constituintes de uma pessoa, produz uma relação do mesmo sexo, enquanto dimorfismo produz uma relação de sexo cruzado. Qualquer uma das relações pode ser tornada evidente no interior do corpo ou fora dele.

Uma identidade do mesmo sexo, assim, é efetuada como uma invenção deliberada. De fato, nas sociedades nas quais existem ritos de puberdade para ambos os sexos, ou ritos que celebram a nutrição homossexual, eles são as ocasiões nas quais o caráter andrógino ou de sexo cruzado da identidade pessoal é revelado como uma premissa subjacente à eficácia e à interação. Afirmações de completa masculinidade ou de completa feminilidade são definições transitórias e temporárias de poder. No exemplo gimi, as afirmações de completa masculinidade assentam-se nos poderes de fertilidade que, em outros momentos, podem ser vistos como de completa feminilidade. Os homens momentaneamente se constroem como totalmente responsáveis pela reprodução através do englobamento de poderes exógenos.

Para nós, é um paradoxo que os homens devam exaltar sua masculinidade revelando que contêm em si algo que é também feminino. Isso parece uma confusão de propriedades. A formulação ocidental da identidade de um tipo unitário levaria a esperar que os homens se tornassem mais masculinos associando-se a coisas definidas como exclusivamente masculinas; um atributo intrínseco (masculinidade) seria ampliado com atributos extras da mesma natureza (mais masculinidade). No modelo ocidental, quanto mais distante das coisas femininas, tanto mais permanente é a identidade masculina: daí as interpreta-

ções das seqüências de iniciação masculina cujo ápice é a aquisição da masculinidade (uma identidade social de sexo único, que finalmente se combina com uma identidade fisiológica intrínseca). Isso não poderia estar mais distante do exemplo melanésio.

Há ainda um outro aspecto. Se as capacidades do corpo é que se tornam conhecidas, a evidência delas devem estar na eficácia da ação. Em termos melanésios, isso implica interação. Enquanto a separação define um sexo como distintamente masculino por contraste com a feminilidade do outro, cada um se torna conhecido pela natureza das transações entre eles. Isto é, a contribuição específica masculina a este ou aquele empreendimento é criada por meio de seus efeitos sobre o empreendimento feminino. As transações paiela dependem, assim, da diferenciação dos parceiros, ou não há efeito. Ou os efeitos podem ser a própria constituição do sexo oposto, como quando os Gimi compelem o nascimento: a capacidade das mulheres em darem à luz crianças adequadas é uma prova da eficiência masculina no assunto. A presença do outro sexo permanece, então, crucial, não apenas como uma possibilidade cognitiva, de que o que é masculino é definido pelo que é feminino, mas em termos de uma demonstração de eficácia externa e, ao mesmo tempo, de capacidade interna.

Barrett (1980, p. 87) considerou surpreendente a sugestão de que as diferenças sexuais não podem ser conhecidas antecipadamente (ver pp. 112-13). Repito sua citação de Adams (1979): “o que deve ser apreendido é, justamente, a produção de diferenças através de sistemas de representação; o trabalho de representação produz diferenças que não podem ser conhecidas antecipadamente” (grifo removido). As idéias gimi parecem sustentadas pela premissa de que as diferenças entre os sexos não podem ser conhecidas antes da interação entre eles. O culto paiela, no entanto, apresenta uma variação. Aqui, a diferença sexual é conhecida antecipadamente e não é redefinida, mas tornada ela própria produtiva através das transações entre homens e mulheres. Como veremos, há contrastes culturais concomitantes no modo pelo qual as transações são construídas. De fato, no que diz respeito aos sexos, será significativo a diferenciação entre eles ser vista como anterior a sua interação ou como constituída por ela. Um esquema cria ansiedade a respeito de sua com-

binação produtiva (crescimento), o outro a respeito de sua separação produtiva (criatividade, nascimento).

É preciso fazer algumas distinções (Harrison, 1985b, p. 419). Algumas das construções de gênero dos habitantes das Terras Altas tomam como ponto de partida, por assim dizer, o fato de que, quando se relacionam um com o outro, cada sexo mantém sua identidade discreta, e em conjunto criam produtos — os filhos e os alimentos — que têm a identidade de ambas as fontes, recombinadas. Ainda que essa interpretação derive de minha compreensão sobre os Hagen, pode aplicar-se também aos Paiela. A identidade discreta de homens e mulheres (não há ambigüidade sobre a atribuição de sexo) é a base para as transações entre eles: um não é axiomáticamente englobado pelo outro. Em tal contexto, quando as entidades em transação já são diferenciadas, pela sua natureza anterior, seu envolvimento transacional tem de ser forçado. A atividade mobiliza a diferenciação e a torna produtiva. Se a transação é bem-sucedida, terá um produto — no caso dos jovens (maridos) paiela, o seu próprio crescimento e o crescimento das roças e dos filhos que maridos e esposas produzem entre eles. Como consequência, tais transações intersexuais dão lugar a um resultado que combina o trabalho e a identidade de ambos, e, nesse sentido, têm um caráter dual ou múltiplo e, assim, de sexos cruzados. A construção reprodutiva da identidade conjunta de tais produtos, por sua vez, toma as identidades sexuais separadas (“macho”, “fêmea”) das fontes ou origens dos produtos como dados: elas são combinadas apenas como o resultado das próprias transações. A organização de “descendência” dos Paiela é pertinente aqui. Embora as unidades consangüíneas que se casam entre si e efetuam trocas entre si sejam estruturadas por coação, Biersack deixa claro que as origens separadas dos grupos que se casam entre si permanece relevante: a unidade que agora se vê a si mesma como “uma” é uma “corporação transacional” (Biersack, 1984, p. 123),<sup>18</sup> baseada numa cooperação interna ativa. Os grupos originais são combinados, mas não diluídos.

18. No que diz respeito às crenças de concepção, os Paiela (e os Enga), como os Hagen, percebem o feto formado a partir de elementos maternos e paternos em separado, combinados (Biersack, 1983), enquanto os Gimi e outras culturas das Terras Altas Orientais vêem a mãe como um

As construções de gênero dos Gimi, e isso pode também ser verdadeiro para os Daulo, entretanto, elaboram a premissa da androginia. O que é tomado como dado é uma identidade de sexo cruzado diluída. A reprodução — as colheitas de plantas das quais as mulheres cuidam, os filhos que elas dão à luz — é obtida através de uma distinção momentânea entre o produto e sua fonte. A distinção opera através do gênero. A “masculinidade” dos filhos, que emerge da “feminilidade” das mães, deriva do fato de que efetuar a separação é um feito masculino. Como Gillison argumenta, as características femininas das quais os homens se apropriaram tornam-se masculinas no ato decisivo de serem desvinculadas das mulheres. As separações, assim, ocupam um lugar simbólico diferente, em contraste com as dos Hagen e dos Paiela. As separações são cruciais, em conjunções específicas, na encenação dos efeitos — como no efeito do nascimento — mas, uma vez realizada a separação, a distinção entre os agentes masculinos e femininos cai por terra, cada um sendo apresentado como uma forma do outro.

No exemplo hagen/paiela, as identidades separadas das fontes permanecem como um par; elas não se mesclam uma com a outra, mas apenas no produto da relação entre elas. A relação composta multiplamente é, assim, tornada produtiva, e o produto andrógino é assim constituído diferentemente de cada uma das fontes tomadas separadamente. As fontes de crescimento dos Gimi (e dos Daulo?) não são emparelhadas da mesma maneira. Ao contrário, o crescimento é visto como um efeito do englobamento. E o englobamento, por sua vez, é tornado evidente como um estado de sexo único. Num modo, ele pode ser visto como enfaticamente feminino. O crescimento “espontâneo” sobre o qual tantos observadores detiveram sua atenção, no caso das mulheres, é evidência dessa capacidade homomórfica. Sua contrapartida masculina é a criatividade, o efeito espiritualizador da associação dos homens com o mundo espiritual, axiomaticamente produtivo tanto da saúde quanto

receptáculo vazio a ser preenchido (Langness, 1977, p. 13). Biersack (1983, p. 9) especificamente argumenta que “A noção de sangue amarrado [na teoria paiela sobre a concepção] [...] constitui uma imagem de substâncias antitéticas vinculadas numa combinação, [...] a conjunção de grupos distintos criada primeiro por via da aliança [...] e em seguida por via da consangüinidade”.

do bem-estar. Liberada da mulher, “a alma masculina tinha a capacidade partenogênica de criar qualquer espécie de vida” (Gillison, 1980, p. 40). É nos contextos de sexo cruzado que a força é necessária para induzir o efeito complementar: os homens devem ser forçados a crescer em seus corpos como as mulheres crescem; as mulheres devem ser forçadamente impregnadas com a essência espiritual para produzir a vida, como os homens dão a vida ao espírito. Imagens de englobamento, assim, constroem fontes de crescimento e criatividade como totalmente masculinas (os homens englobando partes femininas numa forma “masculina”) ou como totalmente femininas (as mulheres englobando partes masculinas numa forma “feminina”). Essas imagens também indicam a forma que a separação vai tomar. A percepção momentânea de identidades de sexo singulares opostas aparece como um *container* distinto do conteúdo. Assim, tanto o *container* quanto o conteúdo podem ser vistos como, ao mesmo tempo, distintos um do outro e mesclando-se um ao outro, uma conjunção de possibilidades dimórficas e homomórficas.

*Instrumentos de androginia.* Suponhamos que, num momento de pesadelo, fôssemos forçados a decidir a respeito de outro enigma das Terras Altas — não sobre quem tem poder, mas sobre quem é homem e quem é mulher. As imagens de uma área bem diferente de Papua-Nova Guiné são sugestivas sobre esse ponto. Ao longo de sua análise da arte dos Abelam, no Sepik Médio, Forge (1973, p. 189) observa que as pinturas analisadas não “retratam ou representam nada do mundo natural ou espiritual, mas, em vez disso, dizem respeito às relações entre as coisas” (grifo removido).<sup>19</sup> As fachadas das casas dos homens são cobertas com muitos desenhos representando os espíritos do clã masculino e outros seres; as figuras têm vários apêndices. Ainda que graficamente pareçam

19. Ele descreve a representação visual do englobamento de figuras de espíritos masculinos no interior de formas femininas disfarçadas, uma interpretação apoiada pela presença de um conjunto de figuras femininas explícitas, imediatamente acima da série principal dos rostos dos espíritos masculinos dos clãs. Obviamente, apresento uma interpretação diferente das relações em questão que, para ele, expressam “o primado da criatividade feminina, que, nos termos dos Abelam, é natural, sobre a criatividade masculina, que é cultural, já que o acesso masculino ao poder sobrenatural é via ritual” (1973, p. 189).

semelhantes, os Abelam definem alguns como seios e alguns como pênis. Isso coloca uma primeira dúvida a respeito do significado do falo aparente, que Forge conclui ser um órgão de nutrição.<sup>20</sup> Mas o que está sendo imaginado nessa representação fundida de nutrição, com seus elementos masculinos e femininos, e que tipo de relação ou identidade entre ambos está sendo afirmada? É quase como se masculino e feminino fossem variantes um do outro. Mas, os tipos de nutrição, estão sendo diferenciados ou mesclados?

Há dois estágios aqui. É preciso saber o que a masculinidade significa na configuração na qual ela é apresentada e, portanto, que tipo de relação é suposta com os elementos femininos. No entanto, se as casas são decoradas com figuras cujos apêndices podem ser lidos tanto como seios quanto como falos, então o que é “masculino” e o que é “feminino” para começar? O falo é um seio masculino? É para enfatizar sua masculinidade ou feminilidade que o seio é imaginado como um falo feminino?<sup>21</sup>

Ora, essa ambigüidade não é simplesmente uma peça de esoterismo do Sepik; ela perpassa muito do simbolismo de gênero nas Terras Altas e em toda a Melanésia. As casas dos homens podem ser igualadas a ventres. O sangramento do pênis pode ser identificado como menstrual. As flautas que os homens tocam em seus cultos secretos podem ser descritas como “mães” ou como “esposas”, ou ser emparelhadas como homem e mulher; Herdt (1982c, p. 88) dá uma série de exemplos. Numa passagem, Gillison (1980, pp. 167-77, n. 19) observa que a flauta dos Gimi, “o pênis da mãe”, pode referir-se também ao seio da mãe. Quando os pares de flautas masculinas recebem a designação de um sexo único, imagi-

20. Keesing (1982, p. 28) faz uma observação geral semelhante sobre o referente sexual do simbolismo. Diz Forge: “entre os Abelam, o falo não é apenas um símbolo unitário agressivo [...]. A questão mais óbvia a se perguntar em seguida é o que é que o falo significa para os Abelam” (1966, p. 28). A questão é provocada pela representação corrente de uma série de raposas voadoras e pela identificação feita pelos Abelam do pênis da raposa voadora masculina como um único seio feminino.

21. Ainda que haja muitas diferenças entre os Abelam e seus vizinhos Arapesh, observe-se o relato de Tuzin (1980, pp. 175-76) de que os espíritos pintados dos Arapesh reproduzem figuras cujo sexo — tomando-se a identidade da figura como um todo — é ambíguo. Em contraste com a ambigüidade do órgão dos Abelam, a ambigüidade do conjunto arapesh é aqui construída de uma mistura de elementos masculinos e femininos não-ambíguos.

namos dois irmãos como dois seios? Continuando com o exemplo do simbolismo das flautas, observo que Herdt sugere que os instrumentos são assim erotizados, e Dundes (1976), que sua feminização serve ao interesse de subverter a dependência heterossexual através da independência homossexual.<sup>22</sup>

Concluir, no entanto, que os homens desejam viver sem recorrer às mulheres, ou que o que está em questão é o controle masculino do poder reprodutivo feminino (os homens simplesmente englobam as coisas que se referem às mulheres ao seu âmbito e assim se apropriam delas), encontra a dificuldade inicial: Como se vem a saber o que é distintivamente masculino e o que era imaginado como masculino e como feminino antes do ato de apropriação? Escrevendo sobre outro grupo do Sepik, a oeste de Abelam, Lewis pergunta como chegamos a reconhecer as representações de outras coisas. Ele avalia o fenômeno do sangramento do pênis.<sup>23</sup>

Considerá-lo como simbólico depende de escolhermos classificar o sangramento do pênis em separado do sangramento menstrual. A idéia que temos do sangramento menstrual é que ele só pode ser aplicado corretamente a algo que ocorre com as mulheres. Este é um atributo essencial, lógico, de nossa definição ou compreensão da menstruação; a menstruação real ou verdadeira só pode ocorrer nas mulheres. Portanto, o sangramento masculino deve ser menstruação aparente, menstruação simbólica ou mimética (1980, p. 112).

Em que sentido devemos, então, entender designações de gênero reais ou verdadeiras e, portanto, também as “simbólicas”? As figuras do Sepik, com seio/falo, são mimese uma da outra? Ou elas corporificam alguma variedade de bissexualidade, como entidades de estatuto sexual

22. Em relação aos aspectos fálcos/uterinos de certos objetos sonoros (objeto do trabalho de Dundes), no entanto, Schwimmer (1980b) faz um comentário interessante, o de que numa região a representação dupla possivelmente conota um ato ritual, o de cortar o coco ao meio. O coco é cortado para ser “alimentado” na casa de culto. O corte é o momento no qual se estabelece uma relação potencial (entre quem alimenta e quem é alimentado).

23. Ele enfatiza a importância da função por oposição à forma na relação entre um objeto e seu símbolo, sugerindo que não deveríamos olhar para as coisas como “representantes” [de algo], mas como substitutas umas das outras (1980, p. 197).

ambíguo ou mesclado? Um ancestral andrógino, exibido numa casa de culto masculina, é o sinal de vitória, de que os homens realmente venceram a batalha com as mulheres, englobando todas as formas de nutrição em si mesmos?

Todas essas questões requerem a suposição de que os seios pertencem às mulheres ou que o falo é propriedade dos homens. No entanto, se as pessoas dizem que o falo foi roubado às mulheres, ou se um falo é tratado como um feto, não é nada claro que possamos estar tão seguros de nossa avaliação sobre os melanésios. Ainda que suponhamos que o falo é masculino, quando ele é oferecido às mulheres (na sua corporificação fisiológica ou na forma de tubos de bambu), é oferecido como instrumento de masculinidade ou, como Schwimmer (1974) afirmou em outro contexto, é uma coisa entregue às mulheres já que de qualquer modo pertence a elas? Em tal caso, o falo de um homem é “propriedade” da mulher?

Fica claro que nossas metáforas de posse se exauriram. Se recorrermos a metáforas de interação, suas fórmulas podem ser menos tortuosas. Talvez as pessoas dêem partes de si mesmas para outros ou entreguem a outros o que já é propriedade delas, porque isso lhes é devido. Uma linguagem transacional poderia ajudar a resolver o enigma. E isso vale para idéias de posse em relação às partes do corpo de cada um, onde a linguagem de propriedade torna tão difícil a análise simbólica. Como Lewis observou, enquanto ocidentais achamos que deveríamos ser capazes de identificar as coisas pelos seus atributos: decidir se as flautas são “masculinas” ou “femininas”. Não é necessário que elas sejam uma coisa ou outra (podemos supor uma identidade dual ou ambígua), mas imaginamos que a identidade é inerente às coisas, como às pessoas. O material melanésio, no entanto, indica que o conhecimento (o que é tornado aparente como masculino ou feminino) não pode derivar apenas da observação.<sup>24</sup> A identidade é consequência da interação. Expres-

24. O privilégio da visão como um instrumento de conhecimento na cultura ocidental é um tópico muito vasto para ser tratado aqui (ver Plaza, 1978, p. 21). Faço uma breve menção à perspectiva melanésia, bastante disseminada, de que a aparência é ilusória, de modo que a relação entre a superfície externa e a substância interna é sempre motivo de especulação. Tipos diferentes de conhecimento estão implicados na idéia de que a visão é uma penetração das profundezas da

sa assim, a conclusão parece banal; deixem-me, então, dar-lhe alguma substância cultural.

Se as pessoas definem suas relações através das transações entre elas, então, quem sabe, entre as coisas exibidas pelos desenhos do Sepik, com seus apêndices duplos, esteja o fato da transação. Na dimensão atemporal de um retrato (tomando de empréstimo a Harrison, 1984), aparece a figura de um intercâmbio entre elementos que simultaneamente indicam a relação entre eles.

Podemos suplementar essa sugestão sociologicamente, já que o ritual do culto associado à casa dos homens é invariavelmente conduzido entre dois grupos — entre os patrocinadores e os que os apóiam — com classes de iniciação alternadas numa reciprocidade específica.<sup>25</sup> A androginia personifica a relação criada por uma transação, a justaposição de elementos que, na dimensão temporal, foram primeiro separados e depois juntados. A flauta gimi indivisível é um instrumento andrógino desse tipo. “Macho” e “fêmea”, no melhor dos casos, discriminam pontos num processo, como ela é tocada e o que é emitido, ou melhor, quem a toca e quem é expelido dela.

A simbolização gimi estabelece o caráter masculino ou feminino de uma pessoa como um incidente, um evento, um momento histórico, criado no tempo. Tal caráter não é inerente a atributos de um tipo fixo, à posse exclusiva de itens específicos, nem mesmo à posse de genitais, já que sua origem é ambígua, resultando sempre de transações passadas. O que diferencia homens e mulheres, então, não é a masculinidade ou feminilidade de seus órgãos sexuais, mas *o que eles fazem com eles*. Um tubo revela ser um pênis ou um canal de nascimento dependendo de como é e de como foi ativado. E como um órgão é ativado é mostrado em seus efeitos, dependendo se funciona como *container* ou conteúdo. O conhecimento a respeito disso é, assim, simultaneamente o conhe-

natureza das coisas e na idéia de que a visão é testemunha da revelação, daquilo que é trazido à superfície.

25. Tuzin observa a reciprocidade específica invocada pelos Arapesh: “Nós os iniciamos, agora eles devem iniciar nossos filhos!” (1980, p. 32). O resultado é que “cada classe de iniciação é simultaneamente iniciadora e iniciada” em relação a diferentes espíritos do culto em nome dos quais os homens atuam (1982, p. 337).

cimento a respeito da capacidade ou habilidade interna e a respeito da eficácia externa na interação com outros.

Num certo ponto de sua avaliação das diversas abordagens pelas quais os antropólogos analisaram as afirmações de identidade de um único sexo nos ritos de iniciação masculina, Keesing (1982, p. 22) chama a atenção para o que é freqüentemente tomado como o raciocínio crucial: “o que os homens produzem — e as mulheres não podem produzir — são *homens*”. Se a suposição é que cada um produz iguais, essa é uma leitura profundamente equivocada da criatividade masculina. Certamente não se aplicaria aos Gimi. Ao contrário, poderíamos dizer que os homens devem ser “produzidos” por mulheres porque toda a diferença entre homens e mulheres está nas suas respectivas capacidades de produção. Os homens rompem com o ciclo endoantropofágico de nutrição das mulheres. Nesse sentido, eles são produzidos apenas por mulheres: eles próprios não produzem formas semelhantes. Ao invés disso, eles se transformam nos agentes que forçam as mulheres a produzir nessa forma (e assim produzi-los como agentes). O que as mulheres nutrem, eles criam. Uma habilidade drasticamente diferenciada estabelece a base para a identidade masculina.

Forçar as mulheres a dar à luz parece-me ser uma observação muito diferente da de dizer que os homens controlam os poderes reprodutivos das mulheres. O que também deixa de lado o paradoxo do poder dos fracos.

Este capítulo se iniciou com uma referência às análises dos cultos masculinos que apresentam a idéia de que as mulheres são poderosas graças à sua feminilidade. No entanto, as mulheres são supostamente fracas pela mesma razão. Herdt observou a “contradição culturalmente constituída” de que “a linguagem masculina mundana tacitamente supõe [...] que [...] as mulheres [...] são inerentemente poderosas graças à sua feminilidade” (Herdt, 1981, p. 17). A contradição só aparece caso se suponha que as mulheres são intrinsecamente “fêmeas” e que os homens devem ser definidos como intrinsecamente “machos”.

Entre os Gimi, o que diferencia os sexos em última instância não são coisas possuídas. Os órgãos sexuais podem parecer andróginos, como as flautas/recipientes de bambu, ao mesmo tempo seios e pênis, tanto ocos como penetradores. Eles não têm um caráter unívoco em si mes-

mos: tal caráter é determinado pelo modo como são usados, causados ou completados pelo sexo oposto. Assim, os órgãos sexuais masculinos e femininos “em si mesmos” representam uma relação composta: se um é masculino e o outro feminino, é porque um é completado pelo outro ou dele derivado. Em si mesmos, eles não indicam uma coisa diferenciada; ao invés disso, a diferença é constituída relacionalmente pela atuação respectiva de homens e mulheres. Uma faz crescer, outro é levado a crescer; um é forçado a ser criativo, a outra cria. As mulheres fazem crescer em seus ventres o que os homens fazem crescer na reclusão do seu culto; os homens fazem as mulheres cederem a criança-pênis que eles assim separam de si mesmos. Os homens gimi não temem ter sua masculinidade engolida, englobada pelas mulheres; o próprio fato de que eles sejam os englobados e não os englobantes os salva da absorção. O temor é o de não ser liberado no momento adequado, porque, se não fossem liberados, eles não mais seriam homens. Mais uma vez, é no ponto de interação que uma identidade singular é estabelecida. Gatens (1983) argumentou que as mulheres são diferentes dos homens porque seus corpos são diferentes; mesmo se as mulheres “fazem” as mesmas coisas que os homens, o contexto oferecido por seus corpos torna seus atos marcados por gênero. Sugerir o contrário seria mais verdadeiro, pelo menos em relação aos Gimi. É porque as mulheres “fazem” coisas de modo diferente dos homens, porque elas explicitam capacidades diferentes na sua forma de agir, que seus corpos são marcados pelo gênero.

A suposição de Herdt parece adequada, no entanto, aos casos dos Hagen/Paiela, entre os quais a diferença sexual é tomada como dada. Entretanto, é claro que, mesmo aqui, homens e mulheres não possuem qualidades sexuais como atributos, mas exibem suas capacidades de gênero ao transacionar com elas. A masculinidade ou feminilidade dos objetos de transação tem sua fonte nas ações dos homens e mulheres. Se as habilidades dos sexos são tomadas como dadas, sua interação, não obstante, deve ser deliberadamente promovida, e isso dá uma dimensão política à relação entre homens e mulheres. A dimensão política concomitante da atividade de culto paiela é, de fato, mais bem-compreendida em sua analogia com a troca cerimonial, um tópico desenvolvido nos capítulos seguintes.

Biersack apresenta uma surpreendente descrição da socialidade doméstica dos Paiela, que nos leva de volta ao contexto coletivo do conhecimento: “O setor ‘interno’ [o âmbito da ação humana] que os Paiela chamam de ‘roças e casas’ tem o significado de uma relação e de suas conotações morais, a relação de não-união e de insularidade, e a imoralidade do ‘egoísmo’” (1984, p. 134). Nos termos dela, a característica das relações domésticas, voltadas para dentro, contrasta com a característica das unidades domésticas no domínio público, voltadas para fora, local no qual a atividade coletiva — incluindo a cooperação com base em grupos consanguíneos — é interdoméstica, no qual os porcos não são comidos, mas trocados. Ela enfatiza a natureza não comunicativa da atividade produtiva: “a única relação que um ser humano pode estabelecer com as roças é uma relação de não-comunicação [...]. No cotidiano, o produtor trabalha sozinho e em silêncio” (1984, p. 121). As transações por via das quais as mulheres fazem seus maridos “crescer”, e os maridos “amarram o sangue” das esposas na concepção, são também secretas e escondidas; poderiam ser definidas na classe das relações não-comunicativas dos Paiela.<sup>26</sup> Se os ritos dos solteiros de fato coletivizam tais relações domésticas, poderíamos fazer uma observação a respeito do significado de um elemento de comunicação na busca de símbolos pressagiadores que os acompanham. Os jovens tentam-se comunicar com a mulher-espírito, tentam forçá-la a revelar se ela os fará crescer ou não. Eles forçam um sinal visível, explícito, dela.<sup>27</sup> Essa possibilidade de comunicação na coletivização de relações intradomésticas que são no geral “silenciosas” é o ganho central do ritual.

26. A relação sexual é construída como um ato deliberadamente visível entre os cônjuges (eles “vêm” um ao outro), embora oculto dos outros; se a concepção ocorre ou não e se o sangue da mulher é ou não amarrado pelo sêmen do homem, só pode ser sabido depois do ocorrido. O crescimento interno é oculto; a procriação bem-sucedida (dar à luz), no entanto, é aberta, e, nesse sentido, as atividades reprodutivas conjuntas dos sexos podem ser classificadas como abertas, em comparação com o crescimento secreto do marido ou do feto, efetuado pela esposa.

27. Podemos definir o sacrifício como uma mobilização comparável das relações domésticas, criando um canal de comunicação entre dois interessados (ancestrais e descendentes), assim “separados”, cuja relação é baseada em interesses unitários (“não-comunicativos”). Os interessados estão numa relação assimétrica *a priori*, que a separação momentaneamente iguala.

Em sua dependência dos outros para explicitar as habilidades do ser, os Paiela, tanto como os Gimi, alocam as fontes de sua eficácia interna além de si mesmos. As fontes não se constituem em outro domínio ou âmbito, mas em outro tipo de pessoa. Para os “homens”, eles estão nos atos das “mulheres”. Essas fontes não devem ser controladas ou superadas, mas mantidas de modo a oferecer evidência perpétua da própria eficácia. Elas são, ao mesmo tempo, um ponto de origem e um ponto de referência para a demonstração de momentos históricos subsequentes. Assim, elas também podem ser descritas como “apropriadas”. Elas são perpetuamente preservadas, uma vez que devem explicitar, na expressão de Wagner, as capacidades do corpo, exteriorizar e tornar conhecida a sua composição interna. Mas a diferença entre relações internas (intra-somáticas) e externas (extra-somáticas) deve ela própria se fazer conhecida, e isso é feito através das imagens da replicação, do caráter coletivo dos eventos nos quais o que se torna conhecido a respeito de um corpo é repetido para muitos.

De fato, por mais que pareçam dessemelhantes, os três exemplos etnográficos tratados neste capítulo apresentam paralelos nas suas práticas de conhecimento. A informação, os órgãos sexuais e a capacidade de crescer são, todos, tornados conhecidos ou valorizados em referência à sua fonte. No entanto, a fonte está além da pessoa que a exhibe, pela mesma razão de que sua eficácia deve ser registrada em outra. Para um homem malo que adquire o comportamento idiossincrático de outro, o valor está na origem desse comportamento num outro. O doador não perde o que entrega. No exemplo da criatividade reprodutiva dos Gimi, uma extração violenta é imaginada como ganho e perda. Mas aqui, também, a fonte original (a posse das flautas pelas mulheres) parece ser capaz de regressão ou regeneração (isto é, de retorno a outro momento no tempo), de tal modo que a perda ou o ganho são sempre apenas temporários.

Podemos colocar a questão de outro modo. Esses casos melanésios definem o impacto que a interação tem no íntimo das pessoas. As características corporais são um registro, um local dessa interação. Em consequência, o que é extraído da pessoa são as relações sociais das quais ela é composta: ela é um *microcosmo de relações*. É nesse sentido que as ca-

pacidades do corpo são reveladas. E, se o corpo é composto de relações, se ele mostra a marca de encontros passados, então as relações não estão num estado de inércia. A percepção delas implica que se cuide delas. Essas relações internas devem ser construídas ou deixadas de lado — e novas relações devem ser estimuladas. Os tipos de rituais de iniciação aos quais me venho referindo representam apenas a percepção ou o reconhecimento da necessidade de empreender novas ações desse tipo e da possibilidade de fazê-lo.

Embora eu me refira ao corpo, o efeito dos ritos é trazer o corpo à consciência e, na linguagem melanésia, o de mostrar o impacto das mentes das pessoas umas sobre as outras. A intenção e a motivação têm conseqüências fisiológicas. A pessoa é vulnerável, por assim dizer, tanto às disposições corporais dos outros em relação a ela como às vontades e desejos dos outros. Há mais na “pessoa” melanésia do que a fabulação analítica da imaginação antropológica que supõe que a pessoa social é um lócus de papéis, uma constelação de *status*. Na imagem melanésia, uma série de eventos está sendo revelada no corpo, que se torna, assim, composto das ações históricas específicas dos outros sociais: o que as pessoas fizeram ou não fizeram a alguém ou para alguém.<sup>28</sup> A pessoa apropria sua própria história.

As práticas de conhecimento às quais venho aludindo, e especialmente o fato de que as pessoas são construídas como dependentes em relação a outros para o conhecimento a seu próprio respeito, não residem simplesmente em descobertas pessoais a partir da reflexão de indivíduos: não se trata de possibilidades existenciais que possam ser aplicadas em qualquer lugar. Refiro-me especificamente à maneira pelas quais as convenções culturais dessas sociedades mostram às pessoas os efeitos de suas ações. É isso, por sua vez, não é apenas uma questão de dramatização intersubjetiva, das *personae* que as pessoas exibem, da representação de seus “papéis”. Uma característica específica dessas práticas melanésias é a explicitação do conhecimento a respeito da constituição corporal e mental internas. Um conjunto de relações internas é exteriorizado. Isso pode ser comunicado como uma condição coletivamente compartilha-

28. Suas relações são tornadas aparentes nessa transmissão (Wagner, 1977a).

da, mas a condição em si mesma é uma dependência particularizada de outros sociais relevantes, expressa nos objetos de seus encontros.

Assim, se a pessoa individual é o lugar no qual suas próprias interações com os outros é registrada, então essa suposição, por parte dos melanésios, deve, por sua vez, moldar a condução de suas relações. Resumindo, ela dá às relações sociais a forma conhecida na literatura como troca de dádivas.

## 6

### Trabalho: a exploração em questão

AS PREOCUPAÇÕES feministas com a ideologia da identidade sexual e das antropólogas feministas com a natureza da separação político/doméstico não teriam muito de sua agudeza crítica se não fosse pelo que parece ser um difundido, e quase universal, fato da vida: o aparentemente persistente reconhecimento equivocado do trabalho das mulheres como algo menos que trabalho. Os trabalhos das mulheres ou não têm visibilidade ou, então, onde estão visíveis, não oferecem a elas a oportunidade social de que usufruem as atividades dos homens e bem podem ser obscurecidos por outros critérios de importância pública. Tais avaliações são inerentes a arranjos e classificações culturais. Dado que estes são vistos muitas vezes como algo que funciona no interesse dos homens, o corolário é a suposição de que, ao se beneficiarem desses arranjos mais do que as mulheres, os homens exploram, direta ou indiretamente, o trabalho das mulheres. Foi certamente dessa forma que as Terras Altas da Nova Guiné apareceram para observadores estrangeiros. Assim, Leacock (1981, p. 294) pôde sugerir que “a ritualização da hostilidade entre os sexos nas Terras Altas da Nova Guiné é a manifestação, em nível ideológico, da realidade de que os homens estão competindo com as mulheres pelo controle do que as mulheres produzem”, citando-me por ter esclarecido, para o caso dos Hagen, como “o controle do trabalho das mulheres é imensamente importante para os homens”.

Ao voltar à questão, desejo fazer algumas coisas. A primeira é aplicar as críticas feministas à discussão mais antiga sobre o poder, a partir de sua percepção da “realidade” do conflito material. Isso é importante, em segundo lugar, porque essas críticas contêm uma apreciação pluralista desfavorável à propensão antropológica de tomar a cultura como um dado. Uma crítica similar aparece na teorização sobre a natureza da separação político/doméstico. Considero aqui essa separação em relação com as classificações nativas de atividades, as quais, na superfície, não se apresentam como avaliações. Por exemplo, os conceitos de “riqueza” ou de “dádiva” não se mostram imediatamente discriminatórios; o que aparece como potencialmente discriminatório é o acesso a elas por parte de homens e mulheres. De qualquer modo, no que se refere às Terras Altas da Nova Guiné, incluindo os Hagen, um ataque importante foi feito contra aquelas formulações culturalistas que não conseguem apreender o estatuto ideológico da “troca de dádivas” e do mecanismo de “reciprocidade” que a acompanha.

Em terceiro lugar, meu interesse nesse debate provém do uso que, não obstante, quero fazer do conceito de dádiva. Ele é uma de minhas ficções — a ser mobilizada em sua definição relacional em face de sua contraparte, o conceito de mercadoria. O par de termos proporciona um eixo para examinar uma série de contrastes entre as sociedades melanésias e as do Ocidente, das quais derivam inicialmente os construtos analíticos da ciência social. Pode-se imaginar esse eixo como uma diferença entre metáforas de base: *se, numa economia mercantil, as pessoas e as coisas assumem a forma social de coisas, numa economia de dádivas elas assumem a forma social de pessoas* (adaptado de Gregory, 1982, p. 41).

Em quarto lugar, essa divisão ficcional — como se fosse possível caracterizar com isso culturas inteiras e sociedades inteiras — nos possibilita organizar conjuntamente um certo número de questões teóricas disparatadas que apareceram nos três capítulos precedentes. Elas se ligaram frouxamente a um comentário corrente a respeito de supostos sobre propriedade. Correndo o risco de ser repetitiva, explico-as detalhadamente como ramificações específicas de uma metáfora mercantil.

Assim, de uma forma mais propriamente *ad hoc*, afirmei que este ou aquele conjunto de conceitos não se aplica ao material sobre a Mela-

nésia. Entre esses conjuntos, encontram-se as seguintes noções: a idéia de que pessoas podem ser menos que seres humanos; da natureza como uma limitação e como um recurso; do tipo de identidade implicado na teoria dos papéis sexuais; de atributos apropriados como se fossem possuídos como propriedade; de coisas sendo vistas como se tivessem propriedades intrínsecas; do controle como o propósito da dominação, e assim por diante. Todas elas podem ser consideradas refrações de uma metáfora de base especificamente ocidental. Pertencem a uma cultura que apreende a forma das coisas imaginando que elas existem em si mesmas: a utilização que delas se faz implica sempre algum tipo de relação com sua natureza (resistente). Ou, então, a uma cultura que considera o trabalho da sociedade e da cultura como o que dá valor social ou cultural às coisas e pessoas, de modo tal que o valor de uso dos bens e produtos circula somente quando este se houver transformado em valor de troca no mercado (Sahlins, 1976). Ou, ainda, a uma cultura que, de modo correlato, constrói as pessoas como mercadorias, que tanto possuem um valor intrínseco como estabelecem valores para si próprios na circulação entre os outros. A exposição de Barnett e Silverman (1979, pp. 79-80) sobre as noções ocidentais a respeito da personalidade acompanha Schneider (1968), traçando o contraste em termos de “substância” e “contrato”.

A pessoa ocidental, socializada e internamente controlada, precisa emergir como um *microcosmo do processo de domesticação* através do qual os recursos naturais se tornam disponíveis para um uso cultural. Conseqüentemente, a pessoa é um homólogo da sociedade pensada como um conjunto de regras ou convenções (capítulo 2). A única relação interna aqui é a maneira pela qual as partes de uma pessoa “pertencem” a ela própria, ou a ele próprio. As outras relações incidem a partir de fora. Os atributos da pessoa são assim modificados através da pressão externa, como acontece com os atributos das coisas, mas permanecem intrínsecos à sua identidade. Para tomar um exemplo famoso, um sapato é um sapato, por mais caro que seja ou mesmo que não seja vendável de modo algum, por causa da maneira pela qual é usado. As modificações extrínsecas, portanto, transformam ou controlam atributos intrínsecos, mas não põem em dúvida seu estatuto como propriedade definidora da

entidade em questão. As refrações dessa metáfora da mercadoria sugerem uma imagem das pessoas em relação aos seus próprios egos como proprietárias originais de si mesmas.

Enquanto as propriedades “pertencem” a uma coisa num sentido definidor, no caso das pessoas, o “pertencer” é imaginado como uma propriedade ativa. As pessoas possuem tanto suas mentes como seus corpos, e suas mentes transformam os donos de suas próprias ações em autores ou autoras destas. Esse potencial unitário demarca a singularidade distintiva de tal autoria, em paralelo com o “indivíduo” como uma entidade real e concreta. De fato, é possível deslocar-se da conceitualização de um sujeito exercendo controle sobre objetos à sua disposição, inclusive aptidões pessoais como sexualidade — tomada frequentemente 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. Controlar ou explorar esse valor intrínseco é levantar questões sobre a autoria ou propriedade do valor social ou extrínseco assim criado.

Derivadas do conceito ocidental de mercadoria, essas refrações são objeto de uma discussão antropológica mais explícita, em virtude de propiciarem a evidência de um tipo de economia política. Dessa forma, é no “modo capitalista de produção”, sob as condições da troca mercantil, que

qualquer mercadoria, uma vez que exerce o papel de [um] equivalente [na troca], parece possuir *em si mesma* a capacidade de medir o valor de outras mercadorias. A “forma equivalente” de uma mercadoria não revela o valor essencial (que é a realidade social, o trabalho humano); ela transforma o valor numa característica das coisas (Godelier, 1977, p. 156).

De fato, o contraste entre essas metáforas de base ocidentais/melanésias é utilmente concebido em termos de diferentes regimes de economia política. Isso nos leva de volta às críticas feministas.

A última observação a ser feita, entretanto, é a de que somos levados de volta, de tal modo a podermos compreender quanto essas críticas estão envolvidas nas construções que elas buscam solapar. Como não poderia deixar de ser, elas próprias são ramificações da mercadoria como raiz metafórica. Isso é verdadeiro quer elas sejam, por assim dizer, extensões dessas raízes, quer adotem uma postura não-positivista, não-burguesa, caso em que são como a copa de uma árvore, aparentemente separada de seu sistema de raízes, mas de fato alimentando-o. Naturalmente, eu mesma não posso desligar-me dessa raiz. Posso apenas ocupar uma outra posição.

Esta é uma posição a partir da qual a metáfora ocidental pode tornar-se visível e a partir da qual ela aparece como o inverso da aqui atribuída às culturas melanésias. Assim, procuro fazer uma inversão paralela entre as culturas “ocidental” e “melanésia” através da extensão de um contraste interno (mercadoria e dádiva sendo conceitos derivados de uma economia mercantil) para duas formas culturais externas uma à outra. Em minha explicação, o conceito de “dádiva” é grandemente dependente de seu antônimo, a “mercadoria”. Essa oposição não faria sentido na linguagem dos Hagen. O que denomino “dádiva”, os nativos evocam por um termo que traduziríamos por “coisas”. E o faríamos alegremente, não fosse o caso de que isso antes abre do que fecha o trabalho analítico: a questão é a de saber que espécies de coisas são essas e, de nossa perspectiva, que forma social elas assumem.

#### RECONHECENDO A IGUALDADE

As antropólogas feministas que ampliaram o debate sobre os domínios político e doméstico, no sentido de considerar a economia da subordinação, opõem-se corretamente à maneira pela qual se adotam formulações nativas como formulações analíticas. Mas, ao mesmo tempo, é importante manter uma distância crítica em relação a seus argumentos. Para tanto, é preciso estruturar uma posição, como tentei fazer, cujos próprios

supostos sejam aparentes. Para o conjunto das preocupações deste livro, é importante que, dentre as diversas refrações da metáfora da mercadoria, muitos desses argumentos girem, em última análise, em torno de certas conceitualizações de propriedade.

A mesma observação foi feita, no capítulo anterior, a respeito do poder. É um tanto impertinente repeti-la, na medida em que os autores que se apóiam na teoria da economia política apresentam explicitamente críticas a categorias econômicas como a de “propriedade privada”, categorias tidas apropriadamente como específicas da produção mercantil nas economias capitalistas.<sup>1</sup> Essas críticas incluem a proposição geral de que a propriedade é uma relação, não uma coisa, a ser analisada como uma relação entre pessoas com respeito a coisas.<sup>2</sup> A “idéia” de propriedade, conseqüentemente, não é tratada de modo algum como auto-evidente. Portanto, constitui uma impertinência sugerir que tais críticas poderiam, por sua vez, incorporar irrefletidamente supostos relativos à propriedade. Não obstante, é isso o que se deve esperar. Na medida em que as críticas foram desenvolvidas primordialmente para examinar as relações sociais da economia capitalista, tratou-se de críticas internas ao sistema econômico em exame. Não nos deveríamos surpreender com a continuidade, afinal de contas. A continuidade que agora desejo evidenciar está na maneira pela qual se supõe que sejam estruturados os agentes e suas ações.

1. Em virtude da natureza de sua transferência entre as pessoas, a mercadoria pode ser entendida como a forma de troca da “propriedade privada”, a alienação constituindo a transferência dessa propriedade (Gregory, 1982, p. 12: “A troca mercantil é uma troca de coisas alienáveis entre os envolvidos no intercâmbio, os quais estão num estado de independência recíproca”). Estes 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 relações entre si (Taussig, 1980, p. 3).
2. Bloch (1975, p. 204) aponta para a ampla base antropológica para a noção de relações de propriedade como tipos de relações sociais, propriedade como um “feixe de direitos” e assim por diante (ver, anteriormente, capítulo 5). Ollman (1976, pp. 14 e segs.) enfatiza a importância relacional das categorias de Marx: “Capital, trabalho, valor, mercadoria etc., são todas compreendidas como relações”. Na verdade, a crítica a que me refiro foi reabsorvida na antropologia como pertencente à teorização “marxista”. Fica claro que eu toco apenas numa pequena porção da teorização marxista no interior da antropologia e que não discuto Marx de modo algum. Um marxismo radical certamente não poderia ser eclético dessa forma, nem ignorar as fontes primárias.

Minhas observações seriam menos impertinentes se fizessem justiça aos debates sobre a natureza da exploração em sistemas sociais não-capitalistas, não divididos em classes. Refiro-me, por exemplo, à revisão de Modjeska (1982) sobre a desigualdade nas sociedades das Terras Altas. É especialmente em argumentos sobre a exploração do trabalho<sup>3</sup> que se encontra uma obstinada suposição ocidental sobre a propriedade natural das pessoas. A meu juízo, em qualquer intento de caracterizar as diferenças entre os vários modos de socialidade melanésios, ela constituiu uma interferência tal que a maneira pela qual essas questões foram algumas vezes ventiladas não apenas, e necessariamente, incorporou certas premissas ocidentais sobre a ação social, mas estas assumiram a forma da propriedade.

Entretanto, nesse ponto, é preciso fazer uma advertência importante. A avaliação, por oposição à interpretação, requer uma separação auto-consciente entre as formulações analíticas e as nativas.<sup>4</sup> As preocupações introduzidas no capítulo 4 enfatizam esse ponto. Um interesse analítico em distinguir os domínios político e doméstico encontrou um espelho na miríade de maneiras pelas quais são estabelecidos os mecanismos de criação de domínios entre os nativos melanésios. Isso se deve em parte, e muito caracteristicamente, ao fato de que o ímpeto analítico provém do interior da própria teoria antropológica, e tal teoria reage aos construtos ideacionais dos sistemas culturais de que trata. Aqui, ela é interpretativa por natureza. Contudo, o argumento antropológico feminista, de que as pretensões sobre os produtos do trabalho são cruciais para a avaliação da igualdade sexual, não se apóia, abertamente pelo menos, em tentativas de encontrar justificção para as categorias analíticas nos sistemas simbólicos daqueles que estão sendo estudados.

3. Refiro-me a “trabalho” mais propriamente que a “força de trabalho”, pois esta última indica uma capacidade abstrata de trabalhar, um “potencial produtivo não ligado a qualquer atividade específica” (Ollman, 1976, p. 171), que fica sob a direção e definição de quem dele se apropria. No contexto melanésio, o trabalho apresenta-se usualmente numa forma específica, não necessariamente generalizável para além das relações a que pertence (ver, adiante, n. 18).

4. A avaliação é algo inescapável (ver Runciman, 1983, cap. 5), ou seja, é uma característica constitutiva da prática descritiva. A avaliação específica a que me refiro aqui é a requerida pelos motivos originais de uma investigação, nesse caso, a investigação feminista, que se questiona sobre serem ou não igualitárias as relações entre os sexos.

Nos trabalhos dos que se alinham com as feministas-marxistas,<sup>5</sup> a base teórica para a análise está fora da antropologia e se encontra, em vez disso, numa teoria da ação social que não é, ela própria, afetada por situações para as quais não existe teoria nativa como contraparte. O ponto forte da perspectiva feminista-marxista para os antropólogos, por conseguinte, é que ela proporciona bases para avaliação exógena. Dado que o objetivo principal da avaliação feminista é o grau de igualdade que sistemas específicos proporcionam a homens e mulheres, a busca é por medidas que possam ser universalmente aplicadas, e as relações de produção sugerem uma medida desse tipo.<sup>6</sup> Tais relações são concretamente interpretadas como baseadas na natureza do acesso aos recursos produtivos, no controle sobre o trabalho e na ascendência sobre os produtos do trabalho. Nenhum desses conceitos necessita apoiar-se em modelos nativos, e nenhum deles requer tais modelos para continuar útil. É, portanto, uma especificação e *não* uma depreciação dos debates sobre igualdade [afirmar] que eles incorporam sem reflexão supostos sobre propriedade. Esses pressupostos não são examinados porque são simplesmente incorporados como fatos sobre a existência humana que são pensados como dados.

Um debate bem-consolidado diz respeito à extensão em que sociedades, igualitárias em outros aspectos, mantêm ou não mantêm desigualdades entre os sexos. Esse debate tem sido especialmente vigoroso a propósito de economias caçadoras-coletoras, e vale a pena considerá-lo brevemente aqui.

5. Uso o termo com hesitação. Isso se deve, em parte, ao fato de ele possuir significados diferentes dependendo de que lado do Atlântico se está e, em parte, ao fato de que os antropólogos que tratam conjuntamente do marxismo e do feminismo o fazem tanto para criticar quanto para simplesmente utilizar-se de idéias que podem ser rotuladas como de um ou do outro. Trabalhos de fora da Melanésia que tratam da ideologia de uma perspectiva da economia política, com particular referência a questões "marxistas", incluem os de Leacock e Sacks, mencionados neste capítulo; ver também O'Laughlin, 1974; Reiter, 1975; Sharma, 1980; Caulfield, 1981; os vários colaboradores em Etienne e Leacock, 1981, e em Young et al., 1981; Harris e Young, 1981; e A. Whitehead, 1984.

6. Nas palavras de Friedman a propósito das relações sociais de produção que dominam o processo material de produção, "Todo sistema social tem custos de reprodução objetivos em energia assim como uma taxa determinada de excedente potencial, e [...] a sociedade precisa, de uma maneira ou de outra, relacionar-se com essas condições objetivas de seu funcionamento" (1974, pp. 446-47).

Sociedades caçadoras-coletoras cativaram os observadores ocidentais em virtude de seu aparente igualitarismo. As antropólogas feministas aderiram com certa força a esse debate sobre a justeza dessa designação. Em minha opinião, o que nos impele a contemplar esses sistemas como igualitários é uma característica invulgar: as comunidades caçadoras-coletoras contrastam com a maioria das sociedades do mundo pelo fato de que as reivindicações sobre pessoas se produzem através de reivindicações sobre serviços mais propriamente do que sobre bens. Elas não têm relações de propriedade e também lhes falta a forma mediadora das dádivas. Os vínculos entre as pessoas não são construídos através do controle de recursos e das pessoas como se fossem recursos, e a riqueza não pode armazenar valor; os objetos não se tornam dádivas no sentido em que o termo seria usado na Melanésia. O valor está nas coisas que são instrumentos de relações de serviço entre as pessoas. O que é embaraçoso com respeito a esses sistemas, por conseguinte, é que as desigualdades não estão estruturadas nem através da propriedade de recursos nem através da transação de dádivas.

Isso não significa que não existam desigualdades. Essa questão é explicitada nos debates sobre as relações masculino-feminino nesses sistemas. Collier e Rosaldo (1981) demonstram como casamento, obrigações de afinidade e a divisão do trabalho entre os sexos estabelecem relações assimétricas entre homens e mulheres, conquanto possibilitem aos homens afirmar uma vigorosa igualdade entre si. As pessoas exercem toda sorte de reivindicações sobre os atos e ações das outras, incluindo o trabalho na forma de serviço devido a outrem. Há, portanto, desigualdades nas reivindicações sobre tal trabalho. Mas, ainda que possamos nos referir a ele como trabalho, ele não está incorporado em propriedade ou dádivas. Collier e Rosaldo sugerem, então, que tais assimetrias nas relações não têm que ser metaforizadas como propriedade ou controle de recursos.

A posição contra a qual elas argumentam é conhecida a partir dos trabalhos de Leacock (1978, 1981, 1982) e Sacks (1975, 1979). Ambas se interessaram pela natureza de sistemas sexualmente igualitários. Na visão delas, o controle (em termos de propriedade) sobre recursos é crucial; o critério para um sistema ser considerado igualitário está em as pessoas

serem ou não discriminadas pela propriedade. Leacock está particularmente interessada na estrutura de tomada de decisões, bem como na relação entre produção e consumo, e na dispersão da autoridade. Ela argumenta que o consenso é fundamental para a organização da vida cotidiana numa sociedade unida por laços igualitários. Nesse sentido, escreve (1981, p. 139):

alimentos e outros itens de necessidade eram conseguidos ou manufaturados por todos os adultos fisicamente capazes e distribuídos diretamente por seus produtores [...], não havia acesso diferenciado aos recursos através da propriedade privada da terra e nenhuma especialização do trabalho além da sexual e, conseqüentemente, nenhum sistema de mercado para interferir no relacionamento direto entre produção e distribuição.

E acrescenta enfaticamente: “A menos que alguma forma de controle sobre recursos dê às pessoas a autoridade para denegá-los a outros, a autoridade não é a autoridade como nós a conhecemos”. Sacks (1979, p. 113) argumenta em favor do que chama de um modo de produção comunitário nessas sociedades: “Todos têm a mesma relação com os meios de produção e, portanto, encontram-se uns em face dos outros como membros iguais de uma comunidade de ‘proprietários’”. Assim, em certo sentido, todos são proprietários: compartilham igualmente o controle.

Que os sexos possam “agir sobre diferentes aspectos da natureza” (1979, p. 113) é uma questão de ocupação e não da relação crítica com os meios de produção. Por conseguinte, de acordo com Sacks, pode haver diferenças de ocupação no nível das forças produtivas, mas não diferenças no nível das relações com os meios de produção.

Para ambas as autoras, a “igualdade” está presente onde as pessoas como agentes compartilham decisões ou utilizam recursos comuns, porque não há entre elas discriminação que pudesse decorrer da propriedade. Homens e mulheres são considerados iguais com base nesse raciocínio. O controle sobre recursos é, pois, a característica importante pela qual se reconhecem tais sociedades como igualitárias. A natureza auto-evidente dessa posição está clara na afirmação geral de Rogers (1978, p. 155) no sentido de que o “poder pode ser mensurado em termos de

controle sobre recursos significativos”. A especificação de que os recursos não precisam ser somente “econômicos” (podem incluir informação e conhecimento ritual) não afeta o modelo do controle.

Sacks elabora cuidadosas distinções históricas com respeito à emergência da propriedade privada na sociedade de classes e a propósito do caráter definidor de sistemas não caracterizados pela propriedade privada. Ainda assim, ela perpetua um certo tipo de pensamento vinculado à idéia de propriedade através da ênfase na importância da co-propriedade (embora qualificando o termo “proprietário”; ver Sacks, 1979, p. 123, n. 2). Em seu “modo comunitário de produção”, todos desfrutam de direitos iguais sobre os recursos produtivos. Os sexos podem fazer as coisas de maneira diferente, mas mantêm as mesmas relações com os meios de produção que o grupo comunitário: cada sexo possui e dispõe dos frutos de seu trabalho [*labor*] (Sacks, 1979, p. 133). O “igualitarismo” está, assim, no fato de que todos *são donos de seu próprio trabalho* [*labor*]. Ela se refere aos membros da comunidade como proprietários-produtores; igualmente seria possível dizer que ela os considera uma comunidade de proprietários. Pois o conceito de que as pessoas possuem e dispõem dos frutos de seu trabalho torna-os seus proprietários individuais. Os outros não podem interferir no exercício dessa propriedade. A relação do indivíduo com seu trabalho [*labor*] não é pensada como a da propriedade privada, visto que o argumento é o de que o trabalho [*labor*] não é alienável e não pode circular na forma de mercadoria. O pressuposto relativo a propriedade para o qual, não obstante, chamo a atenção, é a identificação unitária entre as pessoas (como sujeitos) e os produtos de sua atividade (trabalho [*work*]).

Este é um postulado geral das avaliações ocidentais em torno do reconhecimento cultural (ou do não-reconhecimento) do valor de homens e mulheres. Ele envolve uma definição ética da pessoa como um agente responsável por suas ações. Assim, Leacock afirma: “O princípio básico da sociedade vinculada por laços igualitários era o de que as pessoas tomavam decisões sobre as atividades pelas quais eram responsáveis” (1981, p. 140); esse “direito” não lhes era retirado por outros. Suspeito que essa posição inclui a idéia de que o autor de uma ação deve ser também aquele que a executa e o faz responsabilmente. Endicott

(1981, p. 1) é explícita a esse respeito: define igualdade e igualitarismo em economias caçadoras-coletoras como o “controle individual sobre o próprio trabalho, sobre a tomada de decisão, sobre o curso da ação, sobre os contatos sociais e sobre a sexualidade”. Contudo, a noção ocidental de que as pessoas são donas do que fazem, com exclusão dos outros, parece dificilmente sustentada pela evidência sobre o como são muitas vezes estruturadas as alegações de direito e os deveres cerimoniais nessas sociedades não-ocidentais. Na verdade, ela se refere à natureza cooperativa das relações familiares. Admitir que se possa tomar como base analítica uma condição em que as pessoas têm controle sobre si próprias e seu trabalho, sem referência aos outros membros da sociedade, é introduzir um economicismo neoclássico onde menos seria de esperar.

Toquei em argumentos sobre igualitarismo em economias caçadoras-coletoras em parte por causa do interesse feminista, na medida em que tais sistemas são também sexualmente igualitários, e, em parte, para demonstrar um pressuposto particularmente interessante sobre a propriedade nas adjudicações a ele associadas. O leitor deve estar lembrado da prevalência do “controle” nas razões aduzidas pelos etnógrafos das Terras Altas com respeito aos cultos e rituais apresentados no capítulo anterior. Essa noção de controle implica algo como um exercício de propriedade, seja sobre atributos “pertencentes” a si próprio, seja sobre atributos “pertencentes” a outros e com a aquiescência destes. O conceito já prejudica a maneira pela qual as pessoas se impõem umas às outras. Da mesma forma, o conceito de propriedade do ego, que esses autores sobre sistemas caçadores-coletores inadvertidamente utilizam, implica uma exclusão dos outros; portanto prejudica a análise de como se estabelecem as pretensões sobre pessoas, exercidas por outras pessoas.

Sacks estende seu argumento para o que denomina modo de produção de parentesco associado [*kin corporate mode of production*], que pode ser encontrado, diz ela, entre os horticultores de base clânica das Terras Altas de Papua-Nova Guiné, conquanto seus exemplos detalhados provenham da África. Ela explora aqui a contradição crucial entre homens e mulheres que, sendo irmãos, compartilham as mesmas relações com os meios de produção (recursos de parentes associados), mas que, como cônjuges, se situam em relações diferentes. Sacks observa, nesse caso,

a apropriação pelos maridos daquilo que suas mulheres produzem, de modo que, em contraste com sua relação com as irmãs, os homens controlam o trabalho de suas esposas ou os produtos do trabalho destas.

Escrevendo especificamente sobre os Duna (situados a oeste de Paie-la, mas pertencendo a uma diferente família lingüística das Terras Altas de Papua-Nova Guiné), Modjeska levanta a questão de como a propriedade distinta de produtos específicos, como a reivindicação dos porcos por parte do marido, pode ser conceitualizada numa situação em que os trabalhos diferentes de maridos e mulheres estão combinados em qualidade e quantidade. Ele observa (1982, p. 70) que é “no movimento da organização da produção para a alocação de direitos [...] que o momento fundamental de falsa apropriação” deve encontrar-se. Modjeska discorre particularmente sobre a apropriação do trabalho das esposas na produção de porcos: “o caráter interativo e social da produção doméstica não se acompanha de *direitos iguais* na determinação da alocação dos porcos” (grifo nosso). E continua: “Concedem-se direitos iguais às mulheres no consumo, mas seus direitos a determinar a circulação são inteiramente negados. Essa negação é mediada por justificações ideológicas” (1982, p. 82). Em verdade, de maneira muito interessante, ele oferece uma observação que se concilia estreitamente com um paralelo entre a economia política dos Duna e os sistemas de modo associado de parentesco descritos por Sacks; as associações de parentesco dos Duna são estruturas constituídas e perpetuadas pela circulação de porcos sob controle masculino. As modalidades de troca, segundo ele, que incluem o dote da noiva e os pagamentos compensatórios definidores da ação do grupo, se fazem através da circulação de porcos em sua forma apropriada.<sup>7</sup> Mesmo na qualidade de irmãos, as relações entre homens e mulheres não são

7. Assim ele observa a propósito das relações entre irmãos em Hagen: “No exato momento em que as mulheres são exploradas como nunca [a intensificação das trocas compele a uma produção aumentada], um realinhamento das relações de troca [entre afins] elimina a exploração, fazendo com que os homens se apropriem dos porcos de suas esposas apenas para presentear-los aos irmãos delas” (1982, pp. 107-8). A exploração não é “realmente” eliminada: a justificação de que essas trocas se baseiam no parentesco meramente mascara o fato de que os porcos circulam na forma apropriada, isto é, como riqueza. Em termos desse argumento, no que concerne ao acesso a essa circulação de riqueza, o fato de que um homem doe para o irmão da esposa, ao invés de fazê-lo para um parceiro não aparentado, não torna mais igualitárias suas relações com a esposa.

igualitárias. Mas não é por isso que esse argumento é introduzido aqui. É antes para chamar a atenção para o pressuposto de que pode haver alguma determinação independente do que devam ser os “direitos” de uma pessoa.

Um vocabulário que gira em torno da privação de “direitos” deve implicar premissas sobre uma forma específica de propriedade.<sup>8</sup> Afirmar direitos contra outros implica um tipo de propriedade legal. O direito de determinar o valor de seu produto pertenceria naturalmente ao produtor?

O postulado de que existe igualdade onde os agentes exercem controle sobre sua atividade, baseado no pressuposto de que o que eles fazem lhes pertence pessoalmente, é em si mesmo parte de uma antiga crítica europeia contra a propriedade e a desigualdade. O trabalho é encarado exatamente como essa atividade. A crítica interna do capitalismo ocidental, que chama a atenção para a alienação — a separação da pessoa com respeito a seu trabalho —, baseia-se, em última instância, na noção de que as pessoas têm, de alguma forma, um direito natural aos produtos de seu próprio trabalho, visto serem os autores de suas ações.<sup>9</sup>

Tuzin (comunicação pessoal) assinala que, ao contrário, ele se apropria do irmão da esposa. Josephides (1983, pp. 303-4) comenta exatamente essa situação. O fato de que a riqueza vai para seu irmão não impediria que se perguntasse se a mulher pode ela própria adquirir prestígio com essa transação.

8. Ver A. Whitehead (1984, p. 179). Ela cita Pashukanis, que cita Marx: “Ao mesmo tempo, portanto, que o produtor de trabalho se torna uma mercadoria, e um suporte de valor, o homem adquire sua capacidade de transformar-se num sujeito legal e portador de direitos” (de E. G. Pashukanis, *Law and Marxism*. Londres: Inklinks, 1978). Para um exemplo mais usual, ver Etienne e Leacock (1981, p. 9): “Em sociedades igualitárias [...] é impossível alienar as pessoas de seu direito de acesso aos recursos básicos” (grifo nosso).
9. Penso que, derivado de uma equação entre o valor de uso da atividade produtiva do indivíduo e o caráter dessa atividade como a mais importante de todas as funções humanas, “o resultado humano de o trabalhador alienar o valor de uso de seu trabalho é o trabalhador alienado” (Ollman, 1971, p. 171). Ollman fornece uma exposição geral das teses de Marx sobre a relação do homem com a atividade produtiva e seu produto (caps. 19, 20). A natureza unitária dessas conexões passa despercebida: “O trabalhador põe sua vida no objeto” (citado por Ollman, 1971, p. 141); e a única condição sob a qual o produto do trabalho não pertence ao trabalhador parece ser a condição em que aquele o confronta como um poder alheio, isto é, como pertencente a outrem (Ollman, 1971, p. 147). Eu acrescentaria que é porque as pessoas são assim construídas com propriedade sobre si próprias, segundo a metáfora da mercadoria, que o compartilhamento (ou seja, o compartilhamento daquilo que é pertencido) constitui evidência da igualdade entre eles. Essa

Tal controle intrínseco da própria atividade (trabalho/*work*) significa que ela tem valor primordialmente para o ego (e assim podemos também nos referir a ela como trabalho/*labor*). É a *própria* apropriação por parte da pessoa sobre sua atividade que lhe dá valor, na medida em que a pessoa é um microcosmo do processo “social” por meio do qual a apropriação exógena pelos outros, pelo “sistema”, também lhe atribui valor. Não somente se admite uma propriedade interna (Barnett e Silverman, 1979),<sup>10</sup> mas imagina-se existir uma relação de um-para-um entre o produtor e o que este, ou esta, produz. A propriedade do que uma pessoa faz está propriamente, ao que parece, nessa pessoa como um indivíduo singular. Essa noção, já mencionada no capítulo 5, é uma noção à qual voltarei mais adiante.

A análise comparativa, afinal de contas, não gira em torno da aplicabilidade de conceitos isolados, mas da comparação de sistemas inteiros. Isolar a idéia de “igualdade” está nesse caso. Ninguém poderia sugerir que, na Melanésia, as relações entre homens e mulheres sejam igualitárias, seja de fato, seja na ideologia. De fato, Josephides (1982) aponta para a importância de uma franca ideologia de desigualdade entre os sexos como algo que dissimula a combinação de seus trabalhos. Mas, segundo Godelier e Bonte (1976), essa observação pode também ser invertida. É através das imagens de gênero que se elaboram os conceitos de igualdade e simetria, ou de desigualdade e assimetria. As conexões entre essas ima-

parece ser uma observação apropriada a fazer sobre as ideologias européias de igualitarismo. Parece muito impróprio sugerir que, nas economias caçadoras-coletoras, o “compartilhamento” por si seja uma prova de igualdade. Por si só, ele não indica uma medida de equivalência do tipo propiciado pela noção européia de que as pessoas, tendo propriedade de que dispor, podem dispor dela em porções equivalentes (a medida comum das porções sendo fornecida por seu valor social abstrato). Discuti alhures um conjunto de conceitos “pré-capitalistas” monoteístas que situam um proprietário final para além da pessoa individual, estabelecendo por meio disso a própria singularidade do indivíduo (M. Strathern, 1985b). Ver a história dessas idéias, apresentada em Hirst e Woolley (1982, parte 2).

10. Barnett e Silverman apresentam essas mesmas suposições como uma faceta dos modelos (ocidentais) usuais a propósito do indivíduo, os quais vêem essa entidade tanto como dominante quanto como dominado. Assim, o indivíduo é “proprietário de sua própria pessoa substancial”, constituindo-se também em “aspectos das pessoas substanciais de outros”; além disso, o indivíduo é um “proprietário de propriedade [...], que é tanto uma precondição como um resultado do contrato” (1979, p. 75). A propriedade sobre outrem é, nesse modelo, uma invasão do controle daquele ego [*self*] (da autonomia do outro), sendo, portanto, dominação.

gens e relações entre homens e mulheres não podem ser avaliadas sem alguma compreensão do conjunto do sistema em que as igualdades e desigualdades são geradas. A respeito desse ponto, há concordância entre todos os pesquisadores cujos trabalhos têm sido mencionados. É necessário especificar a natureza da economia política que produz essas formulações de gênero. Essa tarefa requer, por parte do observador, uma decisão avaliativa a respeito de que espécie de sistema efetivamente se trata.

#### UMA CRÍTICA DA DÁDIVA

Adotar o conceito de economia da dádiva para apreender a forma econômico-política das sociedades melanésias evita certos prejulgamentos. Especificar os produtos de arranjos econômicos como “mercadorias” e “dádivas”, preferencialmente a referir-se a diferentes maneiras de produzir e circular “bens”, evita supostos sobre valores. Por exemplo, segundo argumenta Gregory (1982), a categoria “bens” implica uma relação subjetiva entre um indivíduo e um objeto de desejo — bens são predefinidos como coisas que a pessoa quer. Categorias como as de mercadoria e dádiva, ao invés disso, referem-se à organização de relações. A troca de mercadorias, segundo ele (1982, p. 41), estabelece uma relação entre os objetos trocados, ao passo que a troca de dádivas estabelece uma relação entre os sujeitos envolvidos na troca. Numa economia de orientação mercantil, as pessoas experienciam seu interesse por mercadorias como um desejo de apropriar-se de bens; numa economia orientada pela dádiva, o desejo é o de ampliar relações sociais. Pois numa sociedade baseada em clãs (e não em classes), a produção e o consumo estão relacionados de maneira tal que predomina a produção consumptiva, o consumo de coisas para a produção das pessoas.<sup>11</sup> Essa formulação está próxima da de Modjeska,

11. Gregory (1980; 1982, cap. 2, *passim*) emprega a distinção de Marx entre consumo produtivo e produção consumptiva. No consumo produtivo, toda produção é também consumo, no sentido de que envolve a utilização consumptiva dos materiais e da força de trabalho: as pessoas, na forma de seu trabalho, são transformadas em coisas. A produção consumptiva, por sua vez, é o processo inverso, é o consumo das coisas necessárias à sobrevivência e reprodução humanas. Os “objetos” [isto é, as “coisas”] consumidos transformam-se em pessoas. Nesses termos, se a produção, enquanto um processo de “objetificação”, converte em coisas o trabalho e as energias

de que as práticas sociais dos Duna concernentes aos porcos, como objetos com um potencial mediador (“dádivas”), nos defrontam “não com um sistema de produção de mercadorias, mas antes com um sistema para a ‘produção’ (ou reprodução social) das pessoas como membros da família e da linhagem” (1982, p. 51). A auto-reposição dos clãs, no esquema de Gregory, envolve transformar coisas em pessoas, um processo de personificação que predomina sobre o que ele chama de objetificação, a produção de coisas pelas pessoas. Por predomínio, ele quer dizer que esse processo determina a forma social das coisas e das pessoas.

“Economia da dádiva”, portanto, é uma fórmula sintética para descrever uma relação entre produção e consumo, na qual a produção consumptiva dá forma às motivações das pessoas e à maneira pela qual reconhecem as atividades produtivas. Referir-se assim às economias melanésias implica tanto uma categorização cultural como social.

Mas semelhante decisão está fadada a acarretar prejudgamentos próprios. As questões sobre os estatutos ideológicos de “propriedade” e “posse” como termos culturais ocidentais levanta contraquestões: talvez termos como “dádiva” e “troca” tenham um estatuto cultural similar. O capítulo 4, por exemplo, adotou axiomáticamente o conceito de reciprocidade ao definir a produção doméstica de pessoas em Hagen. A exegese do último capítulo dependeu de uma ressonância interpretativa com as idéias melanésias sobre o intercâmbio de atributos sexuais entre os sexos, adotando, assim, um modelo de troca para descrever a maneira pela qual são estabelecidas as relações entre pessoas. Mas qual é o estatuto dessas idéias melanésias? Se, num sistema de mercadorias, a propriedade, como coisa, oculta relações sociais, então o que a troca está ocultando em sistemas de dádivas do tipo melanésio? Precisamos é de uma crítica da ideologia da troca, ao invés de adotá-la na análise sem submetê-la a exame.<sup>12</sup>

das pessoas, o consumo, como um processo de personificação, promove a sobrevivência da população, convertendo coisas em pessoas (1982, pp. 33-35).

12. Isso é assim não porque a ideologia seja falsa, mas porque envolve certos tipos de representações mentais [*imaginings*] e, portanto, certos tipos de interesses. A última coisa que se deseja é repetir o excruciante embaraço de Barrett de ser “surpreendida contrapondo, sem muito engenho, ‘condições materiais’ e ‘ideologia’” (1980, p. 89), na companhia da então vanguarda marxista bri-

O conceito de “reciprocidade”, em particular, esteve sob ataque alguns anos atrás. Entre os muitos comentadores, melanesianistas e outros, A. Weiner substituiu as interpretações apoiadas nas noções de reciprocidade derivadas do *Ensaio sobre a dádiva* (Mauss, 1954 [1925]) por uma modelagem da troca massim como uma espécie de reprodução. A troca, diz ela, alimenta a maneira pela qual “as transações possibilitam a construção e a introjeção de riqueza e valor nos outros” (1980, p. 73; ver também 1976, 1978, 1982). A reciprocidade na troca não pode ser tomada como uma forma social independente.<sup>13</sup> Como ficará aparente, meus argumentos ulteriores encaixam-se com os dela na medida em que procuro elucidar diferentes tipos de produtividade. Contudo, o impulso para o presente capítulo vem de Josephides (1982; ver também 1983, 1985a), uma comentadora sobre as Terras Altas que lida com a reciprocidade em termos de sua dimensão ideológica.

Embora concebido em alguma medida independentemente, o argumento de Josephides pode ser relacionado aos apresentados pelas antropólogas feministas que tratam da questão da desigualdade sexual em termos de relações de classes e de exploração, bem como da com-

tânica. Refiro-me aos desenvolvimentos pós-althusserianos na teoria da ideologia. Nas palavras de McDonough e Harrison: “a tese [de Althusser] implica um rompimento definitivo com toda conceitualização de ideologia como ‘falsa consciência’ ou como representação distorcida da realidade. A ideologia não é de modo algum uma representação da realidade. O que a ideologia representa são as relações vividas que os homens têm com a realidade: ela é uma relação de segundo grau. Althusser insiste em que essa relação vivida é necessariamente uma relação imaginária [isto é, imaginada]. A ideologia não é, por conseguinte, uma representação das reais condições de existência [...], mas uma representação de uma relação imaginária dos indivíduos com essas condições reais [as relações de produção existentes]” (1978, pp. 16-17). Num contexto de contato de culturas, os antropólogos têm que enfrentar problemas particularmente significativos para lidar com o *status* de seus próprios construtos imaginários, isto é, com a relação que se estabelece em seus relatos ao procurarem representar as representações de outros. O conceito de “ideologia” sinaliza a consciência de que, para compreender essas outras relações como representações mentais [*imaginings*], eles precisam demonstrar que elas são de segundo grau.

13. Ao expor sua posição, A. Weiner (1980) chama especificamente a atenção para Bourdieu (1977), como o faz Josephides (1982). Ela afirma que a reciprocidade não é um mecanismo independente que pudesse, por si só, materializar formas sociais (“sistemas de troca”), mas faz parte de um sistema mais amplo de “reprodução”. Este último, segundo diz, se baseia na visão de mundo cíclica que se pode encontrar na Melanésia, onde “a interação na troca reflete os tipos de valores simbólicos e materiais que uma sociedade atribui a seu fluxo reprodutivo e regenerativo” (1980, p. 72).

paração entre tipos de economia política. Como vimos, há vantagens nessa posição: isto é, ela se distancia de categorias culturais. Nas explicações convencionais, as formulações nativas sobre a troca de dívidas são apreendidas com propósitos analíticos; não é necessariamente o caso de o arcabouço teórico derivar de tais formulações, mas sim de derivarem delas os tipos de dados nele introduzidos. Os conceitos do ator sobre as transações e obrigações nas relações de dívida são selecionados como os dados essenciais. Nos sistemas melanésios, estes envolvem também presunções sobre reciprocidade e igualdade. Josephides questiona a ligeireza com que estas foram incorporadas. Por um lado, sua crítica sobre a ideologia da dívida deriva sua força da consideração da troca de dívidas como se constituíssem relações de produção; por outro, ela discute a maneira pela qual a “igualdade” e a “reciprocidade”, em que as trocas parecem basear-se, disfarçam a natureza dessas relações.

De minha parte, considero o argumento sobre igualdade como uma espécie de desvio: a observação crucial a que sua tese conduz é a de que a troca de dívidas oculta as convenções de reificação. De qualquer modo, vale a pena fazer brevemente esse desvio, quando nada para descartar algumas questões que estão à espreita pelo caminho.

“Economia de dívidas”, como referência sintética a sistemas de produção e consumo onde predomina a produção consumptiva, implica, na terminologia de Gregory, que coisas e pessoas assumem a forma social de pessoas. Assim, elas circulam como dívidas, pois a circulação cria relações de um tipo específico, a saber, uma relação qualitativa entre as partes envolvidas na troca. Isso as torna reciprocamente dependentes. Algumas dependências são concebidas como prévias às transações, enquanto outras são construídas no curso da própria transação. Nesse último caso, as pessoas podem vir à transação como entidades sociais independentes, uma condição para o tipo de reciprocidade que os parceiros da troca cerimonial em Hagen, por exemplo, mantêm entre si. O observador externo pode estabelecer esses pontos através do exame dos arranjos sociais (políticos e de parentesco) contingentes à circulação de pessoas e coisas, mas são os atores, por certo, que constroem a natureza qualitativa da relação em termos de uma “troca” ou como uma questão envolvendo os participantes da troca como numa condição de “recipro-

cidade”. Como advertiu Sahlins (1972, p. 134), “por toda parte, no mundo, a categoria nativa para exploração é ‘reciprocidade’”.

A crítica de Josephides a respeito da dádiva está dirigida especificamente à maneira em que a esfera da troca cerimonial tem sido descrita no caso hagen. Diz ela:

a ideologia de reciprocidade, e especialmente na forma da troca cerimonial nas sociedades tradicionais de Papua-Nova Guiné, como os Melpa do monte Hagen, nas Terras Altas Ocidentais, serve para mascarar desigualdades reais na distribuição de poder social, político e econômico (1982, p. 1).

Em outras palavras, a troca cerimonial e as normas de reciprocidade que a acompanham apresentam-se de uma forma que mistifica relações de poder. Ela afirma que ambas escondem desigualdades entre os homens e encobrem a base produtiva na qual se apóiam as atividades masculinas de aquisição de prestígio. Em razão disso, facilitam a exploração do trabalho das mulheres por parte dos homens.

Sua visão da natureza sistêmica (“ideológica”) dessa facilitação é uma visão sutil. O mascaramento é discutido na medida em que essas idéias representam uma versão das relações em questão, promovendo os interesses de alguns atores à custa de outros; assim, ela levanta a questão dos interesses distintos. Mas ela não imagina que eles pertençam a uma outra ordem da realidade. Pode-se argumentar que as relações baseadas na “troca de dádivas”, bem como as baseadas no parentesco, funcionam *tanto* como relações de produção *quanto* como ideologias, segundo a expressão de Friedman (1974, p. 445), sobre as quais são construídas as mitologias. Essas relações mascaram características de si mesmas.<sup>14</sup> Josephides afirma que “O que é ocultado [...] nessas trocas [cerimoniais]

14. No que respeita ao parentesco, o argumento foi longamente acentuado por Godelier (por exemplo, 1975; compare-se com a discussão em Bloch, 1983, p. 167). Seja o que for que organiza as funções de produção e distribuição, “O dominante é o mecanismo que desempenha essas funções [...] e a representação do mecanismo domina as preocupações das pessoas precisamente porque ele atua e regula o modo de produção” (Bloch, 1983, p. 166). Modjeska é explícito no que se refere ao parentesco na economia política dos Duna: “as relações de produção são relações de parentesco” (1982, p. 51). Daí o seu argumento anterior de que a produção é, desse modo, representada como a de pessoas como membros de linhagens e famílias.

[...] é a relação entre o prestígio nelas adquirido e o trabalho produtivo; em outras palavras, o papel do *moka* como modo de apropriação e, num sentido mais amplo, como relações de produção” (1982, p. 32). Conseqüentemente,

dizer que o núcleo das transações *moka* [troca cerimonial hagen] é a exploração e a dominação, e que tudo o mais é mero desperdício de energia social na conversão e reconversão do capital econômico, não é apresentar um retrato verdadeiro da economia, antes, como adverte Bourdieu, é desnudá-la expondo sua base material; na verdade, é empobrecê-la e caricaturá-la. *Pois na definição da atividade econômica inclui-se também a atividade que oculta a sua função* — a relação de “dissimulação” [*misrecognition*] [...]. Temos que penetrar na “lógica mais profunda” para compreender a economia, mas, ao mesmo tempo, precisamos compreender que essa “lógica mais profunda” não seria visível se não houvesse estruturas manifestas que a sustentassem (1982, p. 32, grifo nosso).

A dominação crucial, diz ela, é a dos homens grandes [*big men*] sobre os pequenos, assim como a dos homens sobre as mulheres. Sua análise sugere que a fonte dessa dissimulação são os inevitáveis interesses dos homens grandes pelo prestígio e ampliação do grupo, e sua recíproca, a impossibilidade de existir um grupo forte sem um indivíduo forte. Suas percepções, por sua vez, apóiam-se numa premissa fundamental sobre a natureza da vida social:

Chego a uma atividade econômica irreduzível que não vejo como culturalmente relativa, mas como presente em todas as sociedades e regulando os diferenciais de poder. Trata-se do acesso desigual ao trabalho humano, combinado numa comunidade, o qual habilita algumas pessoas a controlar a força de trabalho de outras. Quer o controle seja direto ou indireto, [...] manifesto ou oculto, incrustado em instituições ou praticado sub-repticiamente, ele estabelece e reproduz relações nas quais alguns atores sociais podem exercer dominância política sobre a comunidade (1985b, p. 18).

Concebido de maneira mais ampla, o argumento de Josephides é o de que se concentrar na troca de dádivas é negligenciar a esfera vital da produção, um procedimento que participa das avaliações nativas:

Enquanto a esfera das trocas é dita igualitária, a esfera produtiva doméstica é uma esfera de interdependência. Mas o igualitarismo da troca é falso, precisamente em virtude da relação não reconhecida com a produção, e a interdependência na produção realmente sustenta as relações domésticas hierárquicas (1985a, p. 1).

Mas, dizendo que encaro essa questão da igualdade como um desvio, eu observaria que é com respeito às adjudicações sobre igualdade e desigualdade, no processo de examinar esse “igualitarismo”, que ela implementa os mesmos tipos de pressupostos de propriedade encontrados nas discussões sobre as economias caçadoras-coletoras.

Dado que Josephides se refere aos Hagen, seus comentários têm especial interesse para mim, de modo que reapresento algum material sobre esse povo, com vistas a sugerir como sua crítica, bastante pertinente, da ideologia da dádiva incorpora certas idéias de propriedade. É esse aspecto da metáfora de base que tem importância considerável no estabelecimento da perspectiva exógena a partir da qual sua crítica é elaborada. Mas, ao mesmo tempo, ele limita a crítica a suas próprias premissas, isto é, o trabalho produtivo e a disposição sobre seus produtos. Deixe-me repetir que o problema aqui não é o viés da crítica (esta é adequadamente concebida com base num quadro de referência diferente das formulações nativas). O problema é, antes, a forma assumida pelo viés — o fato de que ele implica supostos específicos sobre propriedade, os quais interferem em nossa compreensão das premissas nativas da ação social melanésia.

#### A EXPLORAÇÃO DO TRABALHO FEMININO

No capítulo 4, foram introduzidos aspectos da organização doméstica dos Hagen. A divisão do trabalho na horticultura de subsistência envolve os homens na preparação e cercamento da terra em que as mulheres plantam e colhem; os porcos são criados, cuidados e alimentados pelas mulheres, com vistas a serem usados como itens de riqueza em transações de troca. Estas incluem os dotes das noivas, os funerais e os pagamentos compensatórios, e também aquela classe de oferecimento de dádivas envolvida na troca cerimonial (*moka*) que promove o prestígio

e os interesses políticos dos homens. As trocas baseadas no parentesco tendem a ser concluídas bastante rapidamente, e quaisquer transações duradouras baseadas nelas desenvolvem um formato *moka*. As conchas, e atualmente o dinheiro, circulam juntamente com os porcos. A cerimônia pública está a cargo dos homens, e eu cunhei os epítetos “produtor” e “negociador” para distinguir os lugares de mulheres e homens com respeito a essas atividades (M. Strathern, 1972). Enquanto os homens são tanto produtores como negociadores, as mulheres são geralmente apenas produtoras. Como declarou um polígamo: “As mulheres estão nas nossas mãos; elas não são suficientemente fortes para fazer as coisas por elas próprias e nós, os homens, cuidamos delas. Nós homens trabalhamos com nossas mãos, e as mulheres estão nas nossas mãos e comem o alimento que aparece”.

“Cuidar” tipifica as relações entre aliados políticos e a ajuda mútua entre os membros do clã, assim como entre pais e filhos. Tipifica também as relações entre marido e mulher, na medida em que eles contribuem para os empreendimentos um do outro. Assim, diz-se que as mulheres cuidam de seus maridos e filhos. Ambos os cônjuges podem plantar suas próprias parcelas com café para comercialização, podem declarar que cada um colhe o café dos cafeeiros que plantou e dizer que agem sem se preocupar com o outro. Está conceitualizada aqui uma relação unitária entre o plantador e a produção, que se aplica também à cultura de alimentos. Tais afirmações são feitas especialmente pelas mulheres, que protegem ciosamente suas colheitas contra quem quer que chegue (incluindo seus maridos e filhos). E, em seguida, no mesmo discurso, dizem também que o marido “cuidou” de sua mulher e lhe deu alguns dos cafeeiros por ele plantados, ou que a mulher “cuidou” do marido e colheu café para ele. O trabalho de homens e mulheres não é contrastado aqui, o que é contrastado são os fins para os quais o trabalho é realizado.

Enquanto marido e mulher cuidam um do outro, o marido está também em posição de ganhar renome, isto é, prestígio público. A ajuda que a mulher lhe dá auxilia-o nisso e, através disso, ela pode, por sua vez, participar do prestígio do marido. Assim, por exemplo, em nome de seu prestígio potencial, um homem pode pedir ajuda monetária a sua mulher para comprar um veículo que ostentará seu nome, mas não o dela.

Porém a transação inversa é tradicionalmente inconcebível. O mesmo vale para a alienação de porcos. Marido e mulher os criam — os porcos são cuidados diariamente pela mulher, seu alimento provindo da terra pertencente ao clã do marido —, mas só o marido pode transformar os porcos em dádivas e sacrificá-los na troca cerimonial. Com isso, ele faz seu nome; posteriormente, ele repõe os animais para a mulher cuidar ou lhe fornece carne de porco; ela ganha mais porcos e/ou mais carne de porco, mas não um nome.

Uma pequena ilustração pode ser esclarecedora sobre esse ponto. Ela se refere às preparações que um jovem e seu pai estavam fazendo para a troca cerimonial (*moka*) em 1981. Eles haviam coletado somas em dinheiro de várias mulheres, suas parentas. O jovem comentou que as mulheres estavam apenas os ajudando e que seriam os nomes deles que “seriam incluídos na troca cerimonial”. Esta envolveria também porcos. Havia vários porcos da casa, que sua mãe e seu pai destinariam ao *moka*. Ambos, pai e mãe, haviam cuidado juntos dos porcos, mas certamente seria o pai que transacionaria com eles. Haveria também porcos que seriam ganhos em suas transações com outros homens.<sup>15</sup> Contudo, falando comigo mais tarde, a própria mãe usou o modelo unitário para sugerir uma relação exclusiva entre a plantadora e aquilo que ela planta. Ela disse que iria contribuir para a troca, independentemente do marido, em nome de um de seus filhos menores. Tratava-se de seus próprios porcos, ela os havia criado, e eles seriam incluídos no *moka* separadamente dos outros que seu marido havia adquirido em outro lugar.

Não se deve interpretar essas afirmações de propriedade como conflitantes, mas como comentários sobre fontes de produção diferenciadas. Os porcos cuidados pela mulher podem ser produto do trabalho conjunto dos cônjuges ou provenientes de transações anteriores do marido. Mas a ocasião parece propícia para uma análise da exploração. Com

15. Modjeska (1982, p. 95) assinala a importância da separação entre “porcos da casa” e “porcos para troca” em sistemas de troca cerimonial desenvolvida, citando os dados de Feil sobre os Enga. Ver a formulação original de A. Strathern (1969) sobre a “produção” e as “finanças” no levantamento de riqueza para o *moka* (troca cerimonial). Contudo, o próprio Feil (por exemplo, 1984b, p. 112) minimiza a disjunção entre as categorias, assinalando que todos os porcos “para troca” são também, em algum momento, produzidos como porcos “da casa”!

efeito, ela lembra o caso dos Barotse, da África central, examinado por Frankenberg (1978). A noção de reciprocidade na divisão do trabalho entre marido e mulher entre os Barotse, e o fato legal de que eles têm direitos iguais nos produtos que ela cultivou, serve para esconder desigualdades no acesso aos recursos produtivos. Frankenberg refere-se secamente ao trabalho da mulher como uma renda pelo uso da terra em que ela trabalha. O controle da mulher sobre os frutos de seu trabalho é restringido por suas obrigações de alimentar a família, e seu acesso à terra depende do casamento. Seu trabalho não estabelece nenhum direito independente. Essas observações são similares às de Josephides.

Ela trabalhou entre os Kewa, ao sul de Hagen. Josephides descreve a troca cerimonial kewa, na qual, como os Hagen, os homens distinguem entre os “porcos da casa”, criados pela mulher, e os porcos obtidos pelas transações do marido, sobre os quais a mulher tem menor controle. Em virtude de todas as idas e vindas dos animais, na verdade a maior parte dos porcos pode ser, a qualquer momento, apresentada como resultante das transações do marido, sendo por ele reivindicada como “sua”. Dessa forma, Josephides argumenta que as transações mistificam o contínuo aporte de trabalho das mulheres. A mulher precisa alimentar todos os porcos que o marido reivindica como seus, independentemente de onde eles provenham, mas seu trabalho não estabelece nenhum direito a eles.<sup>16</sup> Antes

uma transação após a outra cria uma cortina de fumaça na qual se perde irreversivelmente o trabalho da mulher na aquisição e troca de porcos. O trabalho das mulheres recebe reconhecimento oficial na festa do porco, mas esta é exatamente onde os produtos desse trabalho são apropriados. O marido distribui carne de porco, criando dívidas em seu nome. A esposa pode ainda desfrutar dos frutos da distribuição se permanece com o marido, mas, separando-se e casando-se de novo, perde seu investimento (1983, p. 306).

16. Josephides acentua que, apesar das reivindicações das mulheres kewa quanto aos produtos de seu trabalho, elas apenas desfrutam deles enquanto permanecem casadas. “Marido e mulher parecem possuir direitos iguais à sua renda conjunta [...], mas, se eles se separam, ela perde seu investimento” (1983, p. 300). No divórcio, as mulheres perdem o direito à terra sobre a qual vinham trabalhando. Isso também ocorre em Hagen.

Embora Josephides assinale que os Kewa não possuem ciclos de troca elaborados, que tenham por si mesmos uma importância maior, é de uma perspectiva similar que ela articula sua crítica sobre os dados referentes aos Hagen. Ela afirma que os etnógrafos negligenciaram a força ideológica da retórica dos Hagen sobre a reciprocidade, o que consoma o mito de que dádivas criam dádivas. Encarar os itens usados nas transações como provindos de transações com outros obscurece duas coisas. Obscurece as desigualdades dos homens entre si quanto ao acesso aos recursos produtivos, dado que a capacidade de obter dádivas é vista não como uma questão do número de esposas ou do tamanho da horta, mas da habilidade nas transações. E, no caso dos porcos, obscurece o considerável trabalho feminino envolvido no cuidar deles. Já que só os homens ganham renome, eles convertem capital material em capital simbólico, excluindo as mulheres nesse processo. As relações entre marido e mulher poderiam ser representadas como recíprocas (quando eles falam de “cuidar” um do outro), mas ela acrescenta:

é a relação *entre o trabalho e seu produto* que o sistema mascara. A reciprocidade formal combina-se com uma rigorosa divisão do trabalho que é intrinsecamente desigual [...]. A troca é *fetichizada* como criadora de riqueza, ao passo que, na realidade, a riqueza é meramente *apropriada* aí [na troca] por sua transformação em prestígio [dos homens] (1982, p. 32, o primeiro grifo é nosso).

A troca, e não o trabalho que cria primariamente o valor, é apresentada como criadora de riqueza. Isso estabelece as condições para o que ela chama de “relações de exploração”. A produção é apropriada no interesse dos homens. Ao criar porcos, as mulheres produzem o mais estratégico recurso dos homens. Por essa razão, “os homens [hagen] não podem permitir a suas mulheres o direito de dispor de seus produtos” (1982, p. 30). A apropriação é entendida como inerente à conversão dos produtos do trabalho em capital material (riqueza) que pode ser convertido em capital simbólico (prestígio), excluindo os produtores enquanto produtores.

A troca cerimonial, com seu mito de que dádivas criam dádivas, oculta assim o fato subjacente de que tal troca é o meio através do qual a riqueza é apropriada. O dogma da reciprocidade simula que os homens

se tornam iguais em suas parcerias de troca; “o que é omitido é a desigualdade de acesso aos recursos” (1982, p. 3). A dominação de alguns homens (aqueles com mais recursos produtivos) sobre outros está encoberta. A dominação das mulheres pelos homens, contudo, é aberta. Homens e mulheres precisam ser conceitualizados como diferentes para que a divisão sexual do trabalho possa operar, e como desiguais, dado que ao trabalho de um sexo é atribuído mais valor social que ao trabalho do outro. O próprio valor é construído através do encobrimento do capital econômico pelo capital simbólico, pelo dogma de que não são os produtos do trabalho que são postos em circulação, mas o resultado de transações, isto é, dádivas. A reciprocidade entre cônjuges encobre as desigualdades intrínsecas a essa divisão do trabalho.

Cada transação precisa ser vista eufemisticamente como uma dádiva, porque o que é formalmente enfatizado é sempre a relação entre as pessoas que transacionam, ao invés da aquisição dos bens. Essa ênfase cultural encobre as trocas desiguais que ocorrem entre marido e mulher, homens casados e solteiros, os poderosos (*big men*) e seus agnados [...]. A economia da dádiva, por conseguinte, disfarça a troca desigual e mistifica as transações como dádivas gratuitas, mas ao mesmo tempo as apresenta como criadoras de riqueza (1985a, pp. 218, 220).

Segundo Josephides, as desigualdades são criadas na relação entre a produção e a troca. A separação ideológica entre produção e transação torna a posição de produtor inerentemente explorável. Pode ser uma exploração mais gentil que violenta, com o poderoso (*big man*) escondendo-se atrás das ideologias de parentesco para produzir as relações de dominação,<sup>17</sup> mas é preciso reconhecê-la como tal. Não obstante, comento as percepções de Josephides através de uma desconstrução gentil. Duas coisas me interessam: primeiro, o suposto de que é o trabalho [*work*] que está sujeito à conversão de valor, de modo a poder falar-se

17. Josephides (1982, p. 3), seguindo Bourdieu (1977, p. 192): “tudo conspira para ocultar a relação entre o trabalho e seu produto” (1977, p. 176). Bourdieu observa que o que impede “a economia [camponesa] de ser entendida como economia” é a impossibilidade de conceber “a natureza como matéria-prima ou, conseqüentemente, de ver a atividade humana como *trabalho*, isto é, como uma luta do homem contra a natureza” (Bourdieu 1977, p. 172). Inversamente, pode-se acrescentar, uma conceitualização “econômica” do trabalho ficará atada ao conceito de natureza.

em apropriação do trabalho [*labor*]; e segundo, que as pessoas devem possuir e reter o controle sobre o que produzem.

*O trabalho doméstico e a questão da alienação.* Há certamente uma percepção ocidental segundo a qual todas as conversões de valor são vistas como se envolvessem exploração, isto é, o valor que as pessoas adquirem para si é visto como obtido às expensas de outros. Com respeito ao trabalho assalariado, a extração é considerada sob a forma de alienação, visto supor-se que o que está na base da conversão de valor é algo realizado por outros agentes com relação ao trabalho que as pessoas fazem ou os produtos que corporificam esse trabalho. O trabalhador não determina esses valores. De fato, ele/ela desistiu do controle sobre o uso de seu trabalho. Quando os homens de Hagen transformam os porcos em dádivas, eles efetivamente transformam valor: os animais foram reclassificados. Transformando porcos, como alimentos para serem comidos, em dádivas a serem trocadas, o marido ressitua a origem social dos animais: os porcos são vistos agora como resultado de transações de dádivas anteriores, através das quais ingressaram em sua casa. Como dádivas, eles circulam apenas para elevar o nome do marido. Qualquer crédito que advenha para a mulher é secundário. O argumento pareceria, de fato, apresentar evidência para a alienação do trabalho num contexto não-capitalista através da “ocultação do econômico numa forma não-econômica” (Bonte, 1981, p. 39).

Todavia, não podemos deixar de lado o fato de que o conceito de alienação está primordialmente ligado a críticas específicas ao capitalismo ocidental e às relações de classes, como se observou no início do capítulo. No longo termo, essa conexão se mostrará relevante para a maneira através da qual compreendemos os modos de simbolização e, no imediato, para os tipos de questões que formulamos com relação a trabalho.

Um axioma daquelas críticas é que a promoção de interesses se dá através da mistificação das relações sociais. A representação das mercadorias como “bens” por excelência promove-as como objetos que contêm valor em si mesmos, capazes de serem possuídos e de circular como propriedade, sem referência às fontes sociais de produção. Os bens são

criados através do trabalho específico de trabalhadores concretos, mas esse trabalho é incorporado neles como trabalho abstrato, de modo que sua origem no trabalho de trabalhadores específicos é tornada irrelevante. Eles podem ser assim apropriados como propriedade do novo dono, vinculados a ele em virtude de suas próprias ações: propriedade implica controle sobre a alienabilidade das coisas. Isso é possível na medida em que o trabalho e/ou seus produtos podem eles próprios ser construídos como propriedade alienável e postos sob o controle de outrem. Temos aqui, por conseguinte, uma descrição da racionalidade interna das relações de produção e da ideologia que a constitui, segundo a qual a separação entre o trabalhador e o produto é tomada como dada. Contudo, uma outra dimensão tende a assumir o centro da cena nos argumentos feministas e antropológicos que se apóiam nessas críticas, e essa dimensão é a questão substantiva do controle sobre o trabalho doméstico.

Uma questão que se coloca para a análise de sistemas não-capitalistas é a de que, tipicamente, o trabalho não se torna abstrato — mantém-se concreto —, isto é, permanece indicativo de suas origens sociais e não pode ser medido ou quantificado por critérios comuns a todos os trabalhos. Essa proposição se aplica, por exemplo, à produção de conhecimento em Malo; lá, o conhecimento tem valor em virtude de sua referência a pessoas específicas e, portanto, a fontes sociais específicas. Ela se aplica também a atividades básicas de subsistência. Se uma divisão do trabalho entre os sexos define sua relação, então o trabalho não tem um valor abstrato fora dessa relação (se o trabalho de uma mulher é o de fazer x para seu marido, ela não pode vender esse fazer x para outrem). Na verdade, nas tecnologias de subsistência de tipo melanésio, o estatuto do trabalho doméstico torna-se relevante para a caracterização do conjunto da economia.

Como se debateu nos anos 1970 e nos primeiros anos da década de 1980, a questão do trabalho doméstico gira em torno da medida em que, numa economia capitalista, as relações domésticas se situam fora das instituições capitalistas ou contribuem para elas. Gira também em torno de saber se a própria noção de trabalho concreto no contexto doméstico — a maneira pela qual os membros da família estão compelidos a prestar serviços uns aos outros — não é ela mesma uma mistificação. A

questão diz respeito à natureza do trabalho que se faz. Ele não tem valor “social” não porque as origens em pessoas específicas não sejam reconhecidas, mas porque permanece trabalho privado. Não sendo passível de ser abstraído em termos de quantidade média, ele não circula e não tem visibilidade fora da esfera doméstica.<sup>18</sup>

Há aqui uma ambigüidade interessante: o epíteto “social” de derivação marxista refere-se a um valor abstrato (por exemplo, o tempo de trabalho socialmente necessário inerente à mercadoria); o epíteto antropológico, a relações específicas, não-quantificáveis, de todos os tipos. Assim, Harris e Young (1981), concordando em que, onde a produção não se faz para a troca de mercadorias, o trabalho não se transformará em trabalho abstrato, mas será alocado por critérios sociais, acrescentam que a circulação de bens e pessoas precisa fazer parte da explicação da reprodução social como um todo. Não obstante, isso induz, como ocorreu com Josephides, a propor a mesma questão sobre o trabalho concreto em sistemas não-capitalistas: A quem interessa o modo pelo qual o trabalho está envolvido em estruturas políticas e de parentesco? Se ressitamos a questão da produção como a produção de relações sociais através da circulação (de itens, alimentos, mulheres, crianças e homens), quais são as mistificações pelas quais as pessoas representam essas estruturas? Pode-se ver a troca de dádivas como análoga à troca (isto é, à “distribuição”) num sistema mercantil que separa essa troca da produção e do consumo como parte de sua própria autodescrição? Se a circulação social de produtos é vista conseqüentemente como distinta da produção, concebida como um processo limitado em si mesmo, a separação nas representações capitalistas é uma separação ideológica, ocultando o processo de alienação. Podemos, entretanto, estender con-

18. “Força de trabalho” é a forma abstrata em que trabalhos particulares se apresentam como trabalho “social” geral (ver n. 3). Como mercadoria, a força de trabalho pode ser vista como um *produto* do trabalho doméstico. Mas o trabalho doméstico ele próprio permanece privado porque não é trabalho abstrato — a única forma em que o trabalho privado se torna trabalho social na produção mercantil (Smith, 1978, p. 209). O trabalho doméstico pode vender seu produto, afirma Smith (1978, p. 209), mas não se equaliza a outras formas. A produção de mercadorias, observa ele, “expressa a forma histórica específica da equalização dos trabalhos concretos como trabalho homogêneo (quantificável), [...] enquanto] o trabalho doméstico [...] não é equivalente e intercambiável com outros trabalhos concretos” (Smith, 1978, p. 207).

comitantemente o argumento no sentido de dizer que a dádiva, uma apropriação de itens produzidos pelo trabalho doméstico, também oculta a natureza dessas relações produtivas?

O argumento tem sido estendido em forma negativa: se tal ocultação não houvesse ocorrido e a base produtiva da atividade de troca houvesse sido abertamente reconhecida, então a exploração baseada na alienação não ocorreria. Feil (1984a) assume essa visão em seu estudo sobre os Tombema Enga.<sup>19</sup> As relações de troca, diz ele, são igualmente relações de produção e, dado que a produção e a troca estão vinculadas entre si, os esforços complementares de homens e mulheres são reconhecidos (1984b, pp. 79-80, 232). O trabalho das mulheres não é nunca alienado delas, porque o trabalho não é nunca extraído: ele permanece incluído nos porcos que circulam como itens “produzidos”. Assim, embora Feil (1984b, p. 80) diga que “apenas através da troca, através da cessão dos porcos, se acrescenta ‘valor social’ à sua produção”, ele também considera a troca e a produção um processo contínuo, de modo que a produção não é desvalorizada por isso. Em outras palavras, ele nega que haja qualquer conversão de valor; ou que, se há, no ponto em que o valor social é criado, ela continua a manter referência às atividades conjuntas de ambos os sexos. Significativamente, as mulheres são vistas como centrais para a própria constituição das parcerias de troca (criadas através de vínculos de afinidade e matrilineares). O papel essencial das mulheres na formação das parcerias de troca significa que as “relações de troca são igualmente inalienáveis delas, pois [...] os homens não podem participar de parcerias sem elas” (1984b, p. 232).<sup>20</sup>

Feil aduz razões históricas para os desenvolvimentos um tanto diferentes na sociedade hagen (ver 1982a), vistos por ele como levando as mu-

19. Ver também Feil (1978, 1982b). Os Tombema Enga vivem a nordeste dos Mae Enga. Como os Hagen, eles têm uma esfera de troca cerimonial altamente elaborada, conquanto Feil também afirme numerosos contrastes. Segundo afirma, os Tombema retêm principalmente o valor dos porcos na troca (e assim o valor da “produção”), em contraste com a especialização dos Hagen nas “finanças” (evidenciada na ênfase atribuída às conchas valiosas em seus pagamentos).

20. Na verdade, ele (1984b, p. 242) transforma essa afirmação numa assertiva geral, segundo a qual onde a produção para a troca é elaborada com base em porcos (e não em conchas), os vínculos que se fazem através das mulheres e envolvendo mulheres são valorizados e a posição das mulheres adquire maior relevo. Essa visão se opõe à de Modjeska (1982).

lheres a perderem “seu papel crucial no sistema de trocas e seu controle parcial sobre o mesmo”, porque “elas não mais ajudam a produzir os itens de maior valor de troca, os porcos” (1984b, p. 98), desde que as conchas se tornaram os itens de maior apreço. Em Tombema, o papel crucial das mulheres permaneceu intato, e ele se refere aos maridos e mulheres como parceiros na troca cerimonial. O prestígio deve ser ganho por ambos. Um fundamento para isso, afirma ele, é que os “porcos são *propriedade* inalienável da mulher, cujo trabalho os produziu” (1984b, p. 118, grifo nosso). A mulher tem, portanto, direito de dispor dos “porcos de casa”, isto é, daqueles produzidos em seu próprio lar, por oposição àqueles advindos pelo “caminho” da troca. Uma relação de propriedade constitui uma base um tanto peculiar para argumentar que o trabalho das mulheres não é alienado! Pode-se também notar a assimetria de sua argumentação, já que tais porcos de casa não são também classificados como “propriedade” dos homens, apesar do esforço complementar que dedicaram à sua produção.<sup>21</sup> Todavia, o argumento geral de Feil é o de que esse trabalho não é desconhecido; ele não sofre uma conversão de valor que o torna uma outra coisa, como Josephides sugeriu que ocorre no caso hagen, com a conversão dos produtos do trabalho em riqueza e dádivas.

O argumento histórico é, em certa medida, uma tentativa de desviar o assunto. Num contexto em que, como Feil observa corretamente para os Hagen, a produção como categoria de atividade é desvalorizada em certas situações, quero argumentar *tanto* que o trabalho não é alienado *como* que, não obstante, há uma radical transformação de valor que sustenta a distinção entre produção e transação. Há uma ocultação, mas ela não é mais bem compreendida como ocultação do econômico em uma forma não-econômica. Há dominação, mas não dominação através da exploração do trabalho.

21. Acho estranha essa ênfase após a descrição das atividades dos homens e mulheres na produção. (Não são os porcos também “propriedade” dos homens cujo trabalho contribui para sua criação?) Nesses termos, eu veria como ideologia de gênero a associação dos “porcos da casa” e do trabalho doméstico com as mulheres. Contudo, Feil argumenta no sentido de uma relação complementar entre a troca e a produção, de modo tal a fazer com que não seja problemática a proeminência dos homens em uma e a das mulheres na outra. Ambos os sexos tomam “decisões conjuntas, comuns” nesse processo único (Feil 1984b, p. 80).

A etnografia sobre os Hagen (por exemplo, M. Strathern, 1972) aparentemente dá a impressão desafortunada de que o trabalho doméstico é trabalho de mulheres. Certamente, a produção doméstica em Hagen nunca foi descrita como se envolvesse apenas o trabalho feminino. Homens e mulheres são ambos produtores;<sup>22</sup> é no contexto retórico de valorizar as transações que os homens distinguem a transação “masculina” da produção “feminina”, feminizando com isso seus próprios esforços produtivos. Eles eclipsam suas *próprias* atividades produtivas da mesma forma que as das mulheres.<sup>23</sup>

Uso a metáfora de “eclipse” para chamar a atenção para uma característica especial dessa ocultação. Não é que a transformação dos porcos em dádivas os re-“produza”, redefina sua autoria quanto à produção. Não é o seu próprio trabalho (masculino) que é transformado em base para suas reivindicações, como parece ser o caso entre os falantes do sa de Vanuatu. Os homens sa reivindicam certos produtos “como encarnações deles próprios, de seu trabalho, obscurecendo assim a natureza interdependente da co-operação e dos sexos em sua produção”. Jolly acrescenta: “embora a ideologia represente corretamente os produtos como trabalho humano congelado [não o interpretando equivocadamente como propriedade], há uma representação parcialmente equivocada no fato de que certos produtos, nomeadamente inhames e porcos, são vistos eminentemente como criações dos homens”; isso apóia sua análise das relações como relações que, nesse caso, envolveriam “exploração parcial” (Jolly, 1981, pp. 286-87). Por contraste, em Hagen, a avaliação dos porcos como riqueza masculina implica o corolário aparentemente paradoxal de

22. Modjeska observa, a respeito dos Duna: “Não se trata de pensar os homens como não-trabalhadores. A dominação e presumivelmente a exploração das mulheres pelos homens deve ser entendida em termos das relações entre duas classes de trabalhadores que trocam produtos e serviços [...]; os homens são os produtores diretos dos meios de produção (através do preparo das terras para as hortas), ao passo que as mulheres são as produtoras diretas dos meios de subsistência e da riqueza na forma de porcos” (1982, p. 69).

23. Josephides (1983, p. 305) menciona a discussão de Lederman sobre manifestações grupais entre os Mendi: uma avaliação das atividades em termos das distinções entre masculinas/femininas e em grupo/em rede significa que, “em contextos formais, *não somente* as mulheres são expulsas da cena, mas *também* o são as identidades ‘pessoais’ dos homens” (Lederman, 1980, p. 493). Os homens eclipsam um aspecto de suas próprias identidades.

que o trabalho feminino como tal não é ocultado. O trabalho criativo de produzir porcos não é negado; pelo contrário, o trabalho feito pelas mulheres em suas hortas e o cuidado dos porcos é plenamente reconhecido.

Há aqui algo curioso: o trabalho hagen não é disfarçado como uma outra coisa. A conversão de valor não afeta os produtos do trabalho no sentido dos Sa, fazendo de conta que o trabalho pertence exclusivamente a um dos pólos do par. Nem os afeta da maneira em que afeta a produção de bens como mercadorias, na qual cada insumo de trabalho é tornado mais útil pela adição de mais trabalho — a cada estágio de um processo manufatureiro, o estágio anterior é visto como fornecendo um produto inacabado, numa forma relativamente inútil, que o fabricante do momento transforma num produto mais útil. As dádivas dos Hagen não fazem, em nenhum sentido, objetos úteis com objetos inúteis. Pelo contrário, essa utilidade permanece incrustada no ciclo doméstico e no consumo final dos porcos como alimento. É quando eles são consumidos que o trabalho realizado para produzi-los é reconhecido. A criação de uma dádiva produz uma entidade muito diferente do animal. Com efeito, como dádivas, há uma interdição ao seu consumo. As dádivas criam dívidas, e as dívidas mantêm a circulação dos porcos; eles são re-transformados em itens de uso somente pela pessoa que os colocou originalmente no sistema de dádivas, que é quem decide matar os porcos recebidos em retorno por seus investimentos iniciais. Marido e mulher, ambos, comem: nesse sistema, ninguém mais pode tirar o interesse conjunto dos cônjuges no animal.<sup>24</sup> Qualquer que tenha sido o trabalho envolvido na produção dos porcos, outros não podem apropriar-se dele como trabalho; estes recebem a dádiva como uma dívida a ser paga.

Modjeska (1982, pp. 85-86) tem um comentário sobre esse processo:

As mulheres trabalham no interior de uma estrutura de relações sociais criada por um fluxo de porcos em circulação, cuja metade, pelo menos, é produzida

24. A questão procede de Damon (1980, 1983a). O interesse no uso é relevante tanto para o marido como para a mulher; o marido restitui o porco ao lar, de modo a que seu valor de uso possa ser realizado, desfazendo a transformação original que impedia essa realização. O homem determina a maneira em que isso ocorre. Ao distinguir-se a natureza especial dessa atividade masculina, pode-se encarar como especialmente “feminino” o trabalho envolvido na produção de porcos.

por seu próprio trabalho, e ainda assim é um mundo que elas nunca fizeram. O produto excedente pode ser revertido inteiramente a seus produtores sem alterar a alienação de um edifício social construído pela circulação controlada pelos homens.

Não se deve subestimar que as exigências postas às mulheres são consequência das operações dos homens. Dada a maneira pela qual o trabalho está orientado para os outros, o poder está na definição efetiva da extensão das relações que esse trabalho cria. É dessa extensão que as mulheres hagen se queixam: elas também gostariam de poder viajar pelas redondezas o dia todo, visitando outras pessoas.

O trabalho como tal não está sendo transformado. Trata-se, antes, de uma esfera de atividade. Os homens, que, como as mulheres, são produzidos na unidade doméstica, eclipsam essa origem social arrogando-se um domínio de ação política. Eles não englobam as relações domésticas, mas afirmam que suas atividades não são determinadas unicamente por elas. Por exemplo, nas relações criadas através das dívidas com os parceiros de troca, é a dependência entre parentes que é eclipsada. A prática hagen tende a fazer das relações matrilaterais e de afinidade a base para (outras) parcerias *moka* e a deixar de lado a assimetria essencial de tais relações concebidas em termos de parentesco doméstico. Em outras partes das Terras Altas, através da troca baseada no parentesco, o trabalho de criação e procriação cria efetivamente dívidas unilaterais. A retribuição de dádivas reconhece esse trabalho, embora, como veremos, haja mais do reconhecimento de trabalho em questão; tais trocas têm também finalidades próprias. Em consonância com isso, a troca cerimonial hagen demonstra o empenho da atuação masculina na criação de um conjunto especial de efeitos. Mas, como num eclipse lunar, para que os efeitos sejam registrados, é preciso que haja um encobrimento apenas parcial, e não uma obliteração. A vida política é criada na contradistinação deliberada com relação à socialidade doméstica. Definitivamente, a vida política não re-“produz” as interdependências e assimetrias do parentesco.

Este é o momento de voltar à suposição presente nos argumentos sobre exploração, de que as pessoas naturalmente possuem o que elas fazem, isto é, possuem sua própria capacidade de trabalho. A concepção

ocidental de propriedade é inerente à maneira em que são concebidas as relações entre pessoas e coisas através da metáfora da mercadoria. Presume-se que as pessoas são proprietárias de si mesmas (incluindo sua vontade própria, suas energias e seu trabalho no sentido geral de atividade direcionada). Conseqüentemente, o pensamento pautado pela categoria da mercadoria fornece dois conjuntos de fórmulas variavelmente presentes nas análises aqui consideradas. Precisaríamos imaginá-los (ver pp. 208-11) como as raízes e ramificações de um único sistema de pensamento (ocidental).

A ideologia e seus críticos ocupam posições alternantes. Uma delas é a tese da troca mercantil, a qual supõe que um produto pode ser separado do produtor sem nenhuma perda para o ego (pode ser livremente comprado e vendido). A antítese é a de que cada separação desse tipo aliena o produtor de parte de si próprio, ou seja, de seu trabalho. A segunda tese diz respeito à propriedade privada, isto é, que a propriedade representa uma identidade entre o possuidor e a coisa possuída, entre produtor e produto. Sua antítese é a de que tal condição se realiza “naturalmente” no desfrute do valor de uso das coisas, mas não pode ser realizada sob as condições da alienação do trabalho. O que aproxima essas idéias é o fato de se apoiarem na noção (cultural) comum de um ego unitário, o “indivíduo possuidor” (Illich, 1982, p. 11).<sup>25</sup> Conforme

25. Ou igualmente na idéia de um ego dividido, que faz parte da mesma proposição. Aproximo esses conceitos para indicar de que forma aspectos de um conjunto metafórico são dele retirados para diferentes propósitos analíticos. O problema é que o conjunto não permite uma importação adequada para uma construção múltipla de personalidade que não se baseia no modelo de um *todo* potencialmente divisível em partes. (A “unidade” da pessoa melanésia é realizada pela decomposição, não pela transcendência). Em termos do presente contraste, tal conjunto pertence mais propriamente ao pensamento “mercantil” do que ao da “dádiva”. Acrescento a seguinte passagem da exposição de Khun sobre a constituição da subjetividade proposta por Lacan e sua relação com a estrutura da propriedade privada. O contexto é o da compreensão da criança sobre sua própria reflexão especular, que “é o momento de simultânea unidade e separação, no qual o corpo é percebido como um todo e, não obstante, como externo ao funcionamento anterior dos impulsos [experimentados]” (1978, p. 60). Escreve ela: “O caráter não unificado do sujeito posto pela psicanálise é afirmado no que toca às implicações da separação envolvida na relação especular da fase do espelho, de modo que a operação da ideologia é vista como uma relação vivida do ego-ideal imaginário e, conseqüentemente, como envolvendo um intento de fechamento da ruptura entre sujeito e objeto ou de recuperação de uma coerência imaginária. O trabalho da ideologia é o de construir um sujeito coerente” (1978, pp. 63-64). Anteriormente, ela escrevera que “a operação

se observou anteriormente, esse holismo supõe uma relação interna de espécie bastante limitada. Ou o ego unitário é um agente autônomo com controle sobre as coisas exteriores a ele, ou a ela, mas que, em sua posse, são parte da identidade da pessoa (teses um e dois), ou então (antíteses um e dois) a pessoa é indissociavelmente ligada a suas próprias atividades de maneira tal que esse ego unitário se desintegra quando os produtos dessas atividades são apropriados por outros. Nenhuma dessas proposições ocidentais admite a intervenção dos outros, exceto na forma de uma desapropriação da autoria ou da propriedade. Contanto que as coisas sejam “possuídas” ou o “valor de uso” do trabalho usufruído, presume-se a relação de um-para-um entre proprietário e produto. A visibilidade dessa relação um-para-um dá sua forma cultural reconhecida à autonomia subjetiva da pessoa com respeito aos outros.

A metáfora usual sobre a propriedade, de que há uma identidade entre a pessoa como agente e os seus atos/produtos, implica que estes lhe pertençam antes de serem apropriados por outrem. Especificamente, trata-se da identidade entre um ato ou produto e a fonte desse ato ou produto, situada *num agente*. Pois o postulado de que as pessoas possuem a si próprias está ligado ao suposto de que elas são os autores de suas próprias ações. Autoria, nessa constelação de idéias, combina dois elementos — a conceitualização (derivada da noção de propriedade) de propriedade legítima e a crítica baseada numa definição metafísica do agente individual consciente como fonte singular de seus atos. As pessoas “são” o que elas “têm” ou “fazem”. Qualquer interferência na relação de um-para-um é vista como a intrusão de um “outro”. Esse outro pode suplantar e de fato ter a re-autoria da atividade, sendo a fonte de um valor diferente para ela.

Isso parece, por um momento, bastante próximo do que fazem os homens hagen. Eles reivindicam uma responsabilidade singular de cer-

da ideologia é a de reconstruir o sujeito coerente problematizado pela própria ruptura definidora dessa relação especular” (1978, p. 59). Noções como a de propriedade unitária oferecem um tal conjunto de operações ideológicas. Para uma apologia da restauração da unidade através da celebração da produção de valor de uso em oposição ao valor de troca, ver Caulfield: “a produção para o valor de uso envolve uma unidade entre pensar e fazer, tornando assim o processo de trabalho uma experiência criativa e instrutiva” (1981, p. 212).

to tipo: como riqueza, os porcos são conceitualizados como resultado das transações dos homens e, por isso, seu valor na troca é o valor que lhes foi atribuído pelos homens. De fato, a identificação coletiva dos homens com as trocas que eles desenvolvem produz efetivamente uma espécie de medida unitária. Há uma relação de um-para-um entre o desempenho de um homem no *moka*, ou na vida pública em geral, e seu nome ou prestígio. Mas essa identificação é uma criação específica da vida política masculina. Na realidade, somente os homens conquistam essa condição através de um conjunto de separações sistemáticas que tornam a esfera em que eles reivindicam prestígio uma esfera apartada da atividade doméstica, na qual, muito enfaticamente, eles não são os proprietários singulares de suas próprias pessoas.

Não é, portanto, surpreendente que o contraste paradoxalmente concebido entre as metáforas de base pudesse, por sua vez, produzir outro paradoxo. Numa economia de dádivas do tipo hagen, os homens reivindicam especialmente uma esfera de atividades políticas, criando de forma artificial uma unidade que, numa economia mercantil, é suposta como uma relação natural entre o sujeito individual e suas atividades. Inversamente, a suposição de que é a cultura ou a sociedade que pluraliza e diversifica os valores das coisas contraria a suposição da economia da dádiva, de que as pessoas são intrinsecamente plurais e diversas em sua origem e em seus atos. Com isso em mente, retornemos às questões de exploração e de alienação.

#### TRANSFORMAÇÕES

A troca cerimonial do tipo hagen é realizada à parte da domesticidade e da produção e reprodução das relações domésticas, bem como das exigências de vínculos pessoais de parentesco. Neste último contexto, o trabalho permanece concreto, especificável por sua fonte social. Além disso, dado que os produtos são vistos como construídos a partir de múltiplas fontes, sustentadas como múltiplas, os próprios produtos permanecem como de múltipla autoria. Onde o trabalho é combinado (como na reprodução dos filhos), um tipo de trabalho não pode reivindicar o direito exclusivo ao produto. O que é verdadeiro no caso dos filhos apli-

ca-se também aos víveres e porcos produzidos pela família. Na verdade, se estamos lidando com sistemas de parentesco do tipo hagen ou gimi (ver capítulo 5), tais produtos não replicam a contribuição destacada de nenhum autor: a criança não tem a identidade social nem de sua mãe nem de seu pai, mas combina-as numa entidade que, nesse sentido, é única. Ela existe como uma combinação específica de outras identidades. Quando a riqueza circula nesse domínio (através da compensação matrimonial ou de presentes, dados pelo pai à família da mãe, em certos estágios do crescimento das crianças, por exemplo), ela também carregará consigo uma identidade múltipla. Em Hagen, uma realização expressiva do sistema de troca cerimonial dos homens é o fato de eles a transformarem numa identidade singular para si mesmos: a riqueza vem a representar essa parte deles próprios, construída então como a totalidade de seu ego, seu prestígio.

Para enfatizar essa realização da identidade singular, prefiro chamar essa dinâmica de transformação, mais propriamente que de conversão, porque o que está em questão não é a categoria.<sup>26</sup> Não se trata de comparar, uma à outra, a “riqueza de subsistência” e a “riqueza de prestígio”. Os dois domínios não compreendem simplesmente diferentes esferas de troca: o conceito de riqueza é construído de outra forma, e é a sua constituição simbólica que desejo captar com o termo “transformação”. Conversão pode tipificar satisfatoriamente a tradução mútua de dádivas em palavras ou em golpes, e vice-versa, tudo no interior do domínio da ação política. A transformação consiste numa mudança de um domínio para outro; resulta na própria criação de itens de riqueza e suas mensagens sobre o prestígio do doador e do receptor. Houve uma expressiva alteração da percepção dos produtos conjuntos da interdependência doméstica.

Em outras palavras, seria enganoso apresentar o caso como o de uma substituição de um proprietário por outro, ou como se a conversão de capital econômico em capital simbólico substituísse uma relação

26. Assim, não utilizo um contraste entre transferência e conversão; cf. Bohannan e Bohannan (1968, p. 234). Transferência refere-se a uma troca de itens diferentes no interior de uma categoria de mesma ordem; conversão, à troca de itens através das fronteiras da categoria. “Riqueza de subsistência” e “riqueza de prestígio” são termos dos autores mencionados.

de identidade unitária por outra. A transformação, no caso hagen, é a criação de uma identidade unitária (para os homens) *a partir de* uma identidade multiplamente constituída.

Sendo assim, talvez se pudesse abandonar inteiramente o termo trabalho [*labor*].\* Se adotássemos a distinção entre o trabalho como atividade intencional no processo de produção, que cria valores de uso [*work*], e o trabalho apreendido como um valor social [*labor*] — conforme a elucidação de Ollman (1976, p. 98) em sua discussão sobre a terminologia de Engels e Marx —, seria preciso dizer que, no caso hagen, o trabalho [*labor*] não é uma categoria instituída.<sup>27</sup> Ou seja, não há objetivação do trabalho distinta de seu desempenho. As relações sociais é que são objetivadas em porcos e hortas: o trabalho não pode ser medido separadamente das relações.

Isso é altamente pertinente para a maneira pela qual a identidade múltipla das pessoas é evidenciada na esfera do parentesco doméstico. Tomo a divisão do trabalho entre os cônjuges, no caso hagen, como a principal relação a partir da qual se constroem os valores estabelecidos na troca cerimonial. Entre marido e mulher, vimos que o trabalho de cada um deles demonstra tanto motivação (“vontade”) e intencionalidade como comprometimento com sua relação. Quando as pessoas consideram o trabalho envolvido na produção dos porcos, os trabalhos da mulher ou do homem não podem ser incluídos um no outro. O porco é multiplamente produzido. E digo multiplamente, em vez de duplamente, com vistas a reter uma referência às transações ilimitadas com (múltiplos) parentes de todos os tipos, nas quais está envolvido qual-

\* Não se encontra, em português, pelo menos no uso corrente, uma distinção correspondente ou com clareza semelhante à existente no inglês entre “*work*” e “*labor*”. Normalmente, “*work*”, no sentido indicado no parágrafo em que se inclui esta nota, se traduz simplesmente por “trabalho”, ao passo que “*labor*” aparece com frequência traduzido como o trabalho numa forma socialmente determinada; por exemplo, no caso do capitalismo, como “trabalho assalariado”. No parágrafo em referência e em outros pontos do texto em que isso pareceu necessário, adotou-se o procedimento de incluir esses termos (*work* e *labor*) entre colchetes, como um recurso do tradutor para tornar mais inteligível em português a distinção assinalada e/ou para manter a tradução mais fiel ao texto original. (N. do T.)

27. Para Marx, o “trabalho” [*labor*] é sempre instituído como uma atividade produtiva alienada (Ollman, 1976, p. 169).

quer conjunto particular de transações, incluindo as transações entre os cônjuges. Como produto da relação entre os parceiros conjugais, o porco não é redutível ao interesse exclusivo de nenhuma das partes. Já aos olhos de seu receptor no *moka*, o trabalho de alimentar os porcos não faz parte destes; o que ele vê são os animais que terá finalmente que pagar (sua dívida). O doador, por outro lado, não pode evocar tal trabalho independentemente de suas relações domésticas. Pensar no trabalho incorporado no porco é pensar no valor que marido e mulher têm um para o outro. Um homem toma um animal engordado como uma indicação do cuidado de sua mulher (é quando ele assim não age que surge o conflito). Inversamente, a mulher não é uma proprietária do porco, que pode transferir essa propriedade a outrem ou ter essa propriedade apropriada de seu controle, porque não existe uma relação unívoca entre ela e sua capacidade de trabalho ou entre sua capacidade de trabalho e os produtos de seu trabalho.

Eis aí o principal fator que torna impossível falar em alienações na economia de dívidas.<sup>28</sup> Gregory acentuou que era particularmente entre os parceiros de troca que se criava um vínculo através das coisas alienáveis; o argumento pode ser estendido, com qualificação, para os cônjuges. Inalienabilidade significa a ausência de uma relação de propriedade.<sup>29</sup> Ao invés de falar em “propriedade inalienável”, prefiro manter o

28. Entretanto, isso levanta uma questão sobre os limites nativos da economia da dívida e sobre como interpretar a resistência ao encadeamento (ver a seguir). Assim, Schwimmer (1979), definindo a alienação como ocorrente quando não há a retribuição de um item equivalente por parte dos que extraem os produtos de alguém, aponta para o fenômeno, marginal na sociedade melanésia tradicional, de pessoas que deixam de ter seus direitos reconhecidos por outros. Ele não vê isso se aplicando às mulheres como categoria.

29. Ver, por exemplo, Gregory (1982, pp. 12-44). Até onde me utilizei das análises “marxistas”, eu o fiz valendo-me de uma leitura peculiar delas. Agradeço as observações de Kalpana Ram (comunicação pessoal), de que eu adoto um ponto de vista burguês (orientado para a propriedade) e que deixo de incorporar uma leitura coletivista ou socialista dos textos de economia política. Minha exposição sobre as “economias de dívida” deixa de dar peso à maneira pela qual o trabalho pudesse ser socializado, isto é, o produto pudesse retornar à comunidade como um todo. Esse é também um embaraço importante nas críticas da exploração que distinguem entre a simples extração de excedente e as diferenças no modo de apropriação (algumas das colaborações em Kahn e Llobera, 1981). Como no texto de Sack, a apropriação comunal do trabalho excedente pode ser entendida como uma condição de não-exploração. Eu acrescenta-

contraste sistêmico. As pessoas simplesmente não têm itens alienáveis, ou seja, propriedade, à sua disposição; elas só podem dispor das coisas vinculando-se em relações com outras pessoas. Seja entre parceiros de troca, entre cônjuges ou entre parentes, a circulação de coisas e pessoas leva, nesse sentido, a comparações entre agentes. As coisas não podem ser alienadas sem referência a tais relações.

A vinculação é condição de todas as relações baseadas na dádiva. A inevitabilidade da vinculação revela uma continuidade entre as relações baseadas no parentesco e as da troca cerimonial. Na verdade, eu argumentaria que ela pode ser estendida para o escambo e para as transações de mercado nativas (Godelier, 1977; Gewertz, 1983), na medida em que as pessoas estão presas a uma concepção dos negociantes como inimigos, conquistadores, estranhos ou o que seja, e dessa forma vinculados à comparação entre elas próprias e esses estranhos. E os homens hagen poderiam tentar transformar a socialidade doméstica em socialidade política, mas não podem fazê-lo livrando-se inteiramente da vinculação. Pelo contrário, eles estabelecem novas formas de dependência na reciprocidade que define os parceiros de troca. Estes se comparam um com o outro. Essa dependência, por sua vez, é uma condição para o aumento do prestígio; nesse sentido, a riqueza objetifica as pessoas, isto é, suas relações com os outros.

A diferença entre a troca de dádivas e a troca de mercadorias é uma diferença sistêmica; é praticamente inadmissível decidir que uma determinada transação resulta em alienação, enquanto isso não ocorre com outra transação. Não se pode decidir por inspeção. Não obstante, é sugerido algumas vezes que tudo o de que se trata é da continuidade da

ria, contudo, que *supor* a ausência de alienação sob as condições da propriedade comunal, por oposição à propriedade privada, é algo que, a meu ver, participa de uma ideologia de “totalidade” natural que ela mesma é uma fabricação burguesa. Ver a exposição de Bonte (1981) sobre como os produtos do trabalho excedente podem ser canalizados para a reprodução da “comunidade” em forma não-econômica como, por exemplo, para a reprodução de certas relações religiosas; mas o resultante fetichismo do gado, nas sociedades pastoris com as quais ele está preocupado, pode ser analisado como uma realização de excedente e da forma alienada do trabalho. Em suma, minha interpretação burguesa se dá em resposta ao que detecto como uma forte ideologia da propriedade privada em grande parte dos textos antropológicos. Isso define um limite para o meu empreendimento.

“propriedade” ou, se não isso, do “controle” exercido pelo produtor ou pelo negociador.

Assim, entendo a insistência de Feil de que a “propriedade” das mulheres tombema sobre os porcos que elas produzem significa que seu “trabalho” [*labor*] não é alienado.<sup>30</sup> Isso supõe que a alienação ocorre onde a pessoa original perde o controle sobre o que acontece com o item em questão. A evidência agora disponível sugere, entre outras, as seguintes objeções. Primeiro, não é certamente a relação com o item que deveria ser considerada, mas a relação através dos outros com respeito ao item e, assim, aos tipos de dívidas que são criados. A forma cultural das relações torna-se pertinente. Por exemplo, a idéia melanésia de que o trabalho [*work*] é evidência da mente, e governado por ela, impede sua apropriação: a mente de uma pessoa não pode ser posta a serviço de outra; ao invés disso, é por meio de apelos à mente que as pessoas procuram exercer influência. Segundo, não se pode afirmar que o trabalho das mulheres não é alienado enquanto cuidam dos porcos, mas que o é quando dispõem deles. Ou o trabalho é alienável ou não o é. A alienação ocorre quando seu valor social objetificado, como trabalho [*labor*], é determinado de tal maneira que o impede de ser um valor

30. Dessa forma, ele afirma que um rebanho de porcos pertence a uma esposa em virtude do “trabalho” por ela investido, embora o comentário se siga confusamente a uma discussão na qual ele compara as diferentes relações que as mulheres têm com seus pais e seus maridos, concernentes a “propriedade” (1984b, pp. 111-12). Está claro que uma mulher “possui” um rebanho de porcos através do trabalho que realiza *enquanto esposa*; além disso, o âmbito de seu poder de influência sobre a disponibilidade dos porcos, sua “jurisdição”, restringe-se àqueles por ela produzidos e não se aplica aos não produzidos por ela. Isso conduz Feil a analisar os porcos como uma forma de “propriedade” criada pelo trabalho da mulher — mas, como os porcos passam por várias transações nas rotas de troca, torna-se tênue o controle que pode ser exercido pelos “proprietários” originais (1982b, p. 341). Pois, se a jurisdição é o critério de propriedade, então o fato de os porcos saírem desse âmbito de controle feminino compromete sua inalienabilidade. Feil prossegue dizendo que, no curso das trocas, o problema da alienabilidade não está mais em questão. Os porcos podem ser “alienados do controle dos produtores”, mas, entre os não-produtores, estão sendo trocados por vantagens e prestígio. Contudo (1984b, p. 73, n. 34), há uma última ambigüidade em sua explanação: “Os porcos, em última instância, não são alienados de seus produtores. As longas cadeias de trocas [... significam], entretanto, que o ‘controle’, muitas vezes temporário, não permanece sempre com os produtores, usualmente mulheres. Tanto os homens quanto as mulheres estão sujeitos a esses dilemas organizacionais, e se trata de um resultado das complexidades e da estrutura de um sistema de trocas que se expandiu rapidamente, não de um veículo por meio do qual as mulheres são exploradas pelos homens”.

para o trabalhador. Pode-se considerar que a alienação ocorre quando os produtos do trabalho são classificados como riqueza, mas na verdade, se o trabalho em sentido técnico não é trabalho [*labor*], perdemos o termo médio essencial que torna compreensível a fórmula de que o trabalho é simplesmente convertido em riqueza. Finalmente, numa economia mercantil, em que todas as objetificações são alienáveis, se os produtos possuídos por alguém são usufruídos como propriedade (privada), isso não significa que não sejam alienáveis desse alguém. Mesmo que tenha sido criado pelo próprio trabalho dessa pessoa, o item em questão encontra-se agora em contradistinção em relação a sua atividade subjetiva. O simples fato de possuir o que se produziu não impede sua alienabilidade. Pelo contrário, o que é possuído, por assim dizer, é o controle sobre as condições de sua alienação. Pois a possibilidade da alienação (futura) já criou uma divisão entre o ego e seus produtos.<sup>31</sup>

As esposas hagen estão claramente situadas na posição de “ajudar” seus maridos a ganhar nome, enquanto não ganham nenhum para elas próprias. Ainda assim, o caráter dessa dominação não deve ser compreendido por meio de sua assimilação à exploração do trabalho em economias mercantis.

O conceito ocidental de exploração repousa, em última instância, na idéia de uma violência que se faz à relação supostamente intrínseca entre o ego como sujeito e sua realização nos objetos de suas atividades. Sublinhei que isso implica uma visão dos agentes como entidades singulares, como únicos autores daquilo que criam e fazem. A partibilidade das pessoas sob o regime de uma economia de dádivas é muito diferente da divisão positiva ou negativa, mas em todo caso “não-natural”, do ego “total” num regime mercantil. Numa sociedade como a

31. Josephides (1985b, pp. 10-11) adequadamente assinala a inalienabilidade da terra em Kewa, por exemplo. A propriedade masculina não é uma questão de os homens serem capazes de controlar e dispor da terra, mas deriva do fato de sua relação indissolúvel com ela. (O nome das mulheres não está indissolúvelmente ligado à terra da mesma maneira). Nos termos de Schwimmer (1979), há uma “identificação” entre a terra e os homens. É importante observar que a identificação é com a terra num sentido que é prévio ao fato de ela ser trabalhada; não é em virtude do trabalho dos homens que a terra lhes pertence (conquanto o trabalho de pessoas específicas possa ser a base sobre a qual alguns homens de um grupo clânico estabelecem direitos internos a pedaços de terra específicos, em oposição a outros homens do clã).

dos Hagen, as pessoas não têm que lutar por identidades singulares no domínio em que são criadas, isto é, no domínio do parentesco doméstico. Outros itens são também produzidos nesse âmbito. Como vimos, esses produtos são multiplamente criados. Ou seja, o alimento dado ao porco pela mulher é cultivado na terra do clã do marido, preparada por ele e semeada por ela, e somente uma teoria exógena de extração do trabalho [*labor*] hierarquiza esses investimentos mútuos. Nem o marido nem a mulher podem reivindicar a propriedade exclusiva, porque a relação entre eles é constituída sobre uma contribuição de trabalho diferenciada para produtos conjuntos. A “propriedade” exclusiva é reivindicada pelo marido somente em face de outros maridos, na esfera da troca cerimonial.

A situação não está livre de manipulação. Indivíduos querendo fazer exigências em determinado contexto irão forçar seu parceiro do outro sexo a permitir que a exigência seja atendida. Pode muito bem ser contra os desejos da mulher que um marido retire um porco para um determinado propósito, mas, embora ela possa esbravejar contra isso, ele não o terá retirado dela simplesmente para desfazer-se dele sem outra consideração. Remover o porco do chiqueiro da casa para expô-lo no terreno cerimonial não o isenta de suas obrigações. O marido ainda continua obrigado a devolver, no momento apropriado, a parte que cabe à esposa, seja na forma de carne de porco, quando ao final de uma cadeia de transações os porcos são mortos, seja pela substituição do porco, quando recebe de volta porcos vivos. Na realidade, é possível que as mulheres recebam alguma coisa das duas maneiras, de modo que, com base em um porco cedido, terão de volta tanto carne de porco como mais porcos e, nesse ínterim, podem reivindicar outros porcos que ingressem no lar provenientes de outras transações, sem relação com essa.

Se o trabalho produz relações, o próprio trabalho dos homens envolvido em suas relações domésticas, como entre marido e mulher, é eclipsado. Do ponto de vista das atividades coletivas da troca cerimonial, as relações domésticas particularísticas vêm a parecer subordinadas. Mas o que é transformado não é o trabalho com que o homem contribuiu para a produção conjunta, da mesma forma que não o é o da mulher, pois essa contribuição permanece inalterada na relação entre os cônjuges.

O que é transformado é o papel que essa fonte de sua identidade social desempenha com relação a suas outras (múltiplas) identidades. Há uma transformação na maneira em que os itens são vinculados à pessoa. Assim, a relação estabelecida pela mútua contribuição de trabalho no interior da família é construída diferentemente da relação estabelecida entre parceiros de troca. Uma pessoa não pode “dar” trabalho a outra, da maneira que um doador dá uma dádiva (ou “coisa”, na linguagem hagen) a um receptor. Tais “coisas” aparecem como criadas pelas transações, não pelo trabalho.

Uma conseqüência da divisão do trabalho é que um marido não transforma o trabalho da mulher numa utilização para si próprio, e o mesmo pode ser dito sobre a mulher com relação ao trabalho do marido. A relação entre trabalho e motivação é importante. Itens produzidos para a utilização de outra pessoa não estão subordinados a um propósito avassalador que redefine os fins para os quais foram concebidos, e conseqüentemente seu valor, com vantagem para alguém e em detrimento de outrem, como no sentido clássico de exploração. Cada qual reconhece e consome os produtos do outro como tais.

Sob um regime mercantil, a atividade útil resulta em artefatos; por isso, “trabalho” pode ser equiparado a “fazer coisas” e, portanto, uma relação crucial a ser investigada, como indica Josephides, é a relação entre produtor e produto. O trabalho entre os Hagen é também uma atividade útil, mas direcionada para a efetividade nos relacionamentos. O trabalho inclui fazer coisas, mas as coisas são instrumentos de relações, e a criação de relações não é mascarada. O trabalho produz ou torna visível uma relação, como, por exemplo, a relação entre marido e mulher. As atividades de uma pessoa tornam-se a evidência manifesta de suas intenções. Conseqüentemente, os produtos do trabalho são expressivos da própria mente da pessoa, daquilo que ele, ou ela, pretende fazer. Mas a mente de uma pessoa é conhecida não somente por sua localização específica no peito; aí, ela permanece escondida. A mente torna-se visível no contexto de múltiplas relações sociais com os outros. A evidência do desenvolvimento mental de uma criança está em sua capacidade de reconhecer seus deveres para com os outros. Uma pessoa pode então pretender fazer coisas para outra: a intenção é dela própria, ou dele próprio, mas está

direcionada para fora do ego; seu objeto social é um outrem.<sup>32</sup> Um porco criado por uma mulher é prova de seu esforço, mas seu esforço floresce no contexto de uma orientação para seu parceiro e, nesse sentido, seu resultado pertence igualmente a ele. Que uma mulher possa ver um porco como algo que está sob a direção de suas energias não é de modo algum incompatível com o contexto de sua visão de que o animal está sendo criado para que o marido o utilize em suas trocas. Se ela deseja estabelecer um ponto de disputa com o marido, ela então reclassificará a orientação social de seu trabalho, não dizendo que o porco era para ela, mas (no exemplo anteriormente mencionado) que era para um filho.

O exemplo evoca um ponto complicado. Negligenciei uma observação introduzida no início — a natureza unitária da relação que as mulheres assumem ao reivindicar o controle total sobre as culturas que elas plantam. Embora os homens também reivindiquem controle similar sobre a cana-de-açúcar e outras culturas de luxo, é para as mulheres que essas reivindicações são especialmente importantes. (Na verdade, o “controle” paralelo dos homens é possivelmente construído numa analogia com o das mulheres, aproximadamente como a ajuda das mulheres na troca cerimonial lhes dá um “prestígio” análogo ao dos homens.) É significativo que esse controle se exerça durante o crescimento das plantas e no ponto de colheita. Subseqüentemente, as reivindicações da mulher, sobre sua guarda, assumem a forma de reivindicações sobre o alimento colhido que ela tem à sua disposição, mas, durante o período de cultivo, enquanto as plantas estão na terra, elas lhe pertencem exclusivamente, enquanto sua cultivadora.

As concepções dos Hagen não são tão desenvolvidas como a da propriedade exclusiva reivindicada pelas mulheres gimí, que assimilam o crescimento das coisas à sua própria substância (capítulo 5). Na realida-

32. De modo que se produz uma antítese entre o trabalho orientado para os outros e o trabalho orientado para si, para quem trabalha. O trabalho não é axiomáticamente “auto-expressivo” (como uma atividade que em si mesma realiza o potencial da natureza humana; Ollman, 1976, p. 101). Pelo contrário, fazer o próprio trabalho com referência a si próprio pode ter a conotação de isentar os outros de qualquer responsabilidade (“isso é coisa minha!”) ou então de criar uma relação especial, como a que descrevi brevemente com respeito às mulheres e seus produtos de horticultura, novamente uma exclusão deliberada dos outros.

de, entre os Hagen, a identificação dos cultivos com a pessoa da mulher perdura somente enquanto eles estão também em relação explícita com o terreno, com que é identificado o marido (o filho ou, algumas vezes, o irmão). A ligação entre ela e o cultivo se dá através de seu trabalho concreto específico. Poder-se-ia sugerir aqui uma analogia com a inventividade dos homens na troca cerimonial. A conexão unitária — a identificação das plantas em processo de crescimento com as mulheres que cuidam delas — é uma realização deliberada nessa esfera. Ela opera para o efeito preciso de levar as plantas à maturação. Uma vez retirados da terra, os resultados da colheita não são mais próprios da mulher. Ao invés disso, eles são reativados — como os porcos que retornam à família — em termos de suas múltiplas fontes sociais. (As plantas cuidadas pela esposa foram nutridas pelo trabalho do marido nas terras de seu clã.) Assim, um marido tem direito irrefutável ao alimento colhido pela mulher, ao passo que nunca se serviria de suas hortas plantadas.

Se afirmássemos que a mobilização dos porcos pelos homens, no *moka*, explora o “trabalho” feminino, na medida em que as mulheres não estão nunca em posição de realizar todo o valor “social” de seu trabalho, teríamos que afirmar um contraponto para as reivindicações das mulheres sobre as plantas que elas cultivam. Quando as mulheres impedem os homens de ajudá-las no cultivo de alimentos em suas hortas, poder-se-ia dizer que elas renegam a contribuição produtiva dos homens no preparo do solo.

Contudo, elaborei a caracterização da economia da dádiva em oposição à economia mercantil não simplesmente para concluir com uma avaliação ambígua da desigualdade entre homens e mulheres. Antes, eu quis formular a base da transformação efetuada pelos homens ao criar itens de riqueza “a partir” de produtos de relações domésticas. O encadeamento geral de relações significa que as pessoas são multiplamente constituídas. Não há a presunção de uma unidade inata: semelhante identidade é criada somente para efeitos específicos e transitórios. A transformação é, então, tornada visível como uma transformação de fontes de identidade múltiplas em singulares. Exatamente o mesmo processo ocorre na associação das mulheres com o crescimento das plantas. Uma identidade múltipla é sobrepujada por suas reivindicações de

exclusividade. No coração das relações domésticas, então, assim como para além delas, um efeito depende de eclipsar o caráter múltiplo ou compósito de pessoas e coisas.

\* \* \*

Um tema intrínseco a estes quatro capítulos foi o da relação entre as relações coletivas e particulares. Essa relação se evidencia no contraste entre dois tipos de socialidade que, por ora, podemos considerar sinteticamente como características dos domínios político e doméstico. Uma comparação entre a troca cerimonial e os desempenhos de cultos masculinos pode ser explicitada a esse respeito. Aplica-se a ambos os casos o fato de que, ao transformar a socialidade doméstica (múltipla), os homens eclipsam essa esfera de *sua própria* identidade. É uma operação que eles realizam sobre si mesmos, pois remodelam conseqüentemente suas próprias qualidades visíveis e suas próprias mentes.

Sendo esse o caso, poderíamos perguntar sobre a forma assumida pela dominação numa economia de dádivas. Uma resposta preliminar pode ser dada através da indicação de uma interessante lacuna na presente discussão — não houve referência a excedente. Dado que a apropriação do produto excedente é considerada como a base da exploração capitalista, uma questão comparativa óbvia refere-se a como se realiza o excedente numa economia de dádivas. Excedente é um termo problemático:<sup>33</sup> uma relação entre insumo [*input*] e produto [*output*] tende a ser confundida com a escala de produção, de modo que pode mesmo ser dito que as próprias tecnologias levam a excedentes que, então, podem ser apropriados (por exemplo, alguns sistemas de horticultura produzem um excesso sobre as necessidades de subsistência). Não há dúvida, como esclarecem Brown (1978) e Modjeska (1982), de que existem, nas Ter-

33. Excedente pressupõe a criação de valores em acréscimo ao valor original das coisas (a realização do excedente através da relação entre valor de troca e valor de uso). Tais idéias projetam um nível de “realidade” ou de “vida natural” sobre o qual se considera que a sociedade efetua suas operações. Por um lado, supõe-se um aumento concreto real de itens; por outro, a idéia de excedente contém a noção de que as coisas podem ser mobilizadas de maneiras outras que aquelas em que se manifestam originalmente. Esta é uma das origens da metáfora ocidental de “produção” (Sahlins, 1976); Bonte (1981, p. 38), referindo-se à determinação do trabalho sob o capitalismo, escreve que “só é produtivo o trabalho que produz mais-valia”.

ras Altas de Papua-Nova Guiné, diferenças consideráveis nos níveis de produção da horticultura e nos de produção de porcos. Concordo com o comentário de Modjeska de que o aumento da produção de porcos deve ser associado à ampliação de formas mediadas de relações, ou seja, de relações baseadas em trocas de riqueza. Mas o que precisa ser explicado são as categorias conceituais (riqueza, mediação): a quantidade de bens é uma decorrência.

Sahlins (1972, cap. 5) propôs uma resposta para a questão da dominação tratando as economias de dádivas literalmente como sistemas econômicos. Como sistemas para a redistribuição de bens, a extração do excedente ocorre no ponto da distribuição, não no da produção. Os extractores são aqueles que conseguem vantagem para si através do controle do fluxo de bens. Mas podemos acrescentar aqui uma mudança com respeito à classificação dessa vantagem. Não se faz necessária nenhuma conceitualização de “excedente”. Ao transformar itens de subsistência em itens de riqueza, os homens não estão, primordialmente, realizando operações sobre esses itens. Estão realizando operações sobre si mesmos e, dessa forma, sobre suas relações com os outros, aproximadamente como o fazem os iniciadores/iniciandos no curso de seus rituais. Estão alterando a maneira pela qual os objetos estão ligados a eles e o significado que esses objetos têm para sua identidade. Isso só pode ser feito se eles são vistos como criadores de um tipo de relação a partir de outro. Concomitantemente, tudo gira em torno de como os itens que objetificam essas relações estão ligados às pessoas e, assim, constituem mediações entre elas. O número de porcos não importaria tanto se o incremento na troca cerimonial não fosse definido como evidência da capacidade da pessoa para fazer relacionamentos.

A apropriação do produto excedente é central para uma economia mercantil; os que dominam são os que determinam a maneira de apropriação. Numa economia de dádivas, poder-se-ia dizer que os que dominam são os que determinam as conexões e desconexões criadas pela circulação dos objetos.

De fato, se continuarmos com as metáforas de base das economias, mercantil e de dádivas, formuladas como inversas uma da outra, poderíamos então recuperar uma implicação importante do argumento de

Josephides.<sup>34</sup> A troca de mercadorias envolve um processo, para citar novamente Godelier (1977), pelo qual a essência do valor da mercadoria “desaparece em seu modo de aparecimento”. Seu valor, trabalho humano social e portanto abstrato, “só pode ser expresso numa forma, a ‘forma equivalente’, que o oculta, fazendo com que pareça uma característica natural das coisas”. A economia de dádivas, por contraste, envolve um processo em que o valor humano é tornado aparente. As relações sociais são alternadamente eclipsadas e reveladas, mas a ocultação parcial resultante faz um drama de sua visibilidade potencial.

Se esse processo de eclipse e revelação oculta e, assim, mistifica algo, trata-se das convenções de reificação. E assim ocultada, como nós a veríamos, é a extensão em que as coisas que as pessoas fazem se situam acima e além delas. Apreendemos as coisas como impondo suas próprias limitações materiais sobre a condução dos assuntos humanos, incluindo as relações entre homens e mulheres. Há aqui uma analogia ou uma metáfora para o que poderíamos desejar conhecer sobre tal administração. Se a análise pode explicitar as relações sociais contidas na natureza reificada da mercadoria, então também pode explicitar a dependência das relações de troca de dádivas em relação à natureza das coisas. Seria possível, então, compreender como limitações as convenções simbólicas pelas quais as relações sociais são de fato os objetos manifestos das transações dos melanésios entre si.

34. A observação que vem a seguir [no texto em que esta nota se insere] foi também sugerida numa discussão com Daniel Miller, por cuja percepção sou muito grata, e com Nicholas Modjeska, o qual, comentando a tese de Gregory sobre o processo de “personificação”, assinalou a preocupação desta com a consumpção dos sentidos das coisas, mas não com sua materialidade.



---

PARTE 2



## 7

# Algumas definições

FALANDO sobre o poder regenerativo atribuído às conchas pelo povo de Tubetube, ao sul de Massim, distante da costa de Papua-Nova Guiné, Macintyre observa:

Enquanto o fetichismo da mercadoria abstrai do produtor a atividade humana que produziu um bem, atribuindo-a ao produto, a atribuição de reprodutibilidade a objetos considerados valiosos, como as conchas, reafirma ideologicamente a centralidade da atividade humana na produção (1984, p. 113).

No extremo leste de Tubetube, encontra-se Sabarl. Os itens de riqueza que aí circulam entre as pessoas são considerados como semelhantes às pessoas, as sombras que eles projetam sendo lingüisticamente classificadas como animadas (Battaglia, 1983a, p. 291). A descrição de Battaglia sobre os itens de riqueza não se limita à percepção do antropomorfismo. Machados encabados e conchas consideradas valiosas não representam seres humanos simplesmente, mas representam relações entre pessoas. O “cotovelo” do machado representa o ponto de inflexão decisivo nas relações de uma pessoa com a família do pai; os fios de linha e as cores dos colares de conchas vermelhas não apenas aludem a seus poderes procriadores, mas à relação entre imagens maternas de agrupamento e imagens

paternas de individuação. Afirmar que esses objetos de riqueza são “personificações” não significa defini-los por *contraposição* a “objetificações”, pois isso implica uma dupla participação injustificada na equação entre sujeitos e objetos, promovida pelo fetichismo da mercadoria. Os objetos são criados não em contraposição a pessoas, mas com base nas pessoas.

Dessa forma, os objetos são criados através de várias equações (como a conexão entre cotovelo e machado) e separações (parentesco materno desconectado do paterno) nativas manifestas. De um ponto de vista ocidental, o que é ocultado com isso é a natureza de tais “símbolos” — aquilo que normalmente reconhecemos como seu caráter “expressivo”. Em nosso próprio mundo, quer os símbolos assumam a forma de pessoas ou de coisas, eles são vistos, da mesma forma que todas as outras coisas, como produtos da sociedade e da cultura. Pois uma visão mercantil do mundo vê o trabalho como produtor de coisas e considera as relações como criadas através da propriedade social ou coletiva, da distribuição (“troca”) e do consumo de coisas (Sahlins, 1976, p. 211). Os interesses simbólicos são contrapostos aos materiais (Bourdieu, 1977, p. 177). Isso se aplica também às “relações” simbólicas. As relações entre símbolos, sejam ou não redutíveis a uma infinidade de oposições binárias, são vistas como compondo um sistema classificatório que ordena suas unidades componentes como outros tantos segmentos de uma sociedade. A relação entre um símbolo e o que ele representa ocupa, assim, uma posição análoga à da mercadoria, com seus valores dualmente derivados (Reason, 1979), ou à da pessoa, que é um microcosmo do processo de domesticação. Por conseguinte, consideramos que uma coisa pode representar outra, como uma expressão cultural se relaciona com aquilo que ela expressa, e uma coisa pode converter-se em outra sob condições apropriadas, como o trabalho concreto em trabalho abstrato.

Mas, *num mundo em que as relações sociais são os objetos das transações das pessoas entre si*, ver-se-á que as relações sociais só podem transformar-se em (outras) relações sociais. Podemos assim imaginar, por exemplo, os dois tipos de socialidade (política/doméstica) aos quais me referi, um criado a partir do outro. Na verdade, embora isso possa soar contra-intuitivo, é possível também considerar um como forma alternativa do outro.

O contraste aqui imaginado entre os mundos ocidental e melanésio aplica-se igualmente à natureza das próprias construções simbólicas. Tenho dúvidas de que as pessoas de Tubetube e Sabarl falem de uma relação como “representando” ou mesmo “transformando-se em” outra. Sabemos que na ilha de Sabarl seria mais apropriado usar os conceitos de “apoio” e “complementaridade”.

Os apoios (*labe*) referem-se a identidades diferentes que se amparam mutuamente: “um item estruturando ou posicionando um outro análogo, sem transformá-lo essencialmente”; as relações de complementaridade (*gaba*), entretanto, sublinham “o aspecto opositivo de elementos reunidos em pares e o processo de completar, ou de conduzir ao seu potencial, um dos elementos do par por intermédio do outro” (Battaglia, 1983a, p. 292). Os termos *sabarl* para os dois tipos de relação distinguem-nos claramente por suas funções; ao mesmo tempo, um pode ser usado como uma metáfora do outro (de modo que as relações complementares podem ser ditas de apoio). Não é de surpreender que os mesmos itens (a lâmina e o cabo do machado) ou as mesmas pessoas sociais (marido e mulher) possam ser conectados por quaisquer das relações. A fusão não é acidental: ambos os princípios são considerados sustentáculos do crescimento e da saúde dos Sabarl. Quando os alimentos materno e paterno são considerados como “apoios” um para outro (*labe*), “os porcos fornecidos pelos afins apóiam os inhames do clã materno” (Battaglia, 1983a, p. 292), cada um posicionando o outro sem transformá-lo. Numa relação *gaba*, que acarreta uma relação interna de oposição, “a gordura complementa os ossos e a carne do feto, completando a pessoa física” (1983, pp. 292-93). As cerimônias mortuárias transformam relações de apoio entre certos parentes em relações de oposição, e os termos podem, por conseguinte, referir-se aos mesmos itens em diferentes situações. O resultado que se poderia observar é que esses “itens complementares reunidos em pares não estão nem em equilíbrio nem são sempre desiguais *em qualquer sentido fixo*” (1983a, p. 293).

Não precisamos adotar necessariamente a formulação *sabarl*. O que precisamos realmente é prestar atenção ao fato de que são as capacidades das relações, não os atributos das coisas, que constituem o foco dessas operações. E, como já encontramos a proposição de que pessoas e

coisas têm a forma social de pessoas, sabemos em que forma a objetificação das relações aparece, assim, nas transações das pessoas entre si. As objetificações realizam-se em pessoas.

Isso, por sua vez, restringe a maneira pela qual a diferença, e, desse modo, a base para a conexão, pode ser registrada. As conexões entre relações sociais, da mesma forma que as conexões entre pessoas, precisam ser vivenciadas em termos dos efeitos transformadores de uma sobre a outra. Relações e pessoas tornam-se de fato análogas, as capacidades destas revelando as relações sociais das quais elas se compõem, e as relações sociais revelando as pessoas que elas produzem. Mas a revelação também depende das técnicas pelas quais uma entidade — uma pessoa, uma relação — é vista como sendo diferenciada de outra e tendo um impacto sobre essa outra. As pessoas aparecem como mulheres e homens individuados, com influência e poder à sua disposição; as relações aparecem como restando ou expandindo as capacidades das pessoas.

Minha explicação é, assim, levada a considerar as idéias sobre causa e efeito. A constituição ou capacidade de uma pessoa torna-se exteriorizada através do extrair de outra uma contracondição. Essa resposta, por sua vez, certamente proporciona ao ator a verdadeira evidência de sua própria capacidade interna. E a outra não é necessariamente outro ser humano. Sobre os homens da ilha de Gawa, ao norte de Tubutube e de Sabarl, Munn observa que, embora “eles pareçam ser os agentes na definição do valor da concha, de fato, sem conchas, os homens não podem definir seu próprio valor: nesse aspecto, conchas e homens são reciprocamente agentes da definição de valor um do outro” (1983, p. 283). Em lugar, então, do que poderíamos supor ser uma teoria da construção simbólica, encontramos uma teoria da ação social. A ação é entendida como um efeito, como uma *performance* ou apresentação, uma estimativa mútua de valor. Poderíamos ser tentados a chamar essa apresentação de “representação”; em termos nativos, ela talvez seja mais bem apreendida como “conhecimento”. “Uma expressão simbólica é antes a atualização do que a representação das compreensões compartilhadas pelas pessoas” (Clay, 1977, p. 3).

Essa descrição concorda com as recentes reconsiderações sobre a natureza da atividade simbólica, que aparecem nas críticas à suposição de

que podemos entender os símbolos como instrumentos expressivos do significado (por exemplo, Bloch, 1980, 1985; Sperber, 1975; e, entre os melanesianistas, Harrison, 1985a; Lewis, 1980; Schieffelin, 1985; Wagner, 1972, 1975, 1978; J. Weiner, [1988]). Uma *performance* não é necessariamente uma expressão representativa [*a performative*].

Tomo um exemplo de uma região de Papua-Nova Guiné situada a uma considerável distância de Sabarl. Escrevendo sobre os Mianmin, um povo da montanha Ok, perto da fronteira ocidental com Irian Jaya, Gardener (1983) critica as análises da iniciação e outros rituais que os vêem como simplesmente exemplificando, através de seus atos, uma situação conhecida. O objetivo da ação ritual dos Mianmin é o de mudar situações e criar efeitos, mas não no sentido constitutivo através do qual são definidas as expressões representativas [*performatives*]. Dessa forma, os Mianmin agem num contexto de incerteza quanto ao resultado, o que faz de cada *performance* também uma improvisação. Um resultado bem-sucedido pode ser julgado na própria apresentação, mas esta última só deve ser julgada pelos efeitos subseqüentes, nas questões de longo prazo da comunidade. As técnicas e práticas mágicas “não têm a finalidade de serem ‘representadas’ [*qua* performativas] ou seguidas como um ‘código’, mas antes a de serem usadas como a base para a improvisação inventiva” (Wagner, 1975, p. 88, grifo removido).

Na verdade, a de Wagner é a melhor formulação dessa posição teórica, pois envolve simultaneamente as tendências ocidental e melanésia, com a idéia de que um símbolo é *tanto* uma expressão convencional, artificial, de algo já (inventado) existente por si próprio, *como* o desejo inventivo de extrair das relações e das pessoas as capacidades inatas (convencionadas) que nelas se encontram. Enquanto uma se apóia numa noção articuladora de arbitrariedade (cultura), a outra se apóia numa noção de incerteza (e, por isso, de poder), na noção de uma situação que não se caracteriza por um sentido fixo.

O *status* desses construtos precisa ser especificado. Da mesma maneira que as metáforas de fundo da economia mercantil e da economia da dádiva foram compreendidas como uma construção invertida, assim também podemos compreender essas diferenças na simbolização. Apresento-as em termos de um contraste encerrado em si mesmo. Em

consonância com as ficções por meio das quais se compõe minha explicação, a relação entre invenção e convenção assemelha-se à relação entre pessoa e coisa, ou entre consumo e produção; um conceito contextualiza o outro. E, como a dádiva e a mercadoria, elas derivam necessariamente das práticas simbólicas de uma economia mercantil. Mas a predominância de um termo ou do outro pode servir para capturar o caráter distintivo de uma forma cultural intrínseca. Cito Wagner:

A convenção, que integra um ato na coletividade, serve ao propósito de traçar distinções coletivas entre o inato e o domínio da ação humana. A invenção, que tem o efeito de diferenciar continuamente do convencional as ações e eventos, reúne continuamente (“metaforiza”) e integra contextos díspares (1975, p. 53). [...] *E, como ambas as espécies de objetificação ocorrem em todo ato cultural* (uma em um papel explícito e de ocultação, a outra em um papel implícito e “ocultado”), segue-se que cada ato envolve a interação de invenção e convenção (1975, p. 45; grifo nosso).

Se os americanos e outros ocidentais criam o mundo incidental por meio da tentativa constante de predizê-lo, racionalizá-lo e ordená-lo, então os povos tribais, religiosos e camponeses criam seu universo de convenção inata através da busca por mudá-lo, reajustá-lo e impor-se a ele. Nossa preocupação é a de organizar as coisas em uma relação ordenada e consistente [...] e chamamos cultura à somatória de nossos esforços. A preocupação deles poderia ser pensada como um esforço para “desequilibrar o convencional” e, assim, tornarem-se poderosos e singulares em relação a ele (1975, pp. 87-88).

O contraste é, por certo, uma técnica que elaboramos para fazer com que as suposições de outros “apareçam” com alguma autonomia em nossos relatos. Os capítulos que se seguem apóiam-se em algumas das técnicas de Wagner, aludindo também à sua etnografia sobre as Terras Altas. Pois continua presente a necessidade de tais artifícios, assim como de críticas desse tipo, em virtude da tenacidade da intervenção de nossas próprias metáforas. Os capítulos da Parte 1 tiveram a intenção de dar uma idéia dessa tenacidade, que se revela nos pontos em que menos se esperaria sua presença.

É tanto interessante como incidental ter sido um melanesianista (Leenhardt) quem, em 1947, formulou a noção de um modo de pensar

que justapõe, mas não classifica, e de ter sido um historiador quem revelou essa presciência com um comentário a respeito dessa significativa “ruptura com os hábitos comuns de fechamento e totalidade, estruturas do intelecto e do corpo” (Clifford, 1982, p. 181). Mas a ruptura nunca se concretizou.

### OBJETIFICAÇÃO

Onde os objetos assumem a forma de pessoas, as ações e atividades revelam necessariamente a pessoa como, por sua vez, um microcosmo de relações sociais. O que se torna oculto são as técnicas de reificação, os pressupostos convencionais através dos quais a revelação funciona. No entanto, tais convenções têm amplas conseqüências para a condução da vida das pessoas. Deixe-me tentar fazer com que essas conseqüências apareçam, continuando com o conjunto de contrastes que escolhi.

As críticas da ideologia mercantil, que supõe o trabalho como uma coisa, assinalam que o trabalho [*labor*] de fato se origina na atividade de trabalho [*work*] das pessoas. Se a ideologia da dívida supõe que a atividade de trabalho [*work*] produz relações entre as pessoas, então a contracrítica poderia assinalar que, sendo as relações mantidas através da mediação das coisas, estas têm existência e natureza independentes que também determinarão a maneira pela qual se estruturam as relações. Mas, como veremos, o que é crucial não é sua materialidade como tal (a “razão prática” de Sahlins), não é o fato de que tenham uma substância que possa ser consumida/utilizada. O que importa é a forma específica ou o aspecto que elas assumem.

Entendo por objetificação a maneira pela qual as pessoas e as coisas são construídas como algo que tem valor, ou seja, são objetos do olhar subjetivo das pessoas ou objetos de sua criação.<sup>1</sup> Reificação e personifi-

1. A presente formulação constitui uma revisão do argumento apresentado em M. Strathern (1984b). Naquele texto, sublinhei o processo de personificação na produção dos itens de riqueza e analisei o conceito melanésio de dívida, como referido a pessoas e a suas relações, distinguindo-o dos conceitos ocidentais de “objetos” em sua oposição a “sujeitos”. Focalizo agora a natureza da objetificação numa economia de dívidas. O artigo refere-se a isso como “destacabilidade”, mas minha terminologia não era suficientemente clara. Os comentários de Josephides (comunicação

cação são os mecanismos ou técnicas simbólicos por meio dos quais isso se faz.

Esses termos se referem a nada mais que relações entre conceitos: eles corporificam certos conceitos de relações. Minha fórmula recursiva é deliberada — um jogo interno sobre os termos de uma metáfora derivada de um componente do pensamento mercantil, nomeadamente sua analogia entre coisas e pessoas. Se, portanto, esses termos se referem a algo, referem-se às formas pelas quais as pessoas fazem as coisas aparecerem e as coisas através das quais as pessoas aparecem, tendo a ver, assim, com a “criação” das pessoas e coisas. Numa economia mercantil, coisas e pessoas tomarem a forma de coisas (p. 134) é algo que se inclui na proposição de que os objetos (de qualquer tipo) são reificados como coisas-em-si. Concomitantemente, numa economia de dádiva, os objetos agem como pessoas nas relações entre si.

Usando a objetificação como base de comparação entre as duas “economias”, adoto o pressuposto de que processos similares podem ser percebidos em ambas. Ao mesmo tempo, percebe-se sua diferença. Se tomarmos os símbolos como mecanismos através dos quais as pessoas tornam o mundo conhecido (objetivam-no), esses mecanismos por si mesmos podem ou não constituir uma fonte explícita de suas próprias práticas de conhecimento. A lógica da mercadoria dos ocidentais leva-os à busca do conhecimento sobre as coisas (e sobre as pessoas como coisas); a lógica da dádiva dos melanésios, a tornar conhecidas para eles as pessoas (e as coisas como pessoas). Pois uma torna a apreensão da natureza ou caráter dos objetos uma prática explícita (convenção), a outra, suas capacidades ou poderes animados (invenção). Por conseguinte, denominando essas práticas como reificação e personificação, as pessoas, no primeiro caso, estão fazendo os objetos aparecerem como coisas, no segundo, como pessoas.

*Personificação: separação e troca.* Um proveitoso ponto de partida é um comentário a respeito das opiniões de Marx sobre a objetificação do

peçoal) sobre minhas formulações anteriores constituíram um importante estímulo para a que desenvolvo agora, razão pela qual registro aqui a minha gratidão.

trabalho capitalista. Um resumo de sua posição é o seguinte: “Pela transformação dos objetos de seu meio, o homem não apenas satisfaz suas necessidades e atribui valor a esses objetos, mas também os separa e os torna seus. A transformação de objetos em posses se faz através do trabalho” (Ortiz, 1979, p. 210). O processo de objetificação estabelece aqui uma relação entre os sujeitos e os objetos de sua consideração, relação que é conhecida através da separação entre ambos. A reificação é seu mecanismo manifesto. E a reificação de objetos é criada através da troca mercantil, por meio da equivalência das formas, como observa Godelier. Assim, os objetos das relações das pessoas entre si parecem ser coisas, como de fato podem parecer os objetos da criatividade de uma pessoa, ambos envolvidos na idéia ocidental de que o trabalho [*work*] produz coisas.

A personificação de objetos, entre os melanésios, se estabelece também por separações. Mas as separações são constituídas em identidades sociais discretas. É a separação (social) das pessoas como distintas umas das outras que proporciona a precondição para a objetificação. Assim, o trabalho (“produção”) parece produzir relações — dar a orientação do valor das atividades de uma pessoa na consideração de um outrem diferenciado. As transações, como na troca cerimonial, podem ser consideradas da mesma maneira. Nesse caso, uma relação se objetiva através dos itens (como objetos de valor) que circulam entre o doador e o receptor. Na medida em que são “transacionados”, eles têm uma identidade social diferente dos que realizam a transação. Esta “separação” se completa, por sua vez, através da maneira pela qual as relações são definidas.

Dessa forma, os itens tornam-se separáveis sob a seguinte condição: são separados do doador na medida em que são transacionados com outrem, cuja identidade social não é a do próprio doador ou doadora. O próprio fato de que o item é recebido por outrem significa que sua importância não pode ser a mesma que ele tem para o doador antes da transação. Na medida em que medeia e, assim, tem um efeito sobre a relação entre o doador e o receptor, o item em questão representa aquela parte do doador que é investida na relação, de maneira apositiva a algum outro aspecto da identidade do doador. Desse modo, os “objetos” são criados a partir daquilo de que as pessoas podem dispor, em virtude da

separação social dos interesses dos parceiros na transação. Em suma, as relações são objetificadas em razão de as pessoas e coisas serem separáveis ou destacáveis uma da outra, e essa condição de separação, por sua vez, é reconhecida a partir das relações resultantes. Nesse sentido, a possibilidade de produzir ou criar relações, de empreender alguma ação com respeito a elas, é ela mesma uma pré-condição para a separação ou destacamento.

Os processos que acabam de ser descritos iniciam-se, contudo, em diferentes pontos conceituais. Isso resulta em dois modos simbólicos que podemos denominar modos de troca. E, nas culturas melanésias, o uso das pessoas como a forma em que a objetificação se torna visível parece estar limitado a valer-se de um ou outro desses modos.

Em primeiro lugar, como nas transações da troca cerimonial, as coisas são conceitualizadas como partes das pessoas. Pessoas ou coisas podem ser transferidas como algo que “representa” (em nossos termos) partes de pessoas. Essa construção, portanto, produz objetos (a pessoa como uma “parte” de uma pessoa — ele ou ela, ou outrem) que podem circular entre pessoas e mediar a relação entre elas. Como partes, então, esses objetos criam relações *mediadas*. Eles não são, certamente, apreendidos como representantes de pessoas: essa é a nossa construção. São apreendidos como extraídos de alguém e absorvidos por outrem. Doadores e receptores são vistos como distintos entre si através da maneira pela qual esses itens, como os objetos de valor, são destacados ou anexados a suas pessoas. O segundo modo, eu qualifico de *não mediado*. Ele caracteriza o trabalho de produção. As pessoas, nesse caso, não destacam partes de si mesmas: enquanto, na troca mediada, a influência de uma pessoa sobre outra é levada consigo na “parte” que circula entre elas, nesse segundo modo os efeitos são experienciados diretamente. Como veremos, aquilo que é concebido separadamente como produto da atividade corporifica os efeitos de uma forma diferente. As pessoas são construídas como tendo uma influência direta nas mentes ou corpos daqueles com os quais estão relacionadas desse modo. A capacidade de ter um efeito não mediado cria uma assimetria característica entre as partes.

O conteúdo desse contraste pode ser entendido de muitas maneiras. Através das relações mediadas, os itens circulam entre as pessoas,

criando sua mútua vinculação. Através das relações não mediadas, uma pessoa afeta diretamente a disposição de outra em relação a si própria, ou afeta a saúde e o crescimento dessa pessoa. Exemplos disso são o trabalho que os cônjuges fazem um para o outro ou a capacidade da mãe para fazer crescer uma criança dentro de si. Pode-se pensar também no contraste entre a circulação de golpes na guerra e no dano que um corpo pode causar a outro em virtude de sua própria natureza, como se pode observar nas assim chamadas crenças sobre poluição. Apesar da ausência de objetos mediadores, as interações desse último tipo têm a forma de uma “troca”, na medida em que cada pessoa é afetada pela outra; sustenta-se, por exemplo, que uma mãe “cresce” uma criança porque a criança, por assim dizer, também a “cresce”.

Todavia, enquanto o primeiro modo de simbolização é reconhecível para nós através da descrição de Mauss sobre a troca de dádivas — as pessoas transferem partes de si mesmas —, o segundo normalmente não seria reconhecido, de forma alguma, como um tipo de troca. Contudo, a observação anterior de que as relações sociais tomam a forma de troca de dádivas visa a incluir ambos os modos, mediado e não mediado, num único tipo, pois eles são criados dentro do contexto de um único sistema conceitual. Conquanto haja diferenças entre eles, as diferenças estão relacionadas entre si. Não se pode extrair do funcionamento da ação social melanésia um conjunto de relações como típico das “relações de dádiva” e um outro como típico de relações que não são de dádiva: o modo não mediado retira sua força da presença do modo mediado, e vice-versa. Uso, portanto, a nomenclatura de troca de dádivas para cobrir todas as relações, muito embora isso produza o paradoxo semântico de haver troca de dádiva sem dádiva. O paradoxo, na verdade, assinala de maneira proveitosa a ausência crucial (inexistência de dádiva) que caracteriza o modo de simbolização não mediado.

Por conseguinte, dizer que o trabalho produz relações e que as transações criam objetos capta pontos diferentes de uma seqüência recursiva de revelação (as relações como objetos das interações entre as pessoas). O próprio seqüenciamento é marcado por separações, como na distinção dos Daribi, do sul das Terras Altas, entre a consangüinidade que relaciona e a troca que define (Wagner, 1967), ou na distinção dos Ha-

gen entre produção e transação (M. Strathern, 1972). As transações de dádivas são especificamente *ukl* (“criações”) nas quais as “coisas” (*mel*) são manipuladas (os *mel* são, em geral, itens de riqueza). Como já vimos, esses objetos de mediação não são produzidos no curso do “trabalho” (*kongon*), pois este evidencia simplesmente uma orientação da “mente” (*noman*).<sup>2</sup> O trabalho tem um efeito direto (e não mediado) sobre o parceiro. As *ukl*, entretanto, incluem exibição, feitura de discurso político e mediação de encantos mágicos. As *ukl*, portanto, conduzem as coisas de maneira visível para fora da “pele” de alguém, ao passo que *kongon* evidencia a orientação interna e oculta da “mente”.

A análise ou a crítica de construções como essas precisam pautar-se pelo que se segue. Numa economia de dádivas, as relações sociais tornam-se os objetos manifestos das atividades das pessoas. Na atividade de trabalho, direta e sem mediação, o fato de as pessoas estarem em relação pode ser tomado como dado (como na relação entre parentes), mas o trabalho torna visíveis relações específicas — parentes fazem coisas um para o outro, como os parentes devem fazer; da mesma forma que os cônjuges trabalham, cada um tendo o outro em mente, como lhes cabe fazer. As transações, no entanto, parecem fazer relações novas, pois os instrumentos de mediação — as dádivas — parecem estar criando relações. As transações são assim experienciadas como se contivessem a possibilidade de relações sempre novamente inventadas, como se pudesse haver uma infinita expansão de conexões sociais. Daí a observação perspicaz de Josephides sobre o mito de que dádivas parecem criar dádivas. Juntos, esses dois modos de troca compõem uma prática explícita de personificação. Da perspectiva das práticas de conhecimento ocidentais, contudo, eles ocultam suas próprias convenções, isto é, o outro mecanismo, o de reificação.

*Reificação: a restrição da forma.* As separações são intrínsecas à habilidade de perceber (“personificar”) relações. As atividades que os Hagen,

2. *Noman* refere-se à ação direcionada, seja para o ego ou para outros. O conceito se opõe à separação ocidental indivíduo/sociedade, que representa um todo dividido em partes (A. Strathern, 1981). Agradeço a Andrew Strathern pela discussão sobre esse ponto e por sua elucidação lingüística em geral.

por exemplo, distinguem como produção e transação são elas próprias compostas de distinções. No primeiro caso, os produtos do trabalho são separáveis dos que os produziram, visto que representam a relação entre os produtores. No segundo caso, os envolvidos na transação são separáveis um do outro com vistas a criar uma relação entre eles. A necessidade de diferenciar torna-se um encargo explícito das interações entre as pessoas (Wagner, 1975, p. 52; 1977a, p. 624). Mas a diferenciação, por sua vez, só será aparente, só será tornada visível, se ocorrerem as formas corretas e se, assim, vigorarem as “convenções” corretas.

Isso pode ser dito de outra forma. 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*. Na verdade, há um número muito pequeno de formas (convencionais) que servirão como evidência de que as relações foram assim ativadas. Elas precisam apresentar certos atributos. Estabelecer atributos, a natureza das coisas, não é o foco explícito dessas operações simbólicas, mas está presente como uma técnica operatória implícita. Portanto, de nosso ponto de vista, a operação oculta sua base convencional. 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 valor com atributos e capacidades humanas como o fazem com respeito às pessoas individuais — e, ao invés, precisam *fazer aparecer a forma*. Pois um corpo ou uma mente, para estar em posição de extrair um efeito de outrem, de evidenciar poder ou capacidade, precisa manifestar-se numa maneira concreta específica, que se torna, então, o gatilho indutor. Isso só pode ser feito por meio da estética apropriada.

Meu argumento é o de que as relações são objetificadas em umas poucas maneiras altamente restritas. Somente certas formas específicas de interação serão tomadas como evidência da ativação bem-sucedida ou da manutenção de relações. Sendo convencionalmente prescritas, essas formas são reificadas: elas contêm em si a evidência do resultado

bem-sucedido. Poderíamos chamar essas coisas de *performances*. As *performances* precisam, assim, ser reconhecíveis por seus atributos. Somente certas *performances*, então, farão “aparecer” apropriadamente as relações que elas objetificam. Realizadas de maneira inapropriada, as relações não aparecerão, como quando as pessoas receiam usar os presságios para estabelecer as bênçãos dos espíritos ancestrais ou estremeçam em seus paramentos em face do escrutínio de uma audiência crítica. As ambigüidades dos Paiela, descritas por Biersack (ver capítulo 5), ilustram bem esse ponto.

Nesse sentido, podemos entender como “reificados” os dois modos de troca envolvidos na personificação: sua manifestação é prescrita tanto nas relações mediadas como nas não mediadas. A prescrição diferenciadora (convencional) dessas formas está oculta na medida em que aquilo que elas tornam aparente são as próprias relações. De maneira similar, os dois modos de reificação que estou prestes a mencionar ocultam os princípios de sua própria estética. Sua natureza convencional é ocultada na experiência manifesta que as pessoas têm dessas formas como *performances* inventadas e individuadas, pois tudo o que percebem é sua própria atividade, recém-estimulada, [isto é] que “uma inovação é um evento” (Wagner, 1978, p. 253, grifo removido).

Três tipos de evento constituem indicações aceitáveis de que relações sociais tenham sido ativadas através de trocas mediadas ou não mediadas. Encontram-se, em primeiro lugar, duas *performances* que poderiam ser chamadas de análogas uma da outra, interna e externamente. Ambas manifestam *replicação*. O que é replicado são relações — seja estendendo-se para além da pessoa, seja operando dentro dela. Se focalizássemos, da nossa perspectiva ocidental, a forma substantiva das relações, poderíamos ser tentados a considerá-las respectivamente como o fluxo de coisas entre pessoas e como o crescimento de coisas no interior da pessoa. Em ambos os casos, entretanto, o objeto da interação é o de tornar visíveis as relações por meio de sua replicação. Como alternativa, e trata-se da única alternativa, as relações podem ser tornadas visíveis através da *substituição*, da criação de uma coisa que incorpora essas relações numa outra forma. Podemos expressá-lo como a produção de riqueza ou de crianças.

O próximo capítulo analisa inicialmente a replicação de relações através dos tipos de troca familiar mediada estudados na literatura antropológica, tocando depois na replicação de relações tornadas visíveis por meio do crescimento não mediado. O capítulo seguinte, o nono, volta-se para o processo de substituição, pelo qual as relações se tornam visíveis sob uma outra forma; o efeito de substituição é freqüentemente encenado como o resultado transformado de relações ampliadas através da replicação. Estas últimas são, assim, duplamente reveladas: como elas próprias e como elas próprias em outra forma.

Os pares de contrastes analíticos (mediação–não-mediação e replicação–substituição) participam um do outro. Há duas manifestações de replicação (mediada e não mediada), que descrevi como as análogas, externa e interna uma da outra. Há duas manifestações de relações não mediadas (replicação e substituição), que podem ser consideradas alternativas uma à outra. Essas permutações se tornam concretas nas imagens através das quais as *performances* se realizam. Essa imagética é uma imagética de gênero. Em minha explanação, essa imagética é a reificação final, o limite final, mas, nas vidas dos que a vivem, o gênero existe como algo que abre novas possibilidades.

#### GÊNERO

Quais são os atributos a que me referi? A distinção entre replicação e substituição subtende a encenação de eventos: esses próprios eventos precisam assumir uma forma concreta. Tal forma é seu gênero. E essa estética básica e limitante responde pela exigüidade de modos que fornecerão a evidência peculiar para a objetificação. Tudo precisa assumir uma das formas de um par de formas. Ao mesmo tempo, essa estética é a condição que possibilita uma infinita reduplicação dos próprios pares.

O gênero se evidencia através do que os melanésios percebem como as aptidões dos corpos e mentes das pessoas, o que estes contêm dentro de si e os seus efeitos sobre os outros. Inversamente, como a diferenciação em tipos mediados e não mediados, as capacidades tornam-se manifestas por meio de uma diferenciação interna entre macho e fêmea. Mas é a capacidade ou aptidão aquilo que surge como a preocupação

das pessoas: a base convencional através da qual são estabelecidos os atributos de masculinidade ou feminilidade não é apreendida como uma prática simbólica, artificial.

Dado que todas as pessoas são definidas em termos de suas aptidões ou capacidades, segue-se que as pessoas só podem ser compreendidas numa forma marcada pelo gênero. Observo aqui que a referência a pessoas inclui referência aos indivíduos; a ambigüidade é importante para o meu propósito neste momento.

A forma assumida pelos corpos e mentes das pessoas — sejam estas vistas como macho ou fêmea — torna-se o foco de suas operações recíprocas. Isso não significa dizer que estejam sempre num estado sexualmente ativado. Pelo contrário, 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*.<sup>3</sup> Por conseguinte, o gênero de uma pessoa pode ser imaginado como dualmente ou multiplamente composto e, nesse estado andrógino, homens e mulheres estão inativos. Em seus relacionamentos recíprocos, as pessoas são concebidas alternadamente como num estado de mesmo sexo ou de sexo cruzado. Elas, portanto, corporificam ou objetificam relações sociais, revelando-as seja numa forma ou na outra. E, como afirma Clay (1977) com respeito à categoria de criação entre os Mandak, elas, conseqüentemente, só podem revelar uma relação em sua forma já diferenciada.

3. Volto a referir-me a Sabarl: Battaglia (1983a, p. 298) observa que relações *gaba* ativas e dinâmicas envolvem referência manifesta a um contraste entre macho e fêmea, o que não ocorre com as expressões de apoio *labe*.

Sexualmente ativa, uma pessoa suscita uma relação de sexo cruzado com um parceiro com quem ele, ou ela, estabelece uma relação não mediada. Esse efeito é registrado nessa pessoa. Sua relação pode ser percebida como um resultado de suas atividades não mediadas e toma a forma de seu produto — os resultados de uma divisão do trabalho ou da procriação, em que ambos têm algum interesse. O produto (alimento, criança) torna-se uma substituição para aquela relação: em consequência, uma relação dual aparece numa forma singular e compósita. Entretanto, as relações também podem se dar com um parceiro do mesmo sexo. Sua realização, a criação de um efeito através da reunião de entidades distintas, só pode ser alcançada se os parceiros se tornarem diferenciados como sujeitos, sendo seus interesses, com isso, distinguidos por meio da própria relação. Como já antecipei, assim como os doadores e receptores são criados por seus diferentes interesses nos itens que circulam entre eles, do mesmo modo as relações de mesmo sexo podem ser criadas pelo processo de mediação, pela circulação de um item entre partes já concebidas como outras que não elas próprias. De fato, isso se aplica tanto à constituição interna quanto à constituição externa do corpo. Assim, a troca de itens, que têm um valor dual ao serem diferentemente conceitualizados dos pontos de vista do doador e do receptor, parece produzir a replicação das pessoas singulares.

Imaginar uma multiplicidade de pessoas de um mesmo sexo torna visível a replicação. Similarmente, a substituição bem-sucedida de uma relação não mediada, como a da criança que substitui seus pais, se mostra em sua composição de sexo cruzado ou andrógina. A replicação de único sexo fornece uma imagem do fluxo e do crescimento de itens, mas no ponto em que estes se revelam, no ponto da produção (nascimento) ou da consumpção (morte), aparece uma relação de sexo cruzado. Este é o momento da substituição. Aqui, a produção é análoga ao consumo: o resultado de relações não mediadas, que substitui a relação por seu próprio efeito.<sup>4</sup>

4. Ver o “esclarecimento” de Wagner: “uma metáfora para metáfora, ‘nomeá-la’ por meio da substituição de seu efeito” (1978, p. 32).

Embora seja apenas na forma de único sexo que as pessoas produzem um efeito sobre outras, como substituições elas também evidenciam os efeitos de outros ativos sobre elas. Dessa maneira, vejo a atribuição de gênero, assim como a própria troca, como significativamente presente tanto na condição de uma identidade de mesmo sexo (homem ou mulher) quanto em sua combinação ou “ausência”, imaginada, por exemplo, no andrógino de sexo cruzado. Em minha explicação, portanto, torna-se impossível conceber o gênero simplesmente como uma questão da relação entre macho e fêmea. Essa questão incorpora uma visão mercantil inapropriada que, supondo que as entidades existam em si, requer explicação quanto à relação entre elas. Este é o modelo de gênero associado ao papel sexual, que perseguiu as análises dos ritos de iniciação, descritas no capítulo 3. De maneira mais geral, esse modelo está subjacente à ortodoxia ocidental corrente que considera as relações de gênero como “construção social ou cultural” daquilo que já possui forma diferenciada através da determinação biológica do sexo dos indivíduos (capítulo 4). A ortodoxia melanésia, todavia, requer que as diferenças sejam tornadas aparentes, que venham à tona a partir daquilo que homens e mulheres fazem.

Da maneira como entendo a perspectiva da dádiva, em certos momentos pessoas masculinas e femininas podem ser opostas, como pontos de referência discretos para a relação entre elas. Não sendo nenhuma das duas (nem masculinas nem femininas) em si, a relação é diferente delas e pode ser imaginada como corporificada em seu produto. A entidade (andrógina) assim produzida, o objeto da relação, evidencia literalmente dentro de si a relação de sexo cruzado entre elas.<sup>5</sup> Cada estado singular

5. Os Bimim-Kuskusmin, do Sepik Oriental, imaginam como andrógino o espectro do corpo físico após a morte, imaginam-no como uma combinação das contribuições procriadoras de homens e mulheres (Poole, 1981). O objeto do artigo de Poole é uma andrógina sagrada que foi afastada das preocupações do domínio doméstico-familiar para um papel público (conquanto, em grande medida, segregado), como oficiante ritual das seqüências de iniciação. Ela é dotada das qualidades de ambos os sexos. Poole observa que os fluidos férteis dessa mulher sagrada são “uma manifestação feminina da substância masculina” (1981, p. 156). O tornar-se ativo, entretanto, envolve a redução dessa identidade. Assim, entre os Bimin-Kuskusmin, durante a transformação de um menino em um reprodutor, se o seu espectro corporal andrógino aparece, ele precisa ser expulso (Poole, 1982, p. 114). Os ossos masculinos, uma vez extraídos do corpo andrógino, tornam-se uma força ativa (Poole, 1984; A. Weiner, 1982).

antecipa interação futura, dado que é como entidades independentes que pessoas masculinas e femininas vêm a interagir. Para ocorrer essa ligação, uma entidade andrógina, compósita, teve de ser conceitualizada como singular e, sendo diferenciada de outra, como incompleta. Figurativamente concebidos, “macho” e “fêmea” existem como análogos um do outro, similares no fato de serem construtos de mesmo sexo.

Essa formulação recursiva 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 pai e mãe sexoados). Sendo múltipla, a pessoa é também divisível, uma entidade que pode dispor de partes na relação com outras. Gênero refere-se às relações internas entre partes de pessoas, assim como à sua exteriorização enquanto relações entre pessoas.

Foi por essa razão que propus que a relação de gênero melanésia, sobre a qual devemos concentrar-nos, não é entre homem e mulher, mas entre relações de mesmo sexo e relações de sexo cruzado. Podemos apreendê-las como as formas, marcadas por gênero, de pessoas que precisam aparecer seja como singulares ou como múltiplas em sua composição. Cada uma das duas é uma transformação potencial da outra.

Embora se assemelhem a categorias pertencentes à terminologia de análise de parentesco, meus termos derivam aqui de uma extensão da distinção de Clay (1977) entre relações de mesmo sexo e relações de sexo cruzado em Mandak, Nova Irlanda. Sexo tem a conotação de um estado unitário. 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-feminina entre irmão e irmã, na qual a irmã produz riqueza para o irmão (sexo cruzado). Podem também conectar partes de uma pessoa — um membro de clã “feminino” com riqueza “feminina” à sua

disposição (mesmo sexo), ou uma mãe “feminina” dando à luz uma criança “masculina” (sexo cruzado). A relação englobante, entre identidade de mesmo sexo e identidade de sexo cruzado, é objeto de considerável atenção. Pois a pessoa reproduzida, concebida (objetificada) como o resultado de relações, é ela mesma não-reprodutiva. As objetificações de uma economia de dádivas requerem, conseqüentemente, uma dupla coerção: no sentido de assegurar que os reprodutores interagirão de fato e produzirão objetos (pessoas) e de assegurar que o objeto concluído seja ele próprio transformável subseqüentemente num reprodutor. O que é verdadeiro para os seres humanos também o é para o alimento, a riqueza e os demais itens por eles produzidos. Cada um deve alcançar uma potencialidade reprodutiva. Essas coerções, por sua vez, manifestam o exercício da atuação deliberada na transformação de um estado de gênero para outro.

Isso se aplica na mesma medida às atividades políticas e às rituais. O caráter fortuito da avaliação de um evento particular como tendo ou não sido bem-sucedido engendra um etos geral aberto à mudança, à “experimentação” de novas idéias e novas relações. Pois somente os efeitos validam os procedimentos. Semelhantes conceitos nos impedem de considerar inevitavelmente a cultura como uma estrutura de pontos fixos cujas inter-relações devam ser explicadas. A etnografia melanésia nos permite contextualizar essa mesma decodificação, inerente à idéia ocidental de explicação, como a apresentação de relações (culturais) convencionais ou literais entre coisas (naturais) figurativamente concebidas. Mas, como é próprio das idéias, as idéias melanésias também impõem seus próprios limites rigorosos ao comportamento de homens e mulheres.

Uma tal limitação evidencia-se no fato de que cada construção participa da outra. Isso é verdadeiro para a relação entre troca e gênero. Conforme observou Battaglia, cada uma delas pode tornar-se uma metáfora para a outra (ver Clay, 1977, p. 3). Assim, os diferentes interesses dos parceiros de troca podem ser metaforizados *como se* fossem masculino e feminino um para o outro, e como se as dádivas, os objetos de mediação, fossem como crianças andróginas. E os interesses combinados dos pais com respeito aos filhos podem ser dissociados por meio de uma meta-

forização da paternidade *como se* esta fosse a consequência de relações de mesmo sexo entre homens ou entre mulheres, e a criança fosse um objeto de mediação como um bem valioso. Retornando a um exemplo anterior, apresentações de cultos em Hagen são, por um lado, *ukl, performances*, um tipo de atividade política que envolve a manipulação de coisas mágicas, criando assim uma relação mediada entre os homens e os espíritos do culto; por outro, através do linguajar conjugal e doméstico, as preparações do culto podem ser referidas como trabalho (*kongon*) para o espírito que cuidará da condição pessoal dos participantes (A. Strathern, 1982b, p. 308).

As consequências de assim mobilizar as pessoas como pessoas, como a objetificação de relações, implicam que elas estejam sempre numa condição caracterizada por gênero: seja como de mesmo sexo ou como de sexo cruzado, sua forma tem efeito sobre outros ou evidencia a efetividade de outros. Daí a observação de Buchbinder e Rappaport de que, “tomando o gênero como uma metáfora para as oposições convencionais que as pessoas conferem ao mundo, estas sempre estabelecem essas oposições em seus próprios corpos” (1976, p. 33). E há uma consequência sociológica: a socialidade é sempre apresentada como uma alternância entre dois tipos. Isso se torna a precondição para a dominação que, de maneira variável, homens e mulheres exercem um sobre o outro.

A terminologia de mesmo sexo e sexo cruzado é, no mínimo, deslegante. Sua repetição produzirá um certo embaraço na linguagem que utilizo. Mas preciso encarar isso como uma dissonância necessária.

Introduzi também o conceito de reificação com deliberada dissonância, para chamar a atenção para o que, enquanto estrangeiros, podemos legitimamente considerar “expresso” ou “construído” nessas idéias de gênero. Existem limitações na maneira pela qual certas formas manifestas são tomadas como indicativas de capacidades internas em coisas e pessoas que, por serem capacidades, podem ser também exteriorizadas em relações. A indicação apóia-se em convenção estética. A aparência é estruturada: assim, a cor e a curvatura, a concavidade e a pilosidade, a expansibilidade e a comestibilidade das coisas tanto circunscrevem como abrem possibilidades. Um recipiente oco pode-se apresentar aos nossos olhos ocidentais como uma mistura incongruen-

te de metáforas radicalmente diferentes como, no caso dos iniciandos sambia, os seios da mulher ou o pênis do homem;<sup>6</sup> mas, do ponto de vista deles, tal recipiente *deve* ser uma coisa ou outra, ou ambas em combinação. Pois a atenção dos participantes está direcionada para a relação crucial entre o instrumento envolvente e o que surge de dentro dele, isto é, está voltada para sua capacidade. Conhecendo isso, conhecerão o gênero de sua forma.

#### FIXANDO PONTOS

Uma verdadeira plethora de termos veio à tona. A nomenclatura é incidental: o que conta são as diferenças e identificações que os termos delineiam. Mas a plethora em si é apresentada sem escusas. Os termos não podem ser abreviados nem empalidecidos através da atribuição de uma condição privilegiada a um dos vários contrastes como se este fosse o arquetípico. Pelo contrário, cada um deles constitui um ponto privilegiado a partir do qual pensar sobre os demais. Assim, se devemos considerar os modos de troca mediada e não mediada, ou eventos como as replicações ou substituições, ou ainda as relações de gênero de mesmo sexo e de sexo cruzado, podemos também pensar nas técnicas de personificação e reificação, em invenção e convenção, nos dois tipos de socialidade, e nos contrastes entre atividades coletivas e particulares, em pessoas singulares e múltiplas. Cada uma dessas discriminações proporciona um ponto de partida para considerar as outras. Mas elas são expansões e contrações umas das outras, são tropos num sentido geral do termo, não subcategorias de uma categoria nem espécies de um gênero, nem componentes de um sistema classificatório abrangente. Temo que seja inútil para o leitor tomar de um lápis e listá-las como se elas pudessem ser reunidas como

6. O reconhecimento ocidental de um instrumento musical como um objeto sexual se basearia na idéia de que ele deve expressar ou simbolizar, de uma forma exagerada, algo que uma pessoa não pode dizer abertamente sobre si mesmo ou si mesma. A credulidade se reforça pelo pensamento de que o objeto poderia ser tanto masculino como feminino. Mas, nesse caso, nossa atenção se direcionaria para a forma estética enquanto dimensão cultural, inventada; a música seria pressuposta como uma característica axiomática dos instrumentos musicais. Para o participante de culto melanésio, as emissões constituem o mistério crucial.

duas colunas de uma tabela [*table*]. Em todo caso, uma *table* [mesa] convencional é sustentada por quatro pernas, não por duas colunas.\*

Não estou fazendo graça. As metáforas participam uma da outra. A maneira pela qual elas o fazem deve ser descoberta através de um ato de fé nos detalhes das imagens que proporcionam os pensamentos articuladores — essas conexões constituem o objeto de investigação do antropólogo.

A pletera de passos ou estágios ao longo dessas trajetórias não é nem mais nem menos complexa, no pensamento melanésio, do que a profusão de “níveis” que os antropólogos ocidentais descobrem em suas descrições de culturas, do que as “estruturas” que eles imaginam, ou do que a série de “domínios” em que classificam os segmentos da sociedade. A maneira pela qual apresentei as idéias melanésias está fadada a fazer com que pareçam tanto demasiado abstratas como demasiado concretas. Mas talvez assim elas possam tornar explícita a natureza de nossas próprias concretudes e abstrações. Política, sistemas econômicos, crença religiosa, vida familiar, ou ideologia e estruturas cognitivas, ou relações e forças de produção, sistemas e eventos, tudo aparece para os ocidentais como níveis ou domínios distintos com que podemos lidar e cujas similaridades ou diferenças podemos então expor, mostrando suas relações recíprocas. É a partir dessa ordem — da ordem da conexão, digamos, entre política e religião, ou entre infra-estrutura e superestrutura — que precisamos compreender os mecanismos de um contraste entre troca mediada e não mediada ou entre identidades coletivas e singulares, ou entre formas masculinas e femininas, e os modos de operação dos contrastes sobre os contrastes.<sup>7</sup>

Os contextos dessas operações são dados por elas mesmas: uma “construção”, como a entendemos, é um ponto de observação privilegiado a partir do qual outros se tornam visíveis. Assim, a replicação da identidade de gênero pode ser evidenciada *seja* em um modo externo,

\* Nessa passagem, a autora faz um jogo de palavras que não há como reproduzir em português, visto que depende da homologia entre *table*/tabela e *table*/mesa presente no inglês, mas inexistente em nosso idioma. (N. do T.)

7. Fui favorecida pela leitura da tese de doutoramento de James Weiner (1983), publicada como *The heart of the pearlshell* [1988].

mediado, *seja* em um modo interno, não mediado. Do ponto de vista de fazer as coisas crescerem, relações não mediadas podem ser construídas *seja* através da replicação, *seja* da substituição de efeitos. A cada momento, por meio dessas operações, torna-se conhecida uma condição distinta por intermédio de seu *aparecimento como uma das formas de um par de formas inter-relacionadas*. Por conseguinte, podemos dizer que, na medida em que as pessoas cogitam sobre a socialidade em geral, o fazem pensando-a como um conjunto de relações particulares ou coletivas: a socialidade se apresenta, por assim dizer, sob um ou outro aspecto. A ação só é possível com referência a um ou ao outro desses aspectos, de modo que a “socialidade” é imanente a eles.

Cada um desses pares de termos pode ser concebido figurativamente, ou *seja*, pode ser tomado por si mesmo. E pode sê-lo de duas maneiras — *seja* como um dos elementos de um par de entidades similares (preferivelmente a dissimilares), como ocorre com a vida coletiva de um clã ou grupo sendo reduplicada na vida coletiva de outro; *seja* fazendo com que apareça não como uma metade de um par, mas como dividida internamente, existindo em si mesma por englobar relações dentro de si, de modo que, no âmago da identidade coletiva de um clã, se encontram as relações extraclã com outros específicos. O resultado é que, para os atores, o clã está presente somente sob uma de duas condições. Se composto por matrilinearidade, ele aparece então *seja* coletivamente como “um seio”, “um útero”, com sua própria terra, sua própria mágica, ou então como uma matriz de trocas particulares que unem e dividem irmãos e irmãs, maridos e esposas. Mas é preciso que ele se faça presente. A própria ação social consiste em “apresentação”, em fazer com que tais entidades apareçam, e isso é feito através da eliminação de uma ou outra das formas. Minha própria crítica foi a de que aquilo que os participantes apreendem como um efeito de sua interação mútua depende de convenções estéticas pelas quais, nesse caso, relações coletivas e particulares são contrastadas. Nesse sentido, suas ações efetivamente dependem de uma reificação prévia.

Tudo isso é uma visão *a posteriori*. O que precisa ser fornecido são os detalhes, a evidência. A multiplicidade de operações cria problemas de exposição, e eu simplesmente dou continuidade a um conjunto de

seqüências já iniciado. Portanto, com base em minha própria argumentação, faço com que a evidência repouse na elucidação das relações de gênero. Tenho que mostrar como se parecem as coisas vistas desse ângulo de observação e, por conseguinte, de que modo as idéias sobre gênero “funcionam” das maneiras sugeridas. Isso envolverá voltar sobre materiais já parcialmente discutidos. Mas há também problemas expositivos na própria natureza do exercício, pois, na medida em que nos movemos de uma proposição para outra, cada uma terá a capacidade de dissolver-se em seus próprios componentes. A descrição poderia ser ramificada indefinidamente. Necessito, portanto, retroceder em um outro sentido: relembrar o leitor de que o que é agora apresentado como evidência foi inicialmente apreendido não como uma resposta, mas como uma questão, não como soluções, mas como problemas. Estes se referiam, primordialmente, a especificar a natureza das relações de gênero melanésias e as conseqüências para os homens e as mulheres.

Meu argumento já está, de fato, implicado em seu próprio seqüenciamento. Ele girou em torno de um contraste entre a personificação manifesta de relações e as técnicas ocultas que determinam as formas apropriadas através das quais estas são reconhecidas. Vejo estas últimas como análogas à reificação numa economia mercantil, embora a reificação ocupe um lugar muito diferente nas práticas de conhecimento das pessoas. Sugeri que o gênero funciona como um instrumento de reificação, apresentando as “coisas” (efeitos, eventos), por assim dizer, como as pessoas supõem que elas devem afigurar-se. Todavia, isso é realmente um caso particular do contraste geral entre invenção e convenção. Cada discriminação, como, por exemplo, entre gênero de mesmo sexo e gênero de sexo cruzado, ou entre porcos para comer e porcos para trocar, ou entre procriação masculina e feminina tal como descrita por Clay (1977, p. 152) para os Mandak, gira em torno de uma relação entre termos que permanece ela mesma implícita — a natureza das relações convencionais está “oculta”. Ela funciona simplesmente como uma relação estética; as convenções são, em última análise, convenções estéticas. O que as pessoas fazem é tornar visíveis as distinções. E, por conseguinte, revelam o efeito ou evento “inventado”, a distinção manifestada numa forma específica. Assim, a cada momento da exposição que se segue

encontraremos formas reveladas por meio de distinções, enquanto permanecem implícitas a “construção” das próprias distinções e o esquema classificatório que elas constituem, aquilo que compreenderíamos como relações simbólicas.

Essa interação é uma tentativa de evocar as preocupações dos próprios melanésios com segredo e exposição, com a forma e o que a forma contém. Ao mesmo tempo, a complicada pletera de termos é uma tentativa de tornar explícitas, e conseqüentemente intrusivas, as convenções que, para eles, surgem na aparência incidental e inventada das ações e *performances* das pessoas.

## Relações que separam

AS SOCIEDADES do Massim brevemente aludidas no capítulo anterior — Tubetube, Sabarl, Gawa — são todas “matrilineares” em termos de sua organização de parentesco. As atividades das mulheres e dos homens, entretanto, são governadas por constrangimentos similares aos elucidados para a região central das Terras Altas, dominadas por ideologias de parentesco “patrilinear”. Na verdade, o Massim permitirá avançar o argumento em aspectos importantes, pois permite a comparação através da natureza da troca cerimonial. Conquanto se deva considerar com maior proeminência,<sup>1</sup> nessas sociedades, as cerimônias mortuárias, meu interesse inicial está nas trocas que levam os homens a sair de suas comunidades de origem. Embora não se estenda por todo o Massim, o *kula* no estrangeiro é um modelo fundamental.

É um bom ponto para começar, quando nada porque o *kula* foi visto na pesquisa antropológica como um mecanismo integrador. A idéia de

1. É pertinente a análise de Battaglia (1983a, 1983b) sobre a combinação e separação entre as identidades masculina e feminina no rito mortuário em Sabarl. Sou grata, ademais, a Martha Macintyre por discussões sobre sociedades do Massim e respeito suas reservas a respeito das extrapolações sobre as quais se baseia o que se segue. Gregory inclui o *kula* em sua exposição geral, argumentando que, como um sistema de troca de dádivas incremental, ele pouco difere dos sistemas encontrados nas Terras Altas (1982, p. 195).

dúzias de minúsculas ilhas, bravamente conectadas por marinheiros que se aventuram aos mares para trocar e comerciar entre si, forma uma imagem concreta irresistível. A socialidade, concluiu-se, deve ser alguma espécie de impulso interior a constituir relações e manter a coesão entre povos que, de outra forma, permanecem estranhos uns aos outros. Os antropólogos enfatizam, por conseguinte, como a circulação de dádivas cria relações e integra a “sociedade” (para dois exemplos, ver pp. 115-118). Mas não iremos muito longe na análise da troca de dádivas se não compreendermos que as dádivas dividem de forma crucial e separam os povos uns dos outros.

A troca é essencial ao processo de personificação através do qual as pessoas são separadas pelas relações sociais entre elas. São as relações (sua reciprocidade, Wagner 1967, p. 85) que as diferenciam, pois cada uma é definida com respeito à outra e, assim, tem o seu (dele ou dela) interesse diferenciado na relação (Gillison, 1987). Sugerir que a troca assume uma forma mediada ou uma forma não mediada: isso é reconhecido através de sua aparência como de um ou de outro tipo. A convenção oculta em que se apóiam essas aparências, sua reificação, é a da replicação do gênero. A replicação é imaginada como a expansão infinita de relações de mesmo sexo.

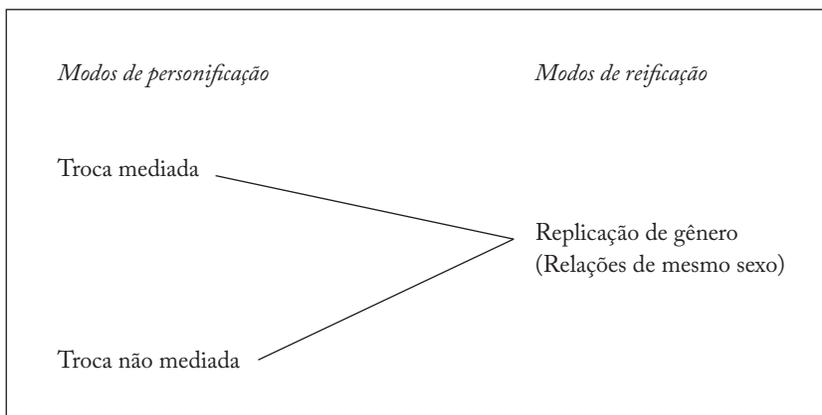


Figura 1. Técnicas de objetificação 1

TROCA MEDIADA: DIVISIBILIDADE

A troca mediada evoca a imagem nativa de que as pessoas são capazes de destacar partes de si mesmas em seus relacionamentos com as outras. Seu efeito se mostra no “fluxo” dos itens. A maneira pela qual os objetos de valor podem ser destacados de uma pessoa e ligados a outra é do maior interesse para os participantes do *kula*. Munn escreve:

O controle envolvido na posse de uma concha inclui não simplesmente a habilidade do ego para conseguir que os outros ajam de maneira que realizem a sua vontade, mas também sua capacidade para tornar-se o foco das tentativas dos outros de fazer com que ele aja como *eles* desejam (1983, p. 278).

Tudo gira em torno da influência que a pessoa pode exercer. Nem seria preciso dizer que o caráter destacável dos itens não tem nada a ver com alienação; as partes circulam como partes de pessoas. Novamente, contudo, uma imagem concreta intervém em nossa compreensão. Os preciosos objetos de valor, desejados pelos parceiros do *kula*, desaparecem do perímetro de sua visão, para circular entre os parceiros dos parceiros, para além do “controle” da pessoa de origem. Isso tem, para nós, muito da aparência da alienação (ver, por exemplo, a correspondência em *Man*, n.s., 17, 1982, pp. 340-45; n.s., 18, 1983, pp. 604-5). Protestamos, por certo, que o item não é mais pensado como pertencente ao doador original. Mas, para os participantes, o conhecimento de que os parceiros estão sempre lidando com as “partes” de outras pessoas, anônimas ou não, é estabelecido muito simplesmente, e de maneira enfática, por seu gênero. No *kula*, os parceiros no estrangeiro são conceitualmente masculinos. Essa condição se realiza através de sua própria separação das mulheres, uma separação que também estabelece sua capacidade para mobilizar as partes de si mesmos que, então, aparecem como à sua disposição.

Essas observações se inspiram na análise de Damon (1980, 1983a, 1983b) sobre a troca entre os Muyuw (da ilha Woodlark), da região norte do Massim. É importante o fato de ele situar seu argumento sobre as transações *kula* no contexto geral das relações masculino-femininas. Pois a separação dos homens com respeito às mulheres é uma ação dupla. Relações internas entre partes de pessoas, assim como relações ex-

ternas entre pessoas, são relações às quais é atribuído gênero, de modo que a separação não é simplesmente uma questão dos homens partirem em suas canoas e deixarem as mulheres para trás. Eles precisam estabelecer a identidade de gênero de sua atividade e das partes com as quais pretendem de fato transacionar, e isso envolve transformar o significado de suas próprias ações anteriores. Damon fornece uma digressão bastante necessária sobre o parentesco doméstico.

*O fluxo de riqueza: kula.* Os dois eixos importantes das relações entre homens e mulheres entre os Muyu dizem respeito a irmão e irmã e a marido e mulher. A maneira pela qual as atividades dos sexos são separadas e combinadas significa que as pessoas, nessas relações, têm efeitos diferentes e específicos uma sobre a outra. Damon (1983a, pp. 313-14, 318) afirma que, entre marido e mulher, por exemplo, o homem é produtor e a mulher, distribuidora. O homem produz alimento e crianças; a mulher divide os produtos da horta entre os para consumo e os para a reprodução futura e distribui para a criança que cresce nela o alimento produzido por ele. Ela, portanto, completa o trabalho que o homem iniciou. Os filhos são vistos como criados pelo trabalho do marido.<sup>2</sup> Um homem transforma seu trabalho, segundo a terminologia de Damon, na criação de pessoas. Mas, significativamente, os produtos de seu trabalho são também separados dele: os filhos não compartilham sua identidade social, posto pertencerem ao subclã (matrilinear) de sua mulher. O caráter distinto da identidade social dos filhos torna seu trabalho visível no corpo da criança. Esta não é uma extensão dele, mas é o seu trabalho numa forma transformada, pois está orientada para suas relações com seus afins, e essa relação é o seu contexto. Com respeito à criança, sua relação é não mediada: ele a “alimenta”.<sup>3</sup> O argumento de Damon é o de

2. Em todos os sistemas matrilineares do Massim, a questão do trabalho masculino (extrínseco) é importante com relação à identidade uterina (intrínseca) dos filhos do homem. Achei esclarecedoras tanto a discussão de Nash sobre os Nagovisi (1974), no sul de Bougainville, como a exposição de Epstein (1979), de inspiração psicanalítica, sobre o dinheiro de conchas dos Tolai (Nova Bretanha).

3. Antecipando argumentos posteriores (capítulo 9), observo que o alimento é “dele” porque o trabalho do casal é formalmente definido como criador de um produto para o marido. Ele não

que “os filhos de uma mulher pertencem ao seu grupo porque eles possuem o crédito que ela recebe em virtude da perda do trabalho de seus irmãos. A matrilinearidade *muyuw* deriva das dívidas engendradas pelo processo de produção de pessoas” (Damon 1983a, p. 317). De que maneira uma mulher “perde” o trabalho de seu irmão?

A separação entre os trabalhos de uma irmã e de um irmão é crucial para a produção de crianças, pois ela contrasta com a série de transações entre eles e entre seus familiares que combina deliberadamente o trabalho de maridos e mulheres. Um casal se encontra inicialmente como entidades separadas em razão de suas origens em diferentes subclãs. Mas o trabalho da mulher vem a ser combinado inteiramente com o do marido. Quando eles fixam residência na terra do marido, uma troca de itens entre os afins estabelece que os filhos são “dele”, na medida em que constituem evidência de suas energias (e não de outro homem). Eles incorporam seu trabalho de uma maneira direta, e a mulher que ajuda seu marido contribui diretamente para o empreendimento produtivo “dele”. As transações que demarcam a natureza da contribuição dela compreendem o que Damon chama de um ciclo curto de circulação que se conclui com sua morte. Então, a parentela do marido doa pelo menos um objeto *kula* de valor para a parentela da mulher, num reconhecimento explícito do trabalho com que ela contribuiu para os empreendimentos dele. A doação substitui o trabalho da mulher e encerra a relação pelo cancelamento da dívida que se criara por seu trabalho; ou seja, constitui uma retribuição pela relação de sexo cruzado entre marido e mulher. Do ponto de vista do irmão, o trabalho da irmã por ele perdido (para o marido desta) retorna assim na forma de riqueza.

“medeia” uma relação entre pai e filho, mas antes funde suas identidades corporais. Somente quando o filho é recuperado pelo subclã (pelo lado da mãe), durante as cerimônias mortuárias, os parentes paternos (do lado do pai) recuperam o alimento (material seminal) implantado no filho (Damon, 1983a, p. 316). Bens classificados como masculinos são dados ao subclã do filho em troca de bens classificados como femininos. Esses bens femininos incluem grandes quantidades de inhame; no interior da categoria geral feminina, inhame, eles são do tipo masculino. São tratados como inhames-semente e restituem ao subclã do pai o alimento original com que ele alimentou o filho. O que é restituído ao subclã é, portanto, similar ao perdido: não há transformação desse alimento em algum outro item. Como diz Damon, pela perda do trabalho masculino do irmão, seu subclã recebe, nas sementes de inhame, os meios para produzir de novo.

Não é o trabalho ou o alimento que estabelece a identidade de subclã dos filhos — isso é instituído pela separação entre as relações de uma mulher com seu marido e as relações com seu irmão. Combinar-se com o marido é separar-se do irmão. Ela participa pouco de seus empreendimentos e, na verdade, os irmãos são constrangidos a observar uma distância entre si, particularmente com referência à produção sexual daqueles filhos. Essa separação gera o que Damon refere como um ciclo longo de transações, que chega ao fim com a morte dos filhos do irmão. Embora ela tenha um direito ou um crédito [*lien*] sobre o trabalho do irmão, este não se traduz por produtos que a irmã consuma: ela está “separada da capacidade de seu irmão de transformar uma coisa na outra” (1983a, p. 315).<sup>4</sup> E, porque seu próprio trabalho se torna associado ao de seu marido, ela fica incapacitada de produzir produtos consumíveis para seu subclã. Ao invés disso, ela (seu trabalho) é metamorfoseada num produto de um tipo especial.

Do ponto de vista da mulher, os efeitos plenos do trabalho de seu marido mostram-se nas características faciais (externas) de seus filhos;<sup>5</sup> sua identidade interna de subclã é mantida por uma troca nunca completada. Somente o seu subclã exerce o direito de pedir de volta o trabalho da mulher na forma de riqueza, e esse processo estabelece os interesses dos filhos como separados dos do pai. São eles (os filhos) que podem reivindicar o trabalho da mãe como um objeto de valor *kula*, e eles o reivindicam do pai ou da parentela do pai. Nisso, eles estão identificados com os homens que podem fazer a mesma reivindicação, os irmãos da mãe. Somente enquanto membros de um subclã os homens recuperam o trabalho de uma mulher num estado transformado, como um objeto de valor. Por “trabalho”, precisamos por certo entender as “relações domésticas” particulares (entre cônjuges, entre irmãos) que o trabalho torna visíveis. São essas relações que sofrem transformação. O marido usufrui de seu relacionamento com a mulher como uma contribuição não mediada a suas atividades produtivas. O subclã desfruta de sua relação com

4. Quando a esposa de seu irmão dá à luz, o primeiro excremento da criança é entregue a ela em reconhecimento desse crédito, mas ela o joga fora. Essa evidência do trabalho de seu irmão não vem para ela numa forma consumível.

5. A. Weiner (1976, p. 123) elabora sobre uma situação similar nas ilhas Trobriand.

ela de uma forma mediada; os Muyuw conceitualizam a riqueza como uma “reposição” a que têm direito.

O objeto de valor assim singularizado indica uma referência específica ao trabalho. Situa-se na classe conhecida como *kitoum*, que são os objetos de valor *kula* que os homens, em virtude de sua posição, mobilizam para alguma parte de suas atividades. Entre irmão e irmã, somente o trabalho da irmã pode ser transformado num *kitoum*, mas é para seu irmão (ou para seus filhos) que isso é feito. Assim, numa forma “masculina”, o subclã tem recursos “femininos” à sua disposição. “Um informante me disse que um subclã era ‘como um banco’. Quando lhe perguntei o que havia no banco, respondeu: ‘*kitoum*’; e esses eram os *kitoum* resultantes da metamorfose do trabalho de uma irmã” (Damon, 1983a, p. 319). Com efeito, o subclã não pode reivindicar a reposição do trabalho de um *homem* na forma de bens valiosos: pelo contrário, os produtos de seu trabalho só são recuperados eventualmente como comida. E, quando se diz que o trabalho de um homem foi convertido em *kitoum*, não se trata de *kitoum* para o subclã, mas para ele próprio.<sup>6</sup> O trabalho não está ostensivamente combinado com o trabalho feminino e, portanto, não ativa a identidade de subclã. Como retribuição para o *kitoum*, os homens dispõem de coisas que parecem ter produzido de maneira “independente”. Eles falam de *kitoum* como objetos que eles manufaturaram.

A separação entre o circuito *kula* e o parentesco cria prestígio especificamente para os homens. Damon mostra como as conchas valiosas *kula* são conceitualizadas pelos Muyuw de dois pontos de vista. Elas são tanto *kitoum*, produtos do trabalho masculino, como *mwal/veigun*, itens que compelem à reciprocidade. A distinção reside em sua relação com respeito aos homens. Bens valiosos circulam de parceiro a parceiro como *mwal/veigun*, dando renome a cada doador e, desse modo, fazendo com que o nome do doador percorra os caminhos do *kula*:

6. Isso nos lembra o epílogo de Weiner (1976) e o forte contraste traçado pela autora entre o papel da mulher na regeneração do parentesco e a busca de renome pelo homem através de transações independentes de construção de prestígio. O fato de que os grupos de parentesco, entre os Muyuw, sejam vistos como dispoindo de partes destacáveis de si mesmos em forma feminina reaparece no dogma que representa a sociedade como dividida em clãs que trocam simetricamente mulheres entre si (Damon, 1983a, pp. 306-7).

Esses nomes são produzidos pela troca de bens valiosos. Mas, quando alguém se desfaz de um bem valioso, diz-se que seu nome “vai para baixo”, e o de seu parceiro, “para cima”. Só quando o bem é doado novamente, a uma terceira pessoa, o nome da primeira pessoa vai “para cima”, [o que] é o resultado desejado da ação *kula* [...]. Uma pessoa se desfaz de parte de si mesma, sua “mão”, e esse ego só se reconstitui na medida em que é usado para fazer outros egos (1980, p. 280).

O que faz com que uma dádiva retorne a seu doador original é o conhecimento de que todo bem valioso é o *kitoum* de alguém. O que reaparece nesse aspecto é que o bem valioso é o produto do trabalho daquele homem. Como algo que corporifica suas atividades, ele pode ser substituído pelas atividades de outros. Em conseqüência, os bens *kitoum* circulam fora do *kula* e podem ser usados pelos homens para obter outros produtos, como as canoas; nisso, não é criada nenhuma dívida. Também conseqüentemente, somente alguém que tenha um bem valioso como *kitoum* pode retirá-lo do *kula* na forma da devolução de um bem classificado como um *kitoum* de reposição. O bem em questão substitui o que ele perdeu.

No contexto da troca *kula*, o contraste entre as duas manifestações dos bens tem conteúdo específico. Como produto do trabalho, uma parte inalienável da pessoa do homem, o *kitoum* destacado traz compensação para o doador. Os mesmos bens destacados do trabalho, das identidades sociais particularísticas das pessoas, carregam um “nome”, a “circulação social do ego” (Munn, 1977, p. 50).<sup>7</sup> Isso cria uma identidade para o ator concebido não como parte de si mesmo, mas de si próprio concebido como parte de uma coletividade — um nome no círculo *kula*. A. Weiner (1976, p. 232) cita um trobriandês dizendo: “os homens da ilha Ferguson não conhecem meu rosto, mas, por meus bens *kula*, eles sabem meu

7. Segundo sua descrição do *kitomu gawa*, em outra parte do circuito *kula*, os direitos absolutos sobre a disposição desses objetos são combinados com o fato de que eles são inalienáveis dos produtores (1977, pp. 44-46). Para uma análise bastante diferente, ver Macintyre (1984), que utiliza o termo “semi-alienável” para referir-se à disponibilidade do *kitomwa* em Tubetube. Nas Trobriand, os *kitoma* são objetos de valor que ainda não fazem parte de nenhum circuito *kula* ou que dele hajam saído (A. Weiner 1976, pp. 129, 180). Agradeço a Annette Weiner por ter-me permitido acesso a seu material não publicado sobre os trobriandeses.

nome e o nome de meu pai”. Para voltar a um aforismo muyuw, tem-se que perder (uma identidade) para ganhar (outra).

Damon (1980, p. 284) introduz uma distinção entre construções metafóricas e metonímicas com referência às diferentes maneiras pelas quais os bens *kula* se referem à perda e ao ganho de identidades. Os bens são metáforas de pessoas, posto que sua circulação no *kula* “é” a circulação do nome da pessoa. Ao mesmo tempo, esses bens são criados metonimicamente, na medida em que o *kitoum* é uma parte (descartável) do homem. Colocando o *kitoum* em circulação e criando dívidas bem como a circulação de outros bens apropriáveis não como *kitoum*, mas apenas como *mwal/veigun*, um homem transformou uma parte interna de si mesmo (seu “trabalho”) num nome exterior. Uma metonímia torna-se uma metáfora. E isso, do ponto de vista dos outros homens envolvidos na troca *kula*, é tudo o que ele é: ele não é nada, a não ser o papel que ele desempenha ao manter o *kula* em movimento. As partes se equivalem umas às outras; não há processo de perda e substituição, mas a perpétua criação de dívida. A pessoa múltipla é transformada numa entidade unitária: o homem se torna o seu prestígio.

Embora os Muyuw considerem que todos os bens *kula* são, em algum ponto, os *kitoum* de alguém, eles podem também tratar a circulação de dívidas entre os homens como um sistema fechado que envolve a identidade singular destes enquanto portadores de nomes. A constituição internamente divisível ou múltipla dos homens é assim eclipsada. Nesse ponto, deveríamos lembrar que o *kitoum* também se origina do trabalho da irmã ou da mãe, de modo que são também eclipsadas as relações entre homens e mulheres.

Vimos que, quando os *kitoum* ingressam no sistema *kula*, eles o fazem como signos do trabalho exclusivamente masculino. No ditado muyuw de que o *mwal/veigun* é o *kitoum* de alguém, oculta-se o fato de que eles querem significar alguém envolvido no *kula*, um alguém masculino. De fato, só com referência a um homem o trabalho de uma mulher pode aparecer como riqueza. Mas se trata de um homem particularizado ou diferenciado, irmão (ou filho), não o marido. O trabalho da mulher é construído como disponível apenas com referência a esses parentes homens. Se os homens podem realizar o trabalho de sua irmã em tal

*kitoum*, segue-se que essa realização representa simultaneamente o trabalho dela como uma “parte” desse tipo de homem e como “destacável” dele. O valor da irmã para o parente homem decorre do fato de que somente ele se reapropria do trabalho como *kitoum*. Seu trabalho é uma parte inalienável, ainda que disponível, de sua identidade, por contraste com a relação transitória que surge da combinação do trabalho dela com o do marido. Essa disponibilidade é a base para criar uma classe de itens (bens *kula*) que aparecem como de um ou de outro tipo, os quais podem ser usados para mediar relações entre homens.

Conquanto eu tenha falado em perda, destacar o *mwal/veigun* não é o mesmo que destacar o *kitoum*.<sup>8</sup> O que retorna para o *kitoum* de um homem é uma “compensação” (um outro *kitoum*) que se substitui às relações de sexo cruzado entre a pessoa masculina e as partes femininas à sua disposição. O que retorna para o *mwal/veigun* é um item numa relação de sexo cruzado com o que foi cedido — *mwal* por *veigun* ou *veigun* por *mwal*. Um é especificamente equiparado ao outro. Mas não é uma substituição no sentido de *kitoum*, do mesmo modo que um sexo não é substituto para o seu par. Antes, a equiparação cria uma relação no interior da relação: uma relação de sexo cruzado entre os bens, contida no interior da relação entre os parceiros de mesmo sexo que, por isso, se torna separada de cada um deles em virtude de seus diferentes interesses na transação. Os parceiros precisam aparecer seja como doador seja como receptor, como devedor ou credor. E, assim, sua “parceria” está implícita nos itens com que transacionam: o *mwal/veigun* medeia entre eles como o signo de sua relação.

Young cita um homem da ilha Goodenough que contrastou a perda por meio do roubo e do dano com a dádiva. “Quando damos alguma coisa [...], talvez não a mantenhemos, mas também não a perdemos.” (1983, p. 23). Sugiro que o não perder não decorre de alguma noção mística de solidariedade indulgente, mas do fato cruel e solerte de que alguém dá o que é *extraído* de alguém. Na natureza da troca mediada,

8. Inversamente, os Muyuw conceptualizam *kitoum* como itens “produtivos” (por exemplo, Damon, 1983a, p. 285). Eles são apreendidos como coisas que podem ser usadas para produzir alguma outra coisa. Os *mwal/veigun*, por outro lado, são vistos como “artigos finalizados”.

o doador foi persuadido, adulado, e sofreu a magia de outrem ao ser compelido a conceder a dádiva. O receptor, por sua vez, percebe seu esforço como uma questão de extrair de seu parceiro o resultado esperado da transação. O parceiro contém em si o que deveria ser propriamente chamado o produto da relação entre os dois. Aquilo que, do ponto de vista do doador, constitui uma parte de si mesmo com a qual ingressar na troca, do ponto de vista do receptor é algo a ser separado e extraído do doador. Pois o receptor depende do doador para essas objetificações de uma relação, as quais ele pode usar como objetos de mediação em outras relações; o doador, por sua vez, depende do receptor para aceitar a evidência exterior de seu poder incremental interno, o de possuir itens de que pode dispor. O receptor, sem interesse nas relações de parentesco particulares do doador, o vê apenas em termos do papel que este desempenha no *kula*, em termos de seu nome e seu gênero de mesmo sexo. Sua tarefa é a de transformar a relação de mesmo sexo que o outro homem tem com esses itens em uma relação intersexual consigo próprio, como um parceiro na mente de seu parceiro. A identidade que o outro parceiro tem dentro de si precisa ser diferenciada para ser extraída; distinguindo seu próprio interesse do interesse do parceiro como doador potencial, o receptor então separa dele um *kitoum* e o transforma num *mwal/veigun*. Ao que parece, faz como se pudesse “afetar a mente do parceiro, fazendo com que a vontade (os desejos) deste corresponda à sua própria” (Munn, 1983, p. 284), produzindo assim uma mutualidade de mesmo sexo. Na realidade, sua ação subverte aquela simetria enganosa.

A diferença entre as duas transações pode agora ser expressa. O *kitoum* representa relações de sexo cruzado não mediadas, criadas exteriormente nos contrastes entre marido e mulher/irmão e irmã e, internamente, entre partes, diferenciadas em termos de gênero, das múltiplas atividades de um homem. Esforços separados são combinados no produto. Os *mwal/veigun*, por contraste, concebidos como um par de bens masculino e feminino, são reunidos pelos esforços de *um* dos parceiros — o receptor coercivo que extrai um deles. Esse esforço distingue seu interesse e, portanto, metaforiza a parceria como se ela também fosse predicada numa relação assimétrica, de sexo cruzado (como se todos os *mwal/veigun* fossem *kitoum* de alguém). Mas essa ativação só é pos-

sível porque os homens são previamente do mesmo sexo: é meramente a relação entre eles que separa.

A personificação através de tal separação possibilita que as relações sejam vistas como produzindo relações. Circulando, os objetos de mediação evocam a possibilidade de que uma relação seja apenas um ponto de partida para outras, que é possível fazer com que parcerias surjam constantemente. Tudo o que parece necessário é uma capacidade para extrair objetos. A replicação de relações estende o horizonte, pois a ilusão está ao alcance da mão na replicação da identidade de mesmo sexo entre os homens. E o que eles criam em suas viagens para fora está já criado em sua terra natal, na qual um subclã se divide, em termos residenciais, entre seus membros homens que ficam e seus membros mulheres que partem: é uma coletividade de homens (mesmo sexo) que formam sua comunidade.

Isso nos dá uma posição a partir da qual nos aventurar numa análise da troca cerimonial hagen.

*O fluxo de riqueza: moka.* Do ponto de vista do subclã muyuw, irmãos e irmãs estão separados de maneira tal que as atividades da irmã retornam ao subclã na forma mediada de crianças e riqueza. Como vimos, as energias da irmã são consideradas combinadas com as de seu marido. Do ponto de vista dos Hagen, entretanto, a separação entre irmão e irmã resulta num fluxo de riqueza para o clã, fluxo que não é definido como uma recuperação de sua própria substância, mas como a atração de substância exógena, para a qual a irmã é simplesmente o “caminho”; é preciso, portanto, que ela seja retribuída em espécie. Por contraste, aquilo de que o clã se apropria como sua própria riqueza provém das atividades conjuntas do par marido–mulher. Como entre os Muyuw, mulher e marido combinam suas atividades de uma forma não mediada (o efeito direto que cada uma tem sobre a outra foi descrito no capítulo 6). Mas é fora dessa relação entre sexos que *um* dos parceiros (o marido) cria riqueza disponível para seu próprio clã. Os esforços de um homem hagen estão direcionados simultaneamente para a aliança entre os interesses particulares da mulher com respeito aos seus empreendimentos e para a separação desses interesses no que se refere a suas próprias

relações coletivas com outros homens. Na verdade, o pertencimento ao clã tem um peso especial nessas circunstâncias; as respectivas origens de clã dos cônjuges garante axiomáticamente a separação de seus interesses, na medida em que os clãs permanecem separados. Todos os clãs são separados pela regra crucial da exogamia. O *moka*, a guerra e as trocas entre afins funcionam para manter separados os clãs particulares e sustentam as identidades sociais distintas dos cônjuges por referência a essas origens.

Visto que é o “trabalho” do marido e da mulher que é combinado, podemos agora compreender a observação anterior de que, ao transformar sua relação com a mulher, um marido está também transformando aspectos dele próprio. Pois é com respeito a seus produtos conjuntos (primordialmente os porcos) que seus interesses devem ser considerados divididos. Os porcos aparecem como riqueza ou como alimento. A relação de sexo cruzado (“alimento”) que ele mantém com a mulher é eclipsada na circulação da “riqueza”. Por isso, os porcos são personificados — isto é, são as relações entre pessoas que fazem deles objetos diferentes. Uma relação só pode ser eclipsada por outra relação. O que desloca sua relação com a mulher é a relação de um homem com outros homens. Mas devo sugerir que o deslocamento é efetivo porque essas relações de mesmo sexo podem também aparecer como relações de sexo cruzado.

As relações com outros homens não são homogêneas; elas também assumem uma de duas formas, as que o marido mantém com seus companheiros de clã e as que ele mantém com seus parceiros de troca. As diferenças entre esses dois conjuntos de relações espelham-se em dois interesses masculinos distintos com respeito à riqueza. Um homem cria riqueza a partir de sua relação com a mulher — o produto dessa relação é a riqueza de seus agnados, mesmo quando a relação marital tenha sido iniciada pela compensação matrimonial.<sup>9</sup> Mas, ao mesmo tempo, o clã só concretiza essa riqueza por meio de sua capacidade de criar relações, através das trocas com outros clãs, que fornecem ao homem os seus parceiros de troca. As trocas são consideradas como sustentadas por suas

9. Vários desses pontos permitem comparação com a provocativa análise de MacLean (1985) sobre as relações políticas e domésticas em Maring.

próprias atividades: em contraste com os Muyuw, quando um homem hagen cria riqueza para o clã, também a cria para si próprio.

Expressões características dos Hagen evocam imagens de separação e reunião. A riqueza parte da pele e a ela retorna. O que retorna para um homem no *moka* é algo que ele produziu a partir de suas relações com seus agnados, mas que, através das relações com seus parceiros, pode reapropriar como seu, individual e separadamente.

Esse movimento entre os dois tipos de relações de mesmo sexo é a construção crucial que possibilita que o retorno de sua dádiva seja conceitualizado como incremento. Para os Hagen, o *moka* se distingue dos sistemas de troca do Massim pela noção decisiva de incremento (A. Strathern, 1983). Um doador é retribuído com mais do que possuía: o incremento é conceitualizado como a adição de um tipo de riqueza (como um *moka* “adicional”) para outro (a dívida subjacente).<sup>10</sup> Como era de se esperar, a forma em que se apresentam os itens de riqueza difere da dos objetos de valor *kula*, combinados conjugalmente, como estão, em atração e traição. Os bens *moka* em circulação não são em si mesmos “masculinos” ou “femininos”: porcos, conchas e dinheiro não possuem gênero. Pelo contrário, segundo o seu comportamento, qualquer item pode assumir qualquer gênero. Como partes destacáveis e anexáveis da identidade de um homem, os bens, sob esse aspecto, podem ser vistos como masculinos ou femininos, descartavelmente masculinos como os agnados (irmãs) que um clã pode conceder, ou atraentemente femininos como os não-agnados (esposas) que atraem. Na verdade, mais do que a relação amorosa, é a regra exogâmica que faz com que homens e mulheres circulem de um lugar a outro, como se fossem itens de riqueza como tantos outros. Ao mesmo tempo, os itens de riqueza são também os objetos andróginos, compósitos, que corporificam em si as outras relações (domésticas) de um homem.<sup>11</sup> Cada um desses gêneros fornece

10. Trata-se de um incremento, não de um excedente, pois não existe uma medida externa dessa diferença: a distinção entre o componente *moka* e a dívida reside apenas nas histórias de relações concretas específicas.

11. Isso poderia parecer aplicar-se apenas aos porcos, infelizmente, não há espaço aqui para discutir a respeito da mútua metaforização de porcos como conchas e de conchas como porcos (embora eles pareçam originar-se em relações muito diferentes; ver notas 19 e 20, no capítulo 6).

uma base metafórica para a maneira pela qual os homens pensam sobre seus parceiros de troca.<sup>12</sup>

No *moka* hagen, o incremento aparece através de efeitos específicos. O incremento é “acrescentado”, como uma parte a um todo, uma estrutura que supõe uma diferença, exatamente como uma pessoa masculina se acrescenta riqueza feminina. Simultaneamente, essa riqueza pode também ser conceitualizada como um aumento masculino de seu nome masculino, uma extensão da pessoa masculina. Contudo, não é o caso de um elemento “feminino” transformar-se, por isso, num elemento “masculino”. Antes, aparecendo em uma de duas formas — como riqueza masculina, uma extensão da atividade masculina, ou como riqueza feminina à disposição do homem —, os bens *moka* conferem uma identidade de gênero à relação do doador com suas próprias partes disponíveis. A identidade é explicitada pelo parceiro do *moka* que, por sua vez, é metaforizado seja como receptor passivo feminino da riqueza masculina ou como homem coevo com quem é intercambiado um item feminino. Conseqüentemente, a parceria ela mesma, em termos de seu resultado (a dádiva), pode também ser androginamente concebida, com a riqueza combinando os elementos masculinos e femininos da relação entre os homens, tal como a combinação do trabalho entre os cônjuges. Mas a metáfora depende de manter separadas as conotações do “trabalho” como uma atividade combinatória característica. Nenhum bem é distinguível em si, como o *kitoum* muyuw, como uma corporificação do “trabalho masculino”.

Sugeri inicialmente que se poderia considerar que um parceiro de troca masculino dispõe de riqueza masculina como o faz um clã com seus agnados e atrai riqueza feminina como o faz com seus cônjuges; aqui, sugiro que uma extensão masculina do ego masculino pode ser *equiparada* com um homem ter itens femininos à sua disposição. Pode-se completar o quarteto. A riqueza feminina que ele atrai pode também ser vista como masculina: ela vem na forma de prestígio. O que é anexado *ou* desmembrado pode assumir uma forma masculina *ou* feminina.

12. M. Strathern (1981a, pp. 181-84) assinala certos contextos retóricos em que as relações entre cônjuges são comparadas a relações com os membros do clã ou com aliados/inimigos masculinos.

A distinção convencional subjacente a essas aparências é obviamente a própria distinção entre anexação e desmembramento. Cada qual implica a outra, mas isso não se aplicaria a uma imagem de produção conjunta ou de uma combinação: a riqueza em fluxo deve ser vista tanto como exógena quanto como capaz de ser absorvida, simultaneamente pela pele e como evidência do ego interior. A qualidade de ser passível de desmembramento é conceitualizada na forma de único sexo do item (masculino ou feminino), pois isso cria uma relação de sexo cruzado entre o doador e o que ele doa/recebe em substituição à sua relação de sexo cruzado com sua esposa. Um homem estabelece uma divisibilidade interna entre si mesmo e suas próprias atividades/riqueza, a qual eclipsa a parte com que ele contribui para sua relação conjugal.

Assim sendo, o doador se reconhece como uma pessoa de um único sexo (um homem com partes desmembráveis tanto masculinas como femininas) porque sua condição é externamente replicada em suas relações de mesmo sexo com os membros de seu clã e com seus parceiros no *moka*. Competindo com os membros de seu clã e intercambiando com seus parceiros, ele *separa* os interesses deles dos seus. Assim, ele também se reconhece como uma pessoa de um único sexo na medida em que, de acordo com seu gênero, eles extraem dele essa condição. Na verdade, uma relação de mesmo sexo pode ser posta em competição com outra. E, por não serem comensuráveis entre si, ele pode, por assim dizer, aumentar sua própria masculinidade “acrescentando” ao seu nome, isto é, acrescentando relações a relações.

Através das trocas *moka*, portanto, um homem converte o que destaca de si em algo muito diferente do que ele absorve de volta. O que lhe é retornado é “mais” do que aquilo de que ele se desfaz. A ilusão constante de que uma pessoa recebe mais do que doa reside na própria diferença entre o que ela desmembra de si e o que ela é capaz de reanexar.<sup>13</sup> Damon elucidou a conversão em termos de símbolos metonímicos e metafóricos, para referir-se a como é construída a diferença. Visto que essa conver-

13. Daí o “truque” da artimanha do *moka* (A. Strathern, 1971, p. 98), que desafia a tradução em ganhos e perdas numéricos. Os números, em qualquer momento, meramente estipulam incremento e dívida.

são depende das definições alternadas de doador e receptor, ela pode ser também comparada com uma situação descrita por Schwimmer a respeito dos Orokaiva.

Ao analisar como os Orokaiva, do antigo distrito norte de Papua, usam o coco, a palma areca e o inhame, Schwimmer (1974) distingue as dádivas metafóricas das metonímicas. A distinção surge em sua discussão de um mito em que um homem e uma mulher intercambiam vários itens. Os objetos de troca social são a sexualidade masculina (coco) e feminina (areca). Num certo ponto, a intenção é a de estabelecer uma simbiose, e, nesse momento, dádiva e receptor são identificados. Assim, a mulher dá coco ao homem porque coco é masculino e apropriado para ele. Conquanto destinado a ele, é importante que seja dado por outrem. Nessa transação, o coco é uma metáfora para homem, e se estabelece uma interdependência entre os sexos, na medida em que um depende do outro para uma dádiva que é ele próprio. Num outro ponto da história, homem e mulher transacionam entre si como entidades separadas. Cada qual usa seu objeto de mediação característico como uma dádiva para o outro. A mulher, cuja natureza é areca, presenteia-a ao homem; este, cuja natureza é coco, o oferece à mulher. Nesse caso, a relação entre as partes, afirma Schwimmer, é estabelecida anteriormente à dádiva e não é modificada por ela, e cada qual, ao doar metonimicamente uma parte de si, mantém essa identidade distinta.<sup>14</sup>

Os dois procedimentos estão justapostos no mito oroikaiva; há um paralelo pertinente com o desenvolvimento das transações entre cônjuges entre os Muyuw, no curso das quais seu trabalho, provindo de origens distintas, torna-se combinado (Damon, 1983a, p. 308). Um homem muyuw corteja sua futura esposa com noz de areca, considerada feminina, e ela lhe oferece pimenta de areca, considerada masculina; as substâncias são consumidas em conjunto. Por definição interna, uma se torna dependente da outra. Contudo, quando marido e mulher se unem

14. Schwimmer (1973, p. 86) se apóia nas análises de Lévi-Strauss sobre as identificações, como as entre o sacrificador e a vítima, e reconhece especificamente sua percepção a propósito da identidade de algo destinado a ser doado a outrem: “Se produzimos algo que está destinado a ser doado, esse algo vem a existir por meio de uma relação prévia entre doador e receptor” (1973, p. 170, grifo removido).

plenamente, a relação completa entre eles é finalizada através de um conjunto de transações externas. O irmão da mulher dá coisas femininas à família do marido, que retribui com coisas masculinas, cada lado transacionando com uma parte de mesmo sexo de si própria. Isso é possível porque sua diferenciação como conjuntos de afins se estabelece com a relação entre os cônjuges. Essa relação entre sexos, agora combinados em seu trabalho, é o objeto mediador entre os parentes de cada lado; a identidade distinta dos lados não se altera nas transações subsequentes.

As transações nas quais os parceiros têm um efeito direto um sobre o outro (cada qual “completa” a identidade do outro) podem envolver uma transferência de objetos, como no exemplo da areca e do coco entre os Orokaiva. Mas considero a troca como não mediada. Os objetos estabelecem um parceiro como a fonte de identidade do outro, como um “marido” é criado em associação com uma “mulher”. As dádivas são metáforas do ato de constituição. A dádiva metonímica, entretanto, cria uma relação entre parceiros distinta, em sua identidade, de qualquer deles isolado. Ela é literalmente uma mediação entre eles, criada através de suas interações, como nas trocas entre os parentes do marido e da mulher, entre os Muyuw. É nesse contexto que as pessoas, retendo sua distinção, são vistas como tendo partes de si para doar. A família do marido doa um marido, a da noiva, uma noiva. Do ponto de vista do doador, as partes não “pertencem” ao outro parceiro; elas são partes de si que, sendo desmembráveis, criam algo “extra” para ambos os lados. Assim, a relação entre eles pode ser “acrescentada” à identidade de cada um. Ambos os lados aparecem tanto como doadores quanto como receptores, cada qual acrescentando essa relação a suas outras relações, uma possibilidade incremental das transações mediadas que não está presente nas não mediadas. Deixe-me explicar.

Em primeiro lugar, um parceiro *moka* dispõe de uma dádiva metonímica. O porco que ele doa incorpora o seu trabalho e o de sua esposa, mas o porco é destacável como uma parte dele mesmo, de uma maneira que não o é o trabalho, porque o homem transformou sua identidade, da de marido para a de membro do clã.<sup>15</sup> O caráter circunscrito da uni-

15. Esta é uma tentativa de descrever a base conceitual da troca, não uma análise sociológica do

dade clânica, como a pele de um homem, permite que os itens pareçam extrínsecos a ela. Sua identidade de clã também assegura ao doador sua prévia separação social relativamente ao receptor. É importante que o trabalho conjugal permaneça assim definido como extrínseco à relação com o parceiro, pois ele torna-se visível, então, como uma parte que *um* dos parceiros traz à relação, em seu estado singular. *Vis-à-vis* seus parceiros no *moka*, o trabalho doméstico é irrelevante (ver capítulo 6); o porco chega a seus parceiros como uma evidência do prestígio do doador e, para o parceiro, é apenas o prestígio do homem que está em jogo, sua reputação na circulação dos objetos de riqueza que fazem a mediação. A riqueza de que ele dispõe é um substituto para sua pessoa, aos olhos desses homens. Em segundo lugar, o que um parceiro então recupera é uma dádiva metafórica, ele próprio transformado, aos olhos de outros que ele liga a si mesmo, como seu prestígio. Com isso, ele depende desses outros para pôr em evidência o seu próprio nome. A identidade deles, por sua vez, é criada como uma fonte para o seu prestígio.

Em suma, a dádiva metonímica medeia numa relação em que os parceiros conservam suas identidades distintas; a dádiva metafórica estabelece uma relação de dependência que identifica os parceiros, de maneira não mediada, como versões um do outro e aumentando o prestígio um do outro.

Nos cultos *gimi*, o segredo possibilitava aos atores representar os papéis que se atribuíam a si mesmos, o que lhes permitia manter-se no controle de seu significado (capítulo 5). O ritual estabelecia um domínio exclusivo, no qual apenas certos conjuntos de significações tinham valor; outras eram suprimidas ou tornadas irrelevantes para o evento. É patente uma comparação com a troca de dádivas dos Hagen — uma arena na qual as coisas que os homens circulam adquirem um valor exclusivo. As-

tipo amplamente oferecido pela etnografia sobre os Hagen. Assim, as unidades da troca *moka*, conquanto invariavelmente concebidas de modo agnático, nem sempre são da ordem do clã. A organização da troca cerimonial ocorre, de fato, em contextos nos quais as identidades políticas específicas dos parceiros são altamente relevantes — essas identidades alimentam inimizades, rivalidades e alianças. O *moka* também mobiliza identidades de parentesco, como quando se diz, por exemplo, que uma ocasião compensa os parentes matrilaterais por alguma forma de alimentação, mas isso tem mais a natureza de um pretexto. Esses laços de parentesco são tomados como dados; eles não se alteram no processo da transação (A. Strathern, 1978).

sim, o “nome” (reputação) resume o todo do homem para os propósitos de suas interações com outros homens. A riqueza que faz circular seu nome torna-se uma metáfora abrangente de seu prestígio. Coisas (*mel*), sejam masculinas ou femininas, são destacáveis da pessoa do homem; o prestígio não. Perder prestígio nessa esfera é correr o risco de perder a identidade masculina.

O menosprezo, por parte dos homens hagen, da atividade produtiva como feminina e das coisas femininas como “lixo”, em antítese ao ganho de “prestígio”, é uma separação que só pode aparecer em virtude da possibilidade alternativa dos homens replicarem uma identidade semelhante entre si. Vimos que, eclipsando as relações domésticas, o marido reclassifica suas próprias energias e atividades como uma parte de seu ego masculino replicável, mais propriamente do que como uma parte de sua relação com a esposa. Sua produtividade adere visivelmente à sua pele, como um elemento de que pode dispor. Mas a condição para essa capacidade é a atividade coletiva, a presença de uma comunidade de homens, para adotar o termo de Read e Langness, vistos como equivalentes entre si. É por causa da identidade de gênero replicada que a relação entre parceiros pode também ser vista como uma extensão do parceiro isolado — a relação “é” seu prestígio. É como se os itens só pudessem ser destacados em favor de outros homens. Os homens contextualizam as relações domésticas como partes de si próprios, como se estivessem situadas em sua pele, uma fonte de riqueza em sua competição com outros homens. Em virtude do simbolismo de gênero, eles normalmente não podem personificar como riqueza suas relações com as mulheres.

Volto brevemente ao ponto em que, entre os Hagen, a riqueza é conceitualizada alternativamente como nem masculina nem feminina, mas uma mescla andrógina de ambas. O contraste aqui é entre artefatos num estado ativado incompleto (mesmo sexo) e num estado ativado completo (sexo cruzado). O colorir as conchas indica essa fusão de características masculinas e femininas (cf. Ernst, 1978; Lindenbaum, 1984). Mas essa vívida fusão não é criada apenas a partir da relação entre homens e mulheres: mais propriamente, essa relação intradoméstica se torna uma metáfora para a dependência extradoméstica entre os parceiros de troca. É também uma relação entre homens que é significada no caráter

de sexo cruzado dos itens de riqueza. Por sua vez, isso possivelmente confere aos homens hagen seu sentimento de poder, a idéia de que, com essa riqueza, podem criar novas relações. Os objetos mediadores em si mesmos, em sua forma figurativamente completa, andrógina, mostram uma antecipação estética da possibilidade de que, com eles apenas, os homens poderiam concluir mais relações com outros homens. A ilusão está ao alcance de qualquer marido na riqueza do lar.

Damon refere-se à propriedade dos objetos de valor *kitoum*, entre os Muyuw, como algo que representa autonomia: ninguém parece endividado com ninguém por causa deles. Embora não haja, na troca cerimonial hagen, nenhuma espécie de riqueza que seja especificamente passível de cancelar dívida, a natureza mediadora do *moka* proporciona aos homens uma autonomia semelhante. Em contraste com as relações de dependência do parentesco doméstico, os parceiros do *moka* são decisivamente iguais e independentes entre si. A vinculação (o endividamento) estabelecida pela dádiva é um resultado da própria transação: os parceiros são desiguais tão-só na qualidade de doadores e receptores. Por conseguinte, as transações indicam, ao mesmo tempo, a capacidade de criar relações e a aptidão para fazê-lo enquanto uma pessoa independente. Suas técnicas são as mesmas que as da estética do *kula*: a replicação da identidade de mesmo sexo entre os homens.

A replicabilidade introduz a possibilidade de mensuração. Quando os homens atuam como agentes de sua própria transformação doméstica, sua atuação se resume no termo *ukl*, *performance*, criação, costume (ver pp. 271-72). Enquanto o trabalho permanece concreto, sempre significativo para a orientação de uma determinada pessoa em relação aos outros, a *ukl* proporciona uma base generalizada para comparação. A *ukl* oferece a oportunidade de um homem ser medido e comparado com outro; ela indica o sucesso com que eles agem, precisamente porque se apóia no uso de objetos mediadores que trazem as coisas visivelmente para a pele. Por isso, na *performance* do *moka*, os homens estabelecem uma base para a desigualdade entre si. A coletividade inteiramente masculina propicia duas medidas (pp. 299-300) — a comparação pode surgir entre os membros individuais de um único grupo ou entre doadores e receptores que se defrontam em ocasiões alternadas. Assim, os homens

se comparam de acordo com o que têm em comum, a extensão de seu nome, sua capacidade de realização. Alguns fracassam, mas, em virtude da presunção de gênero, todos os “homens” podem ser vistos como parte do sistema *moka*, e todos participam como aparentemente iguais, diferenciados apenas por sua *performance*.

Um efeito da troca mediada é, então, o de fazer com que as relações apareçam como se fossem acumuladas e ampliadas pelo fluxo das coisas.<sup>16</sup> Essa replicação se apóia no aumento da velocidade da circulação: quanto mais as transações passam pelas mãos de uma pessoa, mais ela pode transacionar. Os efeitos dos esforços dos homens são visíveis na multiplicação de semelhantes transações, na velocidade demonstrada pelo andamento e alcance do fluxo de dádivas. Sempre “mais” parceiros podem ser introduzidos na rede de relações de um homem, em virtude do denominador comum que torna todos os homens multiplicadores uns dos outros. A simples categorização das pessoas masculinas como parceiros de troca potenciais abre a possibilidade de contatos com estranhos, aproxima pessoas distantes, ou transforma laços baseados em parentesco em parcerias voltadas para o *moka*.<sup>17</sup> A ardorosamente de-

16. A imagem de “fluxo” capturou a imaginação de numerosos melanesianistas — D. Brown (1980), A. Weiner (por exemplo, 1980) e O’Hanlon e Frankland (1986), para não falar de Watson, que intitulou um artigo como “Society as organized flow” [“A sociedade como fluxo organizado”] (1970). Gregory (1982, cap. 3) refere-se a “velocidade”. Para ser fiel às metáforas nativas, não deve haver coisas em fluxo, mas relações: a vida social convencional “flui” mais ou menos espontaneamente no mundo, como os ocidentais imaginariam o tempo fluindo (Wagner, 1977b, p. 397). Os Muyuw não inventam o fluxo de relações: eles fazem com que as relações apareçam ao diferenciar objetos masculinos de femininos e, assim, um parceiro de troca de outro. Os homens hagen o fazem por meio de acréscimos incrementais que igualmente diferenciam os parceiros. Eles se esforçam pela replicação da própria aparência (velocidade). Assim, os objetos do *kula* e do *moka* objetificam o efeito de aceleração que irá demonstrar a efetividade de seus esforços. De acordo com outras expressões do Massim, os objetos “caminham”, seguindo “trilhas”, como as pessoas (por exemplo, Weiner, 1976, p. 181). Ao contrário da suave e ininterrupta deseabilidade do fluxo, eles mostram toda a recalcitrância dos viajantes humanos, distraindo-se, atrasando-se, desencaminhando-se.

17. Entre os Hagen, os afins e os parentes matrilineares constituem apenas uma parte da categoria mais geral de parceiro no *moka*; entre os Tombema Enga, por contraste (ver capítulo 6), a troca cerimonial (*tee*) é sempre conduzida entre pessoas que consideram um vínculo através das mulheres como intrínseco à relação entre elas (Feil, 1984b, pp. 156 e segs.). Isso, ao que parece, contribui para uma caracterização dos parceiros do *tee* como desiguais entre si. A assimetria provém não simplesmente da troca em questão, do endividamento alternado gerado pela riqueza

fendida presunção de paridade básica significa que os parceiros partem da premissa da inexistência de dívidas, visto que as dívidas são criadas através das trocas elas mesmas, e não por qualquer assimetria preexistente. Teoricamente, um homem pode retirar qualquer porco *moka* do sistema e consumi-lo, assim como pode nele introduzir qualquer porco. Seu poder de expandir infinitamente as relações parece limitado apenas por sua própria capacidade de tornar sua relação com a mulher uma relação de importância simultaneamente central e periférica para o empenhimento.

#### TROCA NÃO MEDIADA: TRANSMISSÃO

Em vários momentos, a discussão sobre as relações mediadas girou em torno de comparações com as não mediadas. Como uma troca, uma relação não mediada funciona através do caráter direto do efeito que os parceiros têm um em relação ao outro e, no caso das dívidas metafóricas, cria uma dependência mútua entre eles, cada qual por sua própria definição. É como se eles “intercambiassem” identidades. A presente seção focaliza a troca não mediada que, como a troca mediada, aparece na replicação de entidades. Aqui, entretanto, o que está em questão não é a replicação de indivíduos como pessoas singulares, de mesmo sexo, mas a replicação de substância. Assim, podemos imaginar seu efeito como

za *tee*, mas também desse parentesco prévio. (Isso a que Feil se refere como complementaridade, entretanto, não está institucionalizado no grau encontrado em muitas sociedades das Terras Baixas da Nova Guiné; a assimetria não está “fixada” numa percepção duradoura de um desequilíbrio entre doadores e receptores de esposas, irmãos da mãe e filhos da irmã. Conquanto os parentes maternos sejam os “donos da criança” (Feil, 1984b, p. 159) e seja preciso pagar-lhes compensação em caso de ferimento ou morte (compare com Meggitt, 1965), não é esse o campo de relações em que se estabelecem especificamente as parcerias *tee*. O próprio Feil observa que os cunhados constituem a maior categoria de parceiros no *tee*.) Especialmente, as parcerias tombema não são generalizáveis na mesma medida que entre os Hagen, em que os laços através das mulheres, sejam ou não uma razão para uma relação *moka* específica, não são intrínsecos à desigualdade temporária estabelecida pela mediação dos objetos de riqueza. Feil enfatiza sua natureza complementar, bem como o caráter não-competitivo, cooperativo, das parcerias *tee*. A competição entre os Tombema, ao invés, está reservada para aquele corpo de homens que efetivamente constroem relações recíprocas numa base generalizada — entre membros do clã e entre clãs, que são “indistinguíveis um do outro, a não ser pelo nome” (Feil, 1984b, p. 157).

crescimento corporal ou como a transmissão de tecido corporal de uma pessoa a outra.

O crescimento não ocorre pelo simples incremento da massa material. O corpo melanésio é imaginado como composto de relações internas. A geração de substância deve, portanto, ou derivar de relações ou compor ela mesma um conjunto de relações. Na verdade, ocorrem ambas as coisas: crescimento e transmissão são causados pela interação das pessoas e ocorrem como resultado direto da duplicação da interação no interior do corpo. Por razões já apresentadas, refiro-me à interação como uma troca, estejam ou não presentes outros itens, como o alimento. Em consonância com a ênfase inicial deste capítulo na replicação da identidade de mesmo sexo entre os homens, sua continuidade diz respeito à replicação masculina. A replicação feminina será considerada no capítulo 9. Embora eu me refira ao crescimento corporal, o alinhamento das mentes poderia igualmente ser tomado como um exemplo de replicação por meio da troca não mediada.

A referência à replicação da substância como o análogo interno da replicação dos indivíduos singulares apóia-se na exemplificação de Wagner (1977a) sobre as idéias dos Daribi. Ele sustenta que, entre os Daribi, a troca de coisas destacáveis, separáveis, se encontra em oposição ao fluxo da substância interna (linear) no interior de uma única unidade de troca ou recebimento de esposas. Carne, mulheres e conchas fluem na troca através de relações não unificadas internamente por substância. Assim, a carne pode ser conceitualizada como um equivalente separável exteriorizado do fluido seminal (1977a, p. 632). Por sua vez, o sêmen também precisa fluir: os homens vêem-se como necessitando manter seu incremento interno através da ingestão de sucos e das gorduras da carne,<sup>18</sup> e suas energias são assim direcionadas para produzir mais sêmen.

18. Essa necessidade é criada pela substância, que assume uma de duas formas, com efeitos distintos: a substância das mulheres (sangue) tem um suprimento sempre suficiente, ao passo que a do homem (sêmen) não tem. À luz do restante deste capítulo, são esboçados brevemente alguns correlatos dessa disparidade. Entre os Daribi, um embrião é considerado como formado pela contribuição de ambos os pais, no sentido de que os filhos manifestam o fluxo da substância das duas linhagens, da mãe e do pai. Há, entretanto, nas trocas de dotes, uma assimetria entre doadores e receptores de esposas. Os receptores de esposas doam itens masculinos e “representam seu fluxo para os doadores de esposas como o [fluxo] de masculinidade”, através

Tecnicamente, nos meus termos, a replicação de partes deles próprios é experimentada como reabastecimento do que foi perdido (Wagner 1983). Nesse aspecto, as concepções daribi ecoam as de outras populações das Terras Altas, que consideram as pessoas como possuidoras de uma quantidade limitada de força vital passível de ser despendida (ver Kelly, 1976; J. Weiner, 1982).

A separação convencional entre relações internas e externas é equivalente à personificação do próprio corpo. Pois a imagem melanésia do corpo como composto de relações é o efeito de sua objetificação como uma pessoa. Na divisibilidade de suas extensões em relações para além de si próprio e relações internas que compõem sua substância, o corpo aparece, conseqüentemente, como um resultado das ações da pessoa.

Ambos os tipos de troca — mediada ou não mediada — personificam o corpo; ambos dependem, como argumentei, da estética da replicação. Vimos como funciona a replicação para produzir a divisibilidade; ela também funciona para produzir o crescimento interno e a transmissibilidade da substância. O que se aplica aos corpos humanos aplica-se igualmente aos “corpos” das plantas alimentícias e a itens tais como os objetos de valor cuja capacidade substancial de atrair riqueza pode ser transmitida a outros. Isso está subjacente à mágica e à transmissão de qualidades entre os objetos. Aqui, no entanto, estou interessada no corpo das pessoas. No seu caso, o crescimento interno, para além da infância, é perpetuado pela saúde interna. Crescimento e saúde estão intimamente relacionados; ambos são construídos como evidência de

da carne e de outros complementos da produtividade masculina (Wagner, 1977a, p. 628); esse conjunto de homens também representa sua relação com a própria prole em termos de fluxo masculino. Consideram o fluxo linear dos doadores de esposas como de substância feminina e deles recebem itens de riqueza femininos. Os próprios doadores de esposas consideram a doação da esposa como seu fluxo linear de substância “masculina”: mas, nos itens que acompanham essa doação, representam esse fluxo como “feminino” (através de roupas de pele, bolsas de malha e outros elementos de produtividade feminina) e o distinguem do que será transmitido a sua própria prole. Ocorre, assim, uma transformação que pode ser comparada com a do *moka*. As mulheres emergem como os objetos destacáveis de mediação. Suas pessoas corporificam um fluxo masculino de seus parentes, interpretado pelos parentes do marido como fluxo feminino. Pode-se dizer que, partindo de seus parentes como dádivas metonímicas separáveis, elas se apresentam para seus afins como dádivas metafóricas, totalizando a identidade da conexão materna.

que o corpo é de fato habitado por uma pessoa, pela ativação adequada de relações sociais.

Se o corpo é assim personificado, suas partes físicas também o são. Estamos lidando com uma replicação de substância que deve assumir a forma mesmo sexo. Nesse contexto, a distinção potencial entre masculino e feminino é crucial e as partes do corpo são personificadas ao receberem uma identidade de gênero como um ou outro. Assim, podemos apreender o aparente paradoxo de que muita atenção ritual seja dada aos órgãos sexuais, não porque os órgãos tornem a pessoa sexuada, mas porque, nas relações dela ou dele com outros, a pessoa torna os órgãos sexuados. Eles se tornam, então, evidência da ativação bem-sucedida dessas relações.

*Meninos em crescimento e homens casadouros.* Numa conclusão abrangente à coleção de ensaios de Herdt (1984a) sobre a homossexualidade ritualizada na Melanésia, Lindenbaum faz uma comparação direta entre a troca cerimonial e a circulação de sêmen nas práticas homossexuais. De fato, ela define a “passagem de sêmen para conchas” como um progresso, uma “mudança de formas de casamento e trocas cerimoniais voltadas para dentro, para cadeias de conexões rituais e sociais mais expandidas” (1984, pp. 351-52). O sêmen pode ser visto como um análogo da compensação matrimonial [*bridewealth*]. Então ela argumenta que, enquanto na circulação de sêmen os homens trocam produtos corporais como partes de si mesmos, com a compensação matrimonial (pela noiva), eles trocam os trabalhos sociais das mulheres. Ela sugere que as culturas envolvidas com a troca de sêmen simplesmente mistificam a contribuição das mulheres para a reprodução, mas itens da compensação matrimonial, tais como conchas, “objetificam” e tornam apropriável a produtividade horticultora das mulheres. Segue-se que os homens, em sociedades dominadas pela troca cerimonial, estão interessados em criar riqueza, ao passo que a homossexualidade ritualizada está centrada “na idéia de que homens criam homens” (1984, p. 349). Mas, a meu ver, uma distinção intrínseca entre sêmen e riqueza não pode realmente ser mantida: o sêmen é tanto objetivado quanto é uma analogia. De fato, a analogia existe precisamente porque, em ambos os casos, os homens se definem

ao trocar aspectos (partes) de sua própria identidade. Ao reapresentar o material sobre os Sambia descrito no capítulo 3 para discutir esse ponto, também reapresento a questão de se poder ou não dizer que seus rituais “criam homens”.<sup>19</sup>

O interesse de Lindenbaum é pelas conseqüências da evolução da troca de riqueza — e como ela cria, a partir da troca, possibilidades de formas de organização social diferentes daquelas baseadas nas transfêrências de substâncias corporais. Meu próprio interesse, no entanto, é na diferenciação interna das formas sociais. Pelo menos no que diz respeito às práticas homossexuais dos Sambia, os homens se movem entre diferentes modos de troca de sêmen, desse modo transformando suas identidades, de modo similar ao que os homens hagen fazem no *moka*. No entanto, ao passo que o contraste crítico entre transações mediadas e não mediadas entre os Hagen distingue a atividade doméstica da atividade política, aqui ambas as formas de transação operam para ampliar o efeito no interior de um conjunto de seqüências rituais. Como veremos, Herdt observa ainda um outro contraste interno nesse conjunto, entre troca direta e indireta (compare-se com Kelly, 1977, p. 223).

A associação masculina em cultos de iniciação como os que existem entre os Sambia é marcada pela criação aberta de desigualdade e assimetria no interior de uma corporação de homens homogeneamente definida como “masculina”. A igualdade entre os participantes masculinos é adquirida via um fluxo de substâncias mediadoras entre eles; a desigualdade, pela sua divisão, de tal modo que um conjunto de homens é percebido como tendo efeitos diretos, não mediados, sobre o outro conjunto. A igualdade se torna evidente pela replicação de laços de mesmo sexo (todos homens), ao passo que a desigualdade entre os homens se manifesta em relações de sexo cruzado. Estas últimas são essenciais para que os participantes mais velhos concretizem sua intenção de fazer os meninos “crescerem”; as primeiras são essenciais para suas intenções de que o que cresça no interior de cada menino seja substância mascu-

19. O argumento de La Fontaine (1978, 1981) a respeito da importância do estatuto doméstico dos homens para seus “papéis adultos” e o significado de torná-los pais teve influência aqui. Derivado originalmente de material africano, ela pretende que ele tenha um alcance geral, ainda que minha ênfase melanésia o afete de algum modo.

lina. No importante primeiro estágio da iniciação,<sup>20</sup> ambos os fatos são revelados aos meninos por meio de um esquema. Eles são ensinados que sêmen é uma versão de leite e que o pênis masculino é uma versão do seio feminino.

Esta foi tanto a descoberta significativa da etnografia de Herdt, quanto o paradoxo que alimentou sua própria análise. Dois temas principais percorrem sua apresentação: a tese da masculinização, da qual tratei no capítulo 3, e o fato de que os rituais preparam os homens para casar-se e reproduzir-se. Ele deixa claro que homens não são inteiramente homens até que se tornem pais. Os últimos estágios da iniciação se mesclam ao nascimento de seus filhos; e os meninos precisam crescer antes de, por seu turno, fazer crescer uma nova criança (Herdt, 1982a, p. 54).

Herdt analisa os ritos e crenças dos Sambia a respeito dos homens em termos de sua transformação psicosexual. O sigilo coletivo do ritual masculino, diz ele, disfarça o segredo da experiência de que “ser homem, e o sentido de masculinidade no qual esse ser está apoiado, não vem de dentro, mas do processo externo, humilhante, de ter sido sexualmente inseminado por outro homem, o que o torna assim capaz de eventualmente se tornar o inseminador sexual de uma mulher” (1981, p. 278, grifo removido). Práticas homossexuais preparam os homens para relações heterossexuais com mulheres. O processo de ritualização forja uma masculinidade em oposição direta ao feminino; os meninos devem fazer “a transição da vinculação com a mãe para a dura vida adulta do guerreiro” (1981, p. 315), mas esse processo também os prepara para as relações com as mulheres.

A presença de símbolos femininos no centro do culto deve ser explicada. As flautas fálicas, masculinas, mostram-se também animadas por um espírito feminino, ou podem ser conjugalmente acasaladas como macho e fêmea (conforme observado no capítulo 5). Como está comprometido com a tese da identidade de gênero pessoal, Herdt (1982a) trata o aspecto feminino dessas flautas como algo que se refere a relações

20. Ver a etnografia de Herdt para uma explicação das relações entre os participantes do culto de acordo com o estágio de iniciação que eles alcançaram. Noviço refere-se aos meninos mais jovens, que estão nos primeiros estágios da seqüência e que são submetidos à felação de participantes mais velhos.

prévias com mulheres reais. Ele argumenta que a instrumentalidade dos homens serve para desvincular os meninos de suas relações com as mães e vinculá-los a objetos masculinos. Ele documenta a equação explícita feita pelos homens sambia entre flauta e pênis e entre flauta e seio. De fato, os meninos noviços são instruídos sobre a questão. Nas relações homossexuais, o pênis é um “substituto” para o seio, como fonte de nutrição e de sensualidade no lugar da mãe que os meninos perderam. Os Sambia são explícitos: sêmen e leite fluem das “flautas”. Ao relatar o erotismo que apóia essas equações, e a vulnerabilidade emocional das crianças, Herdt observa

o comportamento orientado em relação às flautas, liberando sensações de fragilidade e medo, suplanta a mãe como figura preferida de ligação, ao oferecer o pênis culturalmente valorizado e relações homossexuais como substitutos sensuais do seio da mãe e da mãe como uma pessoa inteira (1982a, p. 79).

Nessa análise, os atributos da mãe são objetos que se desvinculam e são corporificados em outros objetos, que os substituem. A flauta age como um fetiche erótico. A equação entre falo e seio, diz ele, é uma equação fantasiosa e, nesse ponto, ele retorna às “necessidades dos homens sambia de perceberem a si mesmos individualmente de maneira não-ambígua e de se comportarem de maneira competente como homens masculinos” (1982a, p. 82).<sup>21</sup>

Eu comentaria a singularidade do objeto (a flauta que é tanto seio como pênis, e o pênis apresentado como seio) de outra perspectiva. A forma singular ensina aos meninos que o órgão pode ser tanto masculino como feminino, mas também lhes ensina duas outras coisas. Primeiro, se

21. No contexto da análise da objetificação da mercadoria, MacKinnon escreve sobre o fetichismo como uma fixação ocidental em partes do corpo desmembradas. Ela observa: “Como o valor de uma mercadoria, a desejabilidade sexual das mulheres é fetichizada, aparecendo como a qualidade do próprio objeto, espontânea e inerente a ele” (1982, p. 26). Objetos de desejo são de fato fetiches de uma economia da mercadoria (Gregory, 1982, p. 7). Herdt argumenta que os meninos têm a experiência da flauta tanto como pênis como quanto seio; a questão, nessa confrontação, permanece sendo para ele uma orientação para fora do ego, em direção a outros, que assumem então a posição de objeto: “O foco do simbolismo de iniciação está no laço da criança com sua mãe” (1982a, p. 81). O iniciando é visto, assim, como tendo de redirecionar seus impulsos e sentimentos primários de um objeto de desejo para outro.

se trata de um órgão masculino ou feminino, dependerá da pessoa que o ativa: no lugar do pênis duplo de uma “mãe” que os nutriu num estágio anterior, é como se eles fossem agora confrontados com o seio singular dos “maridos de suas irmãs”. Idealmente, um menino é alimentado por muitos homens, assim, esta é também uma transformação de uma relação particular numa relação coletiva. Segundo, a ativação ela mesma cria uma distinção de gênero: substituindo a relação de sexo cruzado que o menino fruía com sua mãe, o inseminador sênior estabelece uma relação de sexo cruzado com ele. O noviço faz o papel feminino para a masculinidade do homem. O que ele aprende assim é que não se pode *agir* ao mesmo tempo como macho e como fêmea.

Que o gênero dos órgãos sexuais das pessoas depende do que elas fazem com eles relembra a conclusão do capítulo 5. A suposição estava inspirada na análise de Gillison do ritual gimi: a flauta que é seio e pênis, e continente tanto quanto emissor de fluidos, assume uma identidade pela forma como é manipulada. Na companhia de outros homens, o iniciando sambia aprende que o que distingue homens de mulheres não são seus apêndices e orifícios como tais, mas as relações sociais em cujo contexto eles são ativados. São as relações que separam os gêneros, masculino de feminino e mesmo sexo de sexo cruzado. Os meninos são levados a agir como mulheres e são postos numa posição deliberadamente desigual em relação a outros de seu mesmo sexo. A diferença entre homens e mulheres é assim criada durante o decorrer dos ritos e é uma diferença que promove a interação, não os atributos. Em outras palavras, as flautas não são simplesmente partes corporais fetichizadas de uma figura materna ausente, que é reconstruída numa figura masculina de desejo; devemos acompanhar o segundo tema apresentado por Herdt e ver a fixação do gênero como algo que diz respeito às pessoas que os meninos se devem tornar e às relações com mulheres que estão no futuro deles.

A singularidade do órgão sexual e seu sêmen/leite apresentam também uma forma andrógina. Ao mesmo tempo que as múltiplas origens do noviço são confirmadas (ele nasceu e cresceu de pessoas masculinas e femininas), ele deve também saber que ele próprio eventualmente tem uma parte singular (masculina) para dar. Essa seqüência é desenvolvida em frente dos meninos. Primeiro, os homens mais velhos participantes

desses cultos corporificam as relações que *os* produziram: os homens mais velhos se apresentam como uma combinação dos elementos masculinos e femininos de que são compostos. As flautas, os iniciadores, aparecem tanto como mães quanto como pais para os noviços. E, se um conjunto de homens age simultaneamente como mães e pais para os outros, é porque eles, também, são simultaneamente a corporificação de uma relação entre uma mãe e um pai. O noviço por sua vez bebe uma substância que ele pode perceber como de natureza seja materna, seja paterna. Ele se une, ou se identifica, com a dualidade de sua própria origem por via dessa nutrição dual, e essa identidade com sua origem masculina e feminina estabelece sua própria androginia. Mas, para que um menino se torne casadouro, ele deve também poder contribuir com uma substância diferenciada para sua prole e que será a futura parte “pai”, por oposição à parte “mãe” que ele encontrará na pessoa de sua esposa. Os meninos têm origens múltiplas, mas eles devem chegar até suas esposas com um elemento masculino singular para entregar.

O ritual, então, realiza a demonstração seguinte, de que o que é combinado pode também ser separado. É possível separar partes de si mesmo. A divisão desigual entre mais velhos e mais moços<sup>22</sup> é também a base da criação de mais diferença — entre masculino e feminino. Aqui, os iniciadores se apresentam especificamente como “maridos” para os noviços que são suas “esposas”. Os mais velhos conseguem isso graças ao fluxo de substância que pode ser separada e cuja ativação social a define como masculina. O sêmen ingerido pelos iniciandos feminizados é ele mesmo masculinizado. Nesse processo de personificação, a substância se torna um objeto “masculino” em virtude da própria transação. Esses ritos não fazem homens, isto é, eles não masculinizam as pessoas; as pessoas masculinizam o sêmen.

22. No entanto, em termos das relações particulares dos indivíduos, o patrocinador ritual de um menino (um pseudoparente que combina atributos maternos e paternos [Herd, 1984b, p. 188]) enfaticamente não é seu parceiro sexual [ver nota 29 adiante]. Eu acrescentaria que, metaforicamente, o corpo dos homens como um todo — seniores e juniores, patrocinadores e parceiros — se torna, no âmbito da casa de culto, um corpo de “crianças”, produzido pelas trocas sexuais entre homens e mulheres e que ocorreram fora dela. (Em uma de suas formas, as flautas choram pedindo leite [Herd, 1982a, p. 78]; eles [os homens] são também crianças [ver adiante].)

De fato, quero excluir vários terrenos nos quais os ritos não fazem homens, para sugerir um no qual isso acontece. Em primeiro lugar, as pessoas não são masculinizadas; antes, as pessoas masculinizam seus próprios órgãos e sua substância sexual. Em segundo lugar, eles fazem isso não para fazer de meninos uma categoria especial, homens, mas para assegurar que eles terão a capacidade interna de procriar, de serem “pais”. E, terceiro, homens não fazem homens de uma maneira simples porque os homens não são, de nenhuma maneira simples, homens. Eles têm também uma identidade como seres andróginos, compostos de elementos masculinos e femininos; e eles são produzidos na forma masculina apenas enquanto produto *extraído* de uma forma oposta, feminina (ver capítulo 5).

Poder-se-ia imaginar, no entanto, que, ao decomponem a si mesmas — separando partes de si para dar a outros —, as pessoas andróginas seriam, assim, feminizadas. Isto é, o homem sênior separaria uma parte “masculina” e seria identificado com sua parte “feminina”. Mas o que bloqueia esse resultado é o que bloqueia o Hagen fazedor de *moka*, que também consegue separar uma parte masculina de seu ser masculino e mantê-la como uma extensão metonímica de sua masculinidade. Sua masculinidade é preservada pela relação de sexo cruzado que ele estabelece com o recipiente/penetrado. Seu parceiro “feminino” lhe devolve o conhecimento de que ele entregou uma substância masculina já que, se não fosse assim, a relação não teria sido ativada. Isso acontecendo, a entrega tem um efeito de replicação. Sêmen pode ser adicionado a sêmen e os meninos ficam “cheios”: assim, o que lhes é transmitido os faz crescer. Os meninos podem, então, ser vistos como “masculinos”; assim a transmissão metonímica de sêmen volta ao doador como uma metáfora da masculinidade coletiva de todos os participantes do culto. O que faz o menino-feminino “crescer” também pode “fluir” entre os homens-masculinos. Não é como um indivíduo ou como membro de uma categoria especial, mas como parte de uma coletividade masculina homogênea que um menino surge como um homem. Porque, como “menino”, ele já é antecipado como “homem”, como tentarei demonstrar.

A respeito da analogia entre sêmen e transações de riqueza, parece que sêmen não é axiomáticamente uma extensão dos homens e, assim,

não é inatamente masculino. A revelação do culto sendo a de que o sêmen masculino é também o leite feminino, essa substância andrógina se torna masculina no decorrer daquelas transações não mediadas (relações homossexuais entre desiguais) nas quais ela apóia o crescimento do noviço. A relação a separa do doador, possibilitando a separação da substância. O sêmen pode então integrar um fluxo de objetificações entre os homens.

Se passarmos da relação iniciador–noviço (na qual ambos, o sêmen e o leite, fazem o menino crescer) para a comunidade de homens mais velhos, fica claro que esses homens estão também criando relações entre eles. É o noviço que se torna objetificado, que recebe um valor específico, que é tanto objeto quanto produto de suas interações. O crescimento do menino torna visíveis esses esforços. Ele é sêmen de forma corporificada. A eficiência das *performances* dos homens enquanto masculinos é assim exibida nesses objetos; eles não transmitem sêmen diretamente uns aos outros, mas produzem coletivamente o novo homem com suas partes corporais. Em resumo, o noviço como objeto de mediação atribui valor às relações entre os homens mais velhos.

Assim, os noviços, como o sêmen que eles consomem, são objetos mediadores, produzidos pelas transações dos homens. O fluxo mantém relações entre os mais velhos que são relativamente iguais. Por contraste, a desigualdade entre os noviços e os iniciadores coloca suas interações específicas no modo não mediado e o que flui entre eles é uma substância análoga à comida, que confirma a identidade do doador, mas altera a identidade do receptor, um é o alimentador do outro que está sendo alimentado. Mas, para que a comida tenha um efeito replicador — para que as relações homossexuais “ampliem a hombridade do menino e constituam sua masculinidade” (Herdt, 1981, p. 204) —, o sêmen também deve vincular-se a ele como uma parte adicional (metonímica). Assim, os meninos devem ser como que já masculinizados antes que o novo processo de masculinização seja efetivo. Isso é feito tornando-os momentaneamente receptáculos masculinos da substância masculina.

As flautas são inicialmente apresentadas no mesmo dia em que o nariz dos meninos é sangrado, para livrá-los do sangue materno ruim (Herdt, 1982a, p. 59; 1982b). Mostra-se aos meninos que eles podem des-

vincular-se do que está dentro deles, e eles são assim constituídos como receptáculos, seus corpos permanecendo, ainda que sangue seja expelido. As flautas são também receptáculos para o espírito feminino que deve ser a fonte de seu crescimento, e seu som é, por analogia, sêmen/leite: o leite da mulher-espírito é o sêmen dos homens. O gênero dessa substância interna, no entanto, permanece significativamente ambíguo. Isso significa, também, que o gênero do receptáculo é ambíguo. Um resumo das transações que estamos considerando até aqui explica por quê.

O que a flauta/pênis emite é masculinizado por via de um conjunto duplo de relações sociais. A substância circula entre homens (mesmo sexo) como partes destacáveis de si mesmos, e, na medida em que os meninos se tornam elegíveis para participar desse fluxo quando de seu próprio casamento, o sêmen com o qual impregnarem suas mulheres também será masculino. No entanto, para que os homens permaneçam numa relação simétrica, de igualdade, uns com os outros, o objeto da mediação deve ser de sexo cruzado, pelo menos é o que se deduz da estética da troca mediada no *kula* e no *moka*. Assim, e ao mesmo tempo, o sêmen deve de fato ser leite, um elemento andrógino ou mesmo feminino à disposição dos homens. Ele pode, assim, ser dado como alimento ao noviço, seja como uma entidade de um só sexo (leite ou sêmen), seja como uma entidade sexo cruzado (uma combinação de ambos, o sêmen da mulher espírito). O estatuto feminino do noviço explicita o sêmen na forma masculina e replica a substância que o enche e o faz crescer. Como argumentei, também reproduz sua própria identidade de sexo cruzado múltipla.

Pode-se ir mais adiante, extrapolando<sup>23</sup> com base em algumas das expressões de personificação utilizadas pelos Sambia. Quando os meninos ouvem as flautas, que eles associam aos homens, diz-se que as flautas são frágeis bebês chorando por leite (Herdt, 1982a, p. 78). No entanto, são os meninos que vão receber “leite”. Assim, os meninos, cavidades para as flautas que devem chupar, já são eles mesmos flautas. Em outras palavras, o que os homens separam já pertence aos meninos, uma dá-

23. É desnecessário acrescentar que a extrapolação só é possível e tem interesse graças ao completo relatório e análise de Herdt.

diva metafórica, já que os meninos são constituídos numa forma como a deles. Mas a semelhança é a semelhança da identidade mesmo sexo e da androginia sexo cruzado. A identidade andrógina da substância que é transmitida vem de um continente andrógino (o seio/pênis). Não é leite ou sêmen, mas uma “criança”. As flautas são crianças chorando. Se o noviço que se torna um “novo homem” aparece como “criança” dos homens (veja a nota 22), ele é simultaneamente dotado da criança com a qual, por sua vez, dotará a esposa. Ele já é a criança que ele vai produzir.<sup>24</sup>

Este é o valor que os noviços dão às relações entre os homens. Pois, nessa forma, eles tornam aparente a paternidade próxima dos mais velhos, seus iniciadores. Ao fazer com que os meninos recebam uma parte separada de si mesmos, esses homens recebem a evidência de sua própria divisibilidade futura: aqueles que estão próximos da paternidade exercitam essa capacidade inicialmente em “si mesmos”, isto é, nos meninos mais jovens. A paternidade final dos jovens, e a sua capacidade de reprodução, está bem-explicita no que os homens sambia dizem a respeito de encher os corpos deles de sêmen, já que eles não o podem gerar autonomamente. Mas permanece o paradoxo de que pais não podem produzir pais diretamente, já que a paternidade é expressa na interação de sexo cruzado. Aqui, a separação é antecipada. A mitologia deixa claro que o parceiro masculino (o inseminador sênior) é visto como tornando o menino uma mulher, criando um outro diferente de si, como a esposa que ele logo vai encontrar. Em antecipação, o noviço é também colocado na posição de sua futura esposa (Herdt, 1982a, p. 70).

Lindenbaum (1984, p. 354) observa que, em geral, nas sociedades que praticam homossexualidade ritual, “irmãos e irmãs são às vezes vistos como uma unidade”. Entre os Sambia, irmão e irmã dependem um dos outro para sua identidade, ainda que não sejam vistos como produtivos do mesmo modo que (digamos) entre os Muyuw.<sup>25</sup> Esta é uma condi-

24. Devo essa análise específica à completa apresentação de Gillison sobre as práticas dos Gimi, inclusive textos de trabalhos não publicados, que tive o privilégio de ler. (Sobre o gênero das flautas, notar que os recipientes de bambu também podem ser vistos como vaginas [Herdt, 1981, p. 250].)

25. A possibilidade de eles poderem ser assim vistos durante duas gerações é bloqueada por convenções matrimoniais que impedem o casamento de parentes próximos.

ção crucial para outras separações. Voltemos ao fato sociológico de que é provável que um homem seja inseminado pela mesma pessoa social (“marido da irmã”) que insemina a sua irmã, desde que o indivíduo em questão observe a diferença de idade entre júnior e sênior (Herdt, 1981, p. 238).<sup>26</sup> Embora os Sambia enfatizem a importância de que os parceiros homossexuais não sejam parentes, irmão e irmã da mesma geração potencialmente recebem sêmen da mesma fonte.<sup>27</sup> A afinidade é assim antecipada nos rituais. O “marido da irmã” está numa relação análoga a ambos, proporcionando aos irmãos uma capacidade paralela de, por sua vez, transmitir substância (para sua prole). O sêmen desse homem completa explicitamente o trabalho iniciado pelos pais do irmão e da irmã, e também cria recipientes nos seus corpos.

Pois o sêmen é transmitido tanto com efeito indivisível quanto com efeito divisível. Ele tem duas formas. Parte do que é ingerido contribui diretamente para o crescimento do tecido corporal do irmão e da irmã, e não pode ser transmitido adiante: assim, ele amplia o trabalho dos pais. Mas algo dele permanece como sêmen no menino, enchendo seu corpo como se ele fosse um recipiente: a pele e o tecido ósseo criado pelo primeiro sêmen é também o que envolve esse segundo sêmen. O sêmen secundário, no dogma sambia, permanece divisível. A maior parte do que o irmão recebe, permanece nele como um fundo, e sua guarda é tornada visível, pois é essa substância que o menino, por sua vez, irá se-

26. O fluxo de sêmen espelha as transações matrimoniais entre grupos: o mesmo clã que doa uma esposa também inclui homens que são parceiros homossexuais adequados, incluindo cunhados reais. Um homem pode, assim, inseminar tanto sua esposa quanto o iniciando, irmão mais novo dela. (Pensa-se que ele faz “crescer” tanto a esposa quanto o menino.) Graças à troca de irmãs, essa direção pode ser revertida para outros dos clãs dos homens (Herdt, 1984b, pp. 193-94).

27. Isso é significativo para a análise das relações entre irmãos, como Kelly torna claro na sua descrição de relações semelhantes entre os Etoro, no platô papuano. Kelly observa que “irmão e irmã têm relações análogas de parceria sexual com a esposa da irmã” (1977, p. 270). O marido da irmã de um homem é o parceiro homossexual ideal (1977, p. 232). A troca real de irmãs, quando ocorre, permite que pares de irmãos e irmãs continuem a co-residir depois do casamento (1977, pp. 136, 148-49). Comumente, os maridos das irmãs são mais velhos do que as esposas dos irmãos, uma assimetria que, pode conjecturar-se, torna essa categoria similar à do irmão da mãe em outros sistemas de parentesco das Terras Altas (uma fonte exógena de substância). Isso pode ou não ocorrer entre os Sambia, mas registro a sugestão de Herdt (1984b, p. 185) de que a simbolização da recuperação (de uma árvore) de sêmen do homem adulto não é inseminação simbólica, mas amamentação simbólica.

parar e transmitir (Herdt, 1984b, p. 182). A irmã, do mesmo modo, recebe sêmen divisível, mas suas qualidades são ademais duplicadas.<sup>28</sup> Cada tipo é transmissível, mas não para ela na forma na qual foi transmitida, tornando-se tanto o leite do seio (comida “masculina”) com o qual ela alimenta seu bebê, e o próprio bebê dentro dela, que ela envolve.

Talvez a prova inicial da cavidade que o sêmen tanto cria (na forma não-divisível) quanto preenche (na forma divisível) venha do esvaziamento dos corpos do irmão e da irmã quando eles se livram do sangue materno. Como os arranjos matrimoniais encorajam as pessoas a pensar em termos de troca de irmãs, o sangue da mãe deve derivar em última instância do “mesmo” clã que é fonte do sêmen do marido da irmã.<sup>29</sup> De fato, um par irmão-irmã originário poderia ser imaginado como produtivamente paralelo, o homem transmitindo sêmen e a mulher transmitindo sangue. O sangue, portanto, deve ser, como aparece em outras sociedades das Terras Altas Orientais, “uma versão” do sêmen. Mas os Sambia separam sêmen e sangue. A versão feminina reconhecida da substância masculina é leite, e não sangue.

Irmão e irmã não são unidos por uma equação complementar de sêmen e sangue, mas só pelo sêmen, *na pessoa social singular do marido da irmã cuja substância única ambos ingerem*. A separação crucial deve ser entre os tipos divisíveis e não-divisíveis: para que crianças sejam produzidas, o sêmen que coagula para formar um feto deve ser separado do sêmen como substância encapsuladora do corpo da pessoa.

Segue-se que o que um homem faz pelo irmão mais novo de sua esposa, outros homens farão pela sua irmã e para ele mesmo. São essas relações que garantem que a substância que um homem passa para sua esposa (e para o irmão dela) serão diferentes da que ela já possui (cf. Gillison, 1980, pp. 167-68). A identificação corporal com a irmã estabe-

28. Um homem prepara o corpo de sua esposa para a relação sexual alimentando-a inicialmente como teria alimentado seu “irmão mais jovem”. É esse sêmen que é especificamente visto como criador de leite no seio dela (para a criança dele/dela).

29. No entanto, a equação é ocultada pelos arranjos matrimoniais que enfatizam que contatos sexuais reais só são possíveis entre pessoas não-parentes. O patrocinador ritual de um menino é chamado de “irmão da mãe” e o contato sexual entre eles é proibido (Herdt, 1984b, pp. 187-88). Pode-se notar semelhante ocultação das “metades” etoro na equação possível entre mãe e esposa (Kelly, 1977, p. 203).

lece a separação entre um homem e sua esposa. Na imagística de sexo cruzado sambia, as pessoas não podem, ao mesmo tempo, agir e sofrer a ação. A passividade de um homem em relação a sua irmã e ao marido dela estabelece sua atividade em relação à sua esposa e ao irmão dela. O que os capacita a “produzir” crianças é a separação que então se torna concebível entre as constituições internas (a relação que torna cada corpo tanto continente quanto conteúdo) do cônjuge. Embora se pense que o marido também contribui com o corpo da mulher (o continente), esta é apenas uma contribuição. Boa parte do corpo dela é feito de material paterno; ele, ao invés, transmite sua própria substância divisível que será contida na cavidade de sua esposa como uma entidade separada do corpo paterno que a contém.

Já que para os Sambia é o leite, e não o sangue, que é a versão feminina da substância masculina, há um paralelo entre o esvaziamento do corpo masculino pela inseminação e o amamentar do seio feminino. Ao passo que o livrar-se do leite ou do sêmen pode sublinhar a natureza de receptáculo do corpo, o sangue, por contraste, não tem a propriedade de continuar a fluir. Ele é simplesmente descartado, e, ao ser descartado, é “ruim”, por contraposição ao encher-se e esvaziar-se vitais do escroto/ventre/seios.

Herdt faz uma analogia entre transações diretas e indiretas com sêmen (1984b, pp. 175, 194). O sêmen dado diretamente a um menino o transforma enquanto ele cresce; é uma transação não mediada e seu efeito produtivo é adquirido através de sua socialidade aparentemente exógena. Um homem insemina o outro com sêmen de uma fonte diferente (já que o inseminador é um afim) daquela que conforma o corpo paterno do recipiente, daí a assimetria masculino/feminina entre eles. A transação indireta refere-se à alimentação do filho do inseminador com o leite alimentado de sêmen de sua mãe, pois o feto recebe o sêmen do pai pela instrumentação do corpo da mãe. Herdt sugere (1984b, p. 180) que o corpo da mulher é visto, assim, como um transformador de substância masculina.

Enquanto o corpo materno o encobre e enclausura, o feto cresce. O corpo da mãe não nutre a criança diretamente. (O sangue materno não produz nenhuma parte do corpo do feto em formação, ainda que ele seja

usado durante a transformação do sêmen numa criança.) Não há transmissão de substância dela — o feto só é alimentado pela contribuição adicional de seu próprio pai. Mas seu enclausuramento é significativo. Essa clausura de um objeto sinaliza crescimento encoberto. Nesse sentido, o corpo da mulher duplica o corpo dos membros do culto masculino. E entre eles, diferentemente da passagem de itens de riqueza entre comunidades do *kula* ou dos clãs hagen, a circulação de sêmen ocorre num contexto ao qual me referi como domesticidade coletivizadora (ver o capítulo 5). O resultado geral das operações enclausuradas dos homens, por sua vez, não é um fluxo expansivo, mas crescimento interno.

A transferência de um item entre unidades (homens) semelhantes (mesmo sexo) é criada por uma momentânea assimetria: doador e receptor tornam-se sênior e júnior, homem e mulher, um para o outro. Essa assimetria não é, como na troca cerimonial, reversível entre os parceiros originais; o júnior feminino só pode tornar-se sênior masculino para outros noviços. Godelier (1982, p. 14) chamou atenção para a analogia com a troca matrimonial generalizada. Mas essa troca “generalizada” entre os homens opera, como ele nota, num contexto no qual o casamento pode tomar, de fato, a forma de troca restrita de irmãs. Suas observações sobre os Baruya valem também para os Sambia. No que diz respeito às identidades de parentesco resultantes para os participantes dos cultos, não há fontes exógenas de substância vital. Talvez isso origine a crença sambia de que a substância sêmen tem uma quantidade estritamente limitada na população humana. Talvez isso também leve à percepção de sua exteriorização como perda. No limite, a clausura do parentesco os salva. O ritual masculino sambia deve, por necessidade, ser orientado para a reprodução concretizada de crianças e, assim, eles orquestram os estágios de iniciação para se desenvolverem de ritos coletivos a ritos centrados no indivíduo, relacionados à feminilidade em maturação das mulheres adjudicadas como esposas (sua menarca, primeiro parto). Pois os arranjos matrimoniais garantem, em termos de parentesco, a contenção final de seu recurso vital. A contenção é antecipada em suas transações (generalizadas). Ao contrário da ilusão da troca cerimonial, não há expansão infinita de tais unidades, não há potencial para ampliar a velocidade do fluxo. A ilusão é que o fluxo de substância permanece

encerrado no interior da comunidade de homens. Como Herdt relata (1984b, p. 192), eles acreditam que sêmen transmitido aos meninos é economizado para os homens.

O que é estabelecido é mais do que o gênero dos itens transacionados: sua fonte de parentesco específica também é significativa. Ou antes, essas relações de parentesco estabelecem seus gêneros. Os maridos devem deslocar os pais das esposas como procriadores. O sêmen deve ser produzido fora do corpo da mulher, de modo que seja diferente do leite/sêmen/substância paterna que também a constitui, e a comunidade de homens se separa da comunicação com as mulheres para efetuar essa produção separada. Não obstante, eles constroem uma analogia entre os corpos de “irmãos” masculinos e femininos. Os irmãos são “afins” do mesmo inseminador, preparados como recipientes para receber substância de uma fonte exógena. Se os homens mais velhos inseminadores se tornam “cônjuges” do par irmão-irmã, então o futuro marido é também unido à sua “esposa”. Ao mesmo tempo, os homens agem de modo a distinguir suas contribuições como “pais”. Finalmente, na clausura da casa de culto, eles forçam uns aos outros ao crescimento e expansão dos meninos como “crianças”.

Em outros lugares nas Terras Altas, a circulação de riqueza produz prestígio; aqui a circulação de sêmen produz pessoas do tipo das relações de parentesco recém-mencionadas. Dessas, a paternidade parece a mais significativa. Mas, enquanto prestígio pode ser semelhante a uma declaração metafórica a respeito do homem como um todo, a paternidade afinal requer uma parceira do sexo oposto para efetivar-se. Um fluxo (de sêmen) cria uma identidade unitária entre os mais velhos, no entanto, em si mesmo, ele apenas replica essa identidade, um tropo para uma capacidade renunciada, mas ainda não realizada até o momento da união conjugal. De fato, essas posições de parentesco imaginadas são todas, num certo sentido, prefigurações.

#### O RESULTADO PREFIGURADO

A replicação de pessoas e substâncias na forma de mesmo sexo é uma convenção estética por meio da qual aparecem dois modos de personi-

ficção: troca mediada e não mediada. A troca transforma as relações das pessoas umas com as outras em objetos (pessoas), de tal modo que a capacidade de criar ou ampliar certas relações representa a capacidade de ativar quaisquer delas.

Até aqui vim considerando a extensão da eficácia dos homens em suas relações com outros homens. Mas isso não é feito simplesmente por meio da ampliação das relações; faz-se também pela metaforização de um conjunto de relações para representar um outro, como ocorre repetidamente nesses casos entre a condição matrimonial e o pertencimento ao clã ou a participação no culto. O próximo capítulo considera de forma mais completa a maneira pela qual relações são transformadas em relações, aparecendo em formas diferentes de sua manifestação original. Já nos referimos a isso como deslocamento ou eclipse. No processo de extração ulterior, a atividade de uma das pessoas de um par é exercida assimetricamente sobre a outra. No ponto da extração, uma relação mútua transforma-se em uma não-mútua, e a relação ela mesma torna-se corporificada num objeto que assume uma forma muito diferente (uma coisa, uma criança, um item de riqueza). O ato de extração é, assim, reificado na substituição corporificada.

A personificação acarreta a possibilidade de que um conjunto de relações sociais possa sempre ser dissolvido ou expandir-se num conjunto diferente. Pessoas constituídas por um tipo de relação aparecem subsequentemente como constituídas por outro, na medida em que os homens hagen transformam suas identidades de esposo em homem, e de homem em um de dois tipos — membro do clã ou parceiro de troca. O mesmo transparece na natureza recursiva das transformações entre os Sambia. Dado que as pessoas objetificam relações, salientei que o foco dos interesses são as suas capacidades internas (a ativação dessas relações). Mas, para existirem, as relações precisam já estar presentes: as pessoas devem ser, em si mesmas, o que se podem tornar. O menino noviço já deve ser um receptáculo masculino para o sêmen masculino que irá ingerir; as flautas/pênis dos homens devem ser já as crianças que irão originar; o sêmen deve ser já divisível antes de ser destacado. A sugestão provém da análise de Gillison sobre os ritos dos Gimi para as meninas — os Gimi acreditam que a jovem, à época de ser engravidada, já possui uma criança dentro de si (1980, p. 163).

Imaginar que a jovem já é uma mulher é, por certo, imaginar que ela tem dentro de si a capacidade de gerar uma criança. As capacidades internas são personificadas: o potencial (procriar) toma a forma de sua realização (o procriador), de modo que essas capacidades corporificam as criações de sua própria criatividade. Imaginar que o noviço sambia já é sua futura esposa é imaginar que ele tem dentro de si a capacidade para constituir uma relação com uma esposa, sendo ele por certo dependente dela para sua definição como marido. Mas a capacidade, por sua vez, precisa ser tornada visível, ser posta em funcionamento, e ela precisa ser manifestada da única forma possível — como seu próprio resultado. A capacidade de gerar filhos precisa aparecer na forma de uma criança que haja nascido; a capacidade de agir como um cônjuge precisa aparecer na forma de uma união conjugal.

Em inglês, isso soa como a afirmação do óbvio. Na Melanésia, é como se as pessoas se esforçassem por torná-lo óbvio, por fazer dessas capacidades objetos de conhecimento para si próprios. Eles precisam ser extraídos dos objetos que os produzem. A criança espiritual que a família do marido infunde na mulher gimi altera a identidade do feto original; os mesmos atos do homem são também a causa de a mulher dar à luz, a nova relação (com o marido) separando a criança de seu corpo. Os Sambias constroem uma persistente assimetria nas relações entre os homens; os mais velhos fazem crescer os mais moços, numa parceria coercitiva que torna os meninos objetos dos atos dos homens. Pois o que os homens colocam nos meninos precisa ser expelido: a potência paternal dos meninos (= dos homens). Como objetos das relações dos homens, os meninos prefiguram o resultado de sua interação. O resultado prefigurado dá à economia da dádiva a sua forma cultural.

A troca de dádivas foi sempre um enigma para a imaginação ocidental. Pois ela é, *tout court*, a circulação de objetos em relações com vistas a produzir as relações em que os objetos possam circular. Esta é a recursividade do resultado antecipado. Não há nada de particularmente místico ou de humanístico nisso. Meu argumento é o de que ele deriva de tornar explícita uma técnica particular de objetificação, ou seja, o modo personificador em que os objetos de relações são sempre outras relações. Uma cria a existência das outras — uma seqüência visível no

que as pessoas buscam conhecer sobre si mesmas. Se, em consequência, as relações aparecem para eles em tais objetos, *então esses objetos são apreendidos tanto como causa quanto como efeito das relações*. E, se tomamos “a dádiva” como uma abreviação para objetos (relações), podemos então ver como as dádivas propõem dramáticos problemas temporais. Elas são imagens do colapso possível em si mesmo de qualquer relação de separação entre causa e efeito.

A dádiva funciona tanto como a causa de uma relação quanto como seu efeito. Assim, conceber um objeto como o resultado de uma transação pressupõe sua existência no contexto da transação. Tanto as transações anteriores como as subseqüentes estão implicadas em seu valor.

Conseqüentemente, os objetos podem assumir a aparência de uma posse a ser extraída (ou roubada, Harrison, 1984, p. 392) de outrem. Essa prefiguração é também retrospectiva; qualquer coisa que alguém haja adquirido (riqueza, fertilidade) pode aparecer como tendo tido sua origem alhures. Uma origem pode ser reconhecida como uma fonte de crescimento: o que outro fez crescer torna-se divisível para alguém. Uma condição prévia é, portanto, transformada em sua contraparte. Essas inter-relações decorrem das restrições estéticas da imagística de gênero.

A transformação consiste em alterar o valor que têm os objetos. Alterando os objetos, novas relações tornam-se visíveis, embora onde poderíamos perceber que o que muda são os seus significados, os participantes poderiam imaginar que o que muda é sua aparência. A forma corporal de um menino sambia muda sob a atividade dos mais velhos; não sendo mais o resultado de uma relação de sexo cruzado entre seus pais, ele se torna inicialmente um objeto de relações entre homens de mesmo sexo, depois de fêmea para seus machos e, em seguida, uma entidade masculina divisível no interior de um corpo masculino em estado potente. A possibilidade de alterar dessa forma o “valor” de um objeto torna óbvio que cada relação prefigura sua própria transformação. O que é verdadeiro exteriormente também o é internamente, que o resultado ou produto de uma relação já está contido na própria relação. Assim, os parceiros do *moka* são parceiros em virtude da riqueza que flui entre eles, ao mesmo tempo causa e efeito de suas ações.

Interpreto nesse sentido a observação de A. Weiner (1982, p. 64) de que um “objeto é tanto o signo de reprodução quanto também a ação de reprodução”. Mas a reprodução só existe como uma atividade discernível na medida em que o gênero dos objetos indica um movimento perceptível entre relações de mesmo sexo e relações de sexo cruzado. Devemos retornar ao limite estético drástico sobre a maneira pela qual a própria transformação é registrada. Como as relações sociais são reveladas em uma ou outra de duas formas, a transformação se realiza como o movimento entre elas; o meio que registra o movimento é a replicação ou substituição da identidade de gênero. Basicamente, os atores movimentam-se perpetuamente entre o ser o resultado completo (sexo cruzado) das ações de outros e o ser eles próprios (mesmo sexo) capazes de agir com respeito a outros. Para colocar-se nessa última condição, eles assumem, assim, um gênero “incompleto”.

A criação de um estado de mesmo sexo parece ser um pré-requisito simbólico para a separação entre a dádiva e o doador, entre o transacionado e aquele que transaciona. Só essa separação permite que um objeto seja destacado, podendo ser intercambiado entre pessoas e significando a relação entre elas. O destacamento torna a pessoa incompleta (Schieffelin, 1980) e ela, portanto, busca a completude com outra. A completude é inevitavelmente prefigurada na oscilação entre criar a condição de um reprodutor ativo (incompleto) e a condição da coisa reproduzida (completa) como evidência de ação passada. Entidades de mesmo sexo são tais reprodutores ativados (sendo de um sexo, eles evocam seu oposto), ao passo que os andróginos são “acabados”, seres reproduzidos, signo da atividade em outros, mas não agentes eles próprios.

Pessoas (relações) só podem aparecer se assumirem uma forma. A necessidade de exibir uma ou outra condição — sempre só é possível ser ou uma ou outra — significa, portanto, que estar num estado presente é não estar mais no estado anterior: as próprias relações de mesmo sexo e de sexo cruzado emergem tanto como causa quanto como efeito uma da outra.

Na troca cerimonial, o que parece compulsão dos receptores para atrair riqueza para si próprios é também compulsão da parte dos doadores. Havendo sido previamente doadores, os receptores são agora a

causa passiva (a dívida) da troca recém-ativada. A ativação extrai deles a admissão do prestígio do doador. Eles são forçados a aceitar as dívidas do doador, reconhecendo a dívida que eles criaram no passado, tornando-se, por isso, inativos no presente.

A desigualdade é essencial para essa relação, imitando a assimetria daquelas relações não mediadas pelas quais uma parte faz crescer a outra. Pois somente o que foi feito crescer por outrem pode tornar-se divisível para alguém. (Generalizando, isso significa que o objeto de uma relação com uma pessoa vem a ser unido de maneira diferente numa relação com outra.) Se o crescimento ocorre com base numa identidade unitária entre o que faz crescer e o que cresce, ele é apreendido como um incremento interno à pessoa. O crescimento é conceitualizado como contido — no interior do clã na terra ancestral, no interior do corpo dos participantes dos cultos masculinos, no interior do tamanho do homem importante [*big man*]. O crescimento é também secreto e silencioso, conhecido apenas por seus efeitos. Mas, para que haja efeito, é necessário que a entidade crescida seja liberada do corpo que a contém. O ato de produção envolve tanto força como diferenciação: o clã do homem destaca sua riqueza feminina na troca; os iniciandos masculinos exibem-se para as mulheres; um homem importante atrai riqueza exótica como um adorno extrínseco. Os objetos são separados de sua fonte pela nova relação que eles significam, e uma relação abrangente anterior (mesmo sexo) é agora revelada como internamente divisível (sexo cruzado). Ou, inversamente, um objeto de mesmo sexo — força do clã, iniciativa masculina, prestígio de um homem importante — pode ser construído como um produto de uma interação de sexo cruzado anterior: marido e mulher trabalham para aumentar os porcos; o iniciando é júnior feminino para seus seniores masculinos; a riqueza provém de uma parceria desigual entre doador e receptor. Em qualquer dos casos, a “produção” (crescimento e liberação) só se torna concebível na medida em que a entidade produzida é também intercambiada entre as pessoas; ela existe numa forma separável. As relações que, assim, separam as pessoas em termos de gênero dão também ao objeto de sua interação seu caráter reificado.

Na verdade, poderíamos dizer que o resultado prefigurado é a armadilha estética da economia da dívida. As relações são objetificadas

em certas formas que levam os objetos a aparecer como coisas e, assim, a conter em si a possibilidade de ativar relações. Na verdade, eles só podem ativar aquelas relações que eles podem fazer aparecer. Daí a inevitabilidade do encadeamento: alguém só pode fazer aparecer o que já existe. Ainda assim, o capítulo 7 se iniciou por uma investigação sobre improvisação e invenção. A idéia ulterior de que as coisas não aparecem por si sós, mas precisam ser forçadas à existência pelas ações das pessoas, constitui o tópico para o qual me volto agora. O capítulo 10 vale-se dessa discussão para sugerir que o encadeamento funciona de maneira contrária ao que poderíamos supor, criando indivíduos como agentes e relações como causa de eventos.

## Formas que se propagam

HÁ UM ponto sobre o qual parece existir concordância geral nos relatos sobre as cerimônias de iniciação masculina em Papua-Nova Guiné: os meninos são representados como tendo que ser separados da esfera doméstica em que foram criados. A separação é construída como remoção da influência materna, não existindo dúvida sobre a linguagem expressiva dessa extração. Os filhos precisam ser arrancados de suas mães. Haja ou não conjuntamente iniciação feminina, é algumas vezes negligenciado o paralelismo com o que ocorre com a futura esposa do menino. Como fica claro nas práticas gimi, uma menina deve, por sua vez, ser separada da identificação com seu pai. Ao mesmo tempo, ela se torna a evidência de transações bem-sucedidas entre homens. É nesse contexto que se devem situar as expressões da troca matrimonial. Os habitantes das Terras Altas podem comparar a troca matrimonial à troca cerimonial de outras dádivas cujo efeito é o de criar uma paridade básica entre parceiros masculinos, mas eles também fazem do casamento das mulheres, como da iniciação dos homens, um processo forçado de extração.

Os paralelos são meus. Na ênfase retórica que os habitantes das Terras Altas dão a suas próprias ações, a extração e a circulação tornam-se marcadas por gênero; os meninos precisam ser separados, as meninas precisam ser trocadas. Contudo, cada ato também depende do outro, e as noviças são transformadas em objetos de troca, as noivas separadas

de sua família. Não obstante, a retórica teve influência sobre as interpretações antropológicas. Por conseguinte, meu relato deve desembaraçar-se da concretude de duas imagens tais como estas se apresentaram aos olhos ocidentais: a imagem do filho menino sendo removido de uma esfera feminina dominante, com vistas a socializá-lo na masculinidade (como entendiam essas análises), e a imagem das mulheres circulando entre os homens como outros tantos itens de riqueza, sua feminilidade ou fertilidade (supunha-se) como instrumento de uma insensível reciprocidade masculina. Na melhor das hipóteses, essas interpretações captaram meias verdades.

Os Sambia nos dizem que há uma íntima relação entre iniciação e trocas matrimoniais. Em ambos os casos, o que é tornado partível é o que outro fez crescer. Esta é a forma objetificada do processo pelo qual os valores são alterados na transformação das relações; da perspectiva de uma relação que teve origem em outra, uma parte de si mesmo é vista como tendo uma fonte exógena. Assim, da perspectiva da participação em um culto inteiramente masculino, ao serem separados de um “domínio doméstico” os meninos são separados do contexto das relações de sexo cruzado desses mesmos homens com suas esposas. Da perspectiva do grupo de homens que negociam casamentos, a noiva deve ser separada de modo similar. Aqui, o domínio relevante de relações domésticas é masculino. É a influência do pai da noiva que deve ser alterada. A diferença é que os homens que negociam substituem (como maridos) um outro homem (o pai da noiva) ao invés de uma mulher (a mãe do noviço). O fluxo de mulheres pode, assim, ser comparado ao fluxo de objetos separáveis entre homens. O objetivo dos homens é o de criar para si novas relações de sexo cruzado (com a esposa, com os afins); eles substituem a relação de sexo cruzado da mulher com o pai por sua própria relação de sexo cruzado com ela.

O resultado das transações dos homens entre si é, portanto, a propagação de novos vínculos domésticos. Tanto os rituais de iniciação do tipo sambia como os casamentos concebidos como ocorrendo entre grupos de homens que negociam, servem para estabelecer o futuro conjugal e as atividades paternas dos homens. Também transformam as filhas e irmãs dos homens em esposas e mães.

Pais e mães são criados (aparecem como objetos das negociações das pessoas entre si) por sua extração de seus próprios pais, num prenúncio da prole que será extraída deles. O resultado da união conjugal situa-se, pois, para além dela — os filhos que podem ser reivindicados pelos homens, seja como extensão de sua identidade inteiramente masculina sob regimes patrilineares, seja como um produto de sua identidade de sexo cruzado com sua irmã, sob regimes matrilineares. Em qualquer dos casos, o nascimento da criança constitui uma poderosa ratificação do próprio processo extrativo, e a capacidade da mulher de dar à luz dá forma ao resultado esperado.

A idéia que não pode ser sustentada, contudo, é a de que, por isso, as mulheres sejam simbolizadas como sem poder. Elas, de fato, podem não ter poder para exercer influência sobre os homens individuais que organizam as coisas para elas. Mas elas não são imaginadas como passivas e impotentes. Pelo contrário, há uma ilusão disseminada na Melanésia, tanto entre os homens como entre as mulheres, de que estas são capazes de fazer crescer os filhos no interior de seus corpos.

Novamente, devemos resistir às representações ocidentais da alimentação materna. Para outros casos etnográficos distintos do Sambia, parece ser um dogma que uma mulher *não* alimenta o feto dentro dela. Nesses casos, como se recordará, a mãe somente “alimenta” o filho após seu nascimento, com seu leite derivado do sêmen. No interior do corpo materno, a criança é alimentada pelo pai. Esta é a fonte da conexão entre a mãe e a criança, uma relação de troca não mediada. A mãe tem um efeito direto sobre o crescimento da criança e, em diversas sociedades, essa efetividade conduz a outra ilusão das mulheres, de que elas se replicam. Onde a ilusão é compartilhada pelos homens, então o pai ou o irmão da mãe deve extrair o que lhe é devido. Ao fazê-lo, os homens lidam com o que, para eles (como Herdt observou competentemente), constitui o efeito mediador do corpo de sua afim para produzir o nascimento da criança. A diferença entre os regimes a que aludi é a de que, num caso, o pai precisa atuar sobre o efeito mediador do corpo da mãe; no outro, o irmão da mãe precisa atuar sobre o corpo do marido da mãe. As ações dos homens são vistas como tendo efeito direto somente na medida em que possam contornar esses corpos.

O contraste entre os dois tipos de produção mencionados no capítulo anterior (liberação, crescimento) apresenta o resultado das trocas de duas perspectivas. Isso é verdadeiro tanto para os regimes “matrilineares” quanto para os “patrilineares”. Nestes últimos, tais perspectivas são a dos pais e a das mães. Os pais reconhecem a evidência de sua própria ação na forma da criança nascida. Mas esta só se substitui a suas ações como resultado das mesmas, manifestando sua intervenção numa forma diferente. Ademais, eles devem ativar uma relação de sexo cruzado, visto que a criança só é extraída ao ser separada de seu envolvimento anterior (mesmo sexo) pela mãe. As mães, por contraste, reconhecem a evidência de sua própria replicação através do inchamento de seus corpos; a causa pode ser uma relação de sexo cruzado anterior, mas o resultado, para elas, é reconhecível como um incremento do mesmo sexo. Tanto a substituição como a replicação manifestam, reificam, transformam em coisas, os efeitos da troca não mediada. Assim, as pessoas — povos e clãs — crescem e se propagam como coisas.

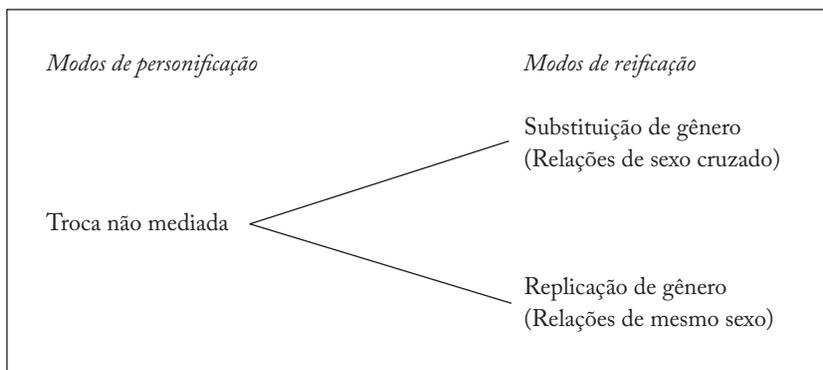


Figura 2. Técnicas de objetificação II

#### SUBSTITUINDO FORMAS: EXTRAÇÃO

Retenho a ambigüidade da expressão “troca matrimonial” para referir-me tanto à reciprocidade nos casamentos, quando uma parceria substitui outra (como na troca de irmã), quanto às transações que acompanham

o casamento, como a da compensação matrimonial pela esposa. Muito já se disse sobre as conseqüências organizacionais de sua diferença. Meu próprio interesse está no fato de que, em qualquer dos casos, os cônjuges são definidos como passíveis de serem extraídos de sua família natal em virtude de serem devidos a outra. Comento brevemente as trocas matrimoniais das Terras Altas, antes de considerar uma situação aparentemente diferente no Massim matrilinear. Também é retida a ambigüidade das designações de linearidade, como um artifício mnemônico para as diferenças pelas quais habitualmente conhecemos esses sistemas, embora deva ficar claro que não endosso esse esquema classificatório para os meus atuais propósitos, da mesma forma que não o faço quanto à diferença entre casamento prescrito por parentesco e outras formas de casamento. Ou seja, embora elas certamente manifestem contrastes, não podemos tomar essas formas sociais como a base dos contrastes verdadeiramente reais a serem assinalados entre as sociedades melanésias.

*Criando esposas e irmãs.* As trocas das Terras Altas que assumem uma forma fortemente mediada — homens circulando objetos de valor para criar relações entre si — possuem também um outro lado. As “regras” de casamento, que assim compelem os homens a empreender ações com relação às mulheres, dão simultaneamente uma forma não mediada a suas trocas. Suas relações têm um efeito direto, substitutivo, umas sobre as outras. As mulheres já são esposas em virtude de serem irmãs, e tudo o que as ações dos homens realizam é o momento em que se torna visível sua transformação de um estado no outro.

Os habitantes das Terras Altas fazem manifesta analogia entre a circulação de itens de riqueza e a circulação de mulheres no casamento. São eles que comparam as transações matrimoniais à troca de dádivas, que equiparam as mulheres à riqueza.<sup>1</sup> Às vezes, a “troca” é computada *a posteriori*: só posteriormente ao evento as pessoas explicam como uma mulher que foi para tal clã foi trocada por uma que veio para este outro. Mas as mulheres também são vistas movimentando-se em contraparti-

1. Alguma evidência para o caso hagen encontra-se em M. Strathern (1984b), mas o fenômeno é bastante difundido. As mulheres hagen (não os homens) podem ser referidas como *mel*, “coisas”; ver, entretanto, nota 3, adiante.

da de riqueza, como quando da compensação matrimonial; ou podem mover-se em contrapartida de outras mulheres, como no caso da troca de irmãs. Em qualquer caso, tanto homens como mulheres constroem a transação em termos de reciprocidade. Pode-se acrescentar que a equiparação das mulheres à riqueza não se restringe à compensação pela noiva, mas se aplica à idéia de coisas valiosas em geral. O que as mulheres reificam são componentes separáveis da identidade masculina. Esses componentes não devem, por certo, ser imaginados simplesmente como poderes femininos (“fertilidade”) de que os homens se apropriaram, mas como a forma reversa de sua própria masculinidade com suas próprias origens maternas.

Como os Muyuw, os homens hagen dizem que “as mulheres são nossos estoques de comércio” [*tradestores*], querendo dizer com isso que as irmãs e filhas aportam ao clã a compensação matrimonial, na forma de porcos, conchas e dinheiro. Essa transformação se conclui no início da vida de trabalho em vez de no seu final, como entre os Muyuw. Esse aporte, para os Hagen, constitui assim uma compensação pelo desligamento de uma pessoa do clã, mais propriamente do que um adiantamento do trabalho que será perdido (conquanto este seja um elemento idiomático). A pessoa da irmã ou da filha é, por conseguinte, devolvida a seu clã na forma de riqueza, mas não como sua própria substância recuperável. Pelo contrário, a irmã, já separada de seus parentes masculinos pela regra exogâmica, antecipa aquela riqueza como uma adição exógena. Em relação a clãs inteiramente masculinos, portanto, as mulheres agnadas são entidades destacáveis, a serem “acrescentadas” a outros clãs. Isso as torna equivalentes à riqueza disponível nas relações sociais, na medida em que elas representam a relação entre unidades, parcialmente ligada a cada uma delas.

Como um aspecto das identidades sociais dos homens hagen, as mulheres são personificadas como “femininas”, circulando por isso como partes destacáveis de clãs ou pessoas que, em razão disso, são tornados “masculinos”. Mas isso se dá em virtude da transformação de parentesco que faz passar as irmãs à condição de esposas.<sup>2</sup> Uma

2. Marshall (1983, p. 9) discute exemplos de relações complementares entre irmãos de sexo cruzado.

mulher deve ser separada de seus agnados por meio de sua relação com um outro específico (marido), a quem seus parentes, dessa forma, devem a própria possibilidade da separação. Só ele pode fazê-lo para eles. Do ponto de vista dos doadores (de esposas), a irmã é agora uma parte destacável, mas ela chega ao receptor (o tomador de esposa) como uma plena representante de sua parentela de origem. Esta é uma transformação de uma dádiva metonímica em metafórica (ver capítulo 8). Ela se constitui nos pontos de vista diferentes que os participantes masculinos têm sobre a sua interação.<sup>3</sup> Daí a necessidade de que estejam envolvidos no processo de troca, *pois o que eles trocam entre si são seus pontos de vista*. E a relatividade de suas perspectivas decorre da demonstração das respectivas capacidades dos homens: somente um dos tipos de homem (esposo, não-agnado, isto é, o marido da irmã, e não o seu pai ou irmão) pode induzir a mulher a dar à luz. Novamente, apenas ele faz para eles, isto é, converte a pessoa da mulher em seus (dele, marido) filhos e na riqueza (deles, os parentes da mulher). Ele é necessário para efetuar a substituição de um tipo de relação que eles têm com a mulher por uma relação de outro tipo.

Mas, na medida em que essas relações já estão predicadas na regra exogâmica, a possibilidade de substituição está já incorporada nas pessoas das mulheres. Esse resultado é antecipado.

Ele cita os Kuma (Wahgi): “As esposas, dizem eles, são dispensáveis, porque um homem sempre pode arranjar outra, mas ele não tem como substituir sua irmã. Sua irmã tem um útero. O útero no corpo dela é o mesmo que poderia ter sido seu se ele tivesse nascido mulher. Daí a considerá-lo como de fato seu, embora situado fora de seu corpo, é um pequeno passo. Irmãos de sexo cruzado constituem em conjunto [...] um ser humano completo” (Reay, 1976, p. 80). A riqueza simboliza a parte destacável do ser completo — do ponto de vista da mulher, aquela parte de sua relação com seu clã que a permite, ou a compele a, ir-se embora; ela não se separa de outros aspectos de sua identidade de clã (o “nome” que ela conserva), pois é essa identidade que ela leva para seus afins.

3. Ver nota 8 do capítulo 8. As condições sob as quais pessoas totalmente masculinas são percebidas como riqueza em Hagen são também condições sob as quais um homem é extraído da coletividade de seus agnados, isto é, quando ele morre nas mãos de outro. A compensação pelo dano causado ao clã em razão do homicídio substitui a pessoa do homem de modo similar à substituição das pessoas das irmãs do clã representada pelas compensações matrimoniais. As reparações pelos homens perdidos na guerra são, assim, distintas das compensações mortuárias normais. Nesse último caso, é o clã materno do falecido que percebe sua pessoa como riqueza. O filho da irmã é, por certo, “parte” destacável do clã materno.

Em várias sociedades melanésias, tal resultado é construído nas reivindicações prescritivas de parentesco que as pessoas têm sobre as outras enquanto possíveis cônjuges. A noiva é representada como já devida à unidade em que se casa, a qual afirma suas reivindicações presentes em contraposição a suas próprias relações de sexo cruzado com as mesmas pessoas. O casamento entre primos e a organização em metades, como encontrados em certos sistemas das Terras Baixas (o Sepik proporciona exemplos), apresentam casos perfeitos do resultado antecipado. Cada unidade produz para a outra porque assim foi produzida. A dádiva (a noiva) já existe e precisa ser extraída e, assim, a extração ativa a própria relação que faz o objeto. Nas Terras Altas, contudo, é muito mais freqüente encontrar a troca de irmãs acompanhada pela proibição do casamento entre parentes, como entre os Sambia, ou pela proibição de qualquer casamento replicado em termos de parentesco, como entre os Hagen. O etos prevalecente de que o casamento é, não obstante, uma troca, como tem que ser para efetuar a partição, leva à metaforização do casamento entre unidades de doação de esposas e unidades de recepção de esposas, *como se* os casamentos se estivessem substituindo um ao outro (J. Weiner, 1979; ver também, por exemplo, O'Hanlon e Frankland, 1986). "Real" ou "metafórica", a troca de irmãs significa o estabelecimento de uma dívida, seja no passado, seja no presente, como no caso de uniões duplas simultâneas. Este último atém também a estrutura da compensação matrimonial, embora a dívida seja construída no momento da negociação. As transferências representadas pelas compensações matrimoniais estabelecem a reivindicação e, ao mesmo tempo, seu atendimento. Uma reivindicação é, por certo, uma antecipação de interesses ou pontos de vista separáveis.

As separações são ativadas no momento da extração, dado que um objeto só pode ser extraído através da diferenciação social. Ou seja, o objeto de uma relação torna-se o objeto de outra: a irmã torna-se esposa, a criança do pai de uma mulher torna-se a criança de seu marido. E se, subseqüentemente, as mulheres reificam aspectos da identidade masculina, os homens também reificam aspectos da identidade feminina. Em suas relações de sexo cruzado com diferentes categorias de homens, as capacidades femininas das mulheres são liberadas de diferentes maneiras.

No que diz respeito a sua capacidade de produzir filhos, essa liberação é antecipada, mas não realizada, na regra exogâmica ou nas prescrições sobre o *status* de parentesco dos parceiros conjugais. A evidência de que a transformação apropriada se realizou requer a intervenção de um agente que, tornando-se uma fonte de ação, age no sentido de um efeito direto e, nesse sentido, não mediado. Para evidenciar suas próprias capacidades, as “coisas” que ela pode produzir, as mulheres precisam que os homens se esforcem em favor delas.

*Criando pais e maridos da irmã.* Em diversos pontos de seus escritos sobre os trobriandeses, A. Weiner (1976, p. 229; 1978, p. 178; 1980, p. 75) observa quão inadequado seria interpretar as trocas matrimoniais simplesmente como definidoras das mulheres como objetos das transações dos homens. Essa crítica se encontra no interior de sua preocupação mais ampla com a maneira pela qual o “poder” das mulheres foi negligenciado nos registros etnográficos. Ela desenvolve uma abordagem geral da reprodução, da maneira pela qual, em sua terminologia, as pessoas se “substituem” umas às outras, enfatizando a formação de todos os tipos de relação através do fluxo, da combinação e da separação de substâncias (1980, 1982). As trocas mantêm esses fluxos e incluem tanto transações iniciadas por mulheres quanto por homens. Elas são parte de um processo de reprodução social (*social regeneration*), no qual “as mulheres e os homens, exemplificados nos objetos que intercambiam, percebem o valor um do outro através da interface do valor dos seres humanos e do valor da recriação da vida (*regenesis*)” (1976, p. 231). O poder reprodutivo das mulheres não pode ser visto simplesmente como um recurso biológico à disposição dos homens. Não é o caso de considerar as mulheres como se elas “fossem um objeto entre os muitos que circulam entre os homens” (1892, p. 60).

Um contexto significativo para sua perspectiva (1980) é proporcionado pelas pequenas dádivas (*mapula*) que os maridos trobriandeses oferecem a suas esposas, e os pais, a seus filhos, particularmente a seus filhos homens. Dado que aparentemente não havia retribuição material, Malinowski chamou-as de dádivas gratuitas, muito embora o termo local (“repagamento”, “equivalente”) os alinhasse entre outras trocas re-

cíprocas. Weiner assume, na verdade, a própria posição de Malinowski, a de que as trocas não podem ser consideradas isoladamente. Tais dádivas, de um homem para sua esposa ou seus filhos, iniciam um fluxo muito mais amplo entre o seu *dala* (grupo de parentesco matrilinear)<sup>4</sup> e o deles. Dádivas aos filhos homens incluem recursos tais como o uso da terra ou dos coqueiros. Estes são resgatados por seu *dala* por ocasião de sua morte: quando o grupo familiar de um homem os toma de volta, ele os substitui por riqueza masculina (lâminas de machado, potes, conchas ornamentais). A relação dos filhos com o pai durante a vida deste é, assim, finalmente, por ocasião de sua morte, transformada em riqueza masculina. Essa devolução é um substituto para o trabalho que os filhos fazem para o pai, aproximadamente da mesma maneira em que o trabalho da esposa é também combinado ao dele. Para isso, a riqueza feminina vem das parentas do falecido.

Vem à mente um paralelismo com a combinação do trabalho do marido e da mulher em Muyuw. Contudo, os etnógrafos observam diferenças entre as duas ilhas. A importante categoria trobriandesa de riqueza feminina (as saias e as pencas de folha de bananeira) não se encontra em Muyuw; as pessoas, aí, também fazem pequenos negócios, relacionados aos pagamentos da colheita feitos por um irmão à irmã ou ao marido desta, que configuraram esse papel na explicação de Malinowski sobre o parentesco trobriandês. Entretanto, há mais coisas sobre as variações do que a classificação dos itens de riqueza.<sup>5</sup>

Algo que é distintivo dos trobriandeses aparece na possibilidade de um homem poder transformar seu “trabalho” (p. 292-93) em riqueza, ainda que riqueza masculina, para seu grupo de parentesco. Em Muyuw, a parentela de um homem só é compensada com produto por produto — o poder transformativo encontra-se com a irmã, cujo trabalho é compensado por bens de valor. (O trabalho “manufatureiro” dos homens é encarado pelos Muyuw como transmissível diretamente para conchas

4. Ao invés de referir-me a subclã, mantive o uso de *dala*, feito por A. Weiner, para o que ela chama de linhagem (ver 1976, capítulo 2).

5. Damon (1983a, pp. 322-23) discute diferenças na terminologia de parentesco como parte de um conjunto mais amplo de diferenças entre as “formas de circulação” e as transformações do parentesco dos Muyuw e dos trobriandeses.

para seu próprio uso, não o de seu subclã). Weiner (1983, pp. 158-60) enfatiza o valor que os trobriandeses dão a lâminas de machados de pedra em suas trocas internas. Esses itens de riqueza masculina circulam para assegurar a substituição de indivíduos ou propriedade — embora não se limitem a isso, eles aparecem nas distribuições mortuárias como substituições finais para as transações matrimoniais originais, incluindo as dádivas *mapula*. Como os objetos de valor *kula*, os machados circulam e possuem genealogias que consistem dos nomes de seus donos (Weiner, 1976, p. 183). Eles são conceitualizados como propriedade de homens individuais, não como propriedade do *dala*. Mas eles chegam para os homens de um *dala* como a conclusão de obrigações de parentesco; embora os machados sejam obtidos através de diversas transações e serviços, seu recebimento pode concluir relações que os membros masculinos do *dala* têm com sua parentela paterna/afim. Exemplos por excelência de riqueza masculina, a restituição de tais objetos de valor de mesmo sexo cancela o potencial reprodutivo de uma conexão de sexo cruzado entre um filho e seus afins.

O peso cultural que os homens trobriandeses atribuem ao objeto de valor masculino (o machado) deve ser apreciado com relação à sua contraparte, a riqueza feminina.<sup>6</sup> Num certo sentido, riqueza “masculina” e riqueza “feminina” circulam em paralelo nas trocas internas. Mas há também uma assimetria entre elas. A riqueza das mulheres ostenta uma conotação mais enfática de conexão *interdala* (1980, p. 78). Riqueza feminina é doada, por exemplo, em reciprocidade pelas dádivas da colheita de inhame que um irmão envia à sua irmã ou ao marido dela. Weiner (1983, p. 157) afirma que uma mulher está em débito com aqueles que lhe fornecem inhames dessa maneira, e tem direito [*lien*] a que o marido lhe forneça riqueza feminina para saldar a dívida. Pois uma das ações devolutivas do marido reside em seus esforços para ajudar a irmã em questão, sua esposa, a encontrar tal riqueza, inclusive junto a parentes mulheres dele; isso é parte de seu trabalho produtivo em favor da esposa, o qual inclui a feitura de hortas e a alimentação da mulher e de seus

6. Parece que as saias das mulheres e os machados dos homens são objetos de riqueza característicos apenas nas ilhas Trobriand (A. Weiner, 1983, pp. 160, 167).

filhos, uma atividade estreitamente monitorada pelo irmão da mulher. Weiner (1978, pp. 179-80) sugere que as dádivas da colheita constituem desse modo um registro do “esforço de trabalho produtivo” de um marido para sua esposa.

Na realidade, esses esforços também separam por gênero o trabalho conjunto dos cônjuges. A esposa é assistida por suas afins para efetuar uma retribuição de riqueza feminina para seu “irmão”. Enquanto isso, os inhames também trazem prestígio pessoal ao marido e, além do mais, ele retribui com riqueza masculina, a qual inclui machados de pedra. O ponto importante enfatizado por Weiner, contudo, é a maneira pela qual os esforços de pessoas singulares são transformados em objetos do *dala*. O trabalho do marido, por exemplo, é retribuído inicialmente pelo irmão de sua mulher na forma em que é doado (inhames — produto por produto), da mesma maneira que o cuidado dispensado pelo marido aos filhos da mulher são retribuídos pelo cuidado que a mulher dedica aos inhames que ele cultivava para sua irmã (Brindley, 1984, p. 67). Mas, quando observamos o trabalho dos irmãos, parece que a riqueza feminina está ligada a contextos mortuários, pois é nessas ocasiões que as relações inter~~dalas~~ são mobilizadas. Assim, a retribuição de uma mulher a seu “irmão” (que é recebida pela esposa deste) ocorre por ocasião de uma morte em seu *dala* (que também é o dela) (Weiner, 1976, pp. 197-98; 1983, p. 157). Essas transações, ao mesmo tempo, separam em dois tipos, por gênero, os membros do *dala*.

O irmão doa os produtos de seu trabalho (inhames) para o uso do marido de sua irmã, enquanto esta fornece à esposa de seu irmão as saias e fibras de riqueza feminina. Do ponto de vista do *dala* dos irmãos, a riqueza retorna a eles por uma dupla rota: a riqueza feminina através do casamento da irmã com seu marido, e a masculina através da troca de inhame entre o irmão e o marido da irmã. O trabalho de cada um dos irmãos é conseqüentemente objetificado nesses itens. Já se observou uma assimetria entre a riqueza feminina e a masculina, esta última, como acentuou Weiner, não envolvendo as implicações regenerativas da primeira. Mas as duas formas de riqueza poderiam também ser vistas como análogas uma da outra, da mesma forma que há dois tipos (diferentes) de membros do *dala* — feminino e masculino.

Portanto, apesar da assimetria entre eles, irmão e irmã, entre os trobriandeses, geram conjuntamente riqueza para o *dala*. Que tanto os homens quanto as mulheres o façam é algo que pode estar ligado à “classificação” idealizada das unidades familiares trobriandesas, na medida em que são conceitualizadas como acumuladoras de recursos (1980, p. 81). Os irmãos, homem e mulher, recuperam conjuntamente seu duplo “trabalho” na forma de riqueza masculina e feminina gerada por sua relação com o marido da irmã. De fato, o marido emerge como o conduto *singular* crucial através do qual os dois tipos de riqueza chegam ao par de irmãos. A mulher detém uma posição análoga, embora possivelmente menos visível: do ponto de vista do *dala* do marido, ela é, por assim dizer, um conduto singular alternativo.

Qualquer morte — como um contexto *interdala* — gera tanto riqueza masculina, que inicialmente toma a forma de compensação da família da viúva/do viúvo à família do(a) falecido(a) por havê-lo(la) deixado morrer (1976, p. 74), e riqueza feminina dada pelas mulheres à família de um cônjuge falecido, a fim de encerrar a relação.<sup>7</sup> No longo prazo, *dádivas* de ambos os tipos de riqueza do *dala* do cônjuge falecido promovem uma devolução ao cônjuge sobrevivente por haver cuidado do falecido enquanto este se encontrava vivo, como ocorre com as *dádivas* feitas a um pai para a alimentação dos filhos. O casamento é o fator principal para essas trocas. E, sem o casamento da irmã e os esforços de seu marido, que induzem tanto o trabalho dela como o do irmão, não existiria tal fluxo de riqueza masculina e feminina.

Irmão e irmã dão e recebem, cada um deles, seu próprio tipo de riqueza (bens de valor masculinos e femininos) no momento explícito do término de conexões *extradala*. Sugeri que, dessa forma, as transferências paralelas de mesmo sexo separam os irmãos, transformando-os em dois “tipos” de membros do *dala*, masculino e feminino. As *dádivas* mortuárias, então, constituem talvez uma manifesta restauração do vínculo de sexo cruzado entre eles, que substitui o laço de sexo cruzado da relação

7. A. Weiner (1976, p. 112) descreve como, num certo estágio das cerimônias mortuárias, os parentes homens e mulheres do(da) falecido(a) levam *dádivas* ao *dala* da viúva/do viúvo: os homens, riqueza masculina; e as mulheres, riqueza feminina. Refiro-me a transações entre cônjuges, mas o pai é certamente uma importante figura afim.

conjugal — de afinidade. O potencial generativo dessa última relação é cancelado na reativação do gênero do par de irmãos. Mas irmão e irmã não doam riqueza masculina e feminina um ao outro. Sua relação é não mediada. Pois são as transações entre marido e mulher, como entre pai e filhos, que tomam a forma de “dádivas”. A relação de sexo cruzado entre cônjuges e afins constitui a razão manifesta para a troca, na qual as substâncias de alimento e trabalho são transformadas em riqueza: a partir da recepção de inhames da parte do irmão da esposa, escreve Weiner (1976, p. 197), um homem fica diretamente obrigado com relação a ela. Suas trocas são materiais. Mas, enquanto essas substâncias compreendem assim algo de um circuito fechado (trabalho/alimento/riqueza), a produção de filhos é sem substância. É a ausência de troca direta, na relação de sexo cruzado oculta entre irmão e irmã, que faz com que a criança seja *deles* em conjunto.<sup>8</sup>

As afirmações trobriandesas de que não há conexão fisiológica entre o pai e a criança excitam há muito o interesse dos observadores ocidentais. A falta dessa conexão entre a mãe e a criança também exige comentários.

Há uma ambigüidade aparente nas idéias trobriandesas sobre a concepção no que se refere à relação entre a entrada da criança no corpo da mulher, pensada como um espírito trazido por um ancestral matrilinear, e a contribuição que a substância interna da mulher parece dar ao feto. O relato original de Malinowski enfatizava que “sem dúvida ou reserva [...] a criança é da mesma substância que a da mãe, [enquanto] [...] entre o pai e a criança não há nenhum vínculo de união física” (1929, p. 3). A mãe contribui com tudo e, principalmente, todo o seu “sangue [interno] ajuda a desenvolver o corpo da criança — ele a nutre” (1929, p. 149). De fato, nas teorias da concepção em que o sangue da mãe está ligado a

8. Irmão e irmã de fato fazem privadamente pequenas dádivas um ao outro e, em público, uma mulher ajuda o irmão no desempenho de deveres para com seus filhos (A. Weiner, 1976, p. 208). Mas eles “transacionam” principalmente por intermédio das atividades de seus cônjuges. (Observe-se que, em contraste com os Muyuw, uma mulher efetivamente recebe os produtos do trabalho de seu irmão em forma consumível.) Deve-se acrescentar que o irmão não é o único homem que fornece inhames para uma mulher; nesse ponto, eu simplifiquei a exposição ao focalizá-la sobre ele. Uma mulher recebe inhames de seu pai, por exemplo, a quem retribui com riqueza feminina para o *dala* paterno (A. Weiner, 1978, p. 180).

substâncias provenientes do pai (como nas teorias encontradas nas Terras Altas Ocidentais), diz-se que a criança provém da combinação de ambos. Mas aqui não há nada com que o sangue da mãe possa conectar-se. Na verdade, parece não haver indicação alguma de que o sangue seja considerado como a base para uma conexão de substância entre a mãe e a criança. Deveríamos perguntar se realmente a mãe alimenta o feto com seu sangue. Weiner (1976, p. 123) é clara a respeito desse ponto, de que é a figura do pai que é vista como “alimentando” os filhos da mulher. O sangue é simplesmente a contraparte, já existente na mãe, dos filhos-espírito que lhe serão trazidos por seres ancestrais matrilineares; não há por que pensar nele como alimento. O erro de Malinowski, se assim podemos dizer, provém de confundir forma com substância.

Os trobriandeses insistem que a criança é implantada como espírito e pelo espírito no corpo da mãe. A forma divisível assumida pelo sangue é uma antecipação da própria forma (separável) que a criança terá, preenchendo o corpo da mãe, como se preenche um recipiente. Mas, no final das contas, a criança também deve ser separada do recipiente maternal. Esse cenário já está antecipado nas trocas afins. Explicitarei as conexões.

Irmão e irmã transacionam juntos, de maneira oculta, como co-produtores de riqueza e de crianças para seu *dala*, mas não podem transacionar abertamente um com o outro. Mais propriamente, os irmãos produzem itens “diferentes” (inhames, crianças), analogicamente equivalentes, mas cada qual deve fazer o outro produzir. O irmão tem um interesse eminente na produção da irmã, no nascimento das crianças. Mas ele não pode interagir diretamente com ela; ao invés disso, ele força uma troca com o marido da irmã. Conquanto a mulher permaneça a “dona” dos inhames do irmão, as dídivas da colheita são feitas ao marido, pois é este o homem que “abre o caminho”, através do intercurso sexual, para a entrada da criança no corpo da mulher na concepção. Ele cria o corpo materno como recipiente, como uma separação antecipada entre o recipiente e aquilo nele contido, em favor do irmão da mulher. Na verdade, é a criação do corpo da mulher como recipiente, mais propriamente do que a extração do feto, o que parece ser a ação significativa do marido; ele separa a criança da mãe enquanto aquela ainda está dentro desta,

através da modelagem interna de sua forma. Pode-se dizer que as dádivas da colheita do irmão para o marido da irmã coagem-no a assim agir e, em consequência, a irmã a produzir uma entidade surgida, mas distinta, dela própria. E, nisso, parece ser a atividade do marido, mais propriamente que suas emissões, que têm efeito. Essa atividade, por sua vez, é um produto de suas relações com os afins.

Qualquer dos cônjuges pode ser o conduto singular através do qual flui a riqueza masculina e feminina do *dala*. A esposa do irmão é tão essencial para a objetificação do vínculo irmã-irmão quanto o marido da irmã para o vínculo irmão-irmã. Mas o que distingue as duas relações é o papel crucial exercido pelo trabalho produtivo na última, por contraste com a primeira. Isso introduz uma assimetria e coloca uma ênfase particular na posição de afinidade do marido/pai da irmã. Pois o marido, cuja figura singular constitui o foco, e assim o objeto, do trabalho manifesto do irmão e da irmã — ele o extrai de ambos — é também o catalisador para reunir o trabalho oculto deles na figura singular de uma criança.

Um objeto da relação irmão-irmã é a criança do irmão que a irmã faz crescer dentro dela. O marido é transformado num catalisador pelo irmão, que lhe fornece inhames, análogos à criança no sentido de que são concebidos como os inhames que o irmão faz crescer para a irmã.<sup>9</sup> Poder-se-ia sugerir que é porque o marido “consome” os inhames que ele, por sua vez, dá à luz a criança, o que lembraria a imagem *gimi* sobre as mulheres que são forçadas a comer a carne masculina que as força a expelir o espírito masculino. Mas o marido *trobriandês*, que mobiliza os inhames para suas próprias finalidades, não dá à luz a partir de seu corpo. Como é característico de suas trocas com seus afins, ele o faz através da mediação do “trabalho”, do esforço de moldar o feto. A atividade do pai dá à criança a sua forma corporal, como uma entidade extrínseca e separável.

Colocar sua face na criança é o ato visível pelo qual o pai *trobriandês* efetua a separação entre a criança e a mãe. Seus esforços são redobrados

9. Brindley (1984) reúne evidências relativas à equação dos *trobriandeses* entre inhames e crianças, bem como a respeito da atividade de trabalho na horta, e ao parto (ver A. Weiner, 1976, capítulo 8, especialmente pp. 196-97, 207-10).

através da alimentação. A alimentação paterna estabelece uma conexão entre a criança e o pai, mas tornando a contribuição do pai em grande medida uma “parte” externa da constituição da criança. Ele simplesmente lhe dá a forma externa. Por conseguinte, como uma entidade contida dentro da mãe, ela mesma composta de sangue *dala*, o feto é alimentado pelo pai, mas, uma vez que a criança nasce, o que o pai cria é a forma externa que a contém, sua forma interna sendo o sangue *dala*. A mãe e a criança são assim homólogos internos e externos uma da outra (comparar com Weiner, 1978, p. 182). É por exteriorizar a criança *enquanto ainda no interior da mãe*, reificando-a com suas características, que o marido antecipa sua separação. Além disso, na medida em que o trabalho do marido é considerado como uma dádiva a ser retribuída, ele é mantido separado, exógeno. O fato de o neonato continuar a ser alimentado por uma fonte exógena (o trabalho do pai) é o que o individualiza com relação a seus co-membros do *dala*.

Entre irmão e irmã encontra-se uma transação sem dádivas, que eles por si mesmos não podem exteriorizar. Pois um tem influência sobre o outro, na medida em que se envolvem em trocas com seus respectivos cônjuges em benefício do que os une, sua identidade de *dala*. É a essa identidade que é dada forma na pessoa da criança, visto que os atos de alimentação do pai são subsequenteiramente transformados em objetos de riqueza que não são a criança: como vimos, a alimentação proporcionada pelo afim pode ser reivindicada pelo *dala* da mulher, que despende riqueza em substituição a ela. Mas, do ponto de vista desse *dala*, o irmão da mulher já extraiu sua criança da relação entre os cônjuges. Fez isso através das prestações regulares em inhames, fazendo equivaler trabalho contínuo a trabalho contínuo. Isto é, ele substitui o trabalho conjunto dos cônjuges nas hortas do marido por seu trabalho singular em sua própria horta, o qual é visto como para o benefício mútuo dele e de sua irmã. E o corpo da irmã reproduz o aumento de tamanho das fecundas plantações de inhame do irmão.

A mãe e a criança trobriandesas não estão conectadas por vínculos de substância. O corpo da mulher, assim como o *dala*, é o lócus de cooperação entre irmão e irmã, mas é só pelos esforços do marido da irmã que os filhos, e na verdade os inhames, podem ser reificados de forma

apropriada. O sangue dentro da mulher indica a relação silenciosa e sem dádivas entre o par de irmãos. Essa identidade entre irmão e irmã é não mediada, pois cada um é o corpo do outro e, por contraste com as relações entre cônjuges, não há troca mediadora entre eles. O que intermedeia sua relação é o corpo da pessoa que irá objetificá-la — reificar seus produtos —, o cônjuge.

Da ótica ocidental, há aqui um duplo paradoxo. Um homem trobriandês dá à luz a criança de sua mulher; uma mulher trobriandesa não alimenta o feto dentro dela. A identidade interior da criança replica a do irmão da esposa e seu *dala*, conceitualizada como sangue e espírito — a qualidade compartilhada pelos membros do *dala*. Mas a mãe não “dá” esse sangue ao feto como alimento, assim como o irmão não engravida a irmã, e os irmãos não trocam dádivas entre si. E o irmão da mãe alimenta o feto apenas de uma maneira muito indireta; a alimentação é mediada pela ação vital do marido da irmã como alimentador. Não pode ser o caso, então, de o feto ser uma extensão do tecido corporal da mãe e desta “fazê-lo” nesse sentido. Ainda assim, o feto é considerado crescendo com ela, e o corpo da mãe visto como essencial para o crescimento. Esse novo aparente paradoxo decorre de nossas próprias metáforas relativas à alimentação. O material sobre os trobriandeses sugere que deveríamos distinguir entre alimentar e fazer crescer.

O conceito de alimentação materna está tão ligado à imagem concreta ocidental de uma mulher dando à prole primeiramente sua própria substância (leite) e, depois, a substância por ela preparada (comida), que suspeito que crescimento e alimentação são tratados de maneira sinônímica. Na figura do pai alimentador trobriandês, contudo, o alimento é tratado como um item de riqueza mediador, e contrastado com o “crescimento” ativado pela troca não mediada. Em outras partes, por certo, o alimento pode funcionar para um efeito não mediado. Quando as mulheres gimi comem carne, esta constitui uma substituição direta do corpo masculino que elas irão expelir; quando os meninos sambia ingerem sêmen, este é uma replicação direta de sua substância interna e é considerado como algo que promove o seu crescimento. Na verdade, o alimento deveria ser tratado na mesma categoria de operações de objetivação indicada para os itens de riqueza e as pessoas. Não tento fazê-lo

em profundidade aqui. Mas assinalo que não podemos saber por um simples exame se as relações de alimentação e crescimento são análogas ou estão sendo contrastadas entre si.<sup>10</sup>

Uma mulher trobriandesa é vista como alimentando com leite o filho, ou filha, no contexto específico da relação com o marido, com quem seu trabalho é combinado. Não são apenas os inhames do irmão que a alimentam. Uma esposa é também alimentada pelo marido, e seu filho alimentado por ele; esse trabalho de “alimentação” do marido está associado com o trabalho de alimentação da esposa (através de seu leite).<sup>11</sup> E, visto que os inhames que ela come provêm tanto do marido como do irmão, a alimentação pós-parto da mulher continua a formar uma criança ao mesmo tempo igual e diferente dela. Após o nascimento, a criança é alimentada então por dois tipos de homem.

No que diz respeito ao desenvolvimento pré-natal, é como se o feto trobriandês apenas crescesse dentro da mãe. Ela faz para o feto, a criança de seu irmão, o que ele faz para ela com seus inhames. Cada um cultiva o seu produto para o outro. Esse trabalho conjunto é oculto porque deve ter lugar no interior de um recipiente. O que o irmão cultiva no solo, a irmã cultiva dentro do corpo. Dado que inhames e crianças são “o mesmo”, os inhames do irmão não podem ser conceitualizados como algo que alimenta diretamente a criança da irmã, pois são análogos àquela. É no que replica que o irmão contorna o corpo mediador do pai; irmão e irmã cultivam para si, como um único corpo *dala*, em forma masculina e feminina, produzindo corpos similares (inhames e crianças).

O corpo da mãe é uma construção estética: o que importa é sua forma. Ela contém o que está dentro, e esse é o seu segredo. O crescimento de fato ocorre fora das vistas, como enfatizam os Paiela. Ele é uma consequência da relação entre a mãe e a criança, mas de uma relação que não precisa ser mediada pela alimentação nem qualquer outra transmis-

10. E minha exposição se utiliza de registros etnográficos em que ambos estão freqüentemente combinados. Conseqüentemente, selecionei algumas das observações de Malinovski como indicativas das bases a partir das quais criticar outros autores: de modo que, com base em sua própria “evidência”, o crítico por confundir uma distinção crucial!

11. Talvez esta devesse ser a forma de interpretar a complementaridade explícita das contribuições masculina e feminina para o crescimento através da magia do inhame (A. Weiner, 1976, p. 196).

são de “substância”. A relação consiste da forma em si: uma entidade contida é envolvida por um recipiente.

A imagem do corpo materno como um recipiente a ser preenchido com a essência espiritual é também elaborada, entre os Sambia, durante o desenvolvimento dos ritos de iniciação dos meninos, conquanto nesse caso haja um reforço da contribuição paterna. Os pais fornecem tanto essência espiritual como substância. A substância paterna está longe de ser irrelevante. Os corpos das mulheres sambia são os recipientes mediadores para o sêmen masculino, que tanto forma como faz crescer o feto.<sup>12</sup> O agente importante, como no caso do correlato trobriandês, é o marido da irmã. Mas, enquanto o marido trobriandês é compelido pelo irmão da mulher a abrir o corpo da irmã, no caso sambia, o afim insemina um par de irmãos (sua esposa e o irmão desta) para fazer com que ambos cresçam e, assim, evidenciar uma capacidade que não pode manifestar com relação à sua própria irmã. Faço a comparação com vistas a lembrar que o resultado dessas operações são os múltiplos gêneros da criança sambia — como as flautas, ao mesmo tempo masculinas, andróginas e femininas. Podemos dizer o mesmo sobre a criança trobriandesa.

A relação de sexo cruzado entre irmão e irmã trobriandeses redundava num único resultado (a criança da irmã). Mas a capacidade dessa relação de irmandade só pode ser realizada por meio dos esforços exógenos do marido, que substitui a relação por uma entidade singular em forma apropriada, ou seja, o neonato corretamente conformado. Uma outra relação de sexo cruzado é, desse modo, tornada visível (entre marido e mulher), a qual substitui a relação de mesmo *dala* entre os irmãos; e, nessa outra relação, o marido tem um efeito não mediado sobre o feto. Ele não pode ter esse efeito sobre a mulher. É ao feto que ele dá sua própria forma masculina; e só pode dá-la a ele.

12. Ver Herdt, 1984a, p. 180. A imagem do recipiente é bastante difundida nas Terras Altas Orientais. Godelier (1982, p. 14), por exemplo, relata que, entre os Baruya, se diz que o pai faz e alimenta o corpo da criança. Em Sambia, o sêmen de um homem forma uma espécie de poça no útero, vindo finalmente a coagular-se como pele e ossos. O feto é graficamente descrito como envolvido em sangue (Herdt, 1981, pp. 196-97). Expelindo o sangue, a mulher expele também o sêmen-feto. Nesse caso, a disponibilidade do sangue feminino é acentuada e exagerada na abordagem da menstruação, um tópico a que os trobriandeses aparentemente não dão grande importância.

Em primeiro lugar, portanto, refiro-me à atividade extrativa do pai como masculina. Os atos de um homem têm efeito direto, e a forma que eles assumem é o ato ele mesmo. O pai trobriandês extrai algo que é passível de ser extraído porque esse algo toma a sua própria forma, o que é igualmente verdadeiro para os pais sambia ou gimi, que são vistos como preenchedores dos corpos vazios das mulheres com a criança “masculina” que a mulher irá produzir. O parto reifica as ações dos homens, na medida em que atos masculinos produzem atos masculinos. Em segundo lugar, a visibilidade da coisa produzida depende de um contexto de sexo cruzado: a criança “masculina” é extraída de um corpo “feminino”. Os atos são, com isso, reproduzidos em outra forma: o nascimento é o produto final de outras ações, a “coisa” completa ou acabada. O estado de finalização do neonato (andrógino) significa que a ativação requereu essa interação de sexo cruzado com a mãe. Assim, o neonato é também o produto múltiplo dessa interação. A criança trobriandesa põe os parentes da mãe em dívida com o pai; em muitas sociedades das Terras Altas, o pai é que está em dívida com os parentes da mãe. Mas, em qualquer dos casos, a criança dentro do corpo materno está separada dele porque é concebida como um produto de relações externas de sexo cruzado. Em terceiro lugar, até o momento do nascimento, a criança também pode ser concebida como desfrutando de uma relação exclusiva de mesmo sexo (“feminina”) com a mãe. Nessa conexão, o corpo da mãe a engloba como uma replicação de sua própria forma e, nessa condição, o feto é também desenvolvido por ela.

#### REPLICANDO FORMAS: ENGLOBAMENTO

Foi impossível separar a análise de como os objetos das relações aparecem como coisas, em forma extraída ou expelida, das preocupações com o crescimento. Isso não surpreende, visto que o processo pelo qual uma relação substitui a outra traz à tona uma concepção da primeira como produção de algo que, sendo possuído, deve ser transferido para a segunda. A substituição, como vimos, pode aparecer como uma relação de sexo cruzado sendo deslocada por outra, como ocorre com o caso do irmão trobriandês, cujo trabalho para a irmã suplanta o que reúne marido

e mulher: inhames por crianças. Um mecanismo interveniente reside na possibilidade de que uma relação de sexo cruzado anterior possa sempre ser vista como de mesmo sexo. Uma relação de mesmo sexo é uma relação de isomorfismo entre as partes internas de uma pessoa ou de isomorfismo compartilhado com outros iguais. Em si mesma, ela pode ser percebida já como uma espécie de transformação.

Formulo aqui, de forma inversa, a sugestão feita no contexto da troca cerimonial, de que, para extrair algo, um receptor presuntivo tem que transformar uma relação de mesmo sexo (entre o doador e sua riqueza) em uma relação de sexo cruzado (a riqueza do outro torna-se parcialmente o que lhe é devido). De fato, refletindo-se sobre isso, o inverso deve ser verdadeiro: uma relação de sexo cruzado só pode funcionar com efeito substitutivo se for diferente da relação anterior. Se a relação de sexo cruzado assume a forma reificada da diferença, a relação prévia deve, então, ser passível de ser construída como de mesmo sexo. Assim, do ponto de vista de sua relação com a esposa, um homem trobriandês pode considerá-la e a seu irmão como “um”. (Eles são co-membros de um *dala*.)

Se personificação significa que relações entre relações são predicadas sobre a separação, a reificação requer que formas distintas também possam ser apreendidas como transformações uma da outra. A necessidade estética é a de que cada relação contenha dentro de si ou antecipe (como sua “capacidade”) seu próprio resultado (uma “coisa”). Esse resultado é uma relação prévia num estado transformado. Mas como pode tornar-se concebível uma transformação de uma condição unitária de mesmo sexo numa condição múltipla de sexo cruzado?

Sem uma distinção entre relações de mesmo sexo e de sexo cruzado, uma não pode aparecer como deslocadora da outra; ao mesmo tempo, uma deve também surgir da outra e ser antecipada por ela. Desse modo, uma relação de sexo cruzado pode ser considerada reunião de duas relações de mesmo sexo, tal como ocorre, por exemplo, com as constituições internas separadas de marido e mulher, que são reunidas na união conjugal. Inversamente, e essa é talvez a construção mais difícil de ser apreendida, uma relação de mesmo sexo pode antecipar uma de sexo cruzado. Sua completude interna é percebida como incompleta em

relação a seu oposto prospectivo — uma relação inteiramente feminina vem à tona na presença de uma relação inteiramente masculina. Mas o prospecto de vir à tona já está contido em sua própria construção. A evidência encontra-se na maneira pela qual as percepções das pessoas de uma relação de mesmo sexo podem ser alteradas, como ocorre com os meninos gimi que se vêem confrontados com as características masculinas de seu universo aparecendo subitamente como femininas: uma relação de mesmo sexo se revela como o *análogo* de seu oposto. Isto é, uma relação inteiramente masculina pode ser simultaneamente reconceitualizada como inteiramente feminina.

A alteração na percepção depende das perspectivas das pessoas diferentemente situadas. O sistema funciona porque *uma pessoa existe pela antecipação do ponto de vista de outra*. Assim, os irmãos daribi que destacam uma agnada feminina, parte da pessoa masculina deles, sabem que a noiva aparecerá como uma entidade feminina para os tomadores de esposas, os quais os vêem (aos irmãos, que são masculinos em sua própria visão) como femininos. A transferência dela ativa temporariamente a antecipação. A antecipação está contida na forma contemporânea de analogia.

A relação de analogia não significa que uma relação inteiramente masculina “se transformará em” uma inteiramente feminina. Antes, uma relação inteiramente masculina aparece como uma “versão” coetânea de sua contraparte inteiramente feminina. A outra forma está presente ao mesmo tempo.<sup>13</sup> Do ponto de vista do marido trobriandês, a criança da mulher é uma extensão de seu próprio trabalho na relação com a esposa, sua forma divisível sendo estabelecida pelo fato de que a criança “masculina” pode ser separada do corpo “feminino”. Ele desfruta de uma relação inteiramente masculina com a criança, como produto da alimentação que ele provê. Da perspectiva do irmão da mãe, a criança é passível de ser extraída na medida em que o corpo “feminino” é criado para expelir uma forma “masculina”, mas o que a mãe expelle é a base

13. O que é verdadeiro para o gênero também o é para os domínios do “doméstico” e do “selvagem” entre os Hagen (M. Strathern, 1980); cada um existe como um mundo que é a contraparte do outro.

do vínculo entre o irmão e a irmã, ou seja, a identidade de *dala*, e é a replicação de sua forma feminina que é importante, que a criança seja composta de sangue de seu *dala*. O vínculo de mesmo sexo entre a mãe e a criança duplica assim, por sua vez, o próprio vínculo de “mesmo sexo” que o irmão tem com a irmã (por via de uma mãe comum).

Uma entidade inteiramente masculina (a criança como produto dos esforços do pai, que é um afim) pode igualmente ser conceitualizada como inteiramente feminina (a criança como produto dos esforços dos irmãos de mesmo *dala*). As duas percepções se desenvolvem uma *vis-à-vis* a outra, no contexto de sexo cruzado da relação de afinidade. Poderíamos construí-las em termos de reivindicações concorrentes, mas apenas para observar que o ponto de vista do outro é sempre parte da construção: o pai sabe qual construção a mãe e o irmão da mãe elaboram sobre a identidade da criança; um ponto de vista evoca o outro.

Se assim é, então um ponto de vista está também contido no outro.<sup>14</sup> Tal é a condição que denomino de englobamento.

O englobamento pode ser apreendido esteticamente como uma pessoa masculina contendo dentro de si, e ligados a si, *elementos femininos em forma masculina*, ou como uma pessoa feminina contendo dentro de si, ou ligados a si, *elementos masculinos em forma feminina*. (Tanto uma entidade interna como uma entidade ligada podem ser englobadas — de fato, no que concerne a partes do corpo, ou à riqueza ou trabalho que as pessoas criam, um apêndice é o “mesmo” que um órgão do corpo.) Pelo fato de o irmão e a irmã trobriandeses serem dois tipos de pessoas, masculina e feminina, do mesmo *dala*, cada sexo engloba o outro. A dilatação do contorno feminino da mulher evidencia a produtividade do trabalho masculino do irmão. Inversamente, na horta do irmão, uma alta estaca de inhame sustentando uma base triangular é erigida na extremidade de cada canteiro como um foco mágico de sua produtividade. Malinowski descreve-a como a primeira estaca vertical introduzida

14. Minha versão dessa observação foi aprimorada pelas conversas com Richard Webner e pela oportunidade de haver lido suas contribuições (“Trickster and the eternal return: self-reference in West Sepik world renewal”) ao simpósio organizado por Bernard Juillerat, *The Mother’s Brother is the Breast: Ritual and Meaning in the West Sepik* (s.d.). Sou muito grata por suas percepções.

na horta, “um acabamento, por assim dizer, do trabalho da superfície da horta [... que está] agora encaixado numa resplandecente moldura de força e imponência” (1935, pp. 131, 128, transpostas). Não parece de modo algum fantasioso ver essa estaca como “uma projeção simbólica do útero fecundado” (Brindley, 1984, p. 37). Mas de um útero em forma masculina.

Uma relação de mesmo sexo, seja masculina ou feminina, pode, então, ser vista como uma versão simultânea de sua análoga, e essa possibilidade está contida na imagem do englobamento. Uma mulher sambia alimenta sua criança “masculina” com substância masculina contida em forma feminina (leite), enquanto um homem alimenta o irmão “feminino” de sua esposa com substâncias femininas contidas numa forma masculina (sêmen). O que é importante para a relação analógica é sua simultaneidade. Uma forma é a outra ao mesmo tempo. Nessa construção, masculino “é o mesmo” que feminino. Mas cada qual é uma imagem totalizadora — e o menino sambia, assim como seu correlato gimi, é compelido a alterar as percepções na maneira pela qual pensa sobre as substâncias corporais, embora conhecendo ambas as formas assumidas por elas.

Assim, para os observadores, uma identidade dual parece inerente ao objeto de percepção. Eu diria que isso estabelece a base para o seqüenciamento temporal: para o ator, a revelação sobre uma ou outra condição precisa ser seqüencial. O ator pode também perceber uma outra seqüência. A relação de mesmo sexo que é simultaneamente sua contraparte de sexo oposto pode, por sua vez, parecer transformar-se numa relação entre os dois, uma relação de sexo cruzado.

Não há paradoxo em considerar o irmão da mãe trobriandês primeiramente como uma figura feminina e depois como uma figura masculina. É assim que ele pode ser construído em relação à irmã.<sup>15</sup> O análogo estético entre a mãe trobriandesa feminina (que é também seus filhos) e o irmão masculino da mulher (que é também seus inhames) é a base conceitual para a relação sem dádivas entre eles. Há um resultado para

15. Lembremo-nos de que as trocas de riqueza distinguem os membros femininos do *dala* como lidando com riqueza feminina; e seus membros masculinos, com riqueza masculina. Ambos se mantêm distintos, não se confundem.

seus laços de sexo cruzado: uma coisa acontece, o inhame colhido, a criança nascida. Esse resultado tanto supõe uma seqüência temporal, um momento de revelação, como é a relação sob uma outra forma. É a criança nascida que é o resultado, não o feto oculto ou os inhames no solo. Eles permanecem sempre tropos um para o outro. Na verdade, o vínculo oculto de sexo cruzado entre os irmãos somente é produtivo quando tornado visível no contexto de um outro e manifesto vínculo de sexo cruzado, quer dizer, a relação entre a mulher e o marido. Uma relação de mesmo sexo (mãe e feto) pode transformar-se numa relação de sexo cruzado (irmão da mãe e filho da irmã) apenas através de uma intervenção ativa que registre sua distinção temporal. O feto, antes envolto no ventre materno, é agora o neonato exposto. Mas, por assim dizer, o embrião cresceu tendo o nascimento em mente. O vínculo de mesmo sexo “antecipa” sua transformação numa coisa acabada.

*Imitações.* Conquanto em vários momentos eu me tenha referido a percepção, deve ficar claro que minha análise não é uma análise cognitiva, mas uma tentativa de oferecer uma descrição cultural do simbolismo melanésio, de hortas que incham como ventres e de leite que é masculino. Minhas observações não pretendem ir além disso. Ao mesmo tempo, elas procuram contornar o envoltório de explicações antropológicas baseadas em alguma espécie de metáfora de apropriação.

Podemos recordar que a revelação de que grande parte da atividade de culto masculina possui dentro de si elementos femininos foi muitas vezes interpretada como evidência de que os homens se haviam apropriado ou controlavam propriedades que pertenciam às mulheres. Isso era tomado como a vitória deles sobre o sexo oposto. Não vejo como necessário esse modo de explicação. Os corpos das mulheres não são conceitualizados como uma forma “natural” apropriada pelos homens. Em sua composição, as formas dos homens e das mulheres se metaforizam umas às outras. Para desenvolver o argumento, volto brevemente à questão da menstruação e do sangramento, pois nas análises dos rituais das Terras Altas, esta foi tomada como evidência primordial de apropriação: os homens se sangram para imitar o sangramento das mulheres e para com isso mostrar (aos olhos do observador) que se apropriaram

dos poderes delas. Outra conclusão extraída disso é a de que os homens desejam abertamente a auto-suficiência, que se reproduziriam sem as mulheres, caso pudessem. Essa curiosa fantasia, assinalada no capítulo 5, tem obviamente força para o observador ocidental, visto ser tão consistentemente encontrada no registro etnográfico. Minha descrição pretende situar essas práticas num contexto mais amplo.

A atividade coletiva da troca cerimonial (capítulo 8) estabelece entre os participantes uma homogeneidade e replicabilidade que criam a condição para o fluxo de itens pelos quais os homens se avaliam. Eles alienam [*dispose of*] riqueza referida a suas pessoas masculinas, conquanto simultaneamente diferenciada delas, e concebível em forma feminina. O fluxo de tais itens estimula a velocidade, a aceleração da circulação através de unidades semelhantes (mesmo sexo), de modo que a alegação metafórica total é autoprodutiva, de mais riqueza, mais prestígio. Por contraste, nas cerimônias de iniciação, os homens sambia, e alguns de seus vizinhos das Terras Altas Orientais, destacam e circulam objetos (noviços, sêmen) que assumem uma forma masculina, embora haja um sentido em que derivam de uma fonte feminina. Nesse caso, uma parte masculina é separada da constituição, de resto andrógina, da pessoa. Essa objetificação da masculinidade na atividade de iniciação, por conseguinte, não eleva nem aumenta uma masculinidade inata nas pessoas, mas transforma a separabilidade em evidência de uma capacidade específica (masculina). Ao mesmo tempo, uma substância separável não pode fluir a menos que seja liberada. Vimos também que os iniciandos se constituem como vasos através da liberação de sangue de seus corpos. Isso pode ser percebido como uma parte feminina. Entretanto, o que os homens estão imitando não são as mulheres como tal, mas uma outra versão deles mesmos.

Os homens sambia se sangram ao longo da vida assim como suplementam seu reservatório interno de sêmen bebendo a seiva do pandano e outras “árvores” (Herdt, 1981, cap. 4; 1984b, pp. 195-97; J. Weiner, 1982, p. 9). A seiva (“leite”) é secretamente vista como de procedência feminina (os “seios” da árvore). Seria de esperar que o sangue que eles derramam fosse secretamente masculino, mas não parece ser esse o caso. Sugerir que uma relação de analogia potencial entre sangue e sêmen é deslocada

pela analogia sambia entre sêmen e leite, porque a origem do marido da irmã de um homem deve ser distinguida da de sua mãe. Assim, o sangue é considerado como de origem feminina, não masculina. Ou, mais propriamente, poder-se-ia dizer que os homens se desfazem da “mesma” substância em forma feminina (sangue) que ingerem em forma masculina (sêmen). É perigoso inverter o seqüenciamento (comparar com Gillison, 1980, p. 150), e esse é o principal risco de ingerir o sangue menstrual das mulheres, que os homens sambia encaram como poluidor.

Pensa-se que as mulheres têm dentro de si tanto o sangue circulatório fornecido pelo útero de suas mães — “que estimula o funcionamento do corpo e o crescimento e a capacidade de suportar doença ou ferimento” (Herdt, 1982b, p. 196), sangue que compartilham com os homens —, como seu próprio sangue uterino-menstrual, um reservatório que poderíamos dizer similar ao de sêmen dos homens, embora os sambia não enfatizem a equação. A segunda espécie de sangue é letal para os homens em termos histórico-temporais. O sangue do útero de suas mães foi um envoltório apropriado para os homens como pessoas, mas um envoltório que já os completou. Uma pessoa ser re-hematizada, novamente envolvida por mais sangue uterino, inverteria a história. Eu diria que a seqüência histórica se mantém mais propriamente pelo sangramento. O que os fez crescer antes do nascimento não pode fazê-los crescer de novo, mas pode ser liberado em forma separável. Essa substância divisível (sangue) permanece algo que eles próprios não transmitem. A origem dessa substância em suas próprias mães específicas é sua característica significativa.

A masculinidade do sangue aparece em outros sistemas das Terras Altas Orientais. Onde as trocas matrimoniais não implicam as mesmas possibilidades de substância reduplicada, são o sangue e o sêmen que podem ser construídos como analogias. O sangue de uma mulher é pensado como substância paterna e como evidência de seu espírito paterno (por exemplo, Gillison, 1980, p. 167).<sup>16</sup> Nessas últimas configurações, o

16. Vale a pena observar que sigo as idéias provenientes do trabalho de Gillison (1980), a fim de tornar explícita a forma específica assumida por certas questões entre os Gimi (ver pp. 45-46). Aqui, minha exposição também se apóia indiretamente num ensaio posterior de Gillison sobre

irmão da mãe emerge como uma figura crucial, de modo semelhante ao pai/marido da irmã entre os trobriandeses. Ele é o homem exógeno que torna criativa a diferença entre as formas masculina e feminina da mesma substância.

Em sociedades das Terras Altas Orientais como a dos Gimi, o sangue menstrual é uma versão do sêmen, em virtude de sua referência à paternidade. Assim, por ocasião da primeira menstruação da menina, o ritual estabelece que o que flui de seu corpo é substância paterna, pertencente ao pai ou à linhagem deste, e explicitamente análoga ao sangramento nasal (“sêmen”) de seu irmão (Gillison, 1980, p. 149). Esse sangue deve ser mantido separado da substância masculina em sua forma de sêmen; na verdade, as duas formas são adversas. Para receber uma substância masculina em sua forma produtiva (o sêmen do marido), a mulher tem que se livrar de sua contraparte que já está dentro dela (o sêmen do pai em forma divisível, o sangue dela e, conseqüentemente, a “criança morta” dele) (1980, p. 169).<sup>17</sup> Isso cria sua cavidade interna. Ela própria continua a sangrar, posto que sua afiliação paterna nunca pode ser completamente eliminada. “A menstruação feminina é um processo substitutivo no qual os ‘depósitos’ de um homem (o pai ou, coletivamente, sua linhagem) são destruídos e substituídos pelos ‘depósitos’ de outro homem (o marido ou sua linhagem)” (Gillison, 1980, p. 168).

Nesse contexto, é negado um papel alimentador ao sangue uterino das mulheres: apenas o sêmen forma o corpo do feto. O alimento implica uma equação com o próprio corpo materno, e os homens gimi indu-

o irmão da mãe (1987). O sangue da primeira menstruação de uma mulher gimi é pensado especialmente como paterno. Salisbury sugere que, entre os Sianes, uma criança é composta pelo espírito paterno na forma de sêmen e pelo espírito materno na forma de sangue (1965, p. 59): os dois tipos parecem ser versões do espírito de linhagem. (Não constitui uma contradição o fato de um deles provir de uma fonte exógena, a linhagem materna.) As mulheres produzem espírito continuamente, espírito que, segundo também observa Salisbury, toma a forma do “sangue paterno” (1965, p. 72). Mas, em vários pontos de sua maturação, elas são também espírito “alimentado”, tanto em forma masculina (carne de porco) como feminina (gambá). Com o casamento, a alimentação com carne de porco torna-se separada da transmissão do “puro” espírito de linhagem, que é conservado pela família original da mulher.

17. Diz-se sempre que a menstruação é causada por um marido, a primeira delas pelo “primeiro marido” da mulher, a lua. No ritual, o sogro oferece à jovem a “água” (sêmen) de seu marido, ao que a inicianda responde estar com sede apenas da água de seu pai (Gillison, 1980, p. 159).

zem periodicamente o vômito (através de uma vareta tocando a garganta) para livrar-se do alimento materno, incluindo o leite de peito, para livrar-se das “partes dos corpos de suas mães” (1980, p. 150). Os homens também sangram seus braços e narizes para revigorar o corpo. Aquilo de que se livram é uma parte deles próprios, mas, no caso, deles próprios em forma feminina. O sangue menstrual não é alimento, mas, nas mulheres, uma manifestação da substância paterna. Para os homens, sua possível origem paterna é mediada por essa identidade feminina. Em virtude de poder ser esvaziado, o corpo “masculino” do homem pode, desse modo, ser separado de sua parte “feminina”. Essa é uma parte que foi formada durante a criação do próprio corpo do homem e, como parece ser geralmente o caso em toda essa região, a substância “paterna” esvaziada é, nesse caso, abertamente descrita como sangue “materno”.

Na superfície, poderia parecer que o sangue é simplesmente o da paternidade da mulher (derivado do pai dela). Eu sugiro, contudo, que isso também oculta uma outra equação entre um homem e sua própria substância paterna, na medida em que ele reencena seu próprio nascimento. Deixe-me explicar.

O sangramento, entre os homens, revela que eles podem destacar partes de si próprios. A desincorporação de uma parte “feminina” (sangue) revigora o corpo masculino, melhorando a saúde pessoal de quem a realiza. Ela não resulta num produto que possa circular entre os homens. (Estes, por assim dizer, circulam seu sangue nos corpos de suas irmãs.) Não obstante, é a atividade de separação — o momento em que os elementos masculinos e femininos são visivelmente distinguidos — que produz essa melhora. O homem encena momentaneamente sua constituição interna masculina/feminina, e os resultados lhe são benéficos. Pois, ao mesmo tempo, está ativando as transações já concluídas que produziram sua própria constituição (andrógina). Assim, dir-se-ia que os homens se energizam em termos da transação pela qual nasceram e, como objetos expelidos de recipientes, são reproduzidos como recipientes. Nisso, *eles se decompõem*. E sugiro que eles o fazem destacando de seus corpos substância materna (vômito) e paterna (sangue).

A energia obtida pelos homens gimi pode ser observada através de uma reversão de eventos. Em primeiro lugar, efetuar tal destacamento

é uma atividade masculina (Gillison, 1980, p. 247). Como ocorre entre os Gahuku-Gama e os Bena Bena, as mulheres gimi são consideradas receptáculos para o sêmen dos homens. Estendendo essa proposição, poderíamos dizer que as mulheres, elas mesmas constituídas androginamente, encerram uma substância andrógina (sangue/sêmen): sua masculinidade está em ser envolvida por quem a envolve, e de, em razão disso, ser potencialmente destacável. Quando efetua essa operação sobre si próprio, o homem “mãe” esvazia uma réplica de si mesmo, que é simultaneamente uma substância materna e paterna. Em segundo lugar, o corpo do homem é o único lócus para sua composição dual através do corpo da mãe e do sêmen do pai. Os homens também desagregam essas duas contribuições, puncionando assim a energia que ocasionou a união do par original (cada progenitor estando num estado unitário de único sexo). Isso é possível porque, em terceiro lugar, eles reencenam esse evento histórico, transformando-se eles próprios num estado unitário similar. Na medida em que eles afirmam esse estado através da evidência de sua masculinidade, as duas substâncias dos pais, que eles decompõem, só podem ser consideradas como femininas. Assim, tanto o alimento materno como o sêmen paterno devem ser expelidos em forma feminina (percebidos como vômito e sangue “da mãe”).

A decomposição pelo sangramento celebra, pois, diferentes momentos geradores. Os homens sambia não reencenam sua inclusão histórica pelo corpo materno, mas apresentam em si próprios o sangue da mãe em forma transformada, separável (masculina). Os homens gimi, em contraste, usam o sangramento para indicar sua própria separabilidade, pois eles só nasceram porque o sêmen do pai (sangue) deslocou o sangue da mãe (sêmen) no corpo desta. Conquanto análogo, o sangue não pode transformar-se em sêmen, mas sangue/sêmen aparecem apropriadamente apenas em uma ou outra forma, que precisam ser mantidas distintas.

Em certas sociedades das Terras Altas Ocidentais, a distinção entre sangue e sêmen é tomada como dada, e é sua mistura ou combinação como par que ocorre dentro do corpo da mulher. A poluição menstrual indica simplesmente a diferença entre o sangue criativamente combinado com o sêmen e o sangue que não tem um resultado criativo. Em contraste com as equações metafóricas (analógicas) que apresentam o

sêmen como um tipo de leite, os nativos das Terras Altas Ocidentais que não praticam o sangramento podem perceber o sêmen e o leite como substâncias irredutivelmente antitéticas (por exemplo, Meggitt, 1965, capítulo 7).

Para os Paiela, o contraste crucial é entre sangue “vinculado” e o sangue “livre”. Biersack afirma que, para que a esposa paiela procrie, seu sangue precisa estar adequadamente vinculado ao sêmen. Essa combinação deliberada de substâncias distintas produz um objeto mediador (a criança), a “dádiva de retribuição” da esposa pela compensação matrimonial (1983, p. 96). Biersack sugere que ela simboliza a aliança de grupos de parentes mediados pelo casamento, mas, mais do que isso, “ela pressagia igualmente a consumação de uma transação iniciada pelo próprio marido. Foi ele quem deu a compensação matrimonial e pôs a mulher na obrigação de retribuir” (1983, p. 97). As substâncias são a base para uma transação entre os membros do novo casal: sangue e sêmen (cada qual uma substância de mesmo sexo) mantêm dentro de si mais propriamente a possibilidade da futura transação do que o registro andrógino de transações concluídas.

Voltarei a esses contrastes regionais na seção final deste capítulo. Uma última observação sobre as Terras Altas diz respeito ao que concebivelmente poderia ser ressuscitado em termos de apropriação pelos homens dos poderes das mulheres. Reconhecidos como substâncias femininas, nem o leite nem o sangue são diretamente reificados em objetos de troca mediada; eles circulam somente através de suas analogias como sêmen ou riqueza, metonimicamente como partes de homens e não de mulheres. Seria, então, apenas a substância “masculina” que proporcionaria a forma reificada dos objetos das relações coletivas? A substância “feminina” não circularia? Uma resposta já foi dada: a substância feminina já circulou corporificada, isto é, nas pessoas de irmãs e esposas. E uma consequência dessa corporificação é que os objetos mediadores à disposição das mulheres compreendem o que elas cultivaram internamente, os produtos de suas próprias relações de mesmo sexo. Isso se mostra verdadeiro para as plantas e porcos cultivados pelas mulheres, uma capacidade que pode ser abstraída como a capacidade para produzir o crescimento em si, como nas empresas das mulheres daulo. Nesse

caso, parece mesmo que as mulheres se “apropriam” deliberadamente dos produtos das relações familiares de sexo cruzado para fazê-los crescer num ambiente exclusivamente feminino.

*Fontes de crescimento.* Os Daulo, das Terras Altas Orientais, foram apresentados no capítulo 4. Warry sublinha a diferença estrutural entre as atividades coletivas *wok meri* das mulheres e as redes de troca cerimonial dos homens:

Os homens se reúnem para despender maciças quantidades de alimento, dinheiro e cerveja, com vistas a construir reputações grupais e individuais. As mulheres kafaina [*wok meri*] ganham reconhecimento público por receber e “manter com firmeza” a sua riqueza, de modo que o desenvolvimento e os negócios prosperarão [...]. Os homens “desperdiçam” riqueza em busca de *status* político; as mulheres ganham *status* conservando os recursos necessários para o desenvolvimento (1985, pp. 35, 37).

A natureza coletiva da atividade das mulheres tem algum precedente na cooperação na horticultura e em antigos rituais envolvendo sua participação como um corpo. Warry enfatiza o teor cooperativo das trocas das mulheres por contraste com o teor competitivo das dos homens (ver Warry, 1985, p. 86). De fato, o novo dogma do movimento *wok meri* estabelece um contraste entre a propagação dos homens através de “fluxo” e a sua própria, por meio de “crescimento”. Mas, na análise de Sexton, o análogo de *wok meri* é a iniciação ritual dos homens, e não as trocas baseadas no parentesco enquanto tais. As mulheres se aproximam com base num vínculo de mesmo sexo, mas sua indiferença com respeito às relações sociais existentes entre as participantes (relações criadas em grande medida através do parentesco) significa que as possibilidades mediadoras de suas transações são negligenciadas. Elas obliteram o elemento mediador pelo qual a riqueza é vista fluindo entre pessoas socialmente diferenciadas (sexo cruzado) e criam, ao invés disso, uma vasta replicação de relações de mesmo sexo. No tocante aos esforços das mulheres, há uma singularidade que se revela nas idéias sobre retenção. E, em suas relações externas, esse trabalho coletivo das mulheres, no sentido de fazer crescer a riqueza, se evidencia em outro

crescimento “interno”, como no modelo da proliferação dos grupos de filhas.<sup>18</sup>

Conquanto a diferenciação entre grupos *wok meri* esteja envolvida numa linguagem de afinidade, de que eles são doadores/receptores de noivas uns em relação aos outros, essa imagem potencial de sexo cruzado é justaposta pela imagem de companheirismo que redescreve a relação como entre mães e filhas (mesmo sexo). Somente por ocasião de apresentações públicas, quando tornam visíveis seus produtos, doadores e receptores de dinheiro são radicalmente separados, e essa ocasião é moldada numa estrutura de sexo cruzado: requerem-se as intervenções mediadoras dos homens (como guarda-livros ou porta-vozes).

Até esse momento, o crescimento de um grupo é visto apoiando-se em outro grupo similar. Na medida em que cresce, o grupo é emergente, mas ainda não se encontra separado de seu corpo. O corpo maternal envolvente é assim percebido como fazendo com que as filhas cresçam. É nessa antecipação de uma relação futura entre fonte e resultado — cada qual definido pelo outro — que sua interação pode ser chamada de uma interação de troca não mediada. Pois o grupo filha, ao ser feito crescer, também faz crescer o grupo mãe. Até o momento da cerimônia através da qual “vem a público”, o grupo filha não busca autonomia.

Ao descrever as atividades das mulheres daulo, evoquei a maternidade envolvente das agricultoras gimi. Enquanto a planta está no solo, as mulheres gimi afirmam uma relação totalizadora: são elas que cuidam das plantas; estas constituem a evidência da capacidade delas para fazer coisas crescerem. Essa equação de fato parece necessária. O crescimento não pode ocorrer a não ser que a mulher seja vista cuidando para que ele ocorra. E o “crescimento silencioso do feto humano englobado por sua mãe” (Gillison, 1980, p. 148) é uma imagem em que se inspira o encantamento da horta, no terno encorajamento das plantas jovens.<sup>19</sup> O

18. A replicação é encenada deliberadamente. A cerimônia da transferência de esposa/nascimento, que Sexton descreve com relação ao *wok meri* dos Daulo (1982, p. 179), emprega duplas: duas mulheres encenam o papel de doadoras de esposas/mães com relação ao grupo receptor de esposas/filhas, que também fornece duas mulheres. Esse último par leva conjuntamente a criança.

19. “Para enraizar-se e prosperar, a nova vida precisa alcançar um estado de união com a mulher.

leite e a comida que ela dá mais tarde à criança têm efeitos internos a seu corpo; a comida é nutriente por ser o alimento da mãe. Mas o papel alimentador da mãe só se desenvolve uma vez que ela tenha exteriorizado a criança e que esta exista como uma coisa separada dela. Essa separação parece ser um pré-requisito para o crescimento ou aumento do volume do corpo da criança a partir de seu próprio interior. Fora do corpo materno, portanto, os efeitos do crescimento se realizam através de uma pessoa (a mãe) sendo vista como a origem da outra (a criança). Mas o seqüenciamento temporal é importante: uma pessoa deve existir numa forma antes da outra.

Essa simbolização parece ser geral nas Terras Altas, se não em toda a Melanésia. De fato, a difundida “identificação” das mulheres com as plantações em crescimento, ou com os porcos que elas criam, deve ser justaposta àqueles poucos e relativamente raros contextos em que elas se engajam em ação coletiva (externa). A relação maternal entre uma mulher e seus produtos aparece como uma imagem de multiplicação e replicação internas. A imagem é a de um corpo e suas partes ainda não-destacáveis. É como se fosse a mãe que crescesse. Uma vez crescidas, contudo, as partes destacadas (alimentos e crianças) podem ser usadas seja de maneira mediadora, seja não-mediadora.

O alimento fornecido pela mãe pode ser considerado como uma versão feminina do alimento masculino, como ocorre entre os Sambia (entre os quais o leite materno é derivado do sêmen), ou encarado como um produto característico do trabalho materno, que é combinado, mas não se identifica com o trabalho paterno. Essa última construção dá ensejo à possibilidade de o alimento se tornar um objeto mediador. Essas possibilidades (mediadoras e não-mediadoras) se diferenciarão de acordo com o contexto social.<sup>20</sup> O alimento que, sendo destinado a uma criança, cria uma troca não mediada entre a mãe e a criança adquire um caráter

Como o expressou um homem, ‘Na canção, a *auna* da mulher (sua força vital) e a *auna* do alimento tornam-se uma coisa só. É assim que o alimento cresce!’ (Gillison, 1980, p. 148).

20. J. Weiner (1982, p. 27) observa que o alimento, seja ou não reconhecido como transformável em substância vital, ou a substância, sendo ou não um objeto de transação nas relações de troca, terão a ver com o caráter intercambiável das mulheres e da riqueza nas trocas matrimoniais.

potencialmente mediador no momento em que mãe e criança são vistas como entidades sociais distintas.

As relações de alimentação e de crescimento precisam efetivamente ser distinguidas. Pois uma outra imagem eurocêntrica a ser descartada encontra-se na idéia, freqüentemente imputada à prática cultural melanésia, de que o alimento cria a identidade, com a implicação de que o alimento contribui diretamente para a substância das pessoas e de que a substância é sempre uma condição interna. A relação entre as formas interna e externa de uma criança depende, antes, de sua localização interna ou externa ao corpo materno, não se podendo supor continuidade entre as causas do crescimento fetal e as do crescimento após o nascimento. (Elas são separadas no tempo.) É certo que, nas imagens da substância interna, os falantes do sa, de Pentecostes (capítulo 4), postulam uma conexão direta entre a ingestão de certos alimentos e a identidade agnática. Mas há outras situações, como a da alimentação paterna entre os trobriandeses, em que a substância permanece na superfície. O que está dentro não tem substância. Poder-se-ia pensar no caso dos Muiuw, em que a mãe distribui aos filhos o alimento do marido. Não é o alimento enquanto tal que deve ser analisado, mas a relação de alimentação, a questão de o alimento ser “dado” (troca mediada) ou “compartilhado” (troca não mediada) (O’Hanlon e Frankland, 1986). O efeito do alimento variará de acordo com a fonte de que provém. O que variará será o seu potencial para causar o crescimento.

A assimilação das pessoas a fontes sociais específicas é um correlato do processo de personificação pelo qual elas se tornam distintas umas das outras.<sup>21</sup> O caráter distintivo da fonte baseia-se no destacamento antecipado do resultado. Alimentos, plantas, pessoas e animais são todos pessoas nesse sentido. Estão “identificados” com outros que proporcionam uma base ou apoio para o que alimentam, mas que não são eles próprios equivalentes em identidade social ao que alimentam. No que diz respeito às pessoas, o resultado geral dessa identificação parcial ou

21. Margaret Jolly (comunicação pessoal) assinala que o importante no que diz respeito à identificação entre porcos e pessoas (em Vanuatu) é que os porcos podem *ser alimentados*. A relação de “quase parentesco” (LiPuma, 1979, p. 48) entre os porcos e as mulheres que cuidam deles é observada com freqüência na Melanésia.

metonímica é a situação delas com respeito a outros sociais singulares e específicos. Mas, em forma “produzida”, elas são também coisas, resultado dos atos desses outros.

*Propagando pessoas, propagando clãs.* Volto às Terras Altas Ocidentais e a Hagen, onde pai e mãe (homem e mulher) são considerados como produtores do crescimento e alimentadores da criança, da mesma forma que as suas substâncias se combinam na concepção. A criança cresce de forma dual, alimentada por ambos. Embora o alimento produzido pela mãe na terra do pai tenha um caráter andrógino, cada um dos pais pode ser também concebido como uma fonte separada e singular, não mediada, para a identidade da criança. Mas, enquanto o pai estabelece essa identidade após o nascimento, plantando o cordão umbilical da criança numa parte de suas terras fechada por uma cerca (A. Strathern, 1982b, pp. 119-20; Bloch e Parry, 1982, p. 30), a mãe a estabelece antes do nascimento. A criança faz a mãe crescer, contribuindo para o crescimento “dela” antes de vir a fazer crescer o pai e seu clã. A distinção temporal os separa.

Entre os Hagen, uma identificação unitária entre a mãe e a criança se afirma com mais força enquanto a criança ainda não nasceu. De forma similar ao que acontece com a colheita de alimentos, que ativa múltiplas pretensões e extingue a identificação exclusiva da mulher com seu cultivo,<sup>22</sup> assim também o nascimento extingue aquela fusão pré-natal, trazendo ao mundo uma criança com uma identidade múltipla. Há

22. Pensa-se aqui na categoria de “propriedade” entre os Siane, no sentido de “propriedade pessoal”, bens móveis. O termo “proprietário” ou “dono” (*amfonka*) é derivado da palavra sombra: “Assim como uma sombra está ligada à pessoa que a projeta, também os objetos estão ligados a sua *amfonka* e, da mesma forma que a sombra é identificada com a alma, também os objetos ‘identificam-se’ com sua *amfonka*” (Salisbury, 1962, p. 61). Os trabalhos são assim identificados por meio do trabalho que entrou em sua produção; inclui-se entre os objetos uma série de itens, até mesmo as plantações cultivadas pela mulher e por ela defendidas contra os intrusos. Ver, entretanto, os comentários de Sexton (1984, p. 144) a esse respeito. O caráter exclusivo do vínculo (a “unidade”) variará com o tempo — dependendo do alimento estar sendo “produzido” internamente, ou de estar sendo preparado para outrem ou, ainda, se o alimento é algo para ser doado. Schwimmer (1974, p. 226) descreve o momento, no mito orokaiva, em que o inhamé se diferencia — tendo sido feminino em todos os estágios de seu desenvolvimento, ele se torna masculino quando disponível para doação.

uma analogia com a maneira pela qual, após circularem como riqueza masculina exclusiva, os porcos voltam para as múltiplas reivindicações do espaço doméstico. Mas por que artifícios se realiza essa construção maternal unitária?

As reivindicações de uma mulher sobre as culturas de que ela cuidou oferecem outra analogia. Uma mulher hagen não é considerada como um recipiente para suas plantas mais do que se constitui num recipiente para uma criança. Antes, sua progênie se torna identificada com sua contribuição específica para a identidade múltipla final, com o trabalho por meio do qual ela cuida da plantação. É com essa parte dela que a planta está unida enquanto cresce no solo. A identidade de mesmo sexo entre uma mulher hagen e suas plantas é, então, menos uma identidade com seu corpo total (como “mãe” delas) do que com a parte com que ela contribui para a relação conjugal (seu trabalho). Com respeito a essa parte, entretanto, sua reivindicação é total. Isso é explícito: a conexão exclusiva da esposa se estabelece pela própria atividade de plantar.

A esposa hagen é conceitualizada como um elemento de um par: homem e mulher trabalham a partir de uma união conjugalmente produtiva, uma imagem que é repetida no ritual de fertilidade dos cultos aos espíritos hagen que proclamam a produtividade da própria formação de pares. Ela engloba sua própria capacidade para criar uma aliança com seu cônjuge. Seus esforços são a sua contribuição separável, e é como uma “parte” que o trabalho da mulher é publicamente celebrado. As mulheres não estão em posição de criar para si um domínio de valor autocontido, como o é a esfera da troca cerimonial dos homens. Mais propriamente, a autonomia das mulheres é exercida em relação às partes que elas têm à disposição, tanto mentais como físicas. Isso dá um matiz político à sua autonomia. Esposas e maridos são como aliados; as esposas exercitam escolha, seu trabalho é voluntário, e há sempre uma questão de lealdade e compromisso e, portanto, de relação interna entre partes de suas mentes. Se algo faz as coisas crescerem em Hagen, trata-se de um componente destacável da mente: o empenho da esposa como uma questão de compromisso intelectual e emocional com o que ela faz.

É com uma parte dela, pois, que o objeto em crescimento é identificado (totalmente). No caso dos filhos, essa identificação estabelece a

base para as relações com os parentes maternos, tão essenciais para seu crescimento saudável: estes são apenas um elemento numa identidade social total, mas a pessoa experimenta uma drástica dependência corporal em relação a eles. Essa dependência corporal tem sua analogia na dependência em relação aos espíritos do clã paterno, que também controlam a saúde. Assim, em paralelo à alimentação materna, encontra-se a “parte” que é contribuição do pai. A terra, os alimentos e o apoio ancestral do clã são todos igualmente essenciais para o crescimento, e as trocas ligadas ao parentesco dão igual reconhecimento a essas fontes emparelhadas. Um componente das transações baseadas no parentesco é invariavelmente a carne de porco (em contraste com a circulação de porcos vivos no *moka*). Os porcos destinados aos parentes maternos são primeiramente mortos no domicílio dos doadores, num ato que simultaneamente envolve o sacrifício a seus próprios espíritos ancestrais, primordialmente paternos.<sup>23</sup>

A ênfase política do regime hagen parece alimentar os temores dos homens sobre a desorientação mental das mulheres ou sobre a possibilidade de elas sucumbirem ao irresistível desejo de consumir o que deveriam estar cultivando (A. Strathern, 1982b). É possível que tais temores sejam produzidos pela natureza inventada das unificações. A unidade oculta apenas parcialmente uma identidade antecipada como dual ou múltipla. E é apropriada somente para certos estágios do desenvolvimento da criança/do alimento. Desse modo, para que sejam eficazes, as reivindicações da mulher hagen às culturas em crescimento plantadas por ela dependem do fato de que o seu trabalho também é parte do trabalho conjunto dos cônjuges, sendo concebido como separado apenas em relação ao do marido. Se ela simplesmente “retirasse” seu alimento, isto é, o reabsorvesse em si mesma como se ele não fosse unificado com o do outro, ela negaria sua própria capacidade para o crescimento.

Pode-se fazer aqui uma comparação com aqueles povos das Terras Altas Orientais cuja construção do corpo materno como um recipiente alimenta o medo escatológico de que a mãe reterá para sempre os

23. Sobre o abate de porcos como um ato produtivo, como o de plantar uma horta, ver LeRoy (1978), a respeito dos Kewa.

produtos dentro de si.<sup>24</sup> Deve haver alguma garantia de que ocorrerá a diferenciação interna (entre a mãe e a criança), pois é preciso que haja uma antecipação da mesma. Essa garantia reside na invenção pela qual o crescimento maternal envolvente é, por sua vez, envolvido por um recipiente *masculino*. Este é um análogo da feminilidade envolvente do corpo masculino, essencial para a construção unitária dos homens no interior do “corpo” de uma casa de culto.

Sugiro que o cercamento masculino da alimentação feminina é crucial para o seu caráter produtivo: a diferenciação externa assegura a interna, garante que o resultado da unidade necessária entre a criança e a mãe será o desenvolvimento de uma entidade social necessariamente distinta. Sua separação (masculinidade) potencial é assinalada.

A estrutura é evidente nas práticas de horticultura. Observou-se a respeito dos Gimi que,

idealmente, os homens organizam e constroem as fronteiras dentro das quais as mulheres cuidam das crianças, dos porcos e das batatas-doces, ao passo que apenas os homens se aventuram fora desses limites [...]; os homens comparam sua liberdade de entrar nos pomares de pandanos “selvagens” (semicultivados), não cercados, com o confinamento das mulheres aos canteiros individuais no interior das hortas cercadas (Gillison, 1980, pp. 145-46, transpostas).

O mesmo esquema de envolver o que envolve encontra-se em Hagen. O homem hagen que explicou como as mulheres estavam nas “mãos” dos homens indicou uma imagem de uma cerca no interior da qual uma esposa se encontra encerrada e, assim, englobada pelo trabalho de seu marido. O cercamento está implicado também na identidade social da terra do clã de seu marido, na qual a mulher reside e cultiva suas plantações, terra que, para a criança, é terra paterna. De fato, por toda a região

24. Os temores de retenção dos Gimi já foram descritos (ver capítulo 5). O temor de uma “falsa gravidez”, dos vizinhos hua, relaciona-se a uma condição que pode afligir qualquer dos sexos (Meigs, 1976, pp. 52-55; também Hays e Hays, 1982, p. 266). Ele surge quando o sangue menstrual se acumula no útero ou no estômago em circunstâncias tais que não haja como sair (no caso do homem, pelo fato de não haver o conduto do nascimento). Para os homens, o temor parece ser o de que, ao invés de liberar substância separável, eles venham a tornar-se o receptáculo para ela e a absorver o sangue “feminino”.

das Terras Altas, o território está associado à organização coletiva dos homens. As atividades coletivas dos homens também servem, pois, para conter, e devem ser tomadas como um suplemento geral da capacidade de ação materna. Portanto, é em virtude da compensação matrimonial por ele dada que se diz que um marido paiela “plantou” sua esposa “no meio da horta” — “nesse centro de exclusividade que a cerca da horta cria” (Biersack, 1984, p. 126).<sup>25</sup>

Entre os Hagen, a identidade masculina da terra do marido/do pai é replicada: ela é também pensada como a terra de seu próprio pai. Resida uma mulher com seu marido ou esteja de volta a casa com seus irmãos, o próprio território é conceitualmente agnático. Seu compartilhamento dos produtos (através do alimento que cultiva) investe seu próprio corpo com a força da terra. Para esses sistemas “patrilineares”, a linguagem relacionada com a plantação é muito clara: as plantas da mulher são envolvidas pelo solo, que é classificado como do marido.<sup>26</sup> A fonte territorial da alimentação é específica (MacLean, 1985, p. 112). Tal como a particularidade do vínculo com a mãe, parece ser crítica a identidade agnática específica (de um clã por oposição a outro). Os nativos hagen não pensam o solo ele mesmo como inerentemente “masculino”. O que

25. Ao cuidar de suas hortas, as mulheres cultivam a “pele” (carne) do solo, cujos “ossos” pertencem ao marido (Biersack, 1984, p. 132). O domínio “interno” (a área do lar e da horta, que é o centro da atividade doméstica) é o lócus das transações entre marido e mulher (ver capítulo 5). Biersack acentua a relação de não-comunicação (não-troca) entre a mulher e sua horta, enfatizando que a atividade produtiva é uma atividade conduzida solitariamente (1984, p. 121). Podemos recordar que o crescimento, no caso das pessoas, é visto ocorrendo de modo oculto, sob a pele (por exemplo, 1982, p. 241). O crescimento é, assim, contido pela “pele”, que é a superfície das transações do homem com o mundo. A pele, escreve ela, “como paredes e cercas, cria um centro de exclusividade” (1984, p. 132). Ela encerra uma unidade silenciosa (um centro “pessoal”, como sugere), a ser contrastada com os órgãos do pensamento e da fala, que constituem um centro “social” de comunicação. As transações de crescimento a que se refere Biersack são transações não mediadas, embora eu tenha observado que um dos objetivos do ritual é também o de forçar uma modalidade de mediação na relação do menino com o espírito. Mas, para que ocorra o crescimento em si, é preciso que ele seja oculto (1982, p. 251). O crescimento ocorre à noite, secretamente; e, para os Paiela, toda a mágica do crescimento é escondida, “para que as pessoas não vejam” (1982, p. 241).

26. Ou ao homem em cuja terra ela vive. As almas dos homens, sua substância vital, pode ser vinculada especificamente ao território do clã. Expressões maring referem-se aos membros do clã como “enraizados” no solo (Buchbinder e Rappaport, 1976; LiPuma, 1979).

é importante é sua identidade social, e os direitos de “clã” são mediados pelas hortas que um homem estabelece na terra específica de seu próprio pai ou sua linhagem imediata.

Permaneceu sempre um certo enigma comparativo o fato de que, em sociedades das Terras Altas Ocidentais — como a dos Hagen, em que se dá ênfase à importância da pessoa e à realização pessoal —, sistemas que parecem produzir um elevado sentimento de autonomia pessoal por parte de homens e mulheres apresentem também os “grupos de descendência” mais firmemente estabelecidos.<sup>27</sup> Tendemos, no entanto, a tomar como auto-evidente a equação do clã com a pessoa masculina. Deveríamos perguntar-nos também que espécie de identidade unitária é essa. Da mesma forma que a unidade estabelecida entre uma mulher e suas plantas/crianças em crescimento, ela faz uma afirmação totalizadora sobre o que é apenas uma parte da identidade social de um homem. Um clã tem unidade no contexto de suas alianças e inimizades extraclã. Não é por acaso que aliados, como maridos e esposas, sejam canonicamente estabelecidos em pares.

Os clãs hagen competem mais propriamente em termos da força e recursos que atraem para si do que através da recitação de histórias ou do conhecimento de nomes secretos ou, ainda, de algum aspecto de identidade aparentemente intrínseca, como se pratica em outras partes da Melanésia. Eles competem em números, e não apenas em números de membros que nascem, mas de membros anexados. Atrair não-agnados é aumentar o corpo do clã por meio de homens que ele pode “pegar e plantar”.<sup>28</sup> O clã unitário autônomo põe coisas em sua pele. Não apenas a riqueza que ele recebe é um sinal de suas relações externas com seus aliados, mas ele também se vê habilitado com isso a propagar internamente plantações, porcos e mulheres. Como vimos, todas essas coisas são entidades destacáveis, e o clã, portanto, é uma fonte de algo que tanto o representa como é diferente dele. Na medida em que os homens promovem o destacamento, eles estimulam o fluxo, e o que acrescen-

27. A discussão que se segue, sobre a questão do clã, muito deve aos textos de Rena Lederman sobre os Mendi, que ela gentilmente me disponibilizou antes da publicação.

28. Um não-agnado é referido como um “homem pego e re-plantado”, como “pego e transformado em homem”, como um homem “pego e situado” (A. Strathern, 1972, p. 19).

tam e/ou destacam são coisas “femininas”. Suas relações externas com os aliados e parceiros podem, portanto, em certos pontos, ser consideradas em termos de sexo cruzado. Os retornos em prestígio vêm como acréscimos “masculinos”. Poder-se-ia dizer que o prestígio é riqueza feminina em forma masculina. Em contraste, não existe uma relação metafórica oculta a ser estabelecida entre os membros do clã e a identidade de mesmo sexo deste. Isso é manifesto. Um clã se amplia acrescentando entidades que não são originárias dele mesmo, e suas ações singulares são com isso tornadas visíveis. Essa visibilidade é o processo revelador a que chamei de “produção” ou “extração” — extrair uma forma de outra. Do mesmo modo que um homem depende de seu parceiro de troca, um clã depende de seus aliados para fazer-se visível.

O clã se considera também uma fonte de crescimento interno, um crescimento que amplia seus contornos e replica sua forma. A construção unitária representa os homens como cultivadores. Os membros do clã apresentam uma identidade homogênea: eles são um único homem. A terra sobre a qual vivem e os ancestrais, que os circundam a todos, replicam a coesão clânica. A identidade específica dos grupos patrilineares significa que o clã produz seus próprios agnados. Essa capacidade é também a sua capacidade para criar relações externas, pois é como agnadas que suas irmãs e filhas são criadas.

Os homens hagen, portanto, produzem mulheres. E o fazem através do esforço que dedicam a preparar a terra para a produção de alimentos. Estes são o produto de uma relação (o trabalho do marido e da mulher), mas, em virtude de sua origem masculina abrangente, sua fonte no solo, podem ser também pensados como paternos. Uma relação de sexo cruzado se converte numa única capacidade (mesmo sexo). E este é o sentido em que os clãs produzem pessoas em seu solo, algumas vezes referido como seus ossos. Daí que a “gordura” no território do clã, que nutre plantas e pessoas, seja alimento em forma masculina, embora o termo ele mesmo se refira igualmente a sêmen e leite (A. Strathern, 1977, pp. 504-7; 1982b, pp. 119-20).

Conquanto as mulheres hagen possam ser pensadas como “coisas”, como riqueza, elas não são abertamente conceitualizadas como “na pele dos homens”. Elas são também pessoas “de quem é preciso cuidar”, es-

pecialmente em se tratando de esposas recém-chegadas. E, ao ser cuidada, como objeto do trabalho do marido, a esposa, com o tempo, vem a ser ela própria plantada. O termo que significa um ser humano, um ser plantado (*mbo*), é também o termo para um novo broto, um ponto de crescimento. As esposas ingressantes dão seus próprios nomes de clã aos subclãs em crescimento, na medida em que estes se diferenciam do corpo homogêneo do clã como tantos outros brotos; as mulheres os exteriorizam.

Devemos distinguir entre duas imagens de crescimento interno. Ambas se baseiam na replicação de relações, mas de relações concebidas de duas perspectivas — do ponto de vista do clã inclusivo e do ponto de vista do que aparece como suas subunidades constitutivas. Um desses pontos de vista é o de um corpo cujos segmentos proliferam internamente, propagando-se como outros tantos grupos filhas, para utilizar uma expressão dos Daulo. Não ainda destacados, ao crescerem, esses segmentos internos também fazem crescer o corpo exterior. Esta poderia ser chamada de uma visão da perspectiva do clã. Sua contraparte é uma perspectiva de parentesco, isto é, a celebração da especificidade histórica das linhagens e subclãs, já distintos e destacados por meio de suas próprias vinculações extraclã, nomeados segundo as esposas ingressantes. A primeira é uma coletividade contemporânea — os homens que se consideram membros do clã aqui e agora —, ao passo que a última é uma imagem cronológica de uma série de eventos particulares, de casamentos e conexões externas específicos. A distinção é importante.

As relações de clã se formam sobre a replicabilidade de laços. Os clãs são “um broto”; a singularidade desse construto sendo baseada na replicação de seus membros masculinos individuais. Os clãs não possuem genealogias abrangentes. Eles compõem uma série de homens singulares. Vínculos de mesmo sexo no contexto do comportamento coletivo têm o potencial para transformar relações assimétricas (parentesco) em simétricas (de clã). Os membros do clã só se reúnem com base naquilo que replicam, no que têm em comum. O comentário de Scheffler (1985, p. 15) de que, nas Terras Altas, os membros dos grupos não parecem mutuamente substituíveis é um comentário que pode aplicar-se à representação de parentesco das linhagens hagen, ou mesmo aos subclãs, mas

certamente não aos clãs. Pelo contrário, os clãs são constituídos como unidades e compostos somente de unidades. Separadas ou juntas, suas partes são sempre “um homem”, “um nome”, “uma descendência” (A. Strathern, 1972, p. 18). Principalmente, eles são um na base da própria ação coletiva efetiva.

Scheffler afirma que as ideologias de clã, as expressões de paternidade comum ou de solidariedade entre irmãos, apelam não à descendência, mas simplesmente à diferenciação e obrigação por meio das relações de parentesco, isto é, por classe de parentesco (“somos todos irmãos”) (1985, p. 13). Entretanto, a retórica nativa, de fato, força as relações particularísticas baseadas no parentesco a servirem aos interesses da ação coletiva. Um clã hagen não é simplesmente um grupo de parentesco expandido, em tamanho ampliado. É uma transformação de relações baseadas em parentesco, como argumentou MacLean (1985) a propósito dos Maring, vizinhos dos Hagen situados mais ao norte.<sup>29</sup>

Os clãs hagen são, acima de tudo, unidades de ação coletiva, e a coesão clânica deve ser vista como uma manifestação da vida coletiva masculina, um artefato deliberado que afasta e resiste às particularidades dos laços de parentesco. O que talvez nos confunda é a ausência de domínios. O parentesco não se revela em redes bilaterais (“filiação”) contra a formação de grupos unilineares (“descendência”), um domínio de relações (“cognáticas”) contra relações de algum outro tipo (“agnáticas”). Antes, como foi o caso em muitos contextos ao longo desta explanação, os homens transformam suas próprias relações. A particularidade de parentesco das relações de linhagem agnática *transforma-se* na uniformidade coletiva das relações agnáticas de clã. É a retórica da ação coletiva que apresenta as primeiras como se fossem simplesmente um subconjunto das últimas, ou como se estivessem num nível organizacional inferior ao destas, como se a linhagem fosse uma replicação interna da coesão de clã. A confusão analítica entre descendência e parentesco, observada por Feil (1984a) na antropologia sobre as Terras Altas, simplesmente respondeu a essa retórica.

29. Li o artigo de MacLean após ter formulado meu próprio argumento e refiro-me a ele com propósitos de comparação.

A retórica supõe uma continuidade segmentada. Os subclãs hagen “dividem-se” em unidades menores (subclãs, linhagens). Embora os irmãos de uma linhagem não sejam formalmente diferenciados como irmão mais velho e irmão mais moço, como em outras partes da Melanésia, esses agrupamentos de nível inferior sustentam genealogias que dão a cada qual um lugar específico. A particularidade dessas relações de linhagem lhes dá o que chamo seu aspecto “parentesco”. Entre pais e filhos, entre irmãos e irmãs, entre mais velhos e mais moços, a diferenciação genealógica é mantida por assimetrias de obrigação e reciprocidade; no caso do parentesco patrilinear próximo, as assimetrias são impostas pelas contingências da história (quem ajudou a quem, e quando). Assim, laços de mesmo sexo entre irmãos podem ser minuciosa e internamente diferenciados em termos de suas histórias individuais de cooperação e estranhamento. E seus vínculos de sexo cruzado (com parentes afins e maternos) têm uma importância particularística para sua prosperidade e saúde pessoal. A expressão “um mesmo sangue” é usada para conexões íntimas intralinhagem, e constitui um construto deliberadamente ambíguo, pois o “sangue” assim concebido pode ser materno e/ou paterno, e a frase se refere igualmente a cognatos próximos e a agnados próximos.

Há, por conseguinte, uma importante disjunção entre o clã, definido pela regra da exogamia, e as unidades de parentesco que organizam o casamento, normalmente as linhagens ou subclãs. Isso não é simplesmente uma questão de conveniência ou de gestão. Mais propriamente, deveríamos ver a regra exogâmica como uma transformação criativa das relações de parentesco, que generaliza a assimetria das relações baseadas no parentesco como um atributo do clã. Como doador ou como tomador de esposas, o clã pode fazer-se assimétrico e desigual com respeito a outros clãs, isto é, pode particularizar-se. Essa transformação metafórica representa o clã *como se* ele fosse um corpo de parentes. E, nesse aspecto, o “clã” é visto como tendo que produzir irmãs e filhas separáveis.

Por sua vez, a capacidade de produzir irmãs e filhas depende da regra exogâmica, da antecipação do *status* delas como esposas e mães para outros clãs. O clã transforma os vínculos de sexo cruzado das relações de parentesco em um aspecto de sua própria constituição, sua capacidade de fazer alianças externas.

A regra da exogamia cria o clã em uma de duas formas: como suas próprias relações com seus aliados; ou como “ele mesmo”. Similarmente ao efeito dos fluxos duais de riqueza masculina e feminina na identidade *dala* trobriandesa, o clã hagen é, por um lado, composto por membros masculinos e femininos (irmãos e irmãs); por outro, ele é uma entidade homogênea cujas relações internas são de mesmo sexo. Pois a diferença interna é eliminada quando o corpo clânico, dividido em agnados masculinos e femininos, exterioriza uma dessas categorias (a feminina) em suas relações de formação de pares com outros clãs. As relações externas, através da troca de mulheres, mantêm assim os clãs distintamente separados uns dos outros. Eles dependem dessa separação para distinguirem-se mutuamente e, desse modo, dependem daqueles com os quais se relacionam através de casamentos. Os aliados são considerados como integrados num par, e o paralelo produtivo com a relação trobriandesa entre irmão e irmã é, no caso hagen, a relação entre marido e mulher.

Cônjuges individuais formam um par, no sentido de que combinam suas partes distintas num único empreendimento. O que é análogo com respeito ao trabalho do marido e da mulher, o sêmen e o sangue que se misturam para formar um feto, é que cada um é derivado de seu *próprio* clã paterno. Os clãs, por sua vez, podem ser vistos como análogos uns dos outros. Como assinalai, apenas a regra exogâmica os separa em parceiros matrimoniais potenciais, dando ensejo à diferença entre conexões “através dos homens” e conexões “através das mulheres”. A regra atribui uma particularidade a cada agnado, conferindo a cada um seus laços externos, o que significa que a identidade agnática da esposa não é mais comprometida pelo casamento do que o é a do marido. Essa fonte social dual garante sua distinção perpétua da mesma maneira que a exogamia já separou os destinos de irmãos e irmãs. Conseqüentemente, como análogos um do outro, os clãs também parecem englobar dentro de si “partes” de outros clãs.

Os membros masculinos do clã imaginam-se, então, como um único homem de mesmo sexo, a mesma figura englobando em forma masculina dois tipos de agnados, masculino e feminino. O homem único é uma *performance*. Se os clãs são conceitualizados como corpos de homens, é a arena de eventos nos quais os homens trocam, competem e lutam uns

com os outros que enfatiza sua singularidade de gênero. Poderíamos dizer que eles procuram impor assimetrias — como as entre parceiros matrimoniais e afins — em que nenhuma existe necessariamente. Pois a masculinidade do clã se mostra em sua própria capacidade interna para efetuar relações externas, e a produção de mulheres que se tornarão esposas, ou que serão substituídas por esposas, constitui uma eloqüente metáfora para sua capacidade e seu poder potencial em geral.<sup>30</sup> Cada realização dessa capacidade específica, contudo, depende de uma particular relação de formação de par com afins específicos que trarão à tona a relação externa.

Defini englobamento como a inclusão do ponto de vista de outrem, como o encapsulamento de um resultado antecipado. É como se o clã englobasse o fato de que, de um ponto de vista de parentesco, seus agnados são externamente diferenciados como pessoas específicas que virão a fazer conexões com este ou aquele outro conjunto de parentes. Ele reivindica para si essas particularidades. Do mesmo modo, ele pode englobar as múltiplas iniciativas de trocas de seus membros masculinos individuais como se “o clã” fosse uma unidade de troca. Ele, assim, *parece* englobar “seus próprios” produtos, suas coisas, as irmãs e a riqueza que produziu. A aparência é tudo: o construto consiste no impacto estético da atuação do clã sobre sua audiência. Os homens do clã devem induzir potenciais receptores a liberarem sua riqueza, como precisam fazer com que os aliados, de quem dependem para conseguir esposas, liberem suas irmãs. Na maneira pela qual pensam o clã, os homens antecipam a resposta de outros. Eles a englobam dentro de si.

30. O modelo do clã hagen, como um corpo que compreende tanto homens como mulheres, é recriado no curso das representações de culto, nas quais uma comunidade de homens encena a divisão interna entre os lados “dos homens e das mulheres” (capítulo 5, nota 12; também M. Strathern, 1984a, p. 22). Poder-se-ia comparar com a descrição de Biersack sobre os grupos de parentesco (cognático) paiela. O grupo consanguíneo que “combina” identidades internas a ele comporta-se como uma entidade exógena, doadora de dádivas, nas transações externas, com “uma mente, um corpo, uma fala, uma vara de porcos” (1983, p. 88). Sob esse aspecto, o grupo pode ser referido como “masculino”. A singularidade ou unidade de propósito (intenção) é vista pelos homens e mulheres hagen como um estado mental alcançado por oposição aos múltiplos desejos que inevitavelmente habitam as pessoas e são responsáveis por suas “muitas mentes”. A intencionalidade não é a unificação ou transformação desses elementos díspares e conflitantes em uma totalidade, mas consiste em deixá-los de lado com vistas a adotar um curso de ação específico.

As esposas hagen englobam dentro de si os esforços que seus maridos extrairão delas. Seu trabalho só pode ter esse resultado, mas sua eficácia é construída como encerrada em suas mentes, suas motivações sendo secretas e inacessíveis até esse momento. Os esforços do marido não têm o mesmo peso com respeito à esposa, pois suas motivações já estão exteriorizadas em relação a ela, na medida em que seu clã tem suas próprias reivindicações sobre os seus esforços. O paralelo, no caso dele, é a formação de par com um parceiro de troca ou a formação de par de seu clã com seu aliado. Nesse caso, as motivações são mantidas secretas até o momento em que são reveladas. De fato, se a estaca de inhame trobriandesa é um útero feminino em forma masculina, o “mesmo homem” hagen que libera riqueza “feminina” numa ocasião de troca cerimonial é também uma forma masculina englobante. Mas há uma diferença entre as imagens. O homem ereto solitário não está sustentado por uma base triangular; os homens hagen pintam triângulos vermelhos em seus narizes. Mais propriamente, o próprio corpo ereto é replicado ombro a ombro, com uma linha horizontal de dançarinos verticais agitando-se para cima e para baixo e balançando-se para frente e para trás. A quantidade de movimentos sempre dá uma impressão de algo menos harmonioso. Mas, como uma coletividade de homens, o “mesmo homem” contém em sua forma singular uma multiplicidade de conexões externas. Para satisfazer ao critério estético de sucesso, o clã precisa mostrar seus contornos como uma linha reta,<sup>31</sup> e ele assim se dispõe em face de uma audiência heterogênea e diversificada que incluirá as próprias pessoas assim conectadas.

31. Ver os comentários apropriados de Foster sobre a troca cerimonial entre os Enga, na qual uma linha cria uma unidade a partir daquilo que é simultaneamente concebido pelos atores como uma multiplicidade de origens: “a criação de uma linha reta a partir dos porcos *de várias origens* [...] reflete a influência de um homem nos grupos dos quais os porcos foram ‘retirados’. Portanto, o brilho do ‘grande homem’ [*big man*] parece muito apropriado para os *kamungo*, pois sua essência é a capacidade de incorporar a identidade de outros — a capacidade produtiva deles — à sua própria” (1985, p. 192, grifo nosso). A. Strathern (1971, p. 190) comenta a respeito da descrição dos Hagen sobre o grande homem como aquele que, “presidindo o *moka*, concentra e controla o discurso”, o qual incorpora uma frase utilizada também nas representações de culto para denotar a unidade masculina. Poder-se-ia comparar o discurso “reto” (verdadeiro) a uma linha de porcos em exposição (Goldman, 1983, p. 220; O’Hanlon, 1983).

FAZENDO MAIS RELAÇÕES

Existem diferenças entre as várias sociedades a que me venho referindo. Para manter em mente esse sentido de diferença, utilizei-me de um contraste esquemático entre Terras Altas Orientais e Terras Altas Ocidentais. As proposições gerais sobre personificação e reificação parecem sustentar-se, e todos esses povos das Terras Altas distinguem entre troca mediada e não mediada. Mas isso deveria ser posto em sentido inverso. Assim, discuti as construções mediadas em um ambiente social específico no qual, da ótica nativa, elas podem ser comparadas com não mediadas e delas distinguidas: as trocas entre parentes ocorrem na presença de atividades de natureza coletiva, como as de culto, de clã ou políticas; ou seja, as metáforas disponíveis para pensar as interações particulares entre parentes incluem atividades “de não-parentes”, coletivas, e vice-versa. Existem aqui conseqüências interessantes para a análise comparativa.

O que parece diferir entre as sociedades das Terras Altas é aquilo que é tido como dado. A compulsão do resultado antecipado significa que um conjunto de relações pode sempre ser considerado, de outro ponto de vista, como um resultado de um outro conjunto. A antecipação é uma previsão [*preemption*] do que irá acontecer. E, com respeito à produção e reprodução de crianças, alimentos ou artefatos, as pessoas parecem partir de diferentes premissas a respeito do que já aconteceu (capítulo 5).<sup>32</sup> Assim, os nativos de Hagen tomam por dada uma distinção estabelecida entre um marido e o pai de sua esposa, ao passo que os Gimi trabalham para criar essa distinção entre eles. Uma conseqüência organizacional se encontra na ênfase dada ao parentesco na vida coletiva e cerimonial.

No capítulo 3, fiz uma extensa comparação entre sociedades como as das Terras Altas Orientais, onde a vida coletiva aparece como um acessório da maneira pela qual o parentesco produz mais parentesco, e sistemas como os das Terras Altas Ocidentais, onde a vida coletiva masculina parece criar formas (políticas) próprias.<sup>33</sup> Também seria possível estabelecer a comparação em termos das possibilidades incrementais na

32. Novamente, um ponto que adaptei de Werbner (ver nota 14, anteriormente).

33. Modjeska argumenta que os Duna, em contraste com os Hagen, não distinguem uma esfera de

organização das relações; ou simplesmente em função da diferenciação de parentesco serem ou não tomadas como dadas — não as relações de parentesco como um universo total, porque um conjunto específico tem sempre que ser estabelecido *vis-à-vis* um outro, mas tais relações no momento de seu principal potencial produtivo. Quero com isso significar como as pessoas (relações) se propagam como coisas. As metáforas das Terras Altas parecem geralmente focalizar a procriação de crianças; no Massim, os povos preocupam-se com a produção da coisa “terminada”, da pessoa no final de sua vida.

Dentro de cada sociedade, entretanto, o que é tomado como dado pode ser questionado em certos momentos, e a questão do incremento é muito mais complexa do que parece. Um resumo das observações das trocas de parentesco em Hagen, nas Terras Altas Ocidentais, recordará ao leitor que a forma através da qual concebo a comparação se inspira nas manifestações internas da socialidade hagen.

O trabalho hagen é a evidência não mediada da extensão em que a mente da pessoa está direcionada para suas próprias atividades e para o papel que ela interpreta com respeito a outrem. Uma pessoa pode

circulação de porcos (um domínio de troca cerimonial), na qual os porcos financiados são diferenciados dos porcos domesticados (Modjeska, 1982, p. 95). O próprio Gregory (1982, pp. 166 e segs.) toca em aspectos da diferença em termos de um contraste entre a troca de itens restrita e equilibrada, em algumas sociedades de Papua-Nova Guiné, e a troca incremental e retardada, em outras. Godelier (1982) contrasta sistemas de *great men* e *big men*, o primeiro com troca restrita (direta) de mulheres, o segundo dependendo da mediação da riqueza para realizar o casamento e criar o parentesco. Entretanto, Modjeska não propõe uma distinção significativa entre tipos de circulação. Muito embora todas as transações com objetos de valor estejam relacionadas às finalidades de parentesco, ele observa uma “batalha entre os sexos” ligada aos interesses divergentes das linhagens e famílias (1982, pp. 103 e segs.). Os homens tendem a promover a troca de porcos vivos entre as linhagens (circuito I, de Modjeska), enquanto as mulheres desejam sacrificá-los, o que constitui uma base racional para o consumo interno (circuito II). O sacrifício define a socialidade doméstica: ele “integra os homens e mulheres da linhagem em suas relações internas de produção” (1982, p. 104). Com efeito, esta é uma esfera de relações não mediadas. Assim, a alimentação dos ancestrais com carne de porco torna-se conhecida pelos efeitos que se seguem; não há qualquer outro sinal ou mensagem informando terem eles sido alimentados. É uma transação sem dívidas, como o são as relações entre homens e mulheres, pois estes não fazem doações entre si, mas se associam no comer a carne. O próprio Modjeska afirma que o sacrifício, para os Duna, corresponde a um modo comunitário de apropriação do excedente. “Os que combinaram seus trabalhos na produção compartilham o consumo. Isso contrasta com a troca, que constitui um modo não-igualitário” (1982, p. 105).

demonstrar maior ou menor compromisso (“disposição”) com respeito à relação resultante, mas sua definição essencial é assumida como dada. Assim, enquanto o trabalho doméstico torna visíveis as relações de parentesco e afinidade, o esforço parece não implicar nenhum incremento social. Ele não pode acrescentar nada à forma das relações, mas simplesmente as afirma ou as nega. Quando, com a morte, esse trabalho termina, uma compensação é devida à pessoa que perdeu parte de si na relação que “morreu”. (A perda é uma perda de compromisso social, de uma fonte de identidade.) A reciprocidade doméstica contrasta com a produtividade social da troca cerimonial, na qual a riqueza medeia novas relações. Conseqüentemente, em Hagen, as transações baseadas no parentesco simplesmente confirmam as origens múltiplas das pessoas, fundamentalmente com referência a seus parentes maternos e paternos. A dualidade de suas origens reprodutivas imediatas é replicada nas origens dos pais, ou através dos casamentos de irmãos e filhos e da multiplicidade de transações da pessoa com parentes específicos. Isso, entretanto, conduz à possibilidade contrafactual de criar uma unidade ou singularidade de propósito, o sentimento de unidade funcionando contra as orientações múltiplas da mente de uma pessoa; as pessoas se convencem com esse fato.

Como as mentes, os corpos são múltiplos. Uma criança hagen é criada através de uma transação metonímica entre os pais, cada qual contribuindo com uma parte de sua substância, embora mantendo seu caráter distinto. A relação é reificada na criança que a substitui e que não reproduz a identidade de nenhum dos pais, mas combina ambas dentro de si. Sua androginia simboliza uma transação completada. Como uma objetificação inerte de uma relação, ela não pode ser mais reprodutiva, mas pode ser acrescentada a uma pessoa/coletividade masculina ou feminina. Uma parte, portanto, é também concebível como um incremento. Sob regimes agnáticos do tipo hagen, riqueza, crianças e pessoas em geral — incorporando uma relação interna entre parentes maternos e paternos e, assim, andróginos em si próprios — tornam-se visíveis como incrementos para os outros com quem estão relacionados. Contudo, a conceitualização da criança como se fosse riqueza é algo que se sustenta só até certo ponto.

A propagação das crianças em Hagen é também similar à propagação dos alimentos. Resultado de uma interação entre mãe e pai, a criança não medeia outras relações: ela não é um item que possa “circular” entre pessoas. A criança existe apenas “entre” os parentes afins específicos envolvidos, fixados pela história de suas relações. Sua fixidez está estabelecida no fato de que, por contraste com as parcerias da troca cerimonial, a separação entre o pai e a mãe é mais complexa do que a criada pelas transações entre eles. Elas não são diferenciadas de maneira simplesmente reversível, como ocorre com doador e receptor; elas são *irreversivelmente* diferenciadas por seus próprios clãs paternos de origem.

A relação conjugal é, por sua vez, tanto similar como diferente da existente entre parceiros de troca, uma fonte de seu poder metafórico na maneira pela qual as pessoas pensam a troca cerimonial ela mesma, como vimos no capítulo 8. Por um lado, o casamento é dependente da *performance* de ambos os parceiros — o empenho de ambos determina se a relação será ou não duradoura. Por outro, o empenho deles indica não sua autonomia de troca, mas o fato de que, através da alimentação, cada parceiro tornou o outro assimetricamente dependente dele/dela. Assim, às vezes, a ênfase parece estar em como os cônjuges “dão” um ao outro e mantêm uma relação de reciprocidade; outras vezes, no fato de que dívidas não podem circular entre eles, pois eles estão “juntos” ou um “ajuda” o outro na produção e no consumo. Desse ponto de vista, a criança hagen não medeia entre eles, pois ela liga duas entidades irreversivelmente diferentes. As transações focalizadas na criança são transações para fazê-la crescer.

Não obstante, essa fixidez histórica está comprometida. E está comprometida pelos próprios atos que a celebram — quando riqueza é dada por ocasião do casamento ou em compensações por nascimento ou morte, aos parentes maternos e afins. Os parentes maternos detêm um lugar especial como reificações daquele elemento da pessoa hagen que deriva de sua mãe; as conexões matrilineares podem ser consideradas como acréscimos externos ao agnado. E, sejam negligenciados ou cultivados, eles não devem ser dispensados. Quando a identidade agnática, por sua vez, é considerada como uma parte contributiva da pessoa,

as conexões matrilineares aparecem não como acréscimos, mas como contrapartes passíveis de comparação. As partes maternas e paternas são constituídas em pares como fontes de crescimento e saúde a serem mantidas em forma dual para sustentar o bem-estar futuro. Os espíritos ancestrais do lado materno são particularmente importantes para a criança no momento do nascimento e, privadamente, eles continuam a monitorar sua saúde. De fato, as transações não mediadas entre parentes são usualmente ocultas. As pessoas têm influência direta umas sobre as outras na medida em que suas intenções e sua saúde corporal estão envolvidas, mas apenas o efeito é visível. Quando a intenção é explicitada, quando a alimentação é reconhecida por meio da troca de dádivas, as interações assumem uma forma manifesta. A manutenção da fertilidade torna-se agora sujeita à troca bem-sucedida, uma das vítimas dessa transformação sendo as mães parturientes que temem que transações inadequadas venham a pôr em risco a emergência da criança.

Em outras palavras, o parentesco deixa de ser tomado como dado. As relações de parentesco passam a ser matéria de transações, e as pessoas se dedicam a expandi-las da única maneira possível — produzindo “mais” parentesco. Elas aumentam a velocidade com que os itens circulam e a intensidade com que as pessoas interagem. Uma criança precisa manter boas relações com seus parentes maternos com vistas a seu crescimento e sua saúde; entre os hagen, o leite da mãe, o trabalho de alimentação, torna-se uma razão para a troca entre clãs ligados por afinidade; uma compensação matrimonial escassa pode conduzir à anulação do casamento ou ao divórcio, e o não fazer pagamentos compensatórios adequados no caso de morte pode levar a acusações de negligência ou deslealdade.

Sob essas circunstâncias de comunicação manifesta, o parentesco se transforma. Um risco transacional passa a fazer parte da continuidade das relações, pois as penalidades pelo fracasso não são simplesmente o término das relações, como ocorre com os parceiros de troca, mas danos e prejuízos à saúde da pessoa. Talvez não seja de surpreender que tais transações estejam sujeitas a mais atividade. Através do sacrifício, as pessoas procuram tanto maximizar as possibilidades mediadoras da troca de dádivas, moldando com isso as relações de parentesco em termos de interesses e vantagens, *quanto* restaurar a presunção doméstica de que,

axiomaticamente, os parentes dependem uns dos outros e se preocupam uns com os outros.

À parte o elemento fortemente sacrificial nas próprias trocas baseadas no parentesco entre os Hagen (por exemplo, o abate de porcos para celebrar estágios no progresso de uma criança), o compromisso com os espíritos ancestrais mobiliza a socialidade doméstica (capítulo 5), o que é possivelmente verdadeiro também no que diz respeito à *performance* dos cultos aos espíritos deambulatórios. Assinalei anteriormente as relações de dependência que se encontram no centro das cerimônias de puberdade entre os Paiela e dos ritos de iniciação das Terras Altas Orientais, indicando também sua natureza coletivizada. O contexto coletivo de tal atividade de culto estimula um fluxo de mensagens sobre o calibre das relações em questão, através do que parece ser o veículo de itens mediadores. Mas, ao se comunicarem com espíritos ancestrais, as pessoas podem deixar incompletas as transações: há uma transmissão assimétrica de mensagens, um retorno oculto para um ato manifesto. Na verdade, a incompletude pode de fato garantir a produtividade “doméstica” almejada. A congregação envolvida no sacrifício não quer uma troca de mensagens; o que as pessoas querem é ser tornadas saudáveis, é experimentar os efeitos das bênçãos ancestrais de uma forma não mediada. A última coisa que requerem é uma “dádiva” retributiva dos espíritos. Essa assimetria explica em parte o elemento destrutivo no sacrifício: a dádiva é convenientemente destruída por não se esperar uma dádiva em retribuição.

Em sociedades nas quais os rituais de iniciação e de casamento ocupam uma posição de centralidade — freqüentemente demandando longos períodos de tempo —, as pessoas fazem do “parentesco transformado” seu problema principal. Elas se esforçam por tornar visível o que funciona por ser mantido oculto; e se empenham em “reproduzir”-se, em produzir mais parentesco. As fontes de crescimento e a possibilidade de perda de substância tornam-se os riscos dos intercâmbios. Por seus próprios atos recursivos, os homens sambia encontram-se tendo que suprir o alimento que distribuem. O que os nativos de Hagen constroem na forma de clã — o corpo masculino separado de outros por suas irmãs destacáveis — pode ter que ser construído no interior dos corpos

individuais dos homens (Sambia) ou das mulheres (Gimi). Homens e mulheres devem mostrar uma separação interna de partes.<sup>34</sup> A diferenciação entre pai e filha ou entre marido e mulher é criada no curso de seus encontros, entre eles e em relação a outros externos específicos, como uma questão de invenção deliberada.

Em Hagen, a regra exogâmica se combina com a dispersão matrimonial para assegurar a axiomática separação dos cônjuges. Isso cria a possibilidade de trocas mediadoras entre os próprios parentes. Nas transações mediadas, a separação confere um valor particular à parte de si de que o doador se desfaz; como afirmei, ele é capaz de reapropriar-se desse valor, de modo que é pessoalmente aumentado por todas as relações através das quais fluíram os objetos. A idéia de pessoas concedendo, desse modo, partes de si para outros acarreta possibilidades políticas. Rubel e Rosman (1978) documentaram, para a Melanésia de maneira geral, a extensão em que as trocas baseadas no parentesco têm manifestas funções políticas e a medida em que os laços de parentesco são ou não a base para outras parcerias.<sup>35</sup> Em Hagen, dádivas entre parentes celebram sua mútua dependência; a relação já está definida e, nesse sentido, tomada como dada. Embora os participantes de uma transação possam ser doadores e receptores, eles são também outras pessoas sociais (filhos de irmã e irmãos da mãe, digamos), em virtude da relação *específica* entre eles, que constitui a base racional para a dádiva. Assim, uma relação assimétrica prévia é evocada quando um filho da irmã dá itens ao irmão da mãe como uma retribuição pela alimentação materna. Mas o caso hagen é interessante pela extensão em que os laços de parentesco são encenados para serem transformados em vínculos políticos. Nesse caso, nada é tomado como dado.

Entre os Hagen, a manutenção de boas relações com os parentes maternos se transforma gradualmente em expectativas políticas, e estas

34. Discuti essa questão com respeito aos Wiru das Terras Altas Meridionais (M. Strathern, 1981b, 1984b). Os Wiru mantêm por toda a vida os pagamentos aos parentes maternos ou a seus substitutos: a diferenciação nunca se conclui.

35. Os tipos de transação baseados no parentesco aqui referidos incluem as compensações matrimoniais, mortuárias e relativas ao crescimento das crianças, assim como as trocas que acompanham a iniciação e outras celebrações familiares. Exemplo de um alto grau de politização encontra-se entre os Chimbu (ver, por exemplo, P. Brown, 1961, 1964, 1970).

vêm a incluir a realização de boas trocas de riqueza. Pagamentos aos parentes maternos pelo desenvolvimento das crianças, compensações matrimoniais e certos aspectos das compensações mortuárias, todos têm a capacidade de serem expandidos em *moka* incremental: na verdade, após as dádivas iniciais sob tais rubricas, o *moka* é sua forma permanente. Não obstante, entre os parentes, os itens também continuam a referir-se aos valores que as pessoas atribuem umas às outras, que não estão presentes nas parcerias de troca ordinárias. Nessas transações estão envolvidos parentes “verdadeiros”, em contraste com sistemas focalizados centralmente nas trocas de parentes, nos quais parentes substitutos freqüentemente se tornam canais para o fluxo de riqueza. Isso não é o paradoxo que parece. Quando os homens hagen expandem suas relações para além de um círculo imediato de parentes, eles as transformam em parcerias *moka* generalizadas; em outros lugares, o próprio “parentesco” pode ser generalizado, com parentes por classificação substituindo os parentes verdadeiros como receptores de dádivas.<sup>36</sup> Em Hagen, o domínio das trocas baseadas no parentesco permanece, portanto, estritamente limitado. Trata-se menos de as dívidas de parentesco serem pagas através das trocas cerimoniais do que da criação de uma nova classe de dívidas, dado que os afins que não impõem sua relação no serviço da troca cerimonial podem sentir-se defraudados do benefício político que poderia ter advindo dessa relação.

Também não constitui um paradoxo o fato de que assemelhar a troca matrimonial ao *moka* em geral, como o fazem os homens hagen, seja parte da separação entre o parentesco doméstico e a vida política. A retórica não modela simplesmente o *moka* segundo as dependências assimétricas entre parentes relacionados por afinidade e por relação materna. Essa parte visível da atividade dos homens nas negociações matrimoniais, que envolvem sua apresentação pública, é assimilada aos tipos de confrontação política que caracterizam sua participação em outras ocasiões. Afins masculinos podem comportar-se como se fossem parceiros de troca. Inversamente, contrastando com as assimetrias

36. O exemplo dos Wiru das Terras Altas Orientais encontra-se discutido em M. Strathern, 1981b.

permanentes criadas em outros sistemas matrimoniais das Terras Altas, as assimetrias entre doadores e receptores de esposas são minimizadas. Uma vez encerradas as prestações de afinidade, as relações entre eles tendem a equalizar-se. As desigualdades permanecem em segundo plano, admitidas como dadas.

Volto a uma observação feita no capítulo 5: os homens paiela têm que compelir as mulheres a fazê-los crescer para forçar uma transação entre entidades já diferenciadas. Os Gimi, que tomam o crescimento como dado, têm de forçar a diferenciação através do estabelecimento das identidades sociais distintas de englobante/englobado, fonte/produto, cultivador/cultivado; a criação da diferença entre essas duas entidades faz com que uma produza a outra e a separação se realize. O “problema” gerado pela compulsão do caso anterior é o de que, mesmo que os filhos sejam separados das identidades de seus pais, é ainda preciso fazê-los crescer. Onde as crianças são consideradas como implantadas na mãe, como no segundo caso, elas ainda precisam ser destacadas do corpo materno. Enquanto um produto está envolvido por sua fonte, ele cresce; mas a evidência de que cresceu só pode dar-se quando ele incorpora separadamente o crescimento numa forma independente. É essa evidência visível de separação e crescimento que tanto a troca cerimonial quanto os cultos de iniciação buscam manifestar.

Conseqüentemente, as transações mediadas do tipo da troca cerimonial definem a qualidade de uma relação (sua história de débitos e créditos) durante o curso das transações elas mesmas. Estas parecem então incrementais; elas parecem propagar mais transações. As trocas não mediadas tipificam vínculos entre os pais e a criança ou laços com parentes, baseados em assimetria e dependência, fonte e produto. Essas transações parecem não-incrementais, ainda que envolvam um elemento criativo (produtivo), isto é, a possibilidade dos parentes implantarem sua própria condição em outros que, por conseguinte, vêm a substituí-los. Eles propagam mais parentesco.

Pode-se incluir essas diferentes técnicas ou práticas de objetificação no contraste antropológico entre troca generalizada e troca restrita. Contudo, como diz Damon (1980), as aparências enganam. A primeira técnica, ao expandir o círculo de parcerias antes que este retorne ao ini-

ciador, parece criar um potencial infinito de novas relações evidenciado na replicação de laços de mesmo sexo. Mas, afinal, o mesmo produz o mesmo — os homens criam apenas mais homens, mais parceiros. Apesar da inflação de valores particulares derivados do parentesco e das lealdades a uma dimensão coletiva (grupo), mulheres e homens permanecem, em última instância, presos à oscilação restrita das dívidas entre doadores e receptores. A última técnica parece engajar as pessoas numa eterna sucessão de substituições de sexo cruzado, sempre reproduzindo as mesmas relações, pais produzindo filhos que se tornarão pais. Mas, no curto prazo, ela transforma um conjunto de identidades em outros, criando novas pessoas sociais, filhos que não são seus pais. Apesar da coletivização das transações de parentesco, no que diz respeito ao imediato, homens e mulheres estão encerrados no deslocamento não reversível de cada geração por sua sucessora. Poder-se-ia dizer que, com isso, as pessoas se apropriam dessas duas práticas como metáforas uma da outra, de modo que cada qual, na verdade, participa na forma da outra.



## IO

# Causa e efeito

HÁ UMA concretude final a ser descartada na abordagem das sociedades melanésias feita da perspectiva das européias/ocidentais. Concentrar-se nas objetificações das culturas melanésias parece ser eliminar a subjetividade. Parece não haver necessidade de agente em minha explicação de como as pessoas conduzem os seus assuntos — e eu escrevo como se as culturas se movessem de maneira independente com as suas reificações, as pessoas aparecendo apenas como o reflexo de relações. Na realidade, o sujeito individual esteve presente em toda a minha exposição; apenas ela/ele não assume a forma que estamos acostumados a ver.

### SITUANDO O AGENTE

Leenhardt (1979 [1947]) defrontou-se com esse problema na Nova Caledônia. Com brilhantismo, ele mapeou a extensão em que as pessoas aparecem através de suas relações. Mas, no centro delas, tudo o que ele vê é um vazio.

Em sua análise da simbolização local, o corpo é simplesmente um suporte para o ser vivente (“personagem”); é algo que tem um efeito individuante, mas não é, por outro lado, uma fonte de identidade. Ele descobriu que os corpos são intercambiáveis, que funcionam como ré-

plicas um do outro. Com isso, segundo penso, ele quer dizer que pessoas similares são replicadas e que as diferenciadas a partir de um ego específico trazem à tona os diferentes papéis deste último. Uma entidade viva (*kamo*) “só se conhece pelas relações que mantém com outras. Ela só existe na medida em que desempenha seu papel no transcurso de suas relações” (1979, p. 153, grifo nosso). A Figura 3A é um diagrama, traçado por Leenhardt, do *kamo* enquanto centro de um leque dessas relações, todos os demais *kamo* constituindo réplicas de seu próprio corpo. “No centro desses raios, um espaço vazio está circunscrito por [...] pontos de partida para as relações” (Leenhardt, 1979, p. 153). Não podemos chamar de ego a esse espaço, diz ele:

Sua realidade social não está em seus corpos, mas nesse lugar vazio onde eles têm seus nomes e que corresponde a uma relação [...]. Mas nenhum nome pode abranger a pessoa toda. O Canaque (caledoniano) está obrigado a ter um nome diferente para cada domínio que envolve sua pessoa em várias relações e participações. Nisso tudo, ele não tem consciência de si mesmo; ele é o espaço vazio fechado pelo círculo dos *a* [Figura 3A] (1979, pp. 154, 156).

Uma relação, diz ele, é sempre uma metamorfose de outra. Mas o seu equívoco foi o de conceber um centro. O centro é onde a imaginação ocidental do século xx situa o ego, a personalidade. Pois, para essa visão ocidental moderna, a “pessoa” é um agente, autor de pensamento e ação, estando, portanto, situada “no centro” das relações. Alguns dos dilemas conceituais a que conduz essa configuração foram esboçados na Parte 1 deste livro. Tal configuração deu forma à nossa obsessão cultural quanto à medida em que os sujeitos humanos são atores que criam relações ou que agem em conformidade ao determinado pelas relações; essa obsessão alimenta a dicotomia indivíduo–sociedade, com a qual iniciei minha discussão.

A imagem do agente ativo no centro criativo de relações ou criado por elas está ausente de minhas explicações. Na visão ocidental, uma explicação consiste em relacionar fatos e eventos entre si. A explicação dá forma à organização que ela descreve. E, tendo a autoria de seu inventor, a “estrutura” ou “sistema” resultante, precisa também, segundo se supõe, mostrar seus efeitos sobre o sujeito ativo no mundo. O inven-

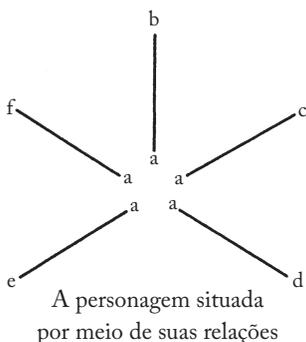
tor então demonstra a realidade da suposta estrutura ou sistema através da participação ativa das pessoas como seus sujeitos. E, como podemos abstrair os sujeitos como indivíduos, a explanação freqüentemente parece suficientemente concreta, apesar de ter que fazer concessões a toda uma infinidade de “níveis” de consciência ou “domínios” de ação e à embaraçosa imagética da estruturação. A ciência social nunca se apóia de fato numa única metáfora. Sejam os sistemas e estruturas semelhantes a edifícios, mapas, motores, aos próprios corpos, ou mesmo a mentes que submergem em seus próprios limiares de consciência, a configuração em forma de estrela elaborada por Leenhardt traz consigo uma única e mesma pressuposição: a de que, vivendo no interior dessas estruturas de relações, guiado por elas, conduzindo-as, funcionando como, ou conhecendo através delas, deve estar sempre o sujeito individual. Sinceramente, Leenhardt não conseguiu encontrar uma entidade correspondente na Nova Caledônia. Sugiro que essa conclusão invertida seja retificada — seu diagrama estava errado.<sup>1</sup>

É possivelmente fortuito que o tradutor de Leenhardt tenha usado o termo “suporte” para a maneira pela qual, em suas análises, os melânésios pensam sobre o corpo; o termo relembra a discussão de Battaglia a respeito das idéias dos Sabarl sobre a interconexão das relações. Estes imaginam serem as relações que “suportam” uma pessoa (ver capítulo 7 deste livro). Mas somente algumas relações são descritas dessa maneira; outras são consideradas como algo que “completa” a pessoa. Por conseguinte, cada um desses tipos de relação deve ser contrastado com o outro, devendo assim ser visto do ponto de vista do outro. O mesmo vale para a construção interna das próprias relações sociais. O posicionamento das pessoas umas com respeito às outras requer que cada uma perceba a relação simultaneamente de seu próprio ponto de vista e do ponto de

1. Compare-se com suas observações discursivas, mais sutis. Ele escreve ser “impossível que um homem [...] se sustente independentemente de suas relações” (1979, p. 154). “Se amaldiçoado por um furioso tio materno e segregado da sociedade, um homem sente-se ‘perdido’. Tendo sido obrigado a fugir, não tem mais nenhuma relação através da qual se encontrar novamente. Nem mesmo a sua fala manifesta seu ser, porque este não possui correspondência na sociedade e não responde a nenhum personagem reconhecível. Sofre pela perda de seu papel, no qual se sentia especificamente um personagem. Socialmente, ele não mais existe. Sentindo-se nada mais que um ser social, sofre por não o ser. *Ele necessita estar apto a ser chamado*” (1979, p. 155, grifo nosso).

A

Composto por Leenhardt (1979, pp. 154-55) para representar a personagem nova-caledoniana: “Não podemos usar um ponto assinalado como ‘ego’; devemos traçar algumas linhas para indicar relações” (1979, p. 153).



B

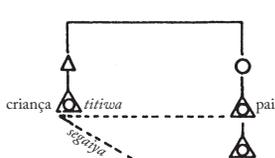
Composto por Battaglia (1983a, pp. 296-97), após um homem sabarl “ter comentado que a *segaiya* (celebrações mortuárias) ‘parece *tobwatobwa*’, desenhando essa forma na areia” (1983a, p. 296):



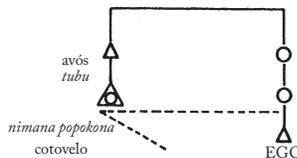
Forma da *segaiya*



*tobwatobwa*



Pontos de inflexão vitais



Ego e cotovelo

Battaglia acrescenta: “Estivemos discutindo sua relação de troca especial com o primo cruzado patrilateral que ele chamava de ‘meu pai’”.

Figura 3. Dois diagramas

vista da outra. Essa percepção é construída como uma capacidade específica que a pessoa tem dentro de si. Pois esses pontos de vista, por sua vez, são metáforas, com suas próprias reificações embaraçosas. Elas estão subjacentes, por exemplo, ao chamado dualismo das culturas melanésias. Imaginar que o mundo está dividido em “duas espécies” de coisas, relações, tempos, ou o que quer que seja, é imaginar a pessoa a partir de duas perspectivas (cf. capítulo 7 deste livro). O clã que divide seus membros em dois tipos de agnados — homens e mulheres — está também se percebendo com respeito ao que seus parceiros matrimoniais extrairão dele. A mulher que repreende uma criança por pegar batatas-doces da horta que ela cultiva percebe o seu cuidado com as plantas em relação às demandas que precisa satisfazer num momento posterior; o tempo é seccionado em antes e depois.

De nosso ponto de vista, esses são construtos simbólicos; do ponto de vista dos melanésios, são receitas para a ação social. Eles proporcionam motivação. A percepção do ponto de vista de outrem é também uma percepção antecipada da perspectiva do outro; e as pessoas vêem-se sempre como se deslocando de uma posição a outra. Por certo que uma mulher não se transforma no marido, cujas demandas ela tem em mente, mas percebe antecipadamente o momento em que colherá os tubérculos bem como o fato de que aquilo que foi produzido exclusivamente através de seu trabalho de cultivo será consumido como produto de seu trabalho conjunto com o do marido. Com essa transformação em mente, poderíamos dizer que ela produziu as batatas-doces “para” o marido, visto que o trabalho dele na verdade completa o dela.

Os Sabarl nos dão um diagrama (na Figura 3B), uma figura de relações semelhante a articulações ou cotovelos, concebido graficamente como o ângulo que a lâmina de um machado forma com seu cabo (Battaglia, 1983a, p. 296). O machado, e especialmente a direção para a qual a lâmina aponta, é comparado com os pagamentos compensatórios (*segaiya*) que ocorrem nas cerimônias mortuárias em reconhecimento pelo apoio dado à pessoa, ao longo de sua vida, pelo “pai” dela ou dele (sendo esse “pai” um filho ou filha da irmã do pai). A pessoa beneficiada, que consome o alimento e as outras dádivas oferecidas pelo pai, é o eixo para essas trocas: é em nome dela ou dele que os alimentos e valores são

restituídos para o lado do pai. A restituição é finalmente celebrada por ocasião da morte da pessoa, quando a vida se conclui. Do ponto de vista dos parentes do pai dela ou dele, a “criança” é chamada de “cotovelo”, um ponto de inflexão no qual os objetos de valor que saíram da aldeia voltam a ela (Battaglia, 1983a, p. 297; 1985, p. 430).<sup>2</sup> A criança funciona como um agente em favor deles, sua forma é a de um ângulo englobando as duas direções.

Nesses sistemas, o sujeito que age, o agente, é construído como um pivô de relações. Não me refiro ao sujeito como um conjunto de relações ou como o lócus dessas relações — ou seja, não me refiro à “pessoa”, à forma da objetificação dessas relações. Por agente, refiro-me a quem, *a*

2. (Ver Figura 4.) Embora Young (1983, p. 266) esteja comentando a conceituação do tempo histórico como uma seqüência alternada de fartura e carência de alimentos, em uma outra sociedade do Massim, a de Goodenough, ele reproduz, nesse contexto, a representação de Jennes e Ballantyne sobre os padrões incisos (Figura 4A). Para Young, tal representação evocava as serpentes eternas, cujos mitos se irradiavam ao longo dos caminhos sinuosos por elas percorridos, da mesma forma que poderiam ter espalhado riqueza se os mitos se houvessem constituído de outra maneira (1983, capítulo 3). Damon (1980, p. 280) descreve a maneira pela qual, entre os Muyuw, o nome de uma pessoa (sua “mão”) circula ao longo de uma cadeia *kula* como um processo alternado no qual o parceiro imediato (*veiyou-*) de um homem é o caminho através do qual o nome dos parceiros de seu parceiro (*-mul*) chega a ele. Com relação à Figura 4B, Damon explica que bem valioso que *c* recebe de *D* será referido como a “mão” de *E*: “o que isso significa é que a troca direta entre quaisquer dois parceiros é concebida sempre como uma troca entre as pessoas situadas em quaisquer dos lados de ambos” (1980, p. 280). Nesse caso, *D* é o agente dessa troca. *-Mul* pode referir-se, na verdade, a qualquer número de parceiros além do imediato (*D*).

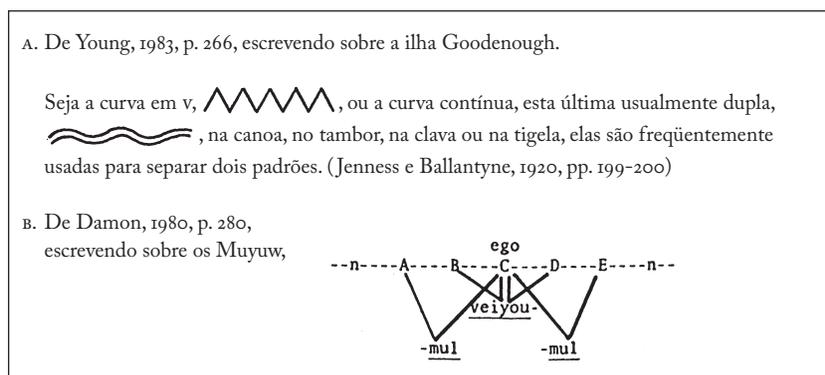


Figura 4. Duas imagens do Massim

*partir de seu próprio ponto de vista, age tendo em mente um outrem.* Um agente surge como um ponto de inflexão de relações, capaz de metamorfosear um tipo de pessoa em outro, um transformador. Assim, entre os Sabarl, do ponto de vista do “pai”, é a “criança” que, em relação a ele ou ela, constitui o ponto de inflexão por meio do qual as transações com os afins são transformadas em benefício para seus parentes. Por meio de suas dádivas, o “pai” (ele ou ela) naturalmente compele a criança a levar a efeito a transformação.

Um agente é alguém que age tendo outrem em mente, e esse outrem pode, de fato, coagi-lo a assim agir. Uma mulher hagen é compelida a colher seus tubérculos para o marido. Mas seria equivocado interpretar isso como um poder superior do marido, como uma subjetividade mais intensa que passasse por cima da subjetividade da mulher. Na perspectiva da mercadoria, é verdade, um sujeito age sobre outro como seu objeto. Aqui, sugiro que, na relação correspondente, um sujeito age com outro sujeito em mente. Por assim dizer, um age sempre “em favor” de outro (comparar com p. 252), conquanto a frase inglesa possua conotações positivas que podem levar a equívocos. O objeto ou resultado é a relação entre os agentes, o efeito de sua interação. Mas os dois agentes não são isomórficos. Se a esposa é um agente, é quem age, então o marido é a causa de sua ação, embora ele próprio não esteja ativo, no exemplo em questão. É simplesmente com referência a ele que a esposa age. Essa é a coerção.

Conquanto esta venha a servir como uma descrição geral do agir melanésio, derivei-a das formas exageradas de atividade evidenciadas no curso dos cerimoniais e rituais públicos, como as das trocas mortuárias dos Sabarl. Muitos desses agentes apareceram em minha exposição: a esposa gimi que, do ponto de vista do marido, deve transformar sua relação com o pai numa relação com o pai de sua criança; o pai trobriandês que, do ponto de vista do irmão de sua esposa, libera fluxos paralelos de riqueza masculina e feminina; o marido da irmã, entre os Sambia, que ativa tanto sua esposa como o irmão desta; a mãe hagen que, do ponto de vista de seu clã de origem, transforma sua relação com o marido em riqueza para esse clã. O que talvez nos desaponte (ver capítulo 5) seja exatamente o fato de que os agentes não determinam suas próprias

ações; eles não são os autores de seus próprios atos. Simplesmente os realizam. O agir e sua causa estão separados.

Há, pois, uma distinção entre causa e agente: uma causa existe simplesmente como um ponto de referência para o agente, da mesma maneira que o efeito de uma relação existe como um simples resultado. A causa é a “pessoa” com quem a relação do agente deve ser transformada, um ponto de referência unitário para os atos dele ou dela. Quem é visto como agente, entretanto, é aquele que, levando em consideração a causa — a razão para a ação —, age *também* para si mesmo ou si mesma. A posição do agente é intrinsecamente múltipla. Os tubérculos podem ser para o marido, mas é muito nítido que é a mulher quem deve colhê-los e é ela efetivamente quem o faz. O resultado é o alimento que ele irá consumir, mas a atividade é ela quem realiza por si e para si. A ação permanece dela.

Para expor esse ponto, retorno ao material que já foi apresentado. O termo pessoa, que usei de maneira bastante livre em minha exposição, deve agora ser exposto e diferenciado em seus dois tipos. Introduzo, portanto, uma distinção entre “pessoa” e “agente”.

A pessoa, ele ou ela, é construída da perspectiva das relações que a constituem; ela as objetifica, sendo assim revelada por essas relações. O agente é construído como aquele, ou aquela, que age em virtude dessas relações, sendo revelado ou revelada por suas ações. Se uma pessoa, encarada do ponto de vista de suas relações com outros, é um agente, o agente é a pessoa que empreendeu a ação tendo em consideração aquelas relações. Nisso, o agente constitui um “ego”. Um corolário disso é que o ser causa de que outrem aja não deve ser entendido simplesmente como manifestação de um poder que alguns têm sobre outros em contextos específicos. Não há nada de contingente a respeito. A separação entre o agente e a pessoa que é a causa de suas ações é uma separação sistêmica que governa a percepção melanésia a respeito da ação. O agir que tivesse causa no próprio agente seria uma inovação nessa convenção. Pela estética de gênero, dado que as pessoas são reificadas como dois tipos, as mulheres aparecem conseqüentemente como a causa das ações dos homens, e estes como a causa das ações das mulheres.

Pessoas e agentes ocupam, assim, posições definidas por diferentes

perspectivas. Uma mesma figura é tanto um objeto da atenção de outros (uma pessoa) como aquela que age como si própria ou si próprio em favor desses outros (um agente). A pessoa objetifica uma múltipla relação, mas, do ponto de vista do agente, ela é “o” ponto de referência com respeito a quem a ação é empreendida, pois o outro ponto de referência é o próprio agente. A posição social do agente é então uma posição múltipla, constituída pelas diferentes direções através das quais ela é encarada, mas seus atos são singulares.<sup>3</sup> Cada ato é “um” ato. Essa última percepção é a base metafísica mais importante para a compreensão das relações melanésias.

### O PARTICULAR E O COLETIVO

A imagem do cotovelo é sugestiva sob outro aspecto. Da perspectiva do agente, as pessoas/relações com referência às quais ele ou ela age têm o *status* de algo dado. Poder-se-ia dizer que elas já estão lá. Segundo minha construção das idéias melanésias, a pessoa é revelada no contexto das relações, pois a pessoa revela as relações que a compõem como um construto inerentemente múltiplo. A natureza plural ou compósita das relações que compõem as interações das pessoas é, desse modo, pressuposta. Mas, no capítulo 1, sugeri que a pluralidade assume duas formas. Na verdade, uma destas é pressuposta, a outra não.

É congruente com meu argumento sobre as convenções ocultas de reificação o fato de que a pluralidade suposta como dada seja a do duo — a estrutura diádica da relação entre o agente e a causa de sua ação. A dualidade de direções para a qual as mentes das pessoas se voltam, para si próprias e para outros, constitui um contexto axiomático para a ação. Como vimos, este precipita *não* uma dialética entre “ego” e “alter”, mas um ego que, ao agir com respeito a outrem, altera as relações no interior das quais está inserido. Por conseguinte, os efeitos de suas

3. Gostaria de haver-me aproveitado da monografia de Jadran Mimica, *Intimations of infinity* (1988), baseada numa análise do sistema numérico dos Iqwaye, que pertencem à mesma família lingüística dos Sambia e Baruya. Mimica descreve a maneira (matemática) pela qual a multiplicidade é convertida em unidade, bem como a mitologia de socialidade e pessoalidade dela decorrente.

ações podem ser vistos nos corpos de *duas outras pessoas*. Duas outras relações estão envolvidas, com o agente como pivô; podemos dizer que elas formam um par análogo. Isso se segue do fato de que, como pessoa, o agente é sempre socialmente distinto da causa; e, ao agir tendo em consideração a causa ou em virtude dela, age também com referência a outras causas. A esposa que cultiva alimentos para o marido assim o faz “ela própria” porque está separada dele por seus próprios laços com sua família de origem. Dessa forma, ela age com referência a “dois tipos” de homens — seu marido e seus irmãos. Em suma, um agente que age com uma pessoa em mente está agindo também com outra em mente. Poder-se-ia considerar o ângulo de perspectiva resultante como uma dualidade recursiva. O ponto fundamental é o fato de ser pressuposto que as ações ocorrem no interior de um contexto externo desse tipo, dualmente construído.

A pluralidade que não é assumida como dada é a que chamei de “coletiva”, homomórfica, a pluralidade que se pode evidenciar homologicamente na forma singular. Esta constitui a condição da unidade, e precisa ser alcançada. É somente na condição de unidade que uma pessoa ou grupo pode aparecer como um microcosmo compósito de relações sociais. A unidade, por sua vez, depende de atividade: o agente revela a unidade, pois (como argumentarei) são os atos que unificam.

O singular deve também ser visto no referente às duas formas das quais se compõe a unidade — a pessoa múltipla ou compósita e a dual. Nesse caso, o que é tomado como dado são as múltiplas relações externas nas quais a pessoa está inserida, pois o foco de atenção é a manifestação interna dessas relações numa forma dual. O que precisa ser encenado é a habilidade de desconsiderar metade da forma dual: para ser concreta, a unidade é alcançada destacando ou eliminando uma parte de sexo oposto.

As proposições relativas à pluralidade e à singularidade podem ser representadas como análogas internas e externas uma da outra (Figura 5). Mas, como o de Leenhardt, este também é um diagrama equívoco. No capítulo 1, usei os termos singular e plural com o objetivo de manter contato com as metáforas ocidentais de indivíduo e sociedade. Todavia, no final das contas, elas levam a equívocos, pois o diagrama

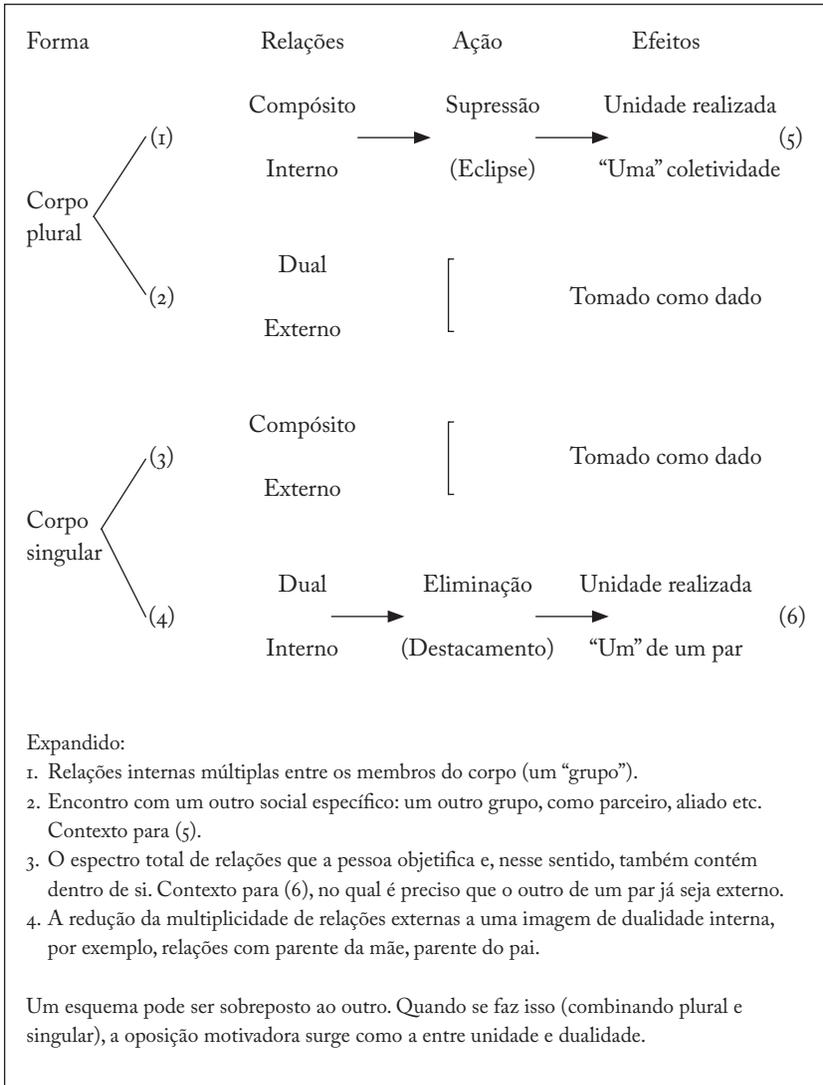


Figura 5. Singular e plural

cria as dimensões erradas, com os qualificadores sugerindo tratar-se de uma coleção de atributos. É necessário que se assuma uma outra posição, a de que não há uma diferença intrínseca entre o "singular" e o

“plural”. Há, não obstante, uma diferença crucial entre os pontos de vista do agente “uno” e as “duas” direções com que este (ele ou ela) se acha confrontado.

Mais propriamente do que com linhas e setas entre atributos, deveríamos estar pensando na relação entre atos e contextos de ação. São os atos que assumem uma forma singular, e o fazem em face de um pano de fundo de relações que é tomado como dado. O corolário é que *o agente (ele ou ela) age com o conhecimento de sua própria constituição como uma pessoa na consideração dos outros* e, na verdade, fabrica essa consideração (objetivando-se) ao ativar a relação. Um agente pode perceber-se como uma pessoa na forma dividida, potencialmente um dos elementos de um par, ou como um microcosmo compósito, potencialmente determinado como uma unidade. O resultado de sua ação singular, em um caso, é a socialidade de natureza particular e, no outro, coletiva. Ao longo do tempo, relações particulares devem sempre substituir-se umas às outras, ao passo que as coletivas replicam umas às outras. Uma ação é contextualizada dessa forma de modo a conduzir à criação do que denomino parentesco; a outra não.

*O ato unificador.* As causas são pontos de referência singulares para o agente que se constitui num pivô, num cotovelo que combina dentro de si múltiplas perspectivas. Mas o agente reduz essa multiplicidade a uma unidade nas ações que empreende. Assim, revela-se como um conduto singular, o elemento de um par, a quem a ação é creditada. Essa singularidade da ação, por sua vez, estabelece seus pontos de referência, pois ele, ou ela, traz à tona as ações de outros em referência a seu ego singular e confere a essas causas (“pessoas”) seu caráter outro, múltiplo. É a figura una do pai trobriandês que libera o fluxo dual de objetos de valor masculinos e femininos, e é na figura una da mãe gimi que muitos homens se encontram.

Argumento que o cotovelo de relações é singular *porque* ele, ou ela, é quem empreende a ação. Esta, a ação, tem uma unidade, como descreve Biersack referindo-se às observações dos Paiela sobre o comportamento das pessoas. Ela escreve que as transições sociais, entre os Paiela, requerem

a operação de dois princípios: um princípio de oposição binária, por meio do qual se cria um conjunto de alternativas, mas também um princípio de seleção que permite que uma ou outra das alternativas se torne a prevalente, criando com isso descontinuidades temporais (1982, p. 255).

A realização de um ato constitui esse processo seletivo. Seja imaginada como a escolha entre um par de alternativas, seja como a de um único caminho entre muitos,<sup>4</sup> a supressão de múltiplas possibilidades em favor de uma torna visíveis as relações através da capacidade do ego para ativá-las. Em qualquer ponto, a ação aparece direcionada a uma relação específica (o parceiro indutor) que se torna a causa dessa ação. E essa ativação só pode ser feita de uma maneira. Pode ser bem-feita ou malfeita (Biersack, 1984). Os critérios que venho chamando de estéticos com respeito à forma podem também ser ditos morais: o ego é julgado pela maneira por meio da qual ativa suas relações.

Uma ação implica um agente. Inversamente, para que o agente “apareça”, é preciso que a ação assuma uma forma singular. Assim, uma coletividade de homens desejando agir com um propósito comum precisa aparecer como “um homem”. Apenas desse modo eles efetivamente se anunciam como agentes. A causa que os leva a agir pode estar nas mentes de seus parceiros de troca ou na necessidade de casamento, mas a ação é uma ação deles. A unidade é comunicada, exposta, inventada, como numa *performance*. Podemos também tomar a *performance* como um conjunto unificado de eventos, motivado pela singularidade do propósito e do corpo. Orientados para os outros, como estão os participantes, eles celebram suas próprias ações e, desse modo, também sua capacidade de ação.

Eventos, atos, *performances* se apresentam, pois, no singular; definem e são definidos por um único ponto no tempo. Assim, cada evento possui sua especificidade histórica. Cada evento transforma renovadamente as múltiplas causas de sua ocorrência numa ocasião singular de tal ocorrência. A ocasião é fixada pela irreversibilidade de seu impacto estético

4. Em Hagen, essas alternativas são caracterizadas por gênero: o que é verdadeiro a propósito de *qualquer* mente é visto também como dividido entre o que são caracteristicamente as “muitas mentes” das mulheres e a “mente única” dos homens.

momentâneo.<sup>5</sup> LeRoy (1979, p. 206) descreve-o vividamente com relação a um abate de porcos entre os Kewa.

Suponhamos, com os Kewa, que venha alguém e fique observando de fora. Pode ser, talvez, um visitante de outra aldeia que tenha vindo para receber uma concha ou um pouco de carne de porco. No momento, entretanto, ele observa os abatedores enquanto estes realizam suas dádivas cerimoniais de conchas e de carne suína. Seu olhar os unifica, a seus olhos eles constituem um todo. Este é o seu valor: cada abatedor, colocando-se no lugar do espectador, vê-se como membro de um grupo unificado. Muito antes que o visitante chegue à cena, contudo, os abatedores antecipam suas reações. O que pensará ele se os vir realizando um mau trabalho?

É nesses termos que devemos entender a importância que os melânésios dão à maternidade: as mulheres fornecem evidência de sua própria capacidade de ação, assim como da capacidade das outras, através do evento do parto e da singularidade constitutiva de seus próprios corpos. A distinta composição desses corpos, o gênero das substâncias ou quem as compeliu a dar à luz, tudo isso é irrelevante para o ato em si. Com efeito, em muitas sociedades melanésias, sua unidade é exagerada pelo isolamento e reclusão da mãe na época do parto. O ato de dar à luz é encarado como um evento histórico particular. As relações aparecem meramente como causas desse evento. Elas estão sempre presentes, mas o que dá ao evento o seu caráter singular é quão bem ou de que maneira uma relação particular é levada a “aparecer” nessa ocasião. A avaliação define a ocasião. Assim, o evento submete o ego, o agente em sua capacidade como pessoa, ao escrutínio da perspectiva de outrem, sujeitando-o, desse modo, a um julgamento estético.

Esta é uma outra maneira de expressar o processo que Wagner denomina como parentesco analógico (1977a). As relações (as pessoas) são análogas umas às outras — a replicação dos corpos, de Leenhardt. Mas as ações das pessoas transformam-nas em eventos únicos, de modo que uma relação pode também deslocar outra. Elas se tornam particularizadas.

5. Dada a maneira pela qual os eventos são subsequenteiramente discutidos e interpretados e visto que são esperadas múltiplas opiniões (O'Hanlon, 1983), a unidade dos julgamentos da audiência é também, por certo, algo fabricado.

Do ponto de vista do agente, sua unidade revela-se na ação empreendida. Esta é uma condição generalizada, encontrada no capítulo 5 como “poder” (indivisível). É o poder de agir que é indivisível. Além disso, o agente pode, por assim dizer, reinvoacar essa capacidade generalizada em ocasiões futuras: é a sua própria capacidade que foi revelada. Mas, do ponto de vista do que foi a causa da ação do agente, a *performance* naquele momento foi um evento particular e irreversível. O agente agiu em relação a um outro específico. O caráter do outro proporciona o contexto que determina se o agente se percebe como efetivo de modo individual ou múltiplo.

Onde o outro já existe numa forma prévia, sua diferenciação com relação ao agente é tomada como dada na dualidade da orientação deste último. Como mulher, uma mãe sabe que tem a capacidade de dar à luz, mas, como esposa, ela sabe que deu à luz nessa ocasião em virtude das ações específicas de seu marido. A ativação de relações específicas em cada ocasião significa que a capacidade do agente é, desse modo, particularizada. Nesse sentido, não é replicada, mas vem à tona apenas com respeito a um outro específico, e a relação decorrente assume uma forma dual ou de sexo cruzado. Uso um exemplo de parentesco, pois são relações desse tipo que eu definiria como baseadas em parentesco. O agente age no sentido de diferenciar essas relações e fazê-las “aparecer”, mas a forma assumida pela diferenciação é uma forma já dada. Enquanto esposa, uma mulher só pode agir como esposa; caso contrário, deixa de “sê-lo”. Há, nesse sentido, uma priorização para as relações que o agente pode apenas reencenar. Não é preciso dizer que tal diferenciação prévia não é “inata”, mas é vista sempre como resultado de atos diferenciadores específicos anteriores (Wagner, 1977a, p. 627). Seus efeitos são, ao mesmo tempo, cumulativos e substitutivos — um constante deslocamento de relações específicas por outras relações específicas (“mais parentesco”). Pois a capacidade de uma pessoa é particularizada ou individualizada (Gillison, 1987), revelada como capacidade de agir pela especificidade de atos anteriores.

A priorização pode também ter efeitos antes contingentes que cumulativos. A capacidade do agente mantém-se generalizada e mostra-se replicável; ela cria relações de mesmo sexo, induzidas por outros simila-

res ou iguais. Contudo, o próprio exercício da capacidade particulariza e produz relações. Em o fazendo, a diferenciação constitutiva torna-se imprevisível. Não há, por exemplo (e, paradoxalmente, para nós), priorização determinada para as histórias de relações intergrupais. Os instrumentos de sua diferenciação histórica — guerra, troca competitiva, empresas comerciais, intrigas — são múltiplos e diversos, e não são dados de antemão. Conseqüentemente, qualquer coisa pode acontecer. Este é o caráter das *performances* coletivas que ocorrem em contextos políticos, criando a reputação invulgar de clãs, canoas ou líderes em relação a outros como eles.<sup>6</sup> É em sua forma historicizada particular (todas com suas próprias histórias) que tais entidades são análogas umas às outras. Na verdade, poder-se-ia dizer que ser análogas é o seu objetivo — como os antropólogos há muito observaram (por exemplo, Reay, 1959; Forge, 1972), os grupos competem para ser iguais uns aos outros.

Em outras palavras, é preciso desagregar o impacto das interações das pessoas com referência à temporalidade, sejam as relações particulares tomadas como prévias a uma ação ou como uma conseqüência dela. Relembro ao leitor, entretanto, que o problema do resultado antecipado é o colapso do próprio seqüenciamento entre causa e efeito. Voltarei a esse ponto.

Entrementes, observe-se que as inversões verbais através das quais se desenvolveu minha descrição derivam tanto do inter-relacionamento entre os idiomas inglês e melanésio, por assim dizer, como da conclusão do capítulo anterior sobre a maneira pela qual as formas participam uma da outra. Em inglês, afinal de contas, não é um paradoxo falar sobre o aspecto de parentesco na política ou sobre a politização das relações domésticas. O fato de minha argumentação girar em torno desses dois conceitos decorre, por sua vez, em parte da natureza hagen-cêntrica da problemática original, mas também da discussão desenvolvida na Parte 1, sobre os dois tipos de socialidade.

6. Daí o meu argumento de que o clã hagen “toma emprestada” uma metáfora de parentesco em sua auto-representação como exógamo (ver capítulo 9). Isso o dota de alguma forma de priorização.

*Os dois tempos de socialidade.* Enfatizei o efeito substitutivo das demandas de sexo cruzado pelas quais um agente extrai o que lhe é devido, ou seja, o que pertence à sua relação com a pessoa em questão. Diferentemente da replicação, a substituição só pode ocorrer uma vez. Por conseguinte, a extração (ou produção) é sempre um evento específico. Uma vez realizada, uma extração fixa as partes em uma relação assimétrica. Não importa quantas vezes seja reencenada na troca de dívidas ou em outras extrações, essa mudança histórica só pode ser reencenada no contexto marcado pelo fato de já haver acontecido.

Afirmou-se anteriormente que a identidade social da mãe faz com que as coisas sob seus cuidados cresçam. Essa identidade se manifesta pelos eventos de trocas de dívidas e pela relação entre o seu trabalho e o do marido. Sob regimes patrilineares, uma mulher pode estar desenvolvendo dentro de si um feto, que provém em parte do clã do marido, e alimentando-o, como o fará quando a criança nascer, com o alimento produzido por seu trabalho nas terras do marido. Os regimes matrilineares enfatizam constelações diferentes de outros socialmente significativos. Mas, em ambos os casos, essas relações particularizadoras, de sexo cruzado, se encontram para além de seu corpo, o qual pode então ser concebido como “um”, similarmente à coletividade. O crescimento tem, portanto, um caráter retrospectivo. Algo que cresce dessa forma o faz numa antecipação da separação entre a coisa crescida e quem a faz crescer, posto que é somente após o evento que se tem conhecimento de que isso assim se fez. Essa visão recursiva do tempo é altamente relevante para meu argumento geral.

Essa condição, que permanece oculta ou encerrada, seja numa coletividade singular ou plural, é atemporal. Ela constitui o resultado inerte de uma seqüência prévia de eventos. Por sua vez, ela existe em contraste com a revelação antecipada que, mobilizando relações externas, deve ela mesma assumir sempre a forma de um evento singular, temporalizado. Os agentes encenam eventos, levando a efeito uma seqüência irreversível, com isso fazendo com que se tornem aparentes as suas relações com outros específicos. Assim, um marido aparece como a causa da esposa dar à luz. Daí o efeito individuador do parentesco melanésio: é o ato que individua. Do ponto de vista daquele que induz a que um outro aja, ele

ou ela trouxe à tona uma capacidade geral. Mas a capacidade geral se manifesta de uma maneira particular: do ponto de vista de quem age, o ato é algo que só ele ou ela pode realizar. Ademais, cada ato aparece numa forma única porque se diferencia de qualquer outro por seu efeito estético. A qualidade da *performance* — a criança nascer viva e bem, as coisas que ela produz — marca o momento no tempo em que ela teve lugar. O que dá às relações de parentesco seu molde “particular” é, portanto, o tempo.

A maneira pela qual as metáforas participam uma da outra poderia sugerir que todas essas equações existem simultaneamente. Mas isso é simplesmente a vertigem provocada por uma forma narrativa que precisa expor as interconexões entre imagens. Para o observador, tudo parece implicado em tudo o mais. Para os que realizam a *performance*, entretanto, tudo o que importa na seqüência performativa é a seqüência. Os atores se movem de uma posição a outra. Mais que isso, suas energias e esforços são necessários para efetuar a transição. Assim, um efeito antecipado só se *constata* como um resultado da ação; os objetos de riqueza só fluirão entre os parceiros de troca se cada homem empreende uma ação com relação ao outro; e as crianças contidas na transmissão do sêmen só virão a nascer quando empreendida a ação apropriada com o parceiro sexual adequado.

Com efeito, no caso sambia, somos informados de quão importante é o seqüenciamento: um homem mais velho deve sempre desempenhar o papel de inseminador (tanto em relação aos meninos como às mulheres), e não é permissível nenhuma reversão temporal dos papéis (Herdt, 1984b, p. 188). A idade separa o marido da irmã do irmão da esposa; por outro lado, sob a rubrica da troca de irmãs, estes poderiam ser categoricamente fundidos (a troca direta de irmãs é sempre uma possibilidade, ver Herdt, 1981, p. 43). 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*.

Poderíamos considerar as relações de parentesco como a destilação dos atos individuais numa seqüência antes necessária do que contingente. São esses atos que produziram essa criança desses pais, a partir

desse vínculo de afinidade, e assim por diante. Eles têm essa natureza particular porque, em termos de parentesco, cada pessoa é um microcosmo de relações que foram historicamente ativadas através de agentes individuais. A evidência disso reside na forma assumida pelas pessoas: suas mentes e corpos são, inteiramente, os registros específicos dos sucessos e fracassos dos agentes e do grau em que suas próprias relações foram adequadamente ativadas por outros. Saúde, estatura, inclinações, sentimentos — tudo documenta ação específica. A pessoa como parente ou parenta é, então, o resultado de evento e *performance*. Por conseguinte, nas relações de parentesco, a dependência poderia ser descrita como uma prioridade da forma: uma relação (pessoa) precisa existir antes que a outra possa existir (por exemplo, p. 366-67). Os “pais” são uma forma prévia dos “filhos”. Como vimos, as diferenciações podem ser assumidas como dadas somente como resultados das ações particularizadoras de outros. Essas ações, por sua vez, estabelecem a base irreversível para os atos futuros que as substituirão.<sup>7</sup>

O problema do tempo posto pelo resultado antecipado da dádiva, isto é, pela objetificação das relações, resolve-se pelo parentesco, ou seja, pela individualização do sujeito ou agente. Através da singularidade de sua ação, um agente mantém separados causa e efeito.

Um resultado antecipado significa que as relações devem existir antes de poderem ser constatadas. O parentesco situa os eventos em seqüência, organizando o aparecimento de uma forma específica a partir de outra, registrando essas seqüências nos corpos de pessoas específicas. O indivíduo é criado pelo fato de que essas seqüências — na ordem em que ocorreram e com o sucesso que tiveram — são atribuídas ao motivo que ele ou ela tiveram para agir de uma maneira ao invés de

7. Com referência aos Wahgi (Terras Altas Ocidentais), O'Hanlon e Frankland (1986) caracterizam as relações de uma pessoa (ele ou ela) com o irmão da mãe não como uma questão de “compartilhamento” de sangue, mas como de um sendo uma fonte do outro. Assim, o irmão da mãe “faz crescer” a criança da irmã. (Ver D. Brown, 1980, p. 306.) Quero referir-me também à ênfase dada por Gewertz a um conceito similar (com respeito aos Chambri do rio Sepik). Ela acentua a assimetria das dívidas de parentesco: as pessoas são consideradas devendo suas vidas aos clãs de suas mães, que são então a sua origem ou causa (Gewertz, 1983). Segundo ela observa, para essa cultura, as causas são mais importantes que os efeitos (cf. comunicação pessoal). Minha formulação das relações entre causa e efeito deve muito a essa percepção sobre os Chambri.

outra. Alguém se comporta seja como mais velho ou como mais jovem, seja como uma mãe ou como uma filha. O “indivíduo” é, assim, temporalizado na imagem de corpo-tempo. Nascimento, maturação, morte, decomposição, registram a história dos próprios motivos do agente e dos motivos dos outros. Os processos tornam-se altamente particularizados em virtude de surgirem como conseqüência de ações anteriores e, desse modo, como conseqüência do intercâmbio cumulativo das pessoas umas com as outras.

*Desagregando o domínio doméstico.* A divisão do trabalho entre marido e mulher na Melanésia, encarada da perspectiva de uma parte atuando para a outra, inaugura um conjunto de relações específicas focalizadas no lar. Esse aparece como baseado na heterogeneidade. Constitui-se por relações de dependência entre desiguais, em contraste com as construções relacionadas com o pertencimento ao clã, nas quais os membros são vistos como replicando um ao outro. Essa desigualdade permite a enumeração e a mensuração das respectivas forças. As relações no interior do lar modelam todo o campo das conexões de parentesco individuadas, estabelecidas através do casamento e da manutenção de vínculos com os afins e com os outros parentes patrilaterais/matrilaterais: elas não podem nunca alcançar a homogeneidade. Parece útil continuarmos a nos referir, como nos capítulos anteriores, ao “parentesco doméstico”, significando com isso a configuração total das relações “particulares”. Nessa conjuntura, porém, faço-o para introduzir uma distinção entre atividades freqüentemente tomadas em conjunto como axiomaticamente domésticas por natureza, assim como, também axiomaticamente, uma província das mulheres.

Há contextos em que as ações de alimentar estão separadas das de fazer crescer (capítulo 9). Há outros em que é analiticamente esclarecedor separar da criação, sob a qual se incluíam a alimentação e o crescimento, o ato de dar à luz. (Pode-se, por certo, desagregar mais, pois cada “ato” é em si mesmo composto de uma seqüência de atos, da mesma maneira que se pode desagregar continuamente o simbolismo de gênero de qualquer símbolo de gênero específico.) Tomo essa última separação como um contraste sintetizador de uma certa relevância para a maneira

pela qual penso que os melanésios organizam suas idéias sobre mulheres e homens. Na análise antropológica, essas duas atividades são frequentemente fundidas sob a rubrica abrangente de domesticidade. Fazer isso, no caso dos construtos melanésios de maternidade e paternidade, é obscurecer o *caráter de não-parentesco* de certas relações que os ocidentais, ao contrário, situariam no âmago do “domínio doméstico”.

O parto constitui certamente um evento único, não-replicável. Trata-se de um ato singular e histórico que faz das capacidades gerais da mãe uma relação específica (entre ela e outros, para não falar na criança). Pois ela se torna um agente ativado por uma causa específica vista como anterior e externa a ela (as trocas do pai, envolvendo as terras do clã, ou um irmão compelindo seu marido a prepará-la). O nascimento da criança ativa o parentesco. Contudo, é por contraste que a criação de uma criança, ou o cultivo das plantações, por parte de uma mãe, pode ser construída de modo a revelar, em lugar disso, uma capacidade geral com relação a um outro similar (plantas, a criança ainda não-nascida) que ela, desse modo, internaliza como “parte” de si mesma. Sua capacidade, como uma condição geral, é inerente a esse outro. E estes são os atos de mesmo sexo que caracterizam o crescimento e que foram descritos nos capítulos 8 e 9 — disso decorrendo o paradoxo, para a língua inglesa, de que, até que nasça ou seja colhida, a coisa que cresce dentro da mãe de fato faz com que esta cresça. Cultivador e cultivado, o que faz crescer e o que cresce, são unificados no que poderia ser chamado de uma maneira “coletiva”: assim como as relações políticas, suas relações são de uma ordem diferente das do parentesco doméstico.

Eu situaria nesse contexto as observações dos habitantes das Terras Altas sobre a aparente espontaneidade do crescimento feminino. Nosso equívoco é vê-las como um comentário sobre uma propriedade natural que as mulheres, como as plantas ou os animais, têm dentro de si.<sup>8</sup> Os primeiros etnógrafos alegaram que era pelo fato de as mulheres serem vistas crescendo naturalmente que os homens tinham que

8. Expressões vegetativas merecem ser tratadas de per si. Eu apenas mencionaria o sugestivo material apresentado por Gell (1975) (especialmente sobre o simbolismo de árvores e crescimento). Para um material proveniente de uma outra parte, muito diferente, da Melanésia, ver Goodale (1980).

imitá-las. Mas, ao acentuar o caráter aparentemente não assistido desse crescimento, tais alegações supõem equivocadamente que os habitantes das Terras Altas vêem o processo como além do esforço humano, mais propriamente do que constituído por ele. O crescimento feminino ou maternal é tão inventado ou não inventado como a propagação dos subclãs ou a amplificação dos nomes dos homens. A espontaneidade aponta para uma imagem de capacidade potencial de agir, de habilidade para empreender a ação sem auxílio, precisamente porque a causa aparece como particular e externa às capacidades generalizadas da pessoa/corpo. O ator se constitui como seu próprio ponto de referência; a mulher enquanto mulher, agindo com outro em mente, age também de uma posição que é sua.

Por conseguinte, no centro das atividades das mulheres, no interior do chamado “domínio doméstico”, a replicação das relações de mesmo sexo das mulheres é análoga à política coletiva dos homens. (Escrevo aqui homens e mulheres por convenção. O mesmo vale por certo para o pai que alimenta, no Massim matrilinear; o vínculo entre o pai e a criança está no centro das relações de linhagem.) As capacidades das mulheres para fazer crescer são replicáveis, generalizadas; seu cuidado com as plantas e o fazer com que as crianças cresçam dentro delas são atividades inespecíficas. O exercício dessa capacidade, similarmente ao caso das interações políticas dos homens, torna a relação resultante (entre quem faz crescer e quem cresce, entre quem cultiva e o que é cultivado) uma relação específica. Mas essa relação não é visível até que apareça na forma de seus efeitos: somente o “evento” produtivo da colheita ou do parto a revelará.

Um processo conduz ao outro. Mas é exatamente o tempo o que os separa, e deveríamos levar em conta essa temporalidade. Ao invés de confundir os diferentes tempos do crescimento materno e do parto, é útil, para compreender a perspectiva melanésia, que consideremos que os corpos das mulheres evidenciam em si mesmos uma alternância entre os dois tipos de socialidade, a coletiva e a particular. A implicação disso é que, por essa razão, devemos parar de pensar nos papéis das mulheres relacionados com o cuidar como se fossem axiomáticamente indicativos de parentesco doméstico; eles também evidenciam uma capacidade coletiva e generali-

zada. As mulheres, como os homens, engajam-se subseqüentemente em relações particulares (parentesco) com outros, através de seus próprios laços de sexo cruzado.

Torna-se desnecessário concluir, como fazem em termos de gênero Ortner e Whitehead (1981, pp. 7-8), que

a esfera de atividade social predominantemente associada com os homens engloba a esfera predominantemente associada com as mulheres e, por essa razão, lhe é conferido culturalmente maior valor [...]. [Os homens] controlam a operação social mais ampla [...], ao passo que os horizontes sociais das mulheres se reduzem ao curto alcance dos parentes intimamente relacionados e suas necessidades imediatas.

Parece que eu também participei dessa conclusão (M. Strathern, 1981a). Mas, como eu a formularia agora, não se trata de uma esfera masculina encerrando permanentemente uma esfera feminina. Não existem esferas nesse sentido: o englobamento é relativo. Há posições a partir das quais as pessoas agem. E as mulheres, tanto quanto os homens, são capazes de construir-se como pontos de referência para seus próprios atos. As pessoas não estão subsumidas nas relações de parentesco; mais propriamente, elas também criam e ingressam em relações de parentesco em momentos específicos.

Torna-se também absurdo pensar de maneira diagramática os domínios político e doméstico como os aspectos externos e internos de uma estrutura. A organização clânica melanésia, por exemplo, não representa uma exteriorização do parentesco doméstico, uma ordem jurídica, uma socialidade mais elevada. Não se trata de uma exteriorização legitimadora da autoridade doméstica que, com isso, se encontraria ratificada, como diria Fortes (1969, ver cap. 4, n. 10). Pelo contrário, a esfera de relações que chamei de coletiva, com seu caráter contingente, pode ser considerada amoral em comparação com a necessária moralidade do parentesco doméstico. Eu incluiria, por certo, como igualmente amoral a existência das capacidades generalizadas das mulheres.

No contexto do parentesco doméstico, as limitações para a ação provêm da medida em que as pessoas são construídas como imediatamente vulneráveis aos interesses e intenções umas das outras, e imediata-

mente capazes de beneficiar-se deles. E isso é em parte um resultado da priorização cumulativa dos atos das pessoas. As limitações são investidas na particularidade das próprias relações e em seu seqüenciamento de causa e efeito. Como vimos, as assimetrias resultantes podem ser metaforicamente apreendidas nos interesses das relações coletivas. Os cultos de iniciação ampliam a efetividade não mediada para proporções coletivas, os corpos dos participantes tornando-se os *loci* individuais de alteração, com atos específicos entre mais velhos e mais moços determinados, atos esses que criam relações de dependência entre eles. A troca cerimonial apodera-se dos estados emocionais como atributos de unidades sociais inteiras, de modo que os clãs influenciam coletivamente uns aos outros, com sua mútua dependência contrastando com a independência também reivindicada por cada um deles. Mas tudo isso constitui, por assim dizer, uma moralidade tomada de empréstimo. Basicamente, a influência dos homens sobre outros iguais a eles celebra uma identidade homogênea que funciona superando a base moral das dependências domésticas heterogêneas ou resistindo a ela. Por conseguinte, a organização dos eventos clânicos transforma-se num empreendimento e, na observação de Lederman (1990) sobre os Mendi, “representa um momento hegemônico”. Guardadas as devidas proporções, o mesmo pode ser dito com relação ao ato de criação.

Do ponto de vista das atividades dos homens, nem a política nem o ritual constituem um domínio normativo que abstraia e adjudique valores existentes alhures; ao transformarem o parentesco doméstico, as relações coletivas são também orientadas para a sua reprodução. Mas elas mobilizam um modo estético que promove necessariamente não um conjunto congruente de valores, mas um conjunto de valores *alternativo*.

Harrison aborda esse ponto no tocante à religião: nos mitos e rituais, as representações promovem uma socialidade “ajurídica” (1984, p. 401).<sup>9</sup> Suas observações foram suscitadas por um estudo sobre os Avatip, na

9. Sua preocupação é com a maneira pela qual a cosmologia dos Avatip, ao invés de refletir, parece produzir uma versão “totalmente alternativa” da ordem social, a qual se revela como uma projeção de interesses e não como regras morais. Bloch (1980) procura mostrar um domínio de ritual que não somente não afirma outros “valores sociais” que o ultrapassem, mas inclui mensagens que vão em sentido contrário às veiculadas pelo discurso não-ritual.

área do rio Sepik, e pelo trabalho de Tuzin sobre os Arapesh de Ilahita, ao norte dessa região. A preocupação de Tuzin com a violência ritual levou-o a observar que “a felicidade das relações domésticas precisa lutar constantemente com prescrições rituais voltadas especificamente para debilitar os laços maritais e filiais”. Os atores têm que “pagar o preço emocional de viver segundo dois códigos de conduta contraditórios que envolvem grande carga afetiva”: “o etos doméstico [...] contradiz radicalmente seu correlato ritual” (1982, pp. 351, 352). Pode-se comparar essas observações com o relato de Young (1983, p. 262) sobre a antinomia de valores que conduz a “visões concorrentes” da sociedade kalauna, na ilha Goodenough, no Massim. Harrison sugere mais propriamente que, entre os Avatip, “o dilema não é entre códigos morais irreconciliáveis, mas encontra-se no fato de que religião e moralidade são distintas e corporificam valores de ordens diferentes” (1985a, p. 117).

As pessoas de Avatip, diz Harrison, vêm-se como compostas tanto de “compreensão” como de “espírito”. Compreensão é algo que se assemelha ao que, entre os Hagen, constitui o cultivo da mente que, conforme o sugerido no capítulo 4, tipifica as dependências criadas no domínio doméstico. Essas dependências têm certamente uma força moral, ou seja, as pessoas assim relacionadas (por “parentesco”) definem-se através da identificação com as preocupações dos outros. O espírito, entre os Avatip, entretanto, constitui uma força vital a ser acrescida através da auto-afirmação e da intensificação, algo que talvez se assemelhe ao “prestígio” entre os Hagen ou àquilo que Gillison também denomina “força vital”, entre os Gimi (1980, p. 148). O sistema ritual possibilita que os homens alcancem graus de “espírito” por meio do culto de iniciação masculino, que lhes dá acesso a um domínio da vida em que os valores morais são substituídos por valores estéticos. “Chamo de estéticos esses valores porque estão relacionados acima de tudo com o poder da significação. Este é visto como uma capacidade, inerente à individualidade (masculina), de produzir admiração, temor, desejo ou outros tipos de *sentimento* nos outros” (Harrison, 1985a, p. 117). Os homens avatip ganham influência uns sobre os outros através da auto-elevação de seu espírito. “A religião avatip não celebra o consenso moral ou a submissão do ego à *consciência coletiva*” (1985a, p. 117).

O impacto estético específico descrito por Harrison pode ser compreendido como o vislumbre das capacidades das pessoas, em sua forma generalizada, no momento em que estas se mostram através das relações particularizadoras que as reúnem. Venho utilizando o termo estético num sentido amplo, para referir-me a todas as limitações de forma.

Os dois tipos de socialidade (o particular e o não-particular ou coletivo) existem como formas alternativas uma para a outra, porque cada uma antecipa a outra. Podemos igualmente dizer que um agente e uma causa se encontram numa correspondente relação ativa/passiva, de modo que cada socialidade está temporariamente encerrada em seu próprio tempo. A relação precisa ser uma relação de alternância ou antecipação porque nenhuma delas pode ocupar o tempo da outra. Uma só pode “aparecer” como a outra num estado transformado. Seja através dos artifícios políticos da troca cerimonial e da organização clânica do tipo hagen, ou através das trocas ao longo da vida focalizadas no parentesco, em nenhum dos casos a dimensão coletiva se reduz meramente a um “domínio” ampliado de parentesco. As relações particulares de parentesco se transformam na demonstração de uma capacidade generalizada. Inversamente, a criação e o crescimento não são o parentesco condensado ou miniaturizado. São antes capacidades generalizadas que se tornam visíveis no contexto de relações particulares. Essas alternâncias se tornam reificadas na estética das relações de mesmo sexo e de sexo cruzado.

Agora vemos porque gênero constitui uma oscilação ou alternância entre estados de mesmo sexo e de sexo cruzado. Estes dão forma a uma dupla alternância: por um lado, entre a socialidade em modo coletivo e a socialidade em modo particular; por outro, entre o ser o agente incompleto, que é ativado na relação com outro, e a pessoa completa, que é produto de interações de outros. Repito o ensinamento dado aos meninos sambia: um indivíduo não pode estar num estado ativo e passivo ao mesmo tempo, *devendo comportar-se* como um ou como outro. As alternâncias não são isomórficas — elas não se “decalcam” umas nas outras. Elas apenas se aproximam, mas fortemente, de uma estética comum. E esta apresenta a alternância ela mesma como um movimento entre estados, como uma seqüência de eventos.

Eventos (atos) implicam relações. Ou seja, as relações (pessoas) são tanto a causa como o resultado dos atos (não a sua realização). Tome-se a prescrição de que os parentes patrilaterais e matrilaterais devem ser mantidos separados. Isso pode ser conseguido *na medida em que tais parentes convergem para uma pessoa específica*. Pois essa pessoa é potencialmente um agente. O impacto deles é visto como assumindo diferentes formas, na medida em que o indivíduo agente atua sobre o fato de que seu corpo e mente registram os efeitos dessas relações. As relações se tornam diferenciadas umas das outras na pessoa que manifesta internamente a diferença que elas fazem. Poderíamos dizer que os parentes em torno da pessoa não são diferenciados uns dos outros de maneira inata. É a pessoa/agente, em sua composição interna (por meio de suas relações internas), que os diferencia.

Volto-me agora para o fenômeno da reencenação, para a maneira pela qual essas relações internas são celebradas. As pessoas são também capazes de se substituírem pela relação que elas têm com seus parentes mais velhos. Por sua própria decomposição, elas simultaneamente reificam e individualizam suas pessoas. Fazem-no através do comer.

#### O CONHECIMENTO NUMA ECONOMIA DE PRODUÇÃO CONSUNTIVA

As metáforas de desconstituição ocorreram com freqüência ao longo de minha exposição: destacamento, eliminação, divisão. Elas se verificaram em resposta à ficção de convenção/invenção, introduzida no capítulo 7, e às proposições teóricas de Wagner (1978) sobre as práticas de conhecimento melanésias.<sup>10</sup> O conhecimento não é “construído” numa forma: as formas são desmontadas para revelar sua composição. A análise melanésia, se é que assim se pode chamá-la, conduz os indivíduos a testar seus efeitos sobre outros, a experimentar suas capacidades, improvisando e inovando, pois as capacidades só podem ser conhecidas segundo a ma-

10. Ver também Wagner (1975) e capítulo 7, n. 4, anteriormente. Essas várias formas de desconstituição poderiam ser reunidas sob a rubrica de antecipação.

neira pela qual elas são reveladas. Mas o que os agentes revelam com isso é a sua constituição como pessoas. Tais processos de desconstituição não resultam, como se poderia supor, numa coleção de fragmentos; resultam numa singularidade concebida como uma unidade interna. Conforme a tenho descrito, a unidade pode ser derivada do dividual, através da divisão de um par, ou da dissolução de uma condição múltipla, composta, em um estado homogêneo e delimitado. Essa própria unidade revela os efeitos dos atos do agente individual.

Muitas das práticas sociais que um ocidental poderia tomar como ordenando ou agregando atividades devem ser entendidas como desconstituições desse tipo. Isso deveria ficar claro a partir da análise dos rituais de iniciação: o menino sambia ou a menina gimi não são “socializados” num ou noutra papel através da “aquisição” de atributos. Antes, uma entidade compósita já existente é decomposta e produzida (por suas próprias ações bem como pelas ações de outros) em uma forma unitária — o pai poderoso, a mãe receptiva. O destacamento dos cônjuges de seus parentes, por meio das compensações matrimoniais, ou os pagamentos aos afins e as cerimônias mortuárias, que restituem uma identidade singular a uma parentela, constituem decomposições tanto quanto os atos diferenciadores realizados pelos homens ao sangrarem seus corpos, ou pelas mulheres, ao se isolarem por ocasião da menstruação. Pode muito bem haver um resultado energizante ou estimulador, pois a pessoa é dotada de uma unidade que generaliza suas próprias capacidades como agente e lhe proporciona a posição singular a partir da qual agir no futuro.

Mas o indivíduo também precisa entender de maneira acertada a composição original. A lógica do resultado antecipado é tanto uma lógica de incerteza quanto de certeza. Num estado ativado (como agentes), as pessoas precisam identificar as causas apropriadas para seus atos, isto é, as relações de que são compostas, na expectativa de alcançarem os resultados desejados. Assim, na antecipação do nascimento de uma criança, os pais precisam assegurar suas origens na mediação de relações entre os parentes paternos e maternos ou entre os elementos internos do corpo da parturiente. O ato do destacamento não pode ocorrer se a diferenciação não houver sido adequadamente realizada.

Isso possivelmente explica a atitude prevalecente na Melanésia a respeito do agir humano — ao mesmo tempo ansiosa e agnóstica. As pessoas dizem não saber qual será o resultado de certos atos: elas não conseguem ter certeza a respeito. Isso pode ser institucionalizado como ansiedade.<sup>11</sup> Esta pode ser encontrada na suscetibilidade individual dos iniciandos ao expor-se ao olhar da audiência (Biersack, 1982); na vulnerabilidade dos doadores num terreno cerimonial onde expõem sua riqueza (A. Strathern, 1975); na declarada incerteza até mesmo a respeito de se um evento virá ou não a ocorrer, como relata MacLean (1985) com relação a cerimônias atinentes à compensação pela noiva entre os Maring. Por conseguinte, os eventos aparecem tanto como adivinhações relativas a estados de coisas anteriores quanto como presságios de acontecimentos futuros. Essa incerteza não surge simplesmente do acaso das interações cotidianas, mas encontra-se inscrita nas expectativas (MacLean, 1985, p. 121). Como ocorre em muitos processos de resolução de conflitos (por exemplo, Counts e Counts, 1974; Tuzin, 1974), supõe-se que o que está acontecendo somente poderá ser conhecido da perspectiva de algum evento futuro que revelará seus efeitos. A incerteza significa que o próprio conhecimento tem que ser estabelecido como tendo acontecido, como uma espécie de evento.

A alimentação proporciona uma imagem desse processo recursivo. Eu proporia uma equação geral entre consumo e conhecimento. (A equação é minha, mas a apresento como uma maneira de imaginar a imagética melanésia.) A seção anterior lidou com o seqüenciamento temporal entre o crescimento das coisas e sua exposição de modo a que possam ser vistas por todos; há um outro seqüenciamento temporal entre essa exposição e o consumo. O fato de que produtos sejam “consumidos” ou recolhidos por outros cria uma relação específica entre o agente e aqueles assim afetados pelos atos dele ou dela. Por sua vez, no momento do consumo, os que consomem privilegiam essa relação sobre múltiplas outras, que são suprimidas ou eclipsadas. Pode ser algo literal-

11. Pode-se mencionar as preocupações que, em muitas áreas, ocorrem em torno da fertilidade feminina (ver, por exemplo, Van Baal, 1984). As teorias do incremento ou diminuição dos fluidos vitais (Kelly, 1976), ou da decadência do universo (Sörum, 1984), constroem uma ansiedade específica quanto às origens; sobre a criação ritual da ansiedade, ver Poole (1982) e Tuzin (1982).

mente momentâneo, como quando um convidado observa os cânones da hospitalidade, ou pode ser algo que caracteriza um período da vida, como quando uma criança é alimentada por seus pais, ou ainda algo que ocorre repetidamente, como quando um cônjuge alimenta o outro. A pessoa alimentada é colocada numa condição passiva. A ação de alimentar estabelece o “direito” do agente sobre aquele ou aquela que registrará o ato. O que digo sobre alimentação poderia ser também dito a respeito do conhecimento como tal.

*Tornando conhecidos os efeitos.* Na descrição das atividades *wok meri* apresentada nos capítulos 4 e 9, foi sugerida uma conexão entre as atividades inteiramente femininas das mulheres e os cultos inteiramente masculinos dos homens. Parecia depreciativo para as mulheres o fato de que, no momento em que traziam a público as suas economias acumuladas, os homens interviessem como oradores e guarda-livros. Contudo, as seqüências de iniciação masculina também terminam com a exibição para uma audiência mista, até mesmo com casamento para os participantes; e os itens que circulam na troca cerimonial retornam à família no longo prazo. Não apenas os porcos são comidos, mas os maridos hagen guardam cuidadosamente as suas conchas nas casas das esposas. Produção implica consumo. Em sua forma de crescimento ou de fluxo, a produção permanece um construto de mesmo sexo; a atividade é vista como o englobamento inteiramente masculino da mulher ou vice-versa. Mas a produção não é conhecida, não é “produzida”, por assim dizer, até o ponto de ser consumida por outrem. O ponto em que os itens são consumidos é aquele em que sua constituição múltipla (sexo cruzado) se revela para os que a trazem à tona.

Repetidas vezes encontramos a expressão idiomática de que uma coisa produzida (o dinheiro das mulheres daulo, a criança dos Gimi, os porcos e conchas dos Hagen) é, em seu clímax, “trazida para fora”. O momento da liberação é simultaneamente o momento do conhecimento — o que estava dentro torna-se aparente — e o momento do consumo. O dinheiro das mulheres é aplicado em usos que também envolvem os homens, uma criança é reivindicada como trabalho do pai ou um parceiro de troca reclama sua dívida. As esposas hagen reivindicam dos

maridos a carne de porco para a comida, ao passo que o controle exclusivo da mulher sobre as plantações no solo se transforma em múltiplas reivindicações no momento em que aquelas são colhidas. É através dessa exposição que uma pessoa, ele ou ela, “aprende” do que é feita. A exposição torna-se um evento, com as características de um evento. Ela “tem lugar” no tempo e é individuada por seu efeito estético. O conhecimento é comunicado por meio do impacto que os atos do agente têm sobre o receptor/a audiência/o consumidor, ou seja, por meio do conhecimento *deles*. Para dizê-lo nos termos de Schieffelin (1985), são eles que completam a realidade do conhecimento.

Se a ação extrai das pessoas aquilo de que elas são capazes, essa capacidade é revelada como a habilidade de um agente para mobilizar uma constelação de relações. A capacidade (generalizada) do agente para fazer relações e as relações específicas das quais a pessoa já é feita são ambas tornadas conhecidas. O intento é tão retrospectivo quanto prospectivo. Uma audiência pode ser criada pela própria apresentação, como quando um receptor é criado pela troca cerimonial, mas o receptor também existe antes do evento em que suas pretensões preexistentes são reveladas. Assim, o receptor/consumidor consome o que já lhe pertence.

Os Hagen, por exemplo, falam geralmente em “comer” riqueza. Mas há uma conotação específica para essa expressão nas relações domésticas de parentesco. No que diz respeito às mulheres, o momento significativo em que elas “comem” riqueza é a ocasião do casamento de uma parenta. A criança multiplamente construída é reivindicada tanto pelos parentes paternos como maternos, que tornam aparentes as suas relações comendo a compensação matrimonial. Podemos, desse modo, equiparar tanto o consumo como o conhecimento com o tornar aparente a constituição das pessoas e das coisas que os agentes circulam. O momento em que pessoas e coisas são trazidas à vista é o momento imediatamente anterior ao de serem levadas de volta a um corpo.

Nisso reside a diferença entre o corpo prospectivo de uma audiência geral, que se torna receptivo pela apresentação, e o corpo retrospectivo daqueles com pretensões anteriores. A troca cerimonial se desenvolve tendo em vista o primeiro, as trocas com base no parentesco tendo em vista o segundo. Nas trocas baseadas no parentesco, não há expansão ou

multiplicação de relações: o consumidor/receptor consome um item que *se substitui a seus próprios atos anteriores*. É principalmente a mãe da noiva que deve comer carne de porco, por ocasião do casamento da filha, em reconhecimento pelas ações prévias de havê-la parido e criado. Diversas metáforas relacionadas ao “porco da mãe” (M. Strathern, 1972, p. 106) são explícitas sobre esse ponto.

Nesse caso etnográfico, o processo de substituição é final, e todo o evento de compensação matrimonial é equiparado à compensação por morte.<sup>12</sup> Mas suspeito que a comparação entre nascimento e morte é geral; o que é revelado, destacado, trazido para fora é uma pessoa (uma criança, uma noiva, o morto) reificada como o produto final de uma constelação de relações e, portanto, como uma coisa “acabada” ou completa. O conhecimento tem lugar com igual efeito num momento de “nascimento” como num momento de “morte”. Os rituais *wok meri* se apóiam no simbolismo do nascimento e do crescimento do feto no útero das mulheres. Em muitas sociedades do Massim, o crescimento ocorre no interior do “útero” do clã matrilinear; é na morte que se revela a constituição múltipla da pessoa socialmente ativa durante seu tempo de vida; no momento da morte, ela é então desconstituída e separada, seus laços de afinidade desfeitos, de modo que o corpo matrilinear pode reabsorver o morto como membro do clã. As reivindicações de um pai sabarl à criança por ele alimentada são extintas quando ele “come” por ocasião da cerimônia mortuária dessa criança (Battaglia, 1985, pp. 432-33). Foi a relação que morreu.

Comer é uma imagem para a substituição de um ato por outro. Grande parte da discussão anterior sobre substituição (ver capítulo 9) lidou com o deslocamento de relações de sexo cruzado. Mas, aqui, encontramos uma seqüência diferente. Dentro de uma *única* relação de sexo cruzado — os afins ligados por compensações matrimoniais ou trocas mortuárias —, é criada uma diferença entre dois atos. Um ato substitui o outro, no fluxo reverso da comida, ambos uma reencenação e uma transformação. Um ato anterior de alimentação, da parte de uma mãe

12. O argumento é desenvolvido em M. Strathern (1987), que compara as metáforas mortuárias para as compensações matrimoniais entre os Hagen com a correspondente equação entre compensação matrimonial e compensações pelo nascimento de crianças entre os Wiru.

hagen ou de um pai *sabarl*, é deslocado por um ato subsequente no qual o alimentador é alimentado. Essa conclusão efetiva da relação de sexo cruzado pode ser pensada como uma redução da ambigüidade, como a conformação da relação em sua modalidade final. Da mesma maneira que os agnados de uma noiva hagen serão conhecidos como “parentes maternos” pelos filhos que ela venha a ter, os parentes matrilineares de um pai *sabarl* falecido são situados sem ambigüidade no lado “paterno”. Ambos são compostos, respectivamente, pelas novas reivindicações dos agnados do noivo e do próprio subclã matrilinear do falecido.

Uma composição a partir de um ponto de vista é uma decomposição quando vista de outro: as relações reduzidas a um único fio. Talvez haja um sentido em que toda consunção envolva decomposição desse tipo — o que é “visto” em cada momento, o privilegiar de uma relação com respeito às outras — e que comer seja sempre simultaneamente energizar e debilitar. Isso cria um agente tornando a pessoa incompleta, privando-a de uma base de apoio de natureza múltipla. Idiomáticamente, comer é freqüentemente igualado ao intercuro sexual, e este, por sua vez, é com freqüência idiomáticamente imaginado, nessas sociedades, como uma “pequena morte” (comparar com Gillison, 1983, p. 40). Conquanto, e notavelmente no caso *gimi*, possamos imaginar que é o objeto devorado que, por isso, morre, eu me pergunto se não haveria algumas vezes a idéia de que o devorador, o consumidor, também morre — perdendo aquela parte dentro dele, ou dela, que é deslocada pelo novo alimento.<sup>13</sup> Mais prosaicamente, o consumidor, da mesma forma que um recipiente, é reduzido a uma única identidade ao englobar um objeto produzido por outrem.

Enquanto a capacidade de ação pode ser replicada, os atos só podem substituir-se uns aos outros. Isso é tão verdadeiro para aquilo que um estrangeiro poderia considerar como a atividade cotidiana de comer

13. A seqüência é explícita em *Gimi*. Ver, por exemplo, Gillison (1983, p. 47). Em Hagen, “Diz-se que os parentes da noiva ‘comem’ a compensação matrimonial, ao passo que o *marido* ‘come’ (isto é, tem relação sexual com) a recém-casada” (A. Strathern, 1982b, p. 128, grifo nosso). O termo para a penetração por parte do marido é também o termo para golpear, matar, ou plantar, ou seja, ter um efeito sobre outrem. Ser o receptor de um efeito, como um golpe, é ser “atingido” por esse efeito, ou “comido” por ele, no caso de sofrimento e infortúnio.

quanto o é para as *performances* encenadas. Na verdade, todo ato contém seu próprio risco performativo: arrisca seus efeitos, por assim dizer. A reencenação ou comemoração de outros atos — os seus próprios e o de outras pessoas — é, assim, simultaneamente inovação e improvisação sobre eles. E ou os “mata” ou os completa (Wagner, 1978, p. 24).

*Consumo e coerção.* Gregory (1982, p. 33) faz comentários gerais sobre os idiomas melanésios. Uma conexão entre o comer e o intercurso sexual “pode ser vista”, afirma ele (1982, p. 33), “como fundamento empírico para a concepção de Marx sobre o consumo como produção dos seres humanos”. Se “produção” é tornar manifestas as capacidades de pessoas (relações), esses sistemas são, nesse caso, muito apropriadamente denominados como de produção consumptiva, no sentido de que o que está sendo produzido é conhecimento, e o conhecimento só é “conhecido” ao ser consumido.

Uma conotação da noção ocidental de “domesticidade” é a de que a consumpção é um processo inteiramente passivo, uma introdução na própria pessoa daquilo que foi produzido com atividade e energia em outro lugar. Os argumentos feministas sobre a não-valorização do trabalho doméstico equiparam, de modo plausível, o auto-evidente valor de uso de um item com sua igualmente evidente consumpção. Esta parece ser uma realização não-problemática de atributos, um não-evento. As idéias melanésias, entretanto, podem tornar o processo muito problemático e, no mínimo, transformá-lo num evento. Em Hagen, o momento em que o alimento é consumido é aquele em que o trabalho é reconhecido: o que é significativo é que o reconhecimento é um ato específico. O consumidor pode ser passivo, no sentido de que ele ou ela é testemunha da atividade de outrem, mas torna-se com isso uma “pessoa” vital ou um ponto de referência para esse agente. O ato de comer, que ativa essa relação, é também uma espécie de reencenação e, como vimos, exatamente uma *performance*.

Em sua formulação original, a produção consumptiva envolve a personificação de coisas que promovem a sobrevivência das pessoas. Inspirado em Lévi-Strauss, Gregory amplia a explanação de Marx sobre a reprodução, fazendo com que a consumpção se refira não somente às

necessidades da pessoa em termos de alimentação, mas também à reprodução através das relações sexuais e de paternidade/maternidade. Nessa visão ampliada, a consumpção torna-se mais do que simplesmente o “*desgaste* de materiais e energia laboral” (1982, p. 30, grifo nosso).

Nas economias mercantis, a consumpção pode ser produtiva num sentido fraco: ingerindo alimentos, o ser humano “produz” seu próprio corpo (Gregory, 1982, p. 31). Mas, nas economias de dívida, ela deve ser encarada como produtiva em sentido forte — o processo pelo qual coisas são transformadas em pessoas é um processo inovador e incremental. Isso se torna claro com a compreensão de que não se está lidando com indivíduos que objetivam a auto-substituição. Não é como “indivíduo” que alguém consome produtos de outrem, mas como uma “pessoa” aos olhos desse outrem. As pessoas são formas objetificadas de relações, e não é a sobrevivência da própria pessoa que está em questão, mas a sobrevivência da relação ou seu término. O comer não implica necessariamente alimentação; não é intrinsecamente um ato benéfico como se supõe na visão mercantil ocidental que encara o ego como perpetuando sua própria existência por meio dele. Antes, o comer expõe a pessoa melanésia a todos os riscos das relações de que ela/ele se compõe. Lembro novamente que se pode querer desagregar as atividades de alimentação e crescimento. O crescimento, em termos sociais, não é um reflexo da alimentação; antes, em sendo uma receptora característica de alimentação, a pessoa alimentada testemunha a efetividade de uma relação com a mãe, o pai, o marido da irmã ou quem quer que esteja provendo a alimentação. O receptor de alimentação é definido tão especificamente quanto o provedor dela. Consumpção, portanto, não é simplesmente uma questão de substituição, mas de reconhecimento e monitoração de relações.

Na verdade, eu afirmaria que, nesses sistemas, as pessoas não podem de modo algum participar da *auto*-substituição. Toda a dificuldade envolvida na análise das objetificações numa economia de dívidas (capítulos 8, 9) foi a de que, para resumir, são pessoas (relações) que substituem pessoas (relações). Estas podem aparecer como corpos, mas nesse caso o corpo é uma forma objetificada: o ego, por assim dizer, de um outro ponto de vista.

O ego como sujeito individual existe mais propriamente em sua capacidade de transformar relações, como um poder corporificado que se revela em seus efeitos. O ego é ativado na medida em que tais relações (pessoas) são invocadas pelo agente e reveladas como seus apoios. De fato, enquanto comer é um ato que só o agente pode empreender para si, seu resultado é transformar o agente numa pessoa (um objeto) do ponto de vista de outrem. Os atos do agente aparecem, conseqüentemente, numa forma final e, portanto, diferente da atividade ela mesma: o pai/mãe produz uma criança como o horticultor produz inhames. Um pai/mãe não produz um pai/mãe: a criança, por sua vez, precisa ser levada a revelar capacidade paternal/maternal a partir de dentro. Um agente sempre apenas “reproduz” a si mesmo, ou a si mesma, em uma outra forma.

O receptor (beneficiário ou vítima) dos atos de outrem é também o efeito ou o produto destes; ele, ou ela, é assim um objeto da atenção desse agente. Um agente não “produz”, por assim dizer, outro. Mas pode esperar que o *ato* original seja comemorado. Esta é certamente a expectativa expressa pela mãe da noiva hagen. A pessoa (noiva) criada por um agente (mãe) reencena o ato de criação. É a noiva que é vista levando aos parentes e à mãe a carne de porco que, durante parte da cerimônia, ela carrega às costas. Assim fazendo, ela (a noiva) se torna, por sua vez, um agente, reconstituindo com sua própria consideração a pessoa (mãe) que é manifestamente uma das causas de sua existência.

As condições que possibilitam à mãe dar à luz uma filha com sua própria identidade social distinta incluem a história de uma vida de trocas com afins, mas a atividade materna se manifesta na forma do evento único do nascimento. Um filho, ou uma filha, pode então se tornar seu próprio agente comemorando esse evento — reconhecendo as relações de troca que foram a condição particularizadora da capacidade da mãe. Por meio de suas próprias transações, as pessoas podem, por conseguinte, tornar manifestas as relações originais ou causas que as produziram. Podem também fazer de novo o que suas mães ou pais, ou irmãos da mãe, ou ainda maridos da irmã, fizeram ao alimentá-los: elas comem. A comida pode ser de múltipla origem, mas é comida por alguém, e essas relações adquirem um *locus* singular no corpo individual. Durante

sua vida, portanto, os agentes continuam a comemorar-se como pessoas (compostas por relações que se focalizam nelas) através do alimento que consomem. Na medida em que dão atenção às fontes sociais de sua própria constituição — pagamentos compensatórios para os parentes maternos, sacrifícios para os paternos —, os agentes se ativam e mantêm através disso a sua individualidade própria.

Por mais vezes que seja realizado, cada ato de comer é também um evento singular, orientado para uma única fonte. Isso tem a consequência já observada. Reconstituir-se na consideração de um outro específico é também desconstituir a multiplicidade de relações que poderiam ter sido comemoradas. Esse outro é privilegiado como um ponto de referência (uma causa) para os atos. Conseqüentemente, uma mulher é conhecida simplesmente como a “mãe” da noiva quando ela come o porco que substitui sua própria atividade com respeito à filha. A especificidade dessa relação eclipsa ou suprime todos os outros aspectos da identidade da mulher. Ao mesmo tempo, a substituição é antecipada: a mãe age para, por assim dizer, tornar-se uma causa, para ser o motivo para uma reencenação, e desse modo uma pessoa — tornar-se o objeto dos atos de outros, como descreve Munn (1983), é um objetivo dos parceiros do *kula*. Ser uma causa é *ter sido* um agente. Essa passividade é coerciva.

É, pois, com respeito a atos que se pode falar propriamente de uma causa e de um agente. Agir individua o agente como um sujeito, e, na visão deste/desta, a causa da ação existe como um ponto de referência externo. Mas ser um ponto de referência — uma pessoa ser um ponto de referência para outra em virtude da relação por isso estabelecida — é a precondição para a própria atividade de alguém. Dirigindo, por assim dizer, a atenção de um agente, alguém se torna ele próprio um agente, do mesmo modo que uma dívida indutora abre uma seqüência de troca ou que dívidas de noivado induzem a doação da noiva. Na verdade, já encontramos essa antecipação na forma recíproca, quando duas pessoas são conceitualizadas como um par, cada uma das quais extrai uma reação da outra.

É sempre um dos elementos do par que age: o ato de extração faz sair ou torna conhecida a condição interna do outro. O evento é muitas vezes elaboradamente inventado como uma *performance*, e há uma

razão para isso. A encenação física de uma *performance* é uma tentativa de superar a recursividade do tempo. Como descrevi anteriormente, a incerteza do resultado antecipado é inerente ao *status* de um evento ele mesmo, envolvendo a dúvida sobre se um ato ocorreu ou não. Pois antecipação é também regressão. A precondição para algo acontecer deve ser parte do acontecimento. Um evento é conhecido por meio de eventos anteriores e posteriores. Dessa forma, a produção só é “produzida” no momento da consumpção; o conhecimento só é “conhecido” através do conhecimento que os outros adquirem, pois, para que um efeito emerja, a causa deve estar no devido lugar; há precondições para condições. Em suma, uma regressão perpétua de resultado para causa, resumida na notável convenção dos Sambia — mas de modo algum restrita a eles — de que o alimento precisa ser alimentado.<sup>14</sup>

Não obstante, como *performance*, o “vir para fora” pode ser encenado como um momento específico com seu tempo próprio (pp. 410-11). Uma imagem freqüente é a emergência visual a partir de um cercamento. O evento é simultaneamente pré-encenado, porque o cercamento estabeleceu como uma precondição a unidade do(s) agente(s). Como vimos em capítulos anteriores, o cercamento pode assumir a forma de um envolvimento por um único corpo ou de uma ação homogênea que cria uma coletividade. Quando constroem cercas ao redor das áreas de culto, os homens criam uma unidade tanto entre eles próprios como em relação aos espíritos com os quais estão ligados: no momento de rompimento desse isolamento, ambos se desligam dessa relação envolvente e revelam a associação em sua forma intensificada. Da mesma forma que, através das transações associadas com o “parentesco transformado” (pp. 386-387), os beneficiários crescem até o momento em que se destacam no “nascimento” (ou na “morte”) das relações envolventes. Na medida em que a atividade dos homens é, por essa razão, vista como a deliberada aglutinação de pessoas, cuja orientação social caso contrário

14. Uma proposição inversa a essa pode ser vista nas comoventes crenças de “bruxaria” de povos como os Hagen (por exemplo, A. Strathern, 1982b), os quais consideram que, em última instância, a ganância consome a pessoa que ela levou a ser gananciosa. O que parece à mente ocidental como uma confusão entre substância e identidade pode ser entendido como a substituição regressiva de atos.

seria difusa e variadamente direcionada, a natureza unificadora da ação coletiva é inerentemente energizadora ao fazer dos participantes algo diferente do que eram antes.

Mas o novo estado precisa ser comunicado para ser conhecido, daí a observação de Schwimmer sobre a dupla como a unidade básica para a transmissão de mensagens. Em seu exemplo, as mensagens são passadas entre os homens e o mundo sobrenatural. Uma dupla é constituída por duas metades ou dois iguais, ou por um par mais velho/mais moço; eles são semelhantes no sentido de ambos tocarem flauta ou usarem máscara, com isso representando os espíritos. Cada qual é a fonte de revelação do outro: “cada qual sabe que é um homem, mas quando olha para o parceiro, pode ver um espírito” (1984, p. 253).

O momento de ruptura do isolamento, de saída de um cercamento, é o momento em que os atores mostram o que chamei de capacidade generalizada que eles têm dentro de si, antes de ela ser particularizada como alimento ou conhecimento consumido pela audiência externa ou pelo parceiro, o qual é também a causa coatora do ato, dado havê-lo induzido. A energia exibida pelos agentes pode ser tomada como um reflexo dessa coerção. Na verdade, a ativação de relações parece requerer energia e força precisamente pela razão de que as pessoas portam dentro de si a evidência do que aconteceu com elas. Quer a interação produza uma relação que, mediando entre as duas partes, “se acrescenta” suas identidades, quer uma imposição não mediada de um sobre o outro fique registrada como uma alteração do corpo deste último, há uma força na maneira pela qual são conduzidas essas interações.<sup>15</sup> A transformação requer esforço, e é evidência disso. As dádivas são impostas a outros; as plantas são compelidas a crescer; o trabalho é uma questão de disposição, vontade, intenção: não há nada que possa ser conhecido de outra forma.

Suspeita-se que a energia visível seja um resultado da exigência estética de que os atos devem aparecer de uma forma outra que a da inten-

15. Poder-se-ia sublinhar o pedido de Tuzin (1982) para que prestemos atenção à questão da dor na ação ritual, que é também percebida como cruel pelos participantes. Ver Hays e Hays (1982, pp. 282, 284) sobre a idéia dos Ndumba de que a dor fortalece o corpo.

ção do agente, e nessa medida estão “separados” do agente. Além disso, o resultado subsequente das ações, seus efeitos, está sempre incorporado em outro (relação, pessoa). Se a força é aplicada a um objeto externo, é para exibir a marca da efetividade própria de alguém e, nesse sentido, para transformar o objeto em parte desse alguém. A violência por certo deve ter um efeito assimilador em geral: uma mulher hagen espancada pelo marido ostenta o sangue ou as contusões como um signo dos atos do mesmo; ela busca a reparação na intervenção de seus parentes, que restaurarão a dignidade de seu *status* separado. Os parceiros de troca são assimilados às dádivas que eles trocam e fazem circular coagindo o receptor a aceitá-las; os pais estão implicados nas plantas/filhos que eles cultivam e produzem, violentamente durante as seqüências de iniciação, e em dor recíproca durante o parto. Essas dádivas e filhos devem registrar os atos deles, e a possibilidade de registro tem suas próprias precondições. As coisas devem aparecer de modo a induzir o reconhecimento por parte dos outros. A diferença entre o agente e os inhames, as conchas valiosas, as noivas, os filhos produzidos, é reconhecida somente se essas coisas assumem uma forma própria. Voltamos aqui à importância do gênero.

#### GÊNERO ANALÓGICO

Sugeri resumidamente que as idéias sobre gênero proporcionam a convenção estética através da qual se faz com que as coisas apareçam. As relações, os objetos manifestos das atenções das pessoas, são por isso reificadas na maneira pela qual são diferenciadas umas das outras. Em nossa visão, o que é ocultado é precisamente essa base convencional. Essa “diferença” é o que chamaríamos de um construto simbólico ou classificatório, que veríamos como inventado, seja por meio do contraste entre homem e mulher, seja através do contraste entre relações de mesmo sexo e de sexo cruzado. Nos sistemas de conhecimento melanésios, contudo, a diferença é apresentada como uma consequência axiomática de as pessoas assegurarem que formas reconhecíveis de ação ocorrerão.

O gênero proporciona, então, o meio através do qual é apreendida a diferenciação enquanto tal. Ele dá uma forma às relações, as quais se

tornam, através disso, direcionadas em uma de duas maneiras: seja replicando, ou substituindo-se umas às outras. A “diferença” entre replicação e substituição, por sua vez, mostra-se naquele intervalo entre interações de mesmo sexo e de sexo cruzado. As pessoas sabem o tipo de evento ou *performance* que presenciam por meio das relações de gênero que esses eventos mobilizam. Por isso, elas também sabem quando um evento se transformou em outro. Mas isso coloca a seqüência de trás para diante. Mais propriamente, elas também sabem que os eventos são causados e têm seus resultados, e que um tipo de evento deve inevitavelmente conduzir a outro. Essa regressão/antecipação/alternância está contida dentro das possibilidades de uma imagética de gênero procriadora predicada sobre a capacidade de uma forma em emergir de outra forma.

Um andrógino é composto por, e pode ser decomposto em, elementos masculinos e femininos. Qualquer desses elementos pode também ser construído como existindo enquanto um corpo independente. Essas construções definem um corpo masculino como tendo a capacidade de conter dentro de si aquilo que ele também pode destacar de si, ou seja, o corpo feminino; ao passo que um corpo feminino contém e destaca de si o corpo masculino.

Essas imagens podem, assim, evocar tanto a condição de corpos “físicos” como de corpos “sociais” (e lembro ao leitor que, no contexto melanésio, uma imagem desse tipo também significa “mente”). Dado que as pessoas aparecem em forma masculina, feminina ou andrógina, a possibilidade de uma forma aparecer saindo da outra parece ser uma possibilidade que se encontra dentro do corpo. Devemos lembrar-nos de que as pessoas objetificam relações: corpos e mentes são, por conseguinte, suas manifestações reificadas. E elas devem sempre assumir uma forma manifesta, isto é, ostentar uma condição diferenciada. Por um lado, a diferença entre um estado de mesmo sexo e um de sexo cruzado é que um é a transformação do outro; por outro lado, masculino e feminino são versões analógicas um do outro, cada qual agindo de acordo com sua própria maneira característica. O comportamento das pessoas revela necessariamente tanto a sua própria condição quanto a de outros: o comportamento é marcado por gênero. Sugiro que os atos individualizam pessoas; são, portanto, os atos das pessoas que estabelecem

o gênero do comportamento, tornando aparente a condição de seus próprios corpos/mentes, assim como a dos outros.

Encontramos aqui uma limitação interessante. Um andrógino não age, ou seja, as pessoas só são ativadas, só se tornam agentes, numa condição de mesmo sexo, como masculinas ou femininas. A estética de gênero discrimina entre a própria possibilidade de alguém agir como sujeito individual e de ser o resultado inerte dos atos de outras pessoas. Isso tem implicações para a maneira pela qual as pessoas imaginam a relação entre causa e efeito.

Um agente aparece como “masculino” ou “feminino” em relação aos objetos de seus atos: eles devem aparecer reciprocamente como “feminino” ou “masculino”. A ilusão é a de que a coerção parece encontrar-se no gênero ele mesmo: os maridos paiela que têm de compelir suas esposas a fazê-los crescer; os pais gimi que forçam a mãe a expelir a criança nascida do espírito paterno; o irmão trobriandês que induz o marido da irmã a simultaneamente produzir e devolver a criança que lhe pertence; os homens sambia que impõem cooperação a seus parceiros mais moços. E, de outro lado, estão as esposas paiela que observam os efeitos de suas próprias intenções nos corpos dos homens; a coletividade das mães gimi que consome cadáveres masculinos; as irmãs trobriandesas que criam filhos de irmão; e os simultaneamente fortalecidos e humilhados corpos dos noviços sambia “femininos” que contêm em si o reabastecimento dos homens. Não se trata de “sujeitos” agindo sobre “objetos”. A intenção do ato — coerção — é estabelecer a própria relação em si. Em linguagem de gênero, cada sexo induz os atos do outro, pois tais reações constituem evidência de sua eficácia. Mas, na medida em que cada qual é também a causa dos atos de outros, não há nada automático no que diz respeito à elucidação; esta se realiza sob as condições de incerteza e ansiedade observadas anteriormente.

Não existe paradoxo no fato de os homens serem necessários para a atuação materna. Os homens ajudam no nascimento; sua própria produtividade social deve ser feita visível no corpo de outrem. Conseqüentemente, como no caso dos Gimi, por exemplo, os homens fazem mais do que simplesmente se tornarem os pais da criança recém-nascida. A evidência da paternidade é estabelecida pelo fato de que os atos dos

homens ensinam que *a mulher* dê à luz e se torne, ela própria, mãe. Os primeiros etnógrafos das Terras Altas estavam certos: a necessidade para que os homens ajam provém do que acontece com as mulheres. Mas eles estavam certos pelas razões erradas. A razão não é a auto-evidente natureza das mulheres, mas a maneira pela qual evidenciam as capacidades dos homens. E são as mulheres que têm de fazê-lo. Conseqüentemente, devemos atentar para o inverso, de que são as mulheres que habilitam os homens a produzir como pais. A criança melanésia não é um produto paterno ou materno pela simples contigüidade com um corpo genitor. Pelo contrário, sua assimilação a uma fonte concebida como masculina ou como uma maternidade envolvente, ou ainda como transações de um par irmão-irmã, deve ser o resultado específico de atos particulares. O gênero da atividade depende da maneira pela qual são construídas as relações sociais e de seu seqüenciamento de causa e efeito. Os eventos não ocorrem se as pessoas não os fazem acontecer; as “coisas” não aparecem por conta própria. A ação consiste em compelir, forçar, impor-se a outros. Pois, antes que os atos de um agente possam ter efeito, ele, ou ela, por sua vez, deve ter sido induzido a agir e precisa forçar outrem a ser exatamente essa razão para a sua atividade.

Na verdade, as “causas” das pessoas parecem ser uma preocupação ritual disseminada. As práticas de conhecimento melanésias não são imaginadas como sujeitas a descoberta (no sentido iluminista de revelar e de desvendar sua natureza verdadeira) nem a elaboração cultural (no sentido empiricista de transformar o natural em artificial), mas antes a transformação. O resultado de uma relação deve ser também a razão para ela. Como vimos, o que simultaneamente é posto em dúvida não é simplesmente se um certo conjunto de interações alcançará alguma coisa (terá um resultado), mas se suas razões, suas origens, ainda se confirmam. Um efeito é dependente da correta identificação da causa, a saúde depende das boas graças dos ancestrais. As ações se orientam para estabelecer a razão das relações com vistas a determinar seu resultado. Por conseguinte, a busca infundável por “origens” (por exemplo, Gell, 1975; Barth, 1975) é parte da incerteza de todos os atos — a maneira pela qual as realizações e efeitos passados são também presságios ansiosos para o futuro. Ao mesmo tempo, por certo,

ser ou evidenciar um efeito “é” ser ou evidenciar uma causa, que é sua fonte em outra forma.

Mas, por causa da “outra forma”, a assimilação a uma origem está fadada, como indiquei, a conter uma medida de violência. Os ancestrais estão mortos. A identidade com uma origem só pode realizar-se (ser conhecida, produzida) através da separação em relação a ela. A dependência do produto com respeito a uma fonte é violenta, por assim dizer, porque o agir, a possibilidade de entrar em outras relações produtivas, requer que a pessoa se retire das anteriores. Ou que desloque um conjunto de atos por meio de sua comemoração.

No contexto das relações de parentesco, certas pessoas (como os irmãos da mãe em sistemas agnáticos) podem ser obrigadas a aceitar seu lugar como uma “causa” habilitante, digamos, do crescimento do filho da irmã. Mas uma causa que não está mais ativa: foi substituída. A ação já ocorreu. Está com o/a agente o peso de forçar outros a ser uma causa para seus atos de extração. Uma mulher hagen força seu marido a fazer aquelas trocas com seus parentes, trocas das quais a causa é o casamento do marido com ela. Um integrante do *kula* persuade seu parceiro no ultramar a doar, de modo a que ele próprio venha a ter uma causa para doar. Os homens mais velhos infligem dor aos iniciandos sambia como a causa de ter de fazê-los crescer — uma relação de indução recíproca encenada com ternura entre o menino e seu inseminador individual.

Tal conceitualização da capacidade de agir não encontra uma expressão última na auto-expressão. O sujeito individual pode apenas agir e, em o fazendo, indicar o estado de suas relações com outros. Conseqüentemente, ele ou ela é vulnerável à premissa de que a capacidade de agir pode apenas dar mostras de si através de seus impactos sobre esses outros, e um fracasso é sempre possível. As causas não aparecem como deveriam; as mentes das pessoas podem desviar-se; é necessário que as mulheres mostrem que o crescimento pode ser transformado em objetos sociais externos, que elas de fato dêem à luz; também é necessário que os homens completem adequadamente as suas trocas. A evidência reside na adequação estética, no gênero do ato. As mulheres das Terras Altas circulam no casamento como os objetos (causas) das transações ativas dos homens; inversamente, quando as mulheres cuidam ativamente dos

filhos, as transações dos homens tornam-se causas dessa relação de criação. Compreendidos conjuntamente, os sexos aparecem numa relação de mútua indução, cada qual é a causa da capacidade de ação do outro.

Uma antecipação, por um sujeito, do ponto de vista de outro, significa que uma relação sempre parece ser alguma outra coisa, que as pessoas ou itens de riqueza que parecem ser o objeto de uma relação (como a de marido e mulher entre os Hagen) podem aparecer então como o objeto de outra (como a entre um homem e seus afins). Nisso, está envolvido o seqüenciamento: é necessário que uma das partes da relação original incite também a nova. Desse modo, uma relação pode “transformar-se” em outra. Mas, como essa capacidade foi antecipada, podemos dizer também que uma relação “representa” a outra. A relação entre um homem e seus afins masculinos também antecipa e, nesse sentido, substitui a sua relação com a esposa. Dado que as relações são vistas como tendo um resultado (efeito) que, por sua vez, é transformado em pessoas, os resultados se apresentam como a razão (causa) das relações. Mas esse processo deve ser distinguido do simultâneo e infinito envolvimento do ponto de vista de outrem: se o sêmen masculino é “o mesmo que” o leite feminino, nesse sentido ele já é a visão do outro. Como causas mútuas dos atos um do outro, homem e mulher nem se transformam um no outro nem representam um ao outro. Eles são simplesmente dois tipos, duas versões, da capacidade de agir e de ser causa de ação. Paradoxalmente, entretanto, a própria atividade de transformação temporal conduz a esse estado de coisas atemporal.

Enquanto um microcosmo social, a pessoa melanésia é uma comemoração viva das ações que a produziram. Afirmo que, por isso, uma pessoa deve ser sempre uma pessoa específica, produto de interações específicas e irreversíveis, e andrógina em termos de gênero. Os agentes, por outro lado, sujeitos individuais, agem em virtude de suas capacidades generalizadas, isto é, da capacidade de ação ela mesma, para ser “um”, para agir como “um”. Se realmente são os atos que individualizam, eles, por conseguinte, fazem com que o sujeito (agente) apareça em uma de duas formas, como único em termos de gênero. Isso é o mesmo que dizer que o indivíduo age sempre de uma dessas duas maneiras, como um homem ou como uma mulher. É apenas o seu gênero que diferencia

os agentes. *Qua* agentes, os indivíduos são em si mesmos entidades não-específicas.

Masculinidade e feminilidade indicam, pois, uma diferença nas capacidades dos agentes, mas, na medida em que se referem apenas a essa diferença — distinguindo que tipo de agente o indivíduo é —, permanecem análogos um do outro. Essa construção faz ruir a relação entre causa e efeito. Transforma uma seqüência de eventos num contexto para eles. Deixe-me mostrar como essa contradição poderia ser imaginada. Isso só pode ser feito, e tem sido necessário o tempo todo, através do rearranjo dos elementos da narrativa.

\* \* \*

Vimos quão essencial, para a encenação das *performances* e eventos melanésios, é a reificação da diferença entre causa e agente e entre agente e efeito; qualquer das duas pode ser apresentada como a diferença entre homem e mulher. Por meio dela, uma forma parece trazer à tona a outra, pois cada uma sempre requer a outra para completar-se. Um agente age com respeito a uma causa separada dele, ou dela, e produz sua ação numa forma outra (seu efeito) que a ação ela mesma. Em relação seja à causa ou ao efeito (imaginados como relações ou pessoas), o agente se engaja em interações de sexo cruzado. Com isso, ele “age” no contexto dessa relação e, assim agindo, produz essa relação. Vistos sob o ponto de vista dele, ou dela, as causas e efeitos de suas ações são outras pessoas. Mas um agente pode também perceber a pessoa em relação a quem a ação é empreendida como um agente como ele, ou ela. O que os torna similares é sua capacidade para agir, daí a forma recíproca do par.

Ator e audiência, parceiros sexuais, progenitora e criança são todos considerados em termos recíprocos; cada agente aparece como capaz de trazer à luz as capacidades internas do outro. Enquanto todo *ato* permanece assimétrico (um dos parceiros como agente, o outro como o microcosmo de relações ou a pessoa que é desconstituída), o que torna simétricos os *agentes* eles mesmos é, como vimos, seu potencial para ação. E, em termos desse potencial, todos permanecem iguais: um não se torna o outro. Conseqüentemente, quando estão numa posição em que qualquer deles pode realizar esse potencial com respeito ao outro,

um par se une numa relação de mútua estimulação. Pois o que cada qual engloba em sua própria forma é a capacidade de induzir os atos do outro. Essa é uma relação analógica atemporal.

Em sua elaboração sobre tipos de conhecimento, Bourdieu discute o tratamento da dívida feito por Lévi-Strauss. Este último rompeu com a “teoria nativa”: para ele, o fenômeno principal não era o seqüenciamento irreversível das transações individuais de troca, tais como experimentadas pelas pessoas, mas a reversibilidade do ciclo de reciprocidade. O argumento de Bourdieu é o de que o mecanismo de ocultação que define a prática do agente constitui um objeto de conhecimento antropológico tão importante quanto o que ele oculta. Apenas aparentemente as pessoas escondem de si mesmas o outro lado dessa experiência.

Para que o sistema funcione, os agentes não precisam estar inteiramente inconscientes da verdade de suas trocas, que é tornada explícita no modelo do antropólogo, ao passo que, ao mesmo tempo, precisam recusar-se a conhecê-la e principalmente a reconhecê-la. Em suma, tudo se passa como se a prática dos agentes, e em particular sua manipulação do tempo, fosse organizada exclusivamente com vistas a ocultar deles mesmos e dos outros a verdade de sua prática, que o antropólogo e seus modelos trazem à luz simplesmente substituindo, por um modelo atemporal, um esquema que se realiza no tempo e somente através dele (1977, p. 6, grifo e nota omitidos).

Por conseguinte, um tanto enganosamente, Bourdieu recomenda:

[...] a diferença e a demora obliteradas pelo modelo nomotético devem ser incorporadas ao modelo não, como sugere Lévi-Strauss, pelo desejo “fenomenológico” de restaurar a experiência subjetiva da prática da troca, mas porque a operação da troca de dídivas pressupõe desconhecimento (individual e coletivo) da realidade do “mecanismo” objetivo da troca [...]; o intervalo entre a dídiva e a contradídiva é o que permite a um padrão de troca — que está sempre sujeito a dar a impressão ao observador e também aos participantes de que é reversível, isto é, tanto forçado como interessado — ser vivenciado como irreversível (1977, pp. 5-6, grifo removido).

Podemos perguntar como a diferença entre seqüências reversíveis e irreversíveis é vivenciada dessa forma. As práticas “como se”, sobre as quais Bourdieu chama a atenção, poderiam ser consideradas da natureza

da transformação nativa. Mas, além do desconhecimento envolvido na transformação de uma relação em outra, há o desconhecimento da própria base da diferenciação entre uma e outra experiência. É nesse ponto que me refiro a convenção. O antropólogo não revela o que os participantes também sabem, mas cria para si próprio uma espécie diferente de conhecimento.

Lembre-mos (cf. capítulo 6) de que foi o interesse de Josephides no mecanismo de desconhecimento o que a levou a questionar a retórica da reciprocidade na troca de dádivas nas Terras Altas. Diz ela que a “reciprocidade” oculta as desigualdades entre homens e mulheres. Mas o que me interessa é o outro lado dessa construção melanésia. Somente o fato de levar em conta a ação “desigual” irreversível ocultará os conceitos analógicos e potencialmente reversíveis de masculinidade e feminilidade sobre os quais se apóia a convenção. Os melanésios presumivelmente “sabem” quando ocultam essa analogia, porque também “sabem” quando a revelam. Eles procuram revelar o gênero das coisas. O que eles não sabem, eles não ocultam! Se suas práticas ainda escondem coisas do observador, elas ocultam então o tipo de conhecimento muito diferente que o observador deseja, como quando procura descobrir a convenção ela mesma.

Os observadores das transações de troca cerimonial há muito reconheceram a agudeza da dívida quitada. Citando Sahlins, Munn observa a respeito do *kula* entre os Gawan: “uma vez retribuída uma concha, é necessário criar um novo desequilíbrio para manter as conchas em movimento” (1983, p. 282). Damon (1983a, p. 323) faz a mesma observação sobre a transformação nas trocas de parentesco. Uma relação completada morre com a dádiva que a encerra; ela se tornou aparente, visível para ambos os lados. Seus benefícios necessitam ser escondidos novamente no corpo de um ou de outro dos parceiros para que haja alguma causa para um futuro, alguma razão para novos eventos ocorrerem. O observador pode ver que são as convenções analógicas de gênero (sua correspondência) que subvertem as possibilidades temporalizadoras e individualizadoras de eventos e seqüências particulares.

Imaginados como agentes recíprocos, como um par, “masculino” e “feminino” situam-se em contraste com a relação entre eles, com o re-

sultado completo de sua interação. As relações (“pessoas”) são meramente a condição para a ação, não são atos elas mesmas. Mas isso, em si mesmo, é uma razão para agir. O próprio simbolismo de gênero que separa um agente da causa e do efeito de suas ações cria o masculino e o feminino como análogos atemporais um do outro. Somente em sua forma andrógina, não-ativa, eles se tornam diferenciados de sua relação mútua, essa forma aparecendo então como causa e efeito simultâneos de suas interações. Causa e efeito, por sua vez, se confundem como o único contexto ou condição para a ação. É, pois, a estética de gênero que revela para o observador a dádiva melanésia em sua forma cultural: o resultado antecipado. A estética faz ruir o tempo. Contra ele, e através de suas transações específicas e temporalizadas, os melanésios parecem estar constantemente inventando apoios para si mesmos.



---

# CONCLUSÃO



## II

# Dominação

As HESITAÇÕES de tipo “como se” e “por assim dizer” foram inteiramente propositais. Eu não criei “uma perspectiva” sobre a sociedade e cultura melanésias; procurei mostrar a diferença que faz uma perspectiva, assim como se pode imaginar uma dissociação interna entre a personalidade de um autor e o caráter de suas personagens. Conseqüentemente, não apresentei as idéias melanésias, mas uma análise, do ponto de vista das preocupações antropológicas e feministas ocidentais, do que poderiam parecer as idéias melanésias se fosse o caso de elas aparecerem na forma dessas preocupações.

A explanação não foi, portanto, fenomenológica no sentido usual, visto que não pretendi elucidar as coisas tal como se parecem para os atores. Antes, tentei comunicar as práticas de conhecimento melanésias *como se* elas fossem uma série de análises que possibilitam explicações sobre a maneira segundo a qual as coisas parecem ser. Também não apresentei uma interpretação êmica da(s) cultura(s) melanésia(s) que supusesse que a ética fosse separada da êmica e que, assim, acompanhasse a premissa positivista sobre a natureza intrínseca de cada uma. Procurei mais propriamente expandir as possibilidades metafóricas de nossa própria linguagem de análise. Isso significou analisar as metáforas elas mesmas, nesse caso derivadas da ciência social ocidental, *como se* elas

pudessem ser decompostas, desmontando-as para reutilizar seus componentes. Significou também conjugar uma narrativa da vida melanésia que, sendo sintética, é também, nesse sentido, uma ficção.

Um de meus principais exemplos, os conceitos de “masculino” e “feminino” foram entendidos não como princípios motivadores ou místicos em funcionamento na sociedade, mas como descrições convencionais das formas nas quais os melanésios tornam conhecidas as pessoas e coisas. Não obstante, pode muito bem parecer ao leitor que, ao longo da argumentação, tais conceitos se tenham tornado demasiadamente reificados, abstratos demais. Ou, ao contrário, que se hajam tornado excessivamente personificados, como se lhes atribuíssemos uma vida própria. A apresentação de conceitos abstratos como se eles pudessem “fazer” coisas é, como discutirei brevemente neste capítulo, um acessório das idéias ocidentais sobre o papel que a sociedade desempenha na vida.

Há um perigo nisso, como observa Lewis (1980, p. 221). Ele adverte que o antropólogo não está livre para especular à vontade e para escrever suas especulações na forma de idéias de outros povos como se elas tivessem significado em si mesmas. Nas vidas dos povos, as idéias certamente não podem ter uma “vida” própria. Mas num esforço para descrever essas outras vidas, constitui um artifício literário legítimo atribuir às idéias algo de uma existência independente. Se elas não são construídas autonomamente na narrativa e, por conseguinte, admita-se que possuam fontes que independem da cultura do etnógrafo, outras idéias, derivadas dessa cultura, assumirão inevitavelmente esse papel ativo que passa despercebido, o de animadores da trama. Para ser justa com a linguagem ocidental, tentei tornar explícita a animação (as convenções) desta exposição.

Para ser fiel à linguagem melanésia, procurei ser um cotovelo, intervindo entre dois conjuntos de objetificações — as idéias melanésias e as ocidentais — com vistas a traduzir uma na outra. Por certo que, de minha posição particular, só posso fazer isso numa única direção, pois escrever sobre a cultura melanésia como uma outra cultura é já imaginá-la como uma versão ou um relato da cultura ocidental.

Na imagética melanésia, um agente atua olhando para duas direções a partir de um único ponto de observação. Isso significa que o agente

age a partir de uma posição que não é subsumida por nenhuma delas. Neste livro, a Parte 2 esteve quase exclusivamente preocupada com uma diferença antropológicamente concebida entre as culturas melanésia e ocidental, dando voltas à linguagem de uma para apresentar a outra. Mas há mais aqui do que um exercício de dialética. O exercício teve também um propósito, sua intenção existindo numa outra dimensão. A posição que ocupo é também definida por interesses exógenos feministas. Do mesmo modo, a Parte 1 procurou “traduzir” a relação entre questões feministas e questões antropológicas. Lá, procurei traduzir idéias feministas em antropológicas. O eixo independente para esse exercício de angulação foi a etnografia melanésia. Mas a tarefa foi deixada incompleta naquele estágio.

Se agora retomo pelo menos algumas das primeiras questões feministas, faço-o para permanecer nos limites da linguagem ocidental e melanésia. Como nos lembra Boon (1982), uma cultura só pode ser vista da perspectiva de outra. De fato, nenhuma observação neste livro pode ser construída como situada para além desses limites; todas as generalidades são específicas desse duplo contexto, não se tendo pretendido nenhuma universalidade. Isso é relevante para as conclusões que possamos vir a esboçar.

#### MÃES QUE NÃO PRODUZEM BEBÊS

O FEMINISMO e a antropologia, observa Sacks (1979, p. 10), desenvolveram-se juntos ao longo do século XIX. Eles foram aliados um do outro e criticaram-se mutuamente, lado a lado, diz ela, com o socialismo, a consciência da classe trabalhadora e o imperialismo. Por conseguinte, “compreender as idéias antropológicas (não-feministas) sobre as mulheres exige referência às complexas mudanças sociais produzidas pelo desenvolvimento do capitalismo industrial”, em que natureza e biologia se tornaram metáforas inconscientes para relações sociais. Ela sugere que, em razão disso, grande parte da antropologia ficou comprometida com o seguinte raciocínio: “1. Produzir bebês e construir cultura são coisas incompatíveis. 2. As mulheres produzem bebês. 3. Portanto, apenas os homens podem fazer cultura” (1979, p. 25). Esta é a base de sua

crítica do tratamento antropológico do domínio doméstico que insiste numa equação congênita ou de essência entre mulher e domesticidade. Em companhia de outras antropólogas feministas, ela procura restituir a cultura às mulheres — “refutar o axioma de que a maternidade é incompatível com o poder político e econômico e com a autonomia pessoal” (1979, p. 66). Trata-se de um argumento importante, mas eu tomo um caminho diferente. Ela está certa quanto ao raciocínio. Mas o que também precisa ser observado é o etnocentrismo da proposição intermediária, a ilusão de que “as mulheres produzem bebês”.<sup>1</sup>

A atenção das feministas, tanto as de inclinação não-antropológica quanto as de orientação antropológica, prendeu-se à injustiça da equação entre homens e cultura. O trabalho de Lévi-Strauss foi especialmente alvo de crítica. Apresentam-se objeções à sua investigação clássica sobre a troca de mulheres entre os homens e, em consequência, a seu argumento de que o “ato de troca mantém a sociedade coesa: as regras de parentesco [...] são a sociedade”. As palavras são de Mitchell (1975, p. 370). As comentadoras feministas prendem-se a dois pontos interligados. O primeiro é a noção de que a troca é um meio onipresente de relacionamento social, é a costura do discurso social, o meio pelo qual, na ausência de governos, as sociedades se mantêm coesas.<sup>2</sup> O segundo é a ênfase específica que Lévi-Strauss atribui à sua teoria da reciprocidade primitiva, de que o casamento é a forma mais básica da troca de dádivas e de que as mulheres são a dádiva mais preciosa (Rubin, 1975, p. 173; ver Lévi-Strauss, 1969, cap. 5). Foi essa síndrome da “troca de mulheres” que atraiu a crítica feminista exterior à antropologia.<sup>3</sup>

1. O primeiro entre os quatro princípios fundamentais de Fox sobre os sistemas de parentesco é apresentado como “um fato da vida”, ou seja, que “as mulheres têm as crianças” (1967, p. 31). Ver a crítica de La Fontaine (1981, pp. 333-34).
2. As palavras são de Rubin (1975, p. 172), fazendo referência ao *Ensaio sobre a dádiva*, de Mauss. Ela menciona também um comentário de Sahlins, que vai aproximadamente no mesmo sentido (nas sociedades sem Estado, a dádiva realiza a paz civil).
3. Como no caso de Elshtain (ver adiante), esta pode ter sido inspirada pela incorporação inicial da tese de Lévi-Strauss feita por Mitchell em seu *Psychoanalysis and feminism* (por exemplo, McDonough e Harrison, 1978, pp. 20-21). Mitchell reproduz fielmente o argumento de Lévi-Strauss de que a troca de mulheres é a troca de signos, isto é, de valores ligados a relações específicas. Contudo, em outra parte (1971, p. 106), ela se refere à função biológica da maternidade como um fato universal e atemporal. Eisenstein (1984, cap. 2) comenta a utilização de Lévi-Strauss feita

Parece, por certo, haver uma ambigüidade na explicação de Lévi-Strauss. Por um lado, as mulheres são signos para relações que os homens criam entre si e, portanto, representam partes das quais os homens dispõem em seu relacionamento com outros homens; por outro, pareceria que elas são utilizáveis como signos, porque também representam a si mesmas, ou seja, porque têm um valor auto-evidente. É preciso concordar com Leacock (1981, caps. 11, 12) quando afirma que, nesse último ponto, Lévi-Strauss está sujeito à crítica de equiparar as mulheres a mercadorias. Nesse sentido, menciona sua observação de que as mulheres são “as posses mais valiosas” porque não somente são um “signo de valor social, mas um estimulante natural” (1969, p. 62).<sup>4</sup> Com efeito, ele justifica a plausibilidade da troca matrimonial aos olhos dos atores através do fato de que as mulheres são vistas como uma fonte essencial de vida e, por isso, assemelhando-se àquela “mercadoria vital”, o alimento (1969, p. 32). Na interpretação de Leacock (1981, p. 231),<sup>5</sup> ele “postula um princípio unitário para explicar a origem do incesto e da própria sociedade, bem como dos tipos sucessivos de estruturas de parentesco. Esse princípio é a alocação, pelos homens, dos serviços, sexuais e outros, das mulheres”. Ela objeta, como o faz Elshtain, que semelhante fórmula apaga a subjetividade das mulheres. Mas essa crítica, aparentemente simples e direta, nos leva de volta à questão da complexidade cultural levantada no capítulo 1.

por Ortner. Faça essas menções como um assunto de interesse quanto ao modo como a teoria antropológica do parentesco foi usada fora da disciplina. Por outro lado, Sayers (1985, pp. 99-100) liga as abordagens de Mitchell e Rubin como versões lacanianas da psicanálise.

4. Nas *Estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss refere-se às mulheres principalmente como objetos de desejo sexual e como importantes produtores econômicos, mais propriamente do que em termos de sua capacidade de dar à luz.
5. Ver Lévi-Strauss (1969, p. 42), a respeito de todos os indivíduos terem acesso “às mulheres do grupo”. Ele também se refere ao “grupo” como controlador “da distribuição” das mulheres (1969, p. 32). Expresso-o dessa forma porque, embora uma tal interpretação seja claramente possível a partir do original, ela não faz justiça ao conjunto da explicação. Ver, por exemplo, o comentário de Friedman sobre a troca matrimonial e a respeito do quanto ela é malcompreendida (1974, p. 452). É pena que Lévi-Strauss tenha achado necessário dar conta do valor das mulheres por meio do que, em inglês, se traduz numa linguagem de mercadoria. Ou, talvez, devêssemos considerá-la como um descuido ideológico. Mas não há dúvida de que ela foi recebida como uma das mensagens centrais de seu livro, tanto pelas antropólogas feministas como não-feministas.

Os esforços comunicativos dos antropólogos são dificultados pelo próprio objeto de estudo; e, na verdade, se não o são, se não há hesitações, então algo está errado. Pois o seu assunto inclui a necessidade de tratar a complexidade e a diversidade em áreas que o leitor ocidental toma por dadas, principalmente a maneira pela qual as pessoas se relacionam umas com as outras como sujeitos. As metáforas ocidentais para o discurso social e para a dominação supõem uma interlocução entre seres pensantes e agentes. O resto é o “desempenho de papéis objetivados” ou são “estruturas abstratas”. O que a lógica da mercadoria promove é a diversidade e complexidade percebidas não nas relações, mas nos atributos das pessoas como egos e agentes.

Elshtain (1981, pp. 338-39) apresenta uma interessante objeção à comparação de Rosaldo (1974) entre a cultura ilongot e a norte-americana. Para ela, os Ilongot são “uma tribo que ainda pratica a caça às cabeças” dos inimigos. Ignorando as complexidades da relação entre a prática masculina de caça às cabeças e a atividade feminina de criação, ela critica Rosaldo por fazer uma comparação imprópria entre tribos e civilizações. Rosaldo não as estava comparando em termos holísticos, caso em que, de fato, diferenças de escala seriam relevantes. Estava comparando a maneira pela qual se construíam as separações entre as esferas de atividade masculinas e femininas. Elshtain, entretanto, vê apenas que os Ilongot desfrutam de “um modo de vida mais simples”. Por contraste, quanta diversidade existe na civilização! “As formas sociais e a mente humana tornam-se mais complexas, nuançadas e estruturadas na civilização, cheias de múltiplas identificações e considerações (mente) e de múltiplas possibilidades e papéis (formas sociais)” (1981, p. 339). Diversificadas como possam ser as formas sociais, a idéia central de que “os indivíduos devem constituir-se como sujeitos, como agentes ativos de seu próprio destino” (1981, p. 344) é, no mínimo, ingênua em comparação com as construções melanésias de relações.

O desinteresse geral pela subjetividade é uma das principais queixas de Elshtain. A partir da perspectiva de uma cientista política, ela examina o trabalho de Mitchell e de outros que se basearam no modelo comunicacional de cultura de Lévi-Strauss. Na verdade, ela deriva de Mitchell a suposição de que Lévi-Strauss se referia às mulheres como

“mercadorias de troca” (1981, p. 283),<sup>6</sup> o que constitui uma das bases sobre as quais ela se opõe à equiparação da cultura com o patriarcado. No entanto, o que a própria Elshtain oferece é um primoroso exemplo da lógica da mercadoria. Sua esperança de mudança, diz ela, está num conhecimento específico do sujeito humano e das realidades sociais:

Afinal de contas, uma pessoa não é meramente, ou exclusivamente (se é que é), um desempenhador de papéis objetivado ou um objeto abstrato de leis inexoráveis, mas um ser pensante e atuante, engajado em relações específicas com outros, num lugar e num momento histórico determinado. Assimilar o público e o privado (o tema de seu livro) a leis universais e estruturas abstratas requer, por sua vez, um Homem Abstrato, uma Mulher Abstrata e uma Criança Abstrata. Nesse domínio rarefeito, indiferenciado [*sic*], busca-se em vão uma pessoa reconhecível (1981, p. 284).

Ela busca restaurar “o sujeito feminino”. Essa é uma política muito apropriada para uma economia de mercadorias.

Na explanação de Elshtain, pareceria que uma pessoa é reconhecível como um sujeito, mas não como um objeto. Em minha descrição das economias de dívidas da Melanésia, eu achei certamente útil considerar “a pessoa” como uma objetificação (“personificação”) de relações. Na medida em que as pessoas transformam um conjunto de relações em outro, elas agem (como sujeitos individuais) no sentido de transformar-se em pessoas (objetos) aos olhos dos outros. Elas se objetificam, poder-se-ia dizer. E *este* é, de fato, o momento em que elas se fazem agentes ativos; este é o seu destino. A vida não é imaginada como sem suportes: age-se para criar os suportes.

Antes de tratar de maneira mais aprofundada a questão da ação, contudo, é necessário comentar a questão relacionada do aparente *status* de “objeto” das mulheres nas trocas dos homens. No centro tanto dos pressupostos antropológicos, mencionados no início do capítulo 5, como das questões feministas, encontra-se uma idiossincrática metáfora ocidental para procriação.

6. Ver também Elshtain (1984, pp. 63-64). Ela afirma que tanto Mitchell (1975) como Lévi-Strauss (1969) estão enganados nesse caso; o último, de uma forma que contradiz seus próprios dados.

*Fazendo bebês.* As mulheres melanésias não podem ser analisadas como mercadorias nas trocas dos homens pela razão óbvia de que essas sociedades não se constituem em economias mercantis. A negativa pode assumir uma forma alternativa: as mulheres melanésias não produzem bebês.

Na lógica da mercadoria, o valor reside nos atributos intrínsecos das coisas assim como em seu “intercâmbio”, no sentido de troca de mercado ou troca mercantil. Tanto homens como mulheres podem ser vistos como caracterizados por propriedades intrínsecas (homens fazem cultura, mulheres fazem bebês), mas a propriedade dos homens, nesse caso, também tem funções comunicacionais análogas à própria troca (os homens fazem cultura em virtude do fato de que as mulheres fazem bebês). É, assim, porque se atribuem às pessoas qualidades intrínsecas que o intercambiá-las cria valores, de modo que há uma conexão íntima, não-acidental, entre as duas partes do exame feito por Lévi-Strauss sobre a troca de mulheres. É precisamente na medida em que itens de uso estão sendo postos em circulação que a troca de dádivas parece ter o caráter de um mercado de troca de mercadorias, parece ter funções distributivas e integrativas e, desse modo, manter a “sociedade” coesa. A crítica de Harris (1981, p. 63) é pertinente. Ela observa o contraste ideológico contido em tais argumentos, o contraste entre relações “naturais” no consumo por oposição a relações “sociais” criadas pela circulação de mercadorias. Tal contraste está subjacente à suposição de que se possa de algum modo encarar a troca de dádivas como uma versão da troca de mercadorias.

Essa extrapolação é especialmente difundida nos círculos antropológicos quando se trata da interpretação das transações matrimoniais.<sup>7</sup> As tipologias dos sistemas de parentesco baseiam-se no que ocorre com as mulheres no casamento. As listas de regras prescritivas e preferenciais de casamento, a fascinação com as pretensões dos primos cruzados, os detalhes dos direitos e deveres codificados na terminologia classificatória

7. Destaco a citação feita por Schneider de uma passagem de Scheffler (1974, p. 749), dizendo que “o fundamento de qualquer sistema de parentesco consiste na teoria *folk*-cultural elaborada para dar conta do fato de que as mulheres dão à luz as crianças” (o grifo é de Schneider, 1984, p. 127). Ver também Van Baal, “a maternidade é a base de todo parentesco” (1975, p. 79).

do parentesco — relacionados com a análise dos arranjos matrimoniais e com a troca de mulheres —, essas preocupações permanecem dominadas pela suposição de que há uma intenção do sistema como um todo, ou seja, a de possibilitar que os homens obtenham mulheres.

A analogia com o mercado persiste presumivelmente por corresponder tão direta e fortemente às construções ocidentais. Refiro-me às que consideram os atributos sexuais como inerentes às pessoas e, assim, lhes atribuem valor, acima de tudo quanto à capacidade de reproduzir. Parece evidente para nós que outras sociedades devem ser organizadas — mesmo que a nossa não o seja — em termos dos homens tendo que ganhar acesso à fertilidade das mulheres. Parece evidente que o controle da fertilidade, corporificada nas mulheres, se apresenta como um problema. Parece evidente que as mulheres corporificam a fertilidade. Portanto, quando as pessoas dizem que os homens trocam mulheres entre si — como o fazem em grande parte da Melanésia —, a dedução óbvia é que o que está em jogo é semelhante controle. Considerar essas sociedades como a serviço da biologia, tal como a concebemos, reforça, por conseguinte, a realidade de nossos próprios construtos. Isso conduz a apenas uma conclusão, que é também sua premissa: o que diferencia homens e mulheres é sua fisiologia, e os arranjos matrimoniais em todo o mundo têm o propósito de administrar a fertilidade feminina. E por que imaginamos que a fertilidade feminina se apresenta como algo que precisa ser controlado? Por causa de alguma coisa mais que imaginamos, que as mulheres produzem bebês.

Por certo que “nós” somos todos suficientemente sofisticados para saber que a genética requer o acasalamento e que, nesse sentido, as pessoas não procriam sozinhas. Mas a imaginação ocidental joga com a idéia de que a mãe produz bebês da mesma forma que uma trabalhadora faz um produto, e de que o trabalho é seu valor.<sup>8</sup> Apesar do concurso da

8. Posteriormente, vim a deparar-me com a seguinte passagem de Mitchell (1971, p. 109): “a reprodução, em nossa sociedade, é muitas vezes um deplorável mimetismo da produção. Numa sociedade capitalista, o trabalho [*work*] é uma alienação da atividade de trabalhar [*labor*] na elaboração de um produto social que é confiscado pelo capital. Mas ele pode ainda, por vezes, ser interpretado como um ato de criação [...]. A maternidade é freqüentemente uma caricatura disso. O produto biológico — a criança — é tratado como se fosse um verdadeiro produto. A

tecnologia, por assim dizer, que o possibilita, a trabalhadora combina seu trabalho com objetos naturais com vistas a criar uma coisa, atividade que é potencialmente auto-expressiva, mas cuja corporificação é, então, extraída (“alienada”) dela. A produção industrial fornece um modelo de conversões de valor como estágios em processos; toda agregação de trabalho pode ser revalorizada no estágio seguinte. Essa é, provavelmente, uma das fontes para modelos análogos de socialização: a criança produzida pela mãe deve ser separada dela, socializada e remodelada para ingressar no mundo como uma entidade com seu próprio valor. As pessoas “se descobrem”. Como indivíduos negociando e conduzindo a interação com outros, cada qual também adquire assim um valor de troca (comunicacional). Seu destino é tornarem-se agentes autônomos, e esse acondicionamento de suas pessoas requer estágios múltiplos, cada um deles afastando cada vez mais a pessoa de sua produtora original, a qual pode também ser vista, por certo, como totalmente externa à esfera da socialização, em sua manifestação de processos biológicos.

Este é o sentido significativo em que as mulheres aparecem como produtoras de bebês. O bebê é considerado como uma extensão do tecido da mãe. Assim, as mulheres proporcionam a matéria-prima básica

maternidade torna-se uma espécie de sucedâneo de trabalho, uma atividade na qual a criança é vista como um objeto criado pela mãe, da mesma forma que uma mercadoria é criada por um trabalhador [...]; a alienação da mãe pode ser muito pior do que a do trabalhador [...]. A criança, como uma pessoa autônoma, inevitavelmente põe em xeque a atividade que pretenda criá-la continuamente como uma mera *posse* dos pais. Posses são percebidas como extensões do ego”. Kristeva refere-se à experiência (ocidental) da gravidez como à “provação radical da divisão do sujeito: duplicação do corpo, separação e coexistência do ego e de um outro” e, conseqüentemente, como “um desafio fundamental para a identidade”, que é acompanhado por uma fantasia narcisista de totalidade (1981, p. 31). A chegada da criança, entretanto, conduz a mãe a um amor labiríntico por um outrem, em que a capacidade de ser bem-sucedida numa maternidade sem culpa se torna uma verdadeira “criação”. Eu referiria também a exposição feita por O’Brien a respeito da formulação de Hegel sobre a reprodução (a unidade do par conjugal produz uma nova entidade que é e não é ele próprio), na qual ela assinala a omissão de Hegel sobre o papel desempenhado pelo trabalho feminino. Escreve ela: “as separações de que fala Hegel são diferenciadas por gênero. A semente do homem, uma vez alienada, é permanentemente descartada [...]. As mulheres se separam da criança inteira, mas essa alienação é mediada por trabalho [*labor*]. Através de seu trabalho [*labor*], a mulher confirma duas coisas muito importantes. Uma, obviamente, é o conhecimento de que essa criança é concretamente a *sua* criança, o produto de seu trabalho. A segunda é a experiência de uma integração com a efetiva continuidade de sua espécie” (1982, p. 106).

e são as trabalhadoras responsáveis pelos primeiros estágios do reprocessamento das pessoas pela sociedade. Esse estágio inicial é sempre superado — daí a nossa depreciação da domesticidade —, mas ao mesmo tempo proporciona o material básico sem o qual não pode haver desenvolvimento. Em outras palavras, a fertilidade das mulheres, em sua forma de trabalho maternal, apresenta-se às mentes ocidentais, marcadas pelas concepções industriais e de mercado, em termos de seu *status* natural, como a fonte primária da qual resulta tudo o mais e como um recurso a ser valorizado. Parece razoável que, em outras partes, os homens devam fazer valer seus direitos às matérias-primas e competir para possuí-las. Mas é exatamente esse raciocínio que precisa ser examinado, pois agora surge uma questão comparativa. Dado que o raciocínio tradicional melanésio não se pauta por esses termos, como explicar a prática prevalecente através da qual os homens trocam mulheres entre si? Os melanésios não imaginam que as mulheres produzem bebês?

A segunda questão pode ser respondida em poucas palavras. As mulheres não replicam a matéria-prima, os bebês, na forma de recursos naturais não elaborados, mas produzem entidades que se situam numa relação social com elas. A imagem ocidental de que parte da natureza da mãe se evidencia na criança enquanto também parte da natureza, uma teoria da contigüidade, não faz sentido no caso. Ao contrário, a mãe melanésia dá à luz um ser já relacionado com ela e, portanto, diferente dela.<sup>9</sup> No mínimo, nenhuma criança replica o *status* de parentesco da mãe. Além disso, as mulheres melanésias não são vistas como os únicos agentes do parto. Se as mães produzem entidades já socialmente relacionadas com elas, isso se deve a trocas conjugais e maritais anteriores que corporificam os atos empreendidos também por outros agentes. As crianças são o resultado das interações de múltiplos outros. Isso é o que chamaríamos de um construto cultural. As objetificações da(s) cultura(s) melanésia(s) só podem apresentar-se como objetos de relações. E a estética da reificação significa que as crianças, longe de serem

9. Comparar com a insistência de Mathieu (1984), no sentido de que, em toda parte, a maternidade envolve a alocação convencional (“social”) de mães a crianças nascidas na comunidade, isto é, de que o nascimento de uma criança é um ato social.

corporalmente contínuas com respeito aos corpos dos pais, incorporam os “atos” destes numa outra forma (a sua própria). Isso pode e não pode ser imaginado como compartilhamento de substância. Como argumentei, o ato de nascimento é tomado como o ponto em que a constituição múltipla da criança é tornada conhecida. O conhecimento é um processo de análise ou uma revelação.

Concomitantemente, a visão associada à mercadoria, que encara as mulheres como “naturalmente” objetos dos esquemas dos homens em virtude de seu poder de reprodução, torna-se inteligível a partir de certos supostos inerentes às práticas de conhecimento ocidentais. A cultura ocidental toma como uma realidade humana o fato de que, sendo as mães “vistas” como as que dão à luz, elas então possuem ou reivindicam a prole como sua, ou as crianças são adjudicadas a elas como algo perfeitamente natural. Barnes (1973, p. 72) extrapola-o para algo universal, afirmando “que a *relação* mãe/filho na natureza é evidente” (grifo nosso)! A origem materna da criança não é posta em causa porque é “visível” no ato de dar à luz e na amamentação. A relação maternal é um fato biológico patente, de modo que a socialização deve ser algo subsequente a ele.

Na imaginação dessas sociedades melanésias, as relações não têm essa existência autônoma. Uma relação é produzida a partir de outras. Esse é o “conhecimento” que os atos da mãe comunicam. Produzindo a criança, o que a mãe melanésia produz é algo já antecipado como um objeto social. É pelo fato de o pai ter que agir em relação à mãe que esta, por sua vez, se constitui num agente social com respeito à criança. A reprodução, no caso, se torna/evidencia socialidade. Como ficou evidenciado na discussão sobre os Malo (capítulo 5), ver alguma coisa não é tornar patentes os atributos do objeto visto, mas registrar ou consumir os efeitos de uma *performance* — ver é um ato específico em si mesmo. O mesmo se aplica à revelação. O que é tornado visível precisa ser tratado cuidadosamente. Aquilo que uma mãe parece produzir dependerá de sua relação com o objeto em questão. Ela pode ou não ser construída como um receptáculo para a implantação de substância do pai; a criança pode ou não ser um receptáculo do alimento materno. Mas em qualquer caso, sendo a maternidade uma revelação, esta se realiza, no que respeita

aos homens, não através da extração pela força de algo que pertença às mulheres (controlando uma fertilidade inata), mas através do asseguramento de que a mulher produza algo diferente dela própria. Esse algo diferente dela própria revela então a relação entre eles (marido e mulher, irmão e irmã). Ele também a constitui: pelo fato de a criança existir numa relação social específica com a mãe, a relação marido-irmão é mantida como conceitualmente distinta da relação esposa-irmã. Todavia, no final das contas, os melanésios são culturalmente agnósticos: tais relações não podem ser vistas. Tudo o que pode ser “visto” (consumido) são os seus efeitos.

Resta, entretanto, algo muito atraente a respeito da ilusão ocidental. Esse algo toma a forma persuasiva de um fato, de uma certeza humana. De uma perspectiva anterior, eu teria concordado com a interpretação dos Hays sobre complementaridade e afirmação nas relações masculino-femininas. A propósito dos Ndumba, uma minúscula comunidade das Terras Altas ao norte de Sambia, escrevem eles:

Reconhecendo suas limitações biológicas, os homens precisam deixar para as mulheres a tarefa de dar à luz, da mesma forma que não podem deixar de reconhecer a contribuição vital destas para a constituição física das crianças no tocante a suas partes vermelhas e tenras e ao leite com que são alimentadas. Assim também os homens, ao longo da vida, contam com a contribuição das mulheres como aprovisionadoras. [...] Os homens, eles próprios, contribuem com as partes “duras” e brancas do feto; eles também protegem e mantêm as instituições que tornam possível a vida social. *As mulheres produzem crianças, o que os homens não podem fazer; sobra para os homens criar a sociedade e fazer das crianças os adultos de que a sociedade necessita* (Hays e Hays, 1982, pp. 230-31, grifo nosso).

Mas, se as mulheres de fato produzem crianças, precisamos refrear o pensamento de que seja porque elas podem “fazê-las”, enquanto os homens não podem. As mulheres produzem como um ato social e, portanto, também em virtude dos esforços dos homens nessa matéria. E não pode ser em nome de uma “sociedade” conceitualizada que os homens se esforcem.

SOCIEDADES QUE NÃO SE NOMEIAM

A primeira questão ainda continua pendente. Seja o que for que se possa argumentar sobre a produção de crianças, parece não obstante, da ótica do estrangeiro, que os homens controlam a sociedade como um todo. Isso se afigura quantitativamente aparente nas Terras Altas, com sua elaboração de uma vida pública e coletiva muitas vezes exclusiva. Sugerir várias maneiras por meio das quais considerar essa atividade. O ponto a reiterar aqui é o de que não é a atividade coletiva dos homens que “cria a sociedade” ou que “produz a cultura”, premissa sobre a qual se supõe que os valores sociais ou as ideologias funcionam em favor de seus interesses, às expensas dos das mulheres.

Todavia, embora essa seja uma premissa da pesquisa feminista, as antropólogas feministas também insistiram no projeto de tratar das construções tanto da masculinidade como da feminilidade, não devendo a análise pressupor nenhuma delas. Por conseguinte, procurei romper com o extenso legado das percepções de Simone de Beauvoir a respeito das relações de gênero no Ocidente — a suposição de que a feminilidade deve, de algum modo, ser sempre compreendida como um derivativo ou como produzida pelo que está estabelecido como a forma socialmente dominante, ou seja, a masculinidade. O material melanésio, pelo menos, não nos proporciona uma imagem dos homens promovendo valores masculinos que se tornam também valores da sociedade como um todo e, em consequência, usando os valores femininos em contraponto a seus esforços. Mas esta é uma questão que exige uma argumentação complexa.

Começo aqui com o fato de que muitos de seus esforços estão direcionados para a mesma produção que concerne às mulheres: parentesco doméstico, crescimento e fertilidade. Não é o caso, em nenhum sentido simples, de homens e mulheres “terem” modelos de vida separados. Nem é o caso de haver uma simples divisão dualística entre os estereótipos e imagens dos “homens” por oposição aos das “mulheres”. Nenhum deles é sempre passivo em relação ao outro ativo, como implicam as percepções de Beauvoir. Não se deve, portanto, entender a vida coletiva dos homens como uma socialidade aumentada ou intensificada

que pudesse ser a fonte de valores hegemônicos simultaneamente masculinos e sociais.

É precisamente no campo do parentesco doméstico que não se pode falar dos homens em abstrato; eles estão divididos por seus interesses e relações. Conseqüentemente, há boas razões antropológicas e feministas para não dar por supostas as atividades coletivas masculinas. A falta de reflexão sobre a confusão entre a coletividade “deles” e a “nossa” sociedade conduz a questões equivocadas. Pois é quando a vida coletiva dos homens é interpretada como uma espécie de confirmação ou de comentário peremptório sobre a vida em geral que ela é assimilada à nossa metáfora organizadora, “sociedade”. É essa metáfora que induz a questões relativas à razão pela qual os homens estariam numa posição privilegiada de determinar a ideologia ou de criar os próprios fundamentos da ordem social em seu proveito.<sup>10</sup> Sugerir que as formas da vida coletiva melanésia não são adequadamente descritas através do modelo ocidental de sociedade e que, qualquer que seja a representação que se faça sobre os homens, estes não podem ser descritos como autores de uma tal entidade. Antes, as ações coletivas deveriam ser vistas como um tipo de socialidade que, como tal, coexiste com outro, a saber, a socialidade manifesta nas relações domésticas, particulares. A relação entre as duas é de alternância, não de hierarquia. Os valores de uma estão sempre em contraposição aos da outra.

Mas o que talvez mais nos confunda é que uma só pode ser conhecida como uma transformação da outra. Nesse contexto, é preciso recordar um outro princípio das práticas de conhecimento ocidentais. As concepções ocidentais sobre o conhecimento apóiam-se nas idéias de organização e acumulação (ver capítulo 4). “Sabemos” coisas relacionando-as com outras. O conhecimento é, portanto, inerente à apresentação de uma relação entre as coisas e é convincente por sua sistemática. Quanto mais coisas possam ser correlacionadas, “melhor” o conhecimento. Na verdade, temos até mesmo uma medida econômica do conhecimento na idéia de que a teoria mais eficiente é a que explica mais fatos com menor

10. Conduz também à tarefa embaraçosa de ter que identificar as posições privilegiadas e, assim, as “instituições centrais” da sociedade, para mensurar a desqualificação das mulheres e sua exclusão dessas posições e instituições (por exemplo, Schlegel, 1977, pp. 18-19).

dispêndio de energia. Seu poder é apreendido como uma função de sua consistência, que pode ser apresentada como reveladora de uma lógica interna ou algo semelhante. Eu mesma me utilizei dessa metáfora ao referir-me à lógica da mercadoria ou à economia da dádiva.

Naturalmente, a “lógica” deveria ser entendida como um artifício do trabalho analítico, da atividade de organizar. Não deveríamos confundir a percepção fecunda que, para nós, resulta do processo de relacionar as coisas, com a maneira pela qual os habitantes das Terras Altas, digamos, justapõem e relacionam certos temas e valores no transcorrer de sua vida ritual ou política. Estas não constituem arenas de reflexão e discurso nas quais, como muitas vezes supõem as explanações antropológicas, as pessoas alcançam uma consciência mais elevada de sua vida social e dos valores em geral. Novas relações podem certamente tornar-se manifestas, mas os participantes simplesmente não adquirem novos conhecimentos a partir dos elementos assim relacionados. O conhecimento é recursivo e não pode ser acumulado. Podemos, por conseguinte, avaliar a natureza contingente da informação que os iniciandos recebem no transcorrer do ritual — a qualidade paradoxal ou invertida das revelações. Tal informação não é conhecimento, no sentido de penetrar e descobrir verdades sobre os atributos das coisas que, então, se tornariam esquemas classificatórios para organizar esses atributos. O que se revela é simplesmente o que já existia, mas ao custo exigente de revelá-lo (Wagner, 1978, cap. 1). Por conseguinte, os participantes não adquirem um conhecimento privilegiado “sobre” a natureza essencial do masculino e do feminino, digamos, ou sobre a constituição da ancestralidade clânica. Eles antes adquirem uma outra posição a partir da qual agir. Cada posição é uma posição específica ocupada com relação a outras posições específicas.

Em termos ocidentais, seria um paradoxo semântico dizer que as relações não constituem, em si, uma evidência da coletividade. O conceito ocidental de sociedade implica a proposição de que as relações são inevitavelmente plurais em si mesmas: qualquer ocorrência singular contribui para a socialidade reguladora mais ampla de todos os arranjos de interações entre as pessoas.<sup>11</sup> Nessa concepção, portanto, todas as re-

11. Comparar com Nadel (1957, pp. 10-11): “Todas as relações, através da articulação ou da reciprocidade”

lações, inclusive as diádicas, podem ser vistas como coletivas, no sentido de que envolvem comunicação entre pessoas distintas e autônomas (enquanto “indivíduos”).<sup>12</sup> É a pessoa ocidental como indivíduo que se distingue por contraste com a sociedade percebida como axiomáticamente coletiva, posto que organiza as interações que ocorrem entre esses numerosos indivíduos. Ao mesmo tempo, sustenta-se que as possibilidades de comunicação são intrínsecas a toda vida social; de fato, a vida social pode ser entendida como um ato coletivo de comunicação.

A socialidade melanésia, entretanto, distingue entre dois tipos de relação: coletiva e particular. A segunda espécie de relação é não-coletiva. Além disso, onde as interações se caracterizam antes por transações não mediadas do que mediadas, não é preciso haver “comunicação” explícita entre os atores. Por conseguinte, quando se credita às mães um potencial autônomo de crescimento ou quando, através de seus pensamentos, um irmão da mãe amaldiçoa a criança da irmã, ou, ainda, quando um pai imprime sua face a um feto, estas são situações não-coletivas e, em certo sentido, não-comunicativas. Há sempre um resultado ou efeito dessas interações. Mas comunicá-las é produzi-las em outra forma (mediada). Este é o corolário da circunstância da revelação constituir-se numa *performance*, sendo ela própria um ato. A comunicação, conseqüentemente, é sempre um artifício entre agentes específicos, tendo assim um caráter próprio. Por isso, toda condição “unitária” da pessoa tem que ser comunicada como uma condição “múltipla”, porque é isso o que a comunicação faz com ela. A natureza múltipla, divisível, das constituições das pessoas revela-se em suas relações internas. No caso da mãe, isso se explicita (digamos) em sua contextualização adicional no interior do envoltório das trocas masculinas. É apenas em retrospecto que a identificação com a mãe pode ser revelada como tendo tido um efeito sobre a vida do objeto de sua atenção, do objeto por ela alimentado. Mas a fusão não é uma

dade que elas significam, servem para ‘posicionar’, ‘ordenar’ ou ‘arranjar’ o material humano das sociedades”.

12. Onde estas parecem negar a comunicação, como em atos gratuitos de violência ou no relacionamento da mãe com a criança que ainda não fala, pode-se dizer que elas mostram um comportamento “natural” (patológico, no primeiro caso, biológico no último, mas em ambos com um caráter menos que “social”)!

ausência de relação. E em momento algum os produtos das relações são concebidos como não corporificando, eles mesmos, relações. As crianças não nascem como seres naturais, sociais. Isso nos leva de volta ao ponto inicial: as relações sociais não são construídas após o evento, por assim dizer, através de socialização posterior.

A identidade unitária entre a mãe e a criança somente pode ser apreendida em momentos simbólicos altamente especializados. O mesmo suposto geral é verdadeiro para a masculinidade e a feminilidade. Os rituais de iniciação encenados pelos homens para retirar os meninos da companhia das mulheres não podem ser utilmente conceitualizados como fases de um processo de socialização ou como etapas na aquisição de uma identidade sexual uniforme e plena. Pelo contrário, os artifícios dos homens parecem estar mais próximos das atividades de obtenção de prestígio político ou de identidade clânica em outros lugares das Terras Altas. Os ritos não “fazem os homens” e não “fazem a sociedade”.

Os postulados ocidentais sobre a identidade de gênero das pessoas como totalidades baseiam-se numa priorização da unidade por contraste com a composição plural ou múltipla das pessoas tal como representadas pelos melanésios em suas transações de parentesco. Quando os ocidentais consideram as pessoas como tendo que superar estágios polimorfos, isso é tomado como evidência de um impulso apropriado (humano) para a consistência interna; na lógica da mercadoria, a pessoa “separada” é também a pessoa “total”. Mas a criatividade social melanésia não se baseia numa visão hierárquica de um mundo de objetos criados por um processo natural *sobre o qual* se construiriam as relações sociais. Estas são imaginadas como uma precondição para a ação, não simplesmente como um resultado dela. A socialidade não deve, pois, ser visualizada como uma elaboração superestrutural de outras forças, e a vida coletiva não evidencia a socialidade numa forma intensificada, hegemônica.

Ao repetir alguns desses pontos etnográficos, meu propósito é simples. É o de reiterar a observação de que as atividades políticas e rituais melanésias não constituem um lócus privilegiado para comentar sobre o “resto da sociedade”, bem como de que os valores que elas promovem não podem ser entendidos como extensíveis para além delas simplesmente em virtude de seu caráter coletivo. Há uma dimensão epistemológica

nisso. A ação coletiva não significa uma sistematização superior, e isso é verdadeiro tanto no que diz respeito às relações sociais quanto no que tange às relações entre diferentes valores ou itens de conhecimento.

No mundo ocidental, as pessoas imaginam que exista um sistema ou uma organização de relações que constitui uma fonte de valores dominante, que “impõe” tais valores aos indivíduos. A visão construcionista das relações de gênero implica exatamente isso. A fonte pode ser igualmente vista como a sociedade ou a cultura.

Essa entidade abstrata está investida de uma vida própria. Suas convenções têm vida. Assim, concebemos idéias abstratas como “fazendo coisas” ou “tendo” força ou efeito sobre as pessoas. Na verdade, utilizei-me delas como um artifício literário em minha apresentação das idéias melanésias. É possível identificá-las (por exemplo, lógica da mercadoria). E é possível, então, atribuir intenções aos sistemas, intenções de que os argumentos funcionalistas precisam sempre se livrar. Podemos reconhecer a metáfora de fundo (capítulo 6): a pessoa ocidental é um microcosmo não de relações sociais (outras pessoas), mas de convenções. Porém, a outra idéia, de que as pessoas são proprietárias de si próprias, também apresenta essa entidade em termos de propriedade. Podemos substituir a expressão microcosmo pela culturalmente mais apropriada de que as pessoas possuem convenções sociais e estas as possuem.

Os ocidentais imaginam-se como duplamente proprietários. Por um lado, possuem-se naturalmente a si próprios e aos seus atributos pessoais, aí incluídos seus gêneros. Por outro, sua capacidade de comunicação uns com os outros se baseia na propriedade comum de uma cultura. Mas, se possuem a cultura, esta também os possui. A propriedade introduz, pois, uma relação sujeito-objeto, na qual cada um pode tornar-se uma coisa nas mãos do outro. Por isso, a visão contratualista da cultura — como valores coletivos e superestruturais da vida social aos quais os indivíduos se submetem espontaneamente com vistas a se comunicarem reciprocamente — implica que a cultura se apresente a eles numa forma específica, reificada. Ela representa uma coisa que está acima e além deles. Isso está contido na idéia de propriedade comum. Como algo compartilhado entre seus membros, a cultura (ou sociedade) precisa ter um caráter holístico. A noção de valores em comum faz a mediação entre a visão da

cultura como organização coletiva de relações plurais e como produto de pressupostos homogêneos, “compartilhados”. Desse modo, os ocidentais podem falar de “uma cultura”, “uma sociedade”. Como uma entidade singular que é possuída, a cultura, ou a sociedade, pode ser concebida, conseqüentemente, como uma coisa que seus proprietários fizeram ou da qual foram autores.

Isso dá ensejo à suposição adicional de que aquilo que aparece como propriedade comum pode, ao invés disso, disfarçar o fato de haver sido criado por alguns e não por outros, sendo meramente imposta a estes últimos. A ilusão de que a cultura, como a sociedade, resulta de algum modo de uma autoria não se limita a reconhecer os resultados da ação humana, mas pode levar a atribuir tais resultados a um agente singular. Como é perceptível que não possam ser creditados a um indivíduo, podem muito bem ser creditados a uma categoria singular, como na suposição de que são os “homens” que fazem a cultura.

Tais idéias ocidentais produzem sua própria crítica dupla de outros sistemas. Em primeiro lugar, quem é o autor que produz a cultura e, portanto, a possui? Esta é uma fonte de questões feministas sobre o patriarcado, o governo do pai, pois aquele que possui a cultura apresenta essa posse como uma força superior reguladora ou organizadora. Em segundo lugar, o que é produzido é também consumido, e esta é a maneira pela qual imaginamos que a cultura seja consumida pelo indivíduo, transmutada como a “experiência de” valores e relações desse indivíduo. A questão é como ela é consumida. Em que medida os que não a possuem são, não obstante, forçados a reconhecer idéias e valores criados por outrem? Nesse sentido, por conseguinte, a experiência que as pessoas têm da cultura pode estar em conflito com sua propriedade subjetiva de si próprias e particularmente de seus corpos (uma poderosa fonte de crítica e contracrítica feminista sobre se os “corpos” devem ou não ser mantidos fora da cultura). Na busca da mudança, o ajustamento radical parece ser possível seja através da alteração das relações de produção, isto é, por meio da criação de diferentes possuidores e autores, seja através do uso da dissonância da experiência (consumo) para mostrar a injustiça das imposições. Essas críticas surgem do mesmo projeto que procura explicar através do estabelecimento de relações, sistematizar mostrando

a interação, revelar a lógica inerente aos arranjos sociais, dado que essa mesma consistência pode parecer duvidosamente uniforme, sugerindo que possa ser o resultado de interesses singulares e específicos. Elas constituem igualmente os fundamentos para a nossa compreensão de que vivemos numa sociedade e praticamos uma cultura. Nomeamos tanto os possuidores (“a cultura dos x ou y”) como aquilo que eles possuem (sua “cultura” ou “sociedade”).

Se os sistemas melanésios de conhecimento não levam a essa conclusão, eles não devem, então, ter nome para o ordenamento convencional da espécie humana. Eles não têm nome para a origem daquilo que nós veríamos como imposições culturais sobre a maneira pela qual as pessoas se comportam, visto não *personificarem* (não poderem personificar) tal origem como esta ou aquela categoria de pessoas que “fazem” a cultura. Uma pessoa como causa (no sentido que utilizei o termo no capítulo 10) é somente a causa dos atos de outra pessoa, e não pode ser conceitualizada como a causa da convenção como tal. Essas idéias não permitem que os homens sejam encarados como os autores da sociedade/cultura em prejuízo das mulheres.

Isso não significa que não haja convenções ou imposições. Significa que a convenção não é vista como tendo uma autoria e, assim, não é percebida como um sistema funcionando no interesse de uns mais propriamente que de outros. Não há nem um autor abstrato nem um autor concreto. Em termos abstratos, o gênero não é construído como um papel “imposto pela cultura” aos indivíduos. Inversamente, não existe problema quanto ao pertencimento à “sociedade” ou quanto à aptidão para participar do contrato social. Com o devido respeito a Mead, não há ansiedade quanto a se os atributos de alguém irão ou não qualificá-lo para este ou aquele papel. A ansiedade, por assim dizer, não é tanto pelo controle sobre o comportamento (sobre a “liberdade”) das pessoas, mas diz respeito a como seu comportamento aparecerá aos olhos dos outros (sua “*performance*”). E, em termos concretos, não se pensa que indivíduos superiores confirmam papéis privilegiados a si próprios ao mesmo tempo em que, em virtude de sua posição de poder, atribuem papéis inferiores aos demais. Da perspectiva ocidental, o que aparece como uma liberdade para os primeiros constitui uma submissão para os últimos, de

modo que, dessa ótica, os homens podem ser vistos como impondo às mulheres as suas definições de gênero. As imposições, como as descrevi para a Melanésia, devem ser entendidas, ao contrário, como imposições de formas estéticas.

As pessoas não podem evitar demonstrar o gênero naquilo que elas fazem. Isso significa que elas axiomáticamente sucumbem às avaliações e julgamentos acarretados por uma forma específica. Um agente pode optar por agir, mas, ao agir, só pode fazê-lo de uma determinada maneira. É impossível, nesses sistemas, agir de uma maneira geral ou inespecífica: todos os atos são atos específicos. Justamente por isso, na visão melanésia, ser um agente é mobilizar sua capacidade generalizada para uma finalidade específica.

O gênero diferencia tipos de socialidade tais que a estrutura dos vínculos de mesmo sexo tem um resultado produtivo separado do decorrente dos laços de sexo cruzado. Visto que um constitui uma alternativa para o outro, argumentei que o potencial generalizado para a construção unitária e homogênea das pessoas existe apenas em relação com sua construção múltipla. Além disso, cada contraste pode revelar-se como uma refração de contrastes e combinações anteriores. A condição da constituição múltipla, a pessoa composta de múltiplas relações, também faz da pessoa uma entidade divisível: um agente pode dispor de partes, ou agir como uma parte. Assim, as “mulheres” se movimentam no casamento como partes de clãs; assim também os “homens” circulam entre si partes objetivadas de si mesmos. Enfim, os domínios dos homens e das mulheres não são socialmente distintos.<sup>13</sup> Mais propriamente, cada qual pode agir de uma maneira mesmo sexo ou sexo cruzado, em contextos que são sempre transientes. Tempo, duração e seqüência são tão importantes para a forma quanto o são para a dádiva.

Contudo, parece haver uma diferença de escopo para a ação de homens e mulheres. Muitas vezes, os homens parecem duplamente bene-

13. Concordo obviamente com as observações de Harrison (1985a, p. 127) de que seria “equivocado considerar as perspectivas religiosa e doméstica como ‘modelos’ sustentados respectivamente por homens e mulheres (cf. Ardener, 1972). As ideologias ritual e familiar não são propriedades de dois grupos sociais, mas dois domínios organizacionais”. Ver também M. Strathern (1981a, pp. 169, 184).

ficiados. Nas Terras Altas, por exemplo, eles desfrutam tanto de uma vida coletiva como das relações de parentesco doméstico, ao passo que as mulheres parecem confinadas a estas últimas. Mas esse dualismo é enganoso. O capítulo 10 indicou que o correlato das mulheres para a vida coletiva masculina, para a unidade dos homens como um corpo de homens, é sua própria unidade feminina. As capacidades generalizadas que elas evidenciam não podem ser subsumidas na rubrica de relações domésticas. A diferença entre homens e mulheres, concebida nesses termos, é a de que as mulheres evidenciam tal capacidade no interior da unidade de seus próprios corpos singulares, ao passo que os homens a manifestam freqüentemente na replicação de corpos similares.

Estamos, então, lidando com o que se parece com uma mudança de escala, e de fato a replicação de relações de mesmo sexo por parte dos homens entre si tem um caráter de difícil apreensão. Mas não retornei simplesmente à idéia de que a atividade social dos homens imita (se apropriada) a capacidade corporal das mulheres para produzir bebês dentro de si. Precisamos entender corretamente a matemática. As mulheres não se apresentam “naturalmente” como entidades intrinsecamente singulares ou unitárias; vimos que essa condição envolve um alinhamento interno de relações, constituindo-se também em algo a ser alcançado. É possível que os corpos das mulheres sejam percebidos como unitários e singulares porque metaforizam as relações replicadas do crescimento masculino.<sup>14</sup> Na fraseologia da apropriação, dir-se-ia que sua atividade social na produção e reprodução igualmente imita, se apropria e define a dos homens.

#### DOMINAÇÃO

Como deveríamos, então, entender todos aqueles contextos, especialmente caracterizados nas etnografias das sociedades das Terras Altas (por exemplo, Reay, 1959; Berndt, 1962; Meggit, 1965; e ver Josephides,

14. Esperar-se-ia, por conseguinte, constatar tal apropriação como específica de contextos sociais, como de fato Collier e Rosaldo (1981) indicam em sua discussão sobre mães em sociedades em que as mulheres não são enaltecidas nem como criadoras nem como doadoras de vida.

1982), nos quais se relata que os homens afirmam sua dominância sobre as mulheres? Eles exigem obediência, submetem os interesses das mulheres, agridem e espancam seus corpos. Frequentemente, isso é algo muito explicitamente relacionado com gênero: é em virtude de os homens serem homens que as mulheres devem ouvi-los. Entretanto, tudo o que foi argumentado até este ponto sugere que a dominação não pode basear-se nas estruturas de hierarquia e controle familiar (segundo a ótica ocidental), na organização das relações, ou na idéia de que o que está em jogo é a criação da sociedade ou a exploração de um domínio natural e que, no processo, certas pessoas perdem seu direito à auto-expressão. Mais precisamente, os atos de dominação dos homens não podem simbolizar semelhante estrutura, pois ela não constitui um objeto da atenção melanésia. Em suma, a hegemonia não deve ser visualizada nesses termos.

Naturalmente, é possível que “nós” ainda não estejamos convencidos. Poderíamos argumentar, por exemplo, que de fato a alternância oculta a hierarquia, ou que a representação do conhecimento como não-cumulativo e recursivo oculta seus aspectos autoritários, como ocorreu efetivamente com cânones de reciprocidade que foram interpretados como ocultando a exploração. Podemos continuar querendo ver os homens como criadores de suas próprias vidas às expensas das mulheres. O convencimento permanece sempre uma opção. A única observação a ser feita seria a de que é preciso primeiramente entender os construtos melanésios, antes de *desmontá-los*. E teríamos que ajustar as afirmações de dominação dos homens à igualmente relevante impressão que muitos etnógrafos das Terras Altas acataram, de que,

enquanto os homens detêm *status* mais altos, e as mulheres podem de fato estar convencidas de sua inferioridade, estas controlam um poder que desmente os dogmas da ideologia. Naqueles contextos que envolvem a coordenação dos interesses masculinos e femininos, existe, para todas as finalidades e propósitos, uma igualdade entre os sexos (LiPuma, 1979, p. 53).

Contudo, uma disjunção entre o ideal e o real ou entre a ideologia e a prática é, em primeiro lugar, uma disjunção entre diferentes tipos de dados na narrativa antropológica. Essa diferenciação é tomada como

evidência daquilo que poderia ser julgado como oculto ou revelado na cultura. Mas, novamente, temos que ter clareza de que estamos falando sobre o que o estrangeiro consideraria oculto, e não sobre as relações e estruturas que os atores deliberadamente ocultam de si mesmos. Repetindo uma observação feita anteriormente, as pessoas não podem ocultar de si mesmas aquilo que elas não conhecem.

O final do capítulo 6 sugeriu que, numa economia de dídivas, os que dominam são os que determinam o tipo de relações criadas pela circulação de objetos. Quero agora despojar aquela afirmação de sua inadequada personificação, como se a questão fosse a da autoria daquelas relações. Sugiro uma maneira pela qual poderíamos tanto levar em conta as suposições melanésias sobre a natureza da vida social como desdobrar [*unpack*] tais suposições para indicar uma forma de dominação que os melanésios de fato “conhecem”. Há efetivamente situações em que os homens enquanto homens dominam as mulheres enquanto mulheres, embora haja grandes variações através da Melanésia e as bases da dominação se apliquem a ambos os sexos. Por ora, observo que os atos de dominação consistem em tirar proveito das relações criadas na circulação de objetos e ignorar a troca de perspectivas sobre a qual se apóia a troca enquanto tal.

Isso não significa uma volta à suposição descartada no exame da dívida, de que as relações são de alguma forma neutras e de que os indivíduos meramente as contraponham umas às outras em busca de seus próprios fins definidos exogenamente. Não precisamos ressuscitar o/a estrategista com possibilidade de escolha e com interesse egoístico, que simplesmente usa “o sistema” em benefício próprio. Pelo contrário, parece que há uma inevitabilidade sistêmica quanto à dominação e uma especial vantagem concedida aos homens. Mas, também por isso, os atos de dominação são equivalentes a não mais do que tirar proveito dessa vantagem.

A inevitabilidade reside nas convenções que governam a forma assumida pela ação social. Os atos são inovadores, pois se constituem sempre na capacidade do agente de agir “por si mesmo”. É somente ao agir como por si mesmo que os outros, por sua vez, se constituem aos olhos de alguém. Isso é uma tecnicidade, não um sentimento: não se trata de

altruísmo. Na verdade, o agente, ao assim agir, é também objeto da coerção de outrem, e um ato só é evidente ao afetar outras pessoas. Segundo essa premissa cultural, a ação é inerentemente vigorosa em seus efeitos, pois todo ato é uma espécie de usurpação, substituindo uma relação por outra. Agir de uma posição vantajosa é, portanto, em certo sentido, tirar proveito. Isso implica um etos comportamental de assertividade, que se aplica igualmente bem às mulheres como aos homens. Mas, fora disso, os homens encontram-se muitas vezes com uma vantagem que as mulheres não têm. Para mostrá-la, será necessário desmontar certos conceitos melanésios. Visto que me preocupei em eliminar certos supostos ocidentais sobre a sociedade como objeto de pensamento na vida melanésia, talvez um ponto de partida pudesse ser a aritmética correlata que me custou tanto esforço para produzir.

Lembre-mo-nos de que o duo ou par se opõe à sua antítese singular, o uno ou os muitos. Como masculinos e femininos, homens e mulheres formam um par, cada qual capaz de provocar ações por parte do outro. Afirmei também que um corpo é, por contraste, conceitualmente unitário, seja em forma singular ou plural, e engloba em si mesmo futuras relações. Mas a equação conceitual entre um e muitos oculta uma diferença sociológica crucial. O fator oculto é um de seus termos, ou seja, a própria pluralidade. Homens singulares podem refugiar-se no corpo de homens; um homem vê seus atos replicados e multiplicados nos atos de outros similares. Esta é a base daquelas situações em que os homens parecem dominar as mulheres. *Mas a dominação não representa nada mais* — não representa a dominação da cultura sobre a natureza, ou o que quer que seja — e não deve ocupar nossa atenção como se representasse. Ela é o que é. É inerente a todos os pequenos encontros pessoais nos quais um homem se encontra numa posição vantajosa por contar com outros homens em seu apoio. Entre as substituições por assim dizer disponíveis para ele, encontra-se a replicação de relações inteiramente masculinas em forma plural, que amplia a capacidade de cada indivíduo. Esta se torna sua própria razão para a potência. Em certo sentido, a potência tem sempre que parecer mais ampla do que as pessoas que registram seu efeito. Tal assimetria transforma regras em penalidades, o caráter fechado da vida doméstica em confinamento, e a

causa da própria atividade dos homens nos ferimentos de alguém que é golpeado e sofre dor por isso.

A formulação acima guarda fidelidade com o postulado melanésio de que são os agentes que agem, não os sistemas. A dimensão sociológica oculta é a de que as relações coletivas ampliam os atos individuais. Esta é uma proposição muito diferente da que sugere que, com isso, os homens agem de alguma forma em nome de convenções culturais, ou que a sociedade lhes confere dominância.

Todavia, nesse momento, sinto que estou realmente escrevendo a contrapelo de meu idioma materno; conseqüentemente, o que se segue é apresentado com hesitação. Mas quero lembrar ao leitor que não evitei a questão da opressão e do constrangimento *per se*. As regras, as formas da vida doméstica, o ter que infligir sofrimento: esses constrangimentos fazem parte de uma estética opressiva. Eles se encontram nas formas culturais nas quais as pessoas reconhecem o caráter dos eventos e relações. Se a estética discrimina entre os sexos, não é porque um ou outro sexo a tenha criado. Que pudéssemos pensar assim é um artefato da natureza convencionalmente substitutiva da própria ação, de tal modo que um sexo muitas vezes aparece como substituindo os interesses de outro por seus próprios interesses.

*Ativo e passivo.* A vantagem dos homens por si só não reside na constituição da ação; homens e mulheres agem com igual assertividade. Deparo-me de imediato com o problema literário. Escrever a contrapelo de uma língua é ir contra suas próprias convenções estéticas: contra a maneira pela qual se faz com que as coisas apareçam. Afirmo que os homens e mulheres melanésios não se encontram numa relação irreduzivelmente ativa e passiva uns em face dos outros. Com efeito, como indicou a análise das relações de causa e efeito, as posições são reversíveis, visto que ser uma causa (passiva) é ter sido um agente (ativo) num momento anterior. Mas, quando se trata de escrever sobre exemplos concretos, a simetria parece desaparecer.

Argumentei anteriormente, neste capítulo, que existe um sentido em que os esforços coletivos dos homens se orientam para a mesma reprodução de relações de parentesco doméstico que interessam às mulheres.

Aqui se encontra o caráter refratário da estética ocidental, que evoca um simbolismo de gênero completamente inadequado. Se digo que as trocas dos homens se orientam para os interesses domésticos de suas esposas, a afirmação será interpretada como os homens se apropriando desses interesses e revertendo-os para seu uso. Se digo que o trabalho doméstico das mulheres se orienta para as trocas de seus maridos, isso será interpretado de modo inverso: não como elas se apropriando das atividades dos homens, mas sendo subservientes a eles. Não conheço nenhum artifício narrativo que possa superar essa distorção, porque ela é inerente à própria forma das idéias através das quais imaginamos os poderes dos homens e das mulheres.

Por um lado, é importante avaliar exatamente de que modo os homens e mulheres melanésios podem ser vistos como causas dos atos uns dos outros. Por outro, para examinar a relação entre essas idéias e a dominação como tal, o único movimento a ser evitado na análise dessas idéias é o de forçar a introdução de qualquer pressuposto de dominação. Entretanto, o viés ativo/passivo (sujeito/objeto) do simbolismo de gênero ocidental torna difícil sustentar essa separação. Reafirmo esse ponto. Se digo que os homens das Terras Altas são considerados como a causa de suas mulheres darem à luz, isso implicará, na mente do leitor ocidental, que eles intervêm de um modo superior. Se digo que as mulheres das Terras Altas são vistas como a causa das transações dos homens entre si, isso implicará num *status* inferior, de objeto, como instrumentos das trocas dos homens ou como suas fornecedoras.

Esse impasse estético deriva da tendência ocidental a personificar a convenção, a buscar os autores das regras e a reduzir as imagens a dogmas. Tomemos o exemplo específico das crenças das Terras Altas Orientais a respeito da procriação: na concepção nativa, diz-se que as mulheres são recipientes nos quais os homens implantam o feto. O ato da mulher dar à luz, portanto, é um ato “para” o marido; isso pode ser interpretado pelo estrangeiro como um dogma masculino. Na verdade, relativamente à perspectiva melanésia, isso gera interpretações antropológicas paradoxais, a saber, de que a mulher está agindo de forma passiva. Concomitantemente, o dogma masculino é interpretado *também* no sentido de que os homens imitam o ato de dar à luz no processo

de iniciação dos meninos. Os observadores externos não consideram isso um dogma feminino nem os homens como passivos nesse contexto; pode ser, mesmo, que isso seja descrito como uma espécie de malícia, que o propósito dos ritos seja o de transformar os meninos em maridos “para” as mulheres.

Entre os melanésios, a conexão entre causa e efeito separa do agente ativo, que pode ser masculino ou feminino, a causa/o efeito inativos. Mas os ocidentais acham praticamente impossível não considerar os sexos numa permanente relação de assimetria. E isso se deve ao privilégio que atribuem à ação coletiva que eles podem “ver” (as transações entre os homens e as atividades de culto) em contraste com aquilo que não podem (a capacidade interna da mulher para o crescimento). Para o observador externo, uma coisa parece ativa, a outra passiva. Acoplada a essa atividade evidente dos homens encontra-se a natureza coercitiva, para os nativos, de todas as relações de causa/efeito, que os outros têm que ser causados para que sejam a causa da própria atividade de alguém. Coerção, assimetria e ação coletiva, tudo se junta na imagem potente com que se abriu este capítulo: a energia que os homens melanésios dedicam ao exercício de trocar mulheres entre si com vistas ao casamento. E, poder-se-ia acrescentar, todos os seus esforços para assegurar que o parto se efetue apropriadamente.<sup>15</sup> Achamos quase inconcebível imaginar isso como uma vulnerabilidade ou impotência masculina. E, se concedêssemos nesse ponto, seria para considerar os homens como tornados impotentes pelo “sistema” que os aprisiona, não pelas mulheres individuais para as quais eles fazem essas coisas. Independentemente do que seja feito, a diferença de gênero ocidental entre homens e mulheres compele à interpretação de que uma (mulher) é passiva à atividade do outro (homem).

Van Baal, corajosamente, procura escapar desse impasse por meio de uma generalização otimista sobre a troca de mulheres: “Todas as evidências de que dispomos tendem a confirmar que elas são trocadas porque concordam em ser trocadas” (1975, p. 76). Infelizmente, ele a reduz a um argumento sobre as mulheres necessitarem proteção, ficando assim

15. Langness (1977) acentua o interesse dos homens no parto, mas da perspectiva do controle, por parte deles, da relação entre a mãe e a criança.

exposto à crítica de que está simplesmente descrevendo a convivência das dominadas. Não obstante, observa que,

Pelo simples ato de concordar em ser dada em casamento a um homem de outro grupo, a mulher, esposa para um e irmã para o outro, manobrou para situar-se numa posição intermediária que lhe dá poder de manipulação. Dois homens a protegem. Um deles tem uma dívida para com o outro e esse outro tem uma dívida para com ela (1975, p. 77).

A proteção é do interesse dela como futura mãe. Embora Van Baal se refira mais tarde ao papel de provedora de cuidados como escolhido pela mulher, ele considera tal papel como enraizado em sua função procriadora natural.<sup>16</sup> Mas com isso, inadvertidamente, ele representou as condições sob as quais as mulheres, da mesma forma que os homens, atuam efetivamente como agentes, como pivôs de relações.

Rubin assinalou quão limitado é o focalizar apenas a troca de mulheres: “acesso sexual, *status* genealógicos, nomes de linhagem e ancestrais, direitos e *pessoas* — homens, mulheres e crianças — [são trocados] em sistemas concretos de relações sociais” (1975, p. 177). Portanto, deveríamos situar apropriadamente a troca de mulheres para casamento juntamente com outras circulações de itens, incluindo os homens e aspectos de suas relações. Entretanto, permanece ainda uma distorção assimétrica entre quem transaciona e quem é transacionado. Continua parecendo que os homens são ainda os principais agentes da troca, mesmo se transacionam com partes de si mesmos. Mas isso é de trás para a frente. É mais apropriado dizer que, como ocorre na maior parte das Terras Altas, está claro que, em todas as transações, os homens estão de fato transacionando com partes de si mesmos. Quando as mulheres objetificam essa partibilidade, elas representam um componente do clã ou recursos possuídos por um corpo de homens: em suma, é quando são trocadas que as mulheres são vistas como aspectos das identidades sociais dos homens. Eis a conclusão de Rubin:

16. Conquanto sugira ser essa inclinação a prover cuidados, desenvolvida a partir dessas funções, que “torna a mulher imensamente valiosa para a sociedade em geral e para o homem em particular” (Van Baal, 1975, p. 107).

Se são as mulheres que estão sendo transacionadas, são então os homens, que as doam e as recebem, que se relacionam, a mulher constituindo mais propriamente um canal para essa relação do que uma parceira na mesma. A troca de mulheres não implica necessariamente que estas sejam objetificadas, no sentido moderno do termo, posto que os objetos [...] estão imbuídos de qualidades altamente pessoais. Mas implica uma distinção entre dádiva e doador (1975, p. 174).

Não elaboro mais detalhadamente o ponto de que as mulheres não são objetificadas “no sentido moderno”, ou seja, não são apresentadas como coisas alienáveis *das* pessoas. O valor das mulheres como riqueza, tão evidente entre os Hagen, por exemplo, não deprecia sua subjetividade. O capítulo 4 mostrou como as “pessoas” hagen (isto é, os agentes: entidades morais, pensantes, responsáveis, socialmente orientadas e autônomas) têm conhecimento das reciprocidades das interações específicas no interior do lar e não precisam afirmar-se numa esfera pública. Ao serem “objetos” de relações de troca, as mulheres não são privadas dessa autonomia. Além disso, no caso dos homens hagen, a transformação de si próprios em ostentadores de prestígio ou portadores de renome não diz respeito à sua realização como sujeitos. A troca cerimonial funciona para fazer deles objetos aos olhos dos outros. E os homens são também construídos como aspectos das identidades sociais das mulheres. Em outras palavras, seria um erro ver certas pessoas sendo sempre objetos das transações de outros, como seria igualmente equivocado supor que sua forma “livre”, natural, seja a de sujeitos ou agentes. Pode-se dizer que a pessoa não existe num estado permanente, seja de subjetividade ou de objetividade. O agente é um conduto.

Um problema da visão ocidental das culturas ou sociedades, que diria respeito a essas entidades sintetizadas na ação coletiva, é o fato de atribuir uma espécie de subjetividade ou capacidade de intervenção permanente a certas ações mais do que a outras. Assim, certas formas de atividade aparecem como “instituições”, o mesmo não acontecendo com outras. Certas instituições, por sua vez, aparecem como mais relevantes ou predominantes. Um exemplo notável é o relevo dado às trocas de mulheres que os homens realizam entre si. Mas, na visão melanésia, estas não são atividades nem mais nem menos relevantes que as das mu-

Iheres alimentarem os filhos ou cultivarem as hortas. De acordo com a perspectiva melanésia, todas essas ações exigem esforço de intervenção. Onde o agente é definido por gênero, é um sexo que “causa” a ação do outro. A causa é sempre tecnicamente inerte ou passiva, mas com respeito àquele agente ou àquela ocasião, e não como uma condição geral. A assimetria está sempre presente, mas a ocupação dessas respectivas posições por homens e mulheres é sempre transitória.

No centro da assimetria encontra-se o fato de que um agente não é concebido como capaz de apropriar-se dos *atos* de outro. Uma pessoa pode somente fazer com que outra aja, tornando-se com isso uma causa (passiva) dessa ação. O parto das mulheres, como ato, não pode ser apropriado pelos homens: estes apenas podem intervir como causadores da ação. Como vimos anteriormente, uma mãe é compelida por si mesma a se tornar mãe. A condição antecedente para tais interações concernentes aos sexos deve ser a possibilidade sempre aberta de um ser receptivo ao outro, de cada um ser capaz de registrar os efeitos do outro, de “ser transformado num agente”. É como se cada sexo fosse constitucionalmente vulnerável ao sexo oposto.

A dependência do ritual masculino com relação à presença feminina, a dependência da saúde masculina com respeito aos cuidados femininos, pode ser assim interpretada como parte de uma vulnerabilidade deliberada ou de uma abertura. Um sexo é considerado como tendo um efeito direto sobre o corpo do outro: o que se mantém permanente é a possibilidade de englobamento, e este pode apresentar-se em imagens tanto de masculinidade como de feminilidade. Desse modo, o que é encenado nas seqüências de iniciação das sociedades das Terras Altas Orientais, que foram descritas em capítulos anteriores, é uma capacidade estritamente momentânea; a equação envolvida pode ser efetiva apenas para o transcórre do próprio ritual (comparar com Lewis, 1980). Elas não “expressam” necessariamente valores encontráveis fora desse contexto, mas constituem encenações de uma atividade específica. Ao mesmo tempo, pelo fato de os atos serem secretos, os mais moços crescem e os mais velhos se fortalecem. O isolamento, no caso, é crucial, com o corpo total de homens sendo em certo sentido “contido”, constituindo uma entidade distinta, mas englobada ou encerrada por algo que não é

ela própria. Essa distinção é estabelecida por aqueles elementos femininos posicionados como exteriores e englobantes.<sup>17</sup> As mulheres ausentes envolvem o corpo masculino (presente). A presença potencial das mulheres é evocada pelas ações dos homens.

É pertinente o fato de que não pode haver troca mediada *entre* as entidades envolvidas e envolvidas: uma apenas expele ou produz a outra, ou a outra cresce. Cada processo estabelece a distinção entre aquilo que é contido e o receptáculo envolvente. Mas o primeiro não deriva sua identidade social daquela fonte externa: a entidade contida tem uma identidade distinta precisamente por não ser parte do receptáculo no interior do qual se encontra. A vida independente da entidade envolvida evidencia-se na maneira pela qual ela expande e altera a forma do receptáculo que a envolve. Conseqüentemente, o elemento contido também parece crescer “autonomamente”, como ocorre no que toca ao crescimento induzido no interior de uma casa de culto. Imagina-se que os participantes manifestam, individualmente, um processo que terá alterado a aparência de seus corpos; coletivamente, há um aumento do corpo de homens; eles se tornam mais numerosos como um corpo único, aumentado pelo que eles fazem crescer. A diferença no tamanho não poderia ser registrada sem um construto unitário para revelar o aumento como um fato interno. E uma condição que possibilita a identidade unitária dos participantes masculinos é a exclusão das mulheres como categoria, com as quais não pode haver comunicação nem mediação. As mulheres, nesse sentido, são uma causa passiva das ações dos homens, assim como as pessoas sobre as quais os efeitos das atividades dos homens poderão manifestar-se futuramente.

Não deveríamos tomar equivocadamente essa relação não mediada entre homens e mulheres como algo mais que provisório. As posições

17. As mulheres são a audiência vital para as produções dos homens. As observações aplicam-se particularmente às Terras Altas e especificamente aos cultos masculinos, tanto homossexuais como não-homossexuais, das Terras Altas Orientais. (As casas de homens onde os homens *gimi* iniciam os filhos de suas irmãs são referidas numa canção como os “ninhos” de pássaros; nas magias de crescimento, a toca dos Equidna é interpretada como o útero materno (Gillison, 1980, pp. 146-80). Por contraste, uma mulher menstrua numa “casa de flauta” (1980, p. 156). Em outras partes, como no Sepik, as próprias casas de culto podem ter características explicitamente femininas; a matrilinearidade exerce esse papel de modo proeminente no Massim.

podem ser revertidas. A capacidade das mulheres para o crescimento maternal é englobada pelos homens que são excluídos do momento do parto. Suas trocas são analogamente envolventes ou englobantes.<sup>18</sup> É crucial que as trocas permaneçam trocas entre os homens. Isso proporciona uma espécie de cobertura exterior para a interação social: pois também é crucial que as mulheres não entrem numa troca mediada com os homens. A ausência de mediação entre os sexos cria a condição para a atividade das mulheres como cultivadoras, de si próprias/de seus filhos. Percebe-se, então, uma separação produtiva entre as atividades masculinas e femininas, através da qual as trocas masculinas envolvem a capacidade interna das mulheres para produzir o crescimento.<sup>19</sup> O produto crescido, a criança recém-nascida, por sua vez, tem um efeito sobre o *status* daquelas trocas, compelindo freqüentemente os homens, nas sociedades das Terras Altas, a desenvolver novas ações entre si, realizando pagamentos relacionados com a criança ou sendo solícitos para com seus afins. O nascimento invariavelmente “causa” um novo ciclo de transações masculinas.

Repito o detalhe etnográfico para enfatizar que esta é uma assimetria de forma. A forma delinea o posicionamento do agente com respeito tanto à causa como ao resultado. Não é que os agentes “criem” a assimetria; eles a encenam. Resumindo: ser ativo e ser passivo são posições relativas e transitórias; na medida em que as categorias relevantes de atores são “masculina” e “feminina”, cada sexo pode ser tido como causa dos atos do outro; e a condição se manifesta na possibilidade perpétua de um ser vulnerável à exploração do outro ou de ser capaz de englobar o outro. A conclusão deve ser a de que essas construções não implicam relações de dominação permanente.

Podemos agora delinear a vantagem que os homens de fato assumem para si, de uma maneira não-equilibrada e às expensas das mulheres.

18. Biersack (1984) afirma que os homens paiela, através de suas trocas, são os organizadores da procriação. Se os homens são também agentes nesses contextos, isso se deve a ações anteriores das mulheres em outros momentos e aos atos que se antecipa que eles desempenharão.

19. Embora eu use o exemplo do parto, o mesmo poderia ser dito sobre a produção hortícola. LiPuma (1979, p. 45) escreve sobre os Maring dizendo que eles “são bastante explícitos sobre a eficácia produtiva das mulheres como resultante da eficácia ritual dos homens [em cultivar os ancestrais]”.

Ela será criada por essa mesma alternância de vulnerabilidade e está em ligação estreita com a estética do englobamento: com o fato de que, numa condição unitária de mesmo sexo, um corpo envolvido por outro, que é também o outro sobre o qual são registrados seus efeitos, é assim levado a crescer.

*Dominação interpessoal.* Na medida em que permanecem ativos e passivos em relação uns aos outros, os atos de homens e mulheres não manifestam, em si mesmos, uma dominação permanente. O fato de que um agente se comporta com o outro em mente é o que define sua atividade. Mas uma maneira diferente de colocar a questão seria sugerir que cada ato é um ato de dominação: o que é momentâneo é meramente a experiência de estar numa posição de agir. Pois um ato sempre funciona para obter um efeito substitutivo.

Conforme defini, os agentes substituem um conjunto de relações por outro, e foi sugerido que, entre as substituições particularmente disponíveis para os homens, se encontra a possibilidade de deslocar outras relações através de uma orientação para a própria atividade de mesmo sexo. A possibilidade existe na natureza plural de seus vínculos coletivos. Poderíamos imaginar as substituições comparáveis para as mulheres em termos de sua retenção de alimentos ou de objetos de crescimento, preservando sua integridade corporal. Mas, no caso masculino, há mais do que simplesmente a quantidade de corpos. Como ocorre com todas as capacidades de mesmo sexo, a condição unitária da atividade inteiramente masculina deve ser uma causa de crescimento, e cada participante masculino manifestará em si mesmo esse crescimento. Os homens se beneficiam do apoio dos demais homens, mas estes também os compelem a fazer exatamente isso porque o indivíduo também os contém como que dentro de si. Escrevo referindo-me especialmente às Terras Altas, mas esse ponto pode ser esclarecido a partir da conhecida discussão de Bateson sobre a cismogênese Sepik.

Bateson analisa dois tipos de cismogênese nas relações: o comportamento complementar que reforça a diferenciação (como entre parceiros que atuam como macho e fêmea um para o outro) e a rivalidade simétrica (como entre metades em competição, que induzem, uma à

outra, a uma demonstração excessiva de suas forças similares) (1958, pp. 178-79). Seus termos iniciais eram “direto” e “diagonal” (1958, p. 271), que lembram a diferença entre transações não mediadas e mediadas. No dualismo direto, tudo pode ser agrupado em pares, como mais velhos/mais moços ou masculino/feminino; no dualismo diagonal, encontra-se a oposição de iguais. Para o contexto iatmul, sobre o qual escrevia, Bateson salientou que as relações diagonais (simétricas) eram marcadas por uma manifestação agressiva; a característica das relações diretas (complementares), que atraíram sua atenção, era o comportamento de dominação e submissão. Quaisquer dos tipos de comportamento podiam provocar uma resposta cismogênica. Vale a pena acrescentar que Bateson via suas duas formas de cismogênese funcionando simultaneamente no interior da mesma instituição de iniciação. Metades rivais competiam entre si na intimidação dos noviços, cada uma provocando a outra a ir mais longe com suas brutalidades; ao mesmo tempo, entre os noviços e os iniciadores, cada qual conduzia o outro a formas exageradas de comportamento diferenciado, do comportamento “feminino” de um ao “masculino” do outro.

Na verdade, Bateson descreve os dois tipos de interações indutoras criadas pelas diferenças de gênero — nos modos mesmo sexo (simétricas) e sexo cruzado (complementares). Ele postula que, em ambos os casos, uma condição em determinada pessoa estimula uma resposta em outra, de modo que cada parceiro se distancia do outro de forma exagerada. Tanto a similaridade como a diferença podem ser provocativas. Mas eu sugeri que, além disso, há nas interações uma assimetria sistêmica que conduz a um terceiro estado de coisas. Poder-se-ia imaginá-la como a capacidade de autocismogênese do agente. Em outras palavras, um ato pode ser *em si* uma exageração de uma posição que um agente, ele ou ela, assume com respeito a outros. Sua passividade constitui causa/estímulo/resultado. Não é preciso que alguém seja provocado pelas ações abusivas de outros para que se comporte abusivamente em relação a eles. A existência dos outros constitui uma provocação suficiente.

No que toca às relações entre homens e mulheres, e especialmente nas Terras Altas, o excesso, provocado pela assimetria inerente entre um agente e o resultado, registra os efeitos desse comportamento. Deve-

mos recordar que uma causa pode ser equiparada a um efeito, isto é, as mesmas pessoas que compelem um agente a agir podem também ser os registradores da ação. À parte as assimetrias formais entre o agente e a causa/o efeito dos atos dele/dela, pode surgir uma desigualdade quantitativa. A pessoa que registra aqueles atos pode ser demasiado “pequena”. Deixa de haver uma equivalência entre o agente e a capacidade estética de outrem para mostrar os efeitos daquela atuação. Ou seja, a troca de perspectivas fica desequilibrada. Por conseguinte, a pessoa/relação, que é o resultado dos atos, é percebida como um meio insuficiente. E naturalmente essa percepção de diminuição é, por sua vez, uma consequência do próprio exagero.

Essa perda de equilíbrio pode afetar relações entre os homens. Nas relações entre homens e mulheres, ela pode bem ser percebida como inevitável e pode ser mais aguda exatamente sob aquelas condições de crescimento masculino que os homens realizam “para” as mulheres. As mulheres parecem insuficientes em virtude dos próprios atos que tornam o crescimento dos homens não apenas algo que eles realizam para si mesmos, mas também para as mulheres que eles têm em mente. A insuficiência delas é, portanto, antecipada na esfera ampliada das relações inteiramente masculinas, na qual cada homem individual se torna em si mesmo um registro da replicação dos homens: nessa forma ampliada, como um “homem grande”, ele é confrontado pelas “pequenas” mulheres e crianças que carregam o fardo de registrar seu tamanho.<sup>20</sup> Ele é dependente delas; sua força só pode tomar a forma da fraqueza delas. Acredito que isso é uma precondição para os atos de excesso masculino.

Num duplo sentido, pois, a pluralidade da vida coletiva dos homens pode conduzir à sua dominação sobre as mulheres. Por um lado, eles reagem à inadequação de uma situação em que o crescimento de sua auto-estima precisa ser registrado nas pessoas das mulheres. É como se eles fossem compelidos a exagerar sua posição favorável. Por outro lado, eles podem explorar, com alguma impunidade, o desequilíbrio que percebem, pois podem contar com o apoio dos outros homens. Eu diria que o resultado são atos de dominação que emergem tipicamente nos

20. Sobre as metáforas paiela de homens grandes e mulheres pequenas, ver Biersack (1984).

encontros face a face do dia-a-dia dos homens. As ocasiões de vingança grupal não são peculiares às relações com as mulheres. Mas o que, em muitas sociedades, é característico dessa relação de sexo cruzado é uma assertividade nas relações interpessoais que sobrepuja o que, caso contrário, constitui uma troca de pontos de vista. A justificativa para a demanda de submissão das mulheres por parte dos homens não é o fato de eles serem provocados pelo comportamento submisso extremo “natural” ou permanente delas, mas é a submissão temporária das mulheres que revela o efeito que os homens, como homens, têm sobre elas. Todos os efeitos têm que ser reforçados porque, por seu caráter, são inevitavelmente passageiros.

Seria enganoso, entretanto, concluir que os homens sejam conduzidos, por uma necessidade de identidade, a tornarem-se “pessoas totais”. Parece que as idéias melanésias colocam para os homens não o problema existencial de saber se os homens são homens, mas antes o problema da pessoa múltipla — como agir e ser a causa de ações de outros, e como, portanto, assegurar que as ações de alguém de fato ocorreram.

O caso hagen pode ser lembrado por uma última vez. O que é uma parte de um ego múltiplo com a qual o homem contribui para suas relações domésticas correntes com a esposa torna-se, na troca cerimonial, sua identidade total em face de outros homens. No primeiro caso, ele mantém uma relação com um outro social diferenciado; no último, com pessoas similares a si mesmo, uma replicação que traz a possibilidade de uma comparação entre eles. O valor dos eventos coletivos se torna retoricamente justaposto ao valor da produção doméstica. Na verdade, a esfera da produção doméstica pode até mesmo ser vista como destrutiva: muito tempo em casa compromete a participação de um homem no grupo. É disso, como observou Lederman (1990) para o caso dos Mendi, que decorre o fato de que a desigualdade penetra gradualmente nas interações cotidianas, que os interesses de um cônjuge pareçam mais prementes que os do outro. A natureza dominadora das reivindicações dos homens, a premência de seus interesses, funda-se em suas pretensões futuras de, enquanto homens, fazerem parte de uma coletividade de homens.

Triviais como possam parecer para um observador externo as disputas domésticas, elas indicam até que ponto as pessoas sofrem pelos

excessos de outras. Os homens, muito mais que as mulheres, empregam força nas relações interpessoais e principalmente na relação conjugal. Os esforços dos homens têm um custo em termos das possibilidades de sobrevivência física das pessoas — como ocorre tanto na política como nos rituais, embora se transformando em agentes de tipos especiais, os homens também suportam esse custo. A transformação se dá necessariamente às expensas de outras relações nas quais estão engajados, dado que uma tal transformação de si mesmos, numa economia de dívidas, é inevitavelmente uma transformação de suas relações com os outros. Tratando-se de procurar a dominação na interação entre os sexos, ela se encontra na maneira pela qual os homens individualmente, em suas relações domésticas e de parentesco, podem passar por cima dos interesses específicos de outros, tendo por referência imperativos coletivos, de categoria. As mulheres não têm esse recurso. A única sanção mais efetiva à disposição de uma mulher hagen é a remoção corporal de sua pessoa.

A dominação encontra-se, portanto, em atos de excesso particulares. Nas Terras Altas, estes freqüentemente envolvem o que veríamos como comportamento violento. Ao enfatizar o contexto privado e cotidiano de tais atos, eu quis evitar fazer da dominação alguma coisa mais do que ela de fato é. Ao mesmo tempo, há uma razão cultural pela qual são atos específicos em ocasiões particulares que se tornam excessivos, fora de controle. A dominação é uma consequência do agir e, nesse sentido, sugeri que todos os atos são excessivos. Como, na metafísica melanésia, cada ação é indivisivelmente “um” evento, é nas situações interpessoais que a dominação é exercida. Quando é negada uma troca de perspectivas entre pessoas que são também parceiros, quando um homem “grande” bate numa mulher “pequena”, isso só pode ocorrer nessas situações porque é em sua forma masculina, como um agente individual, que um homem é compelido a encontrar um veículo estético adequado para as capacidades que cresceram dentro dele.

\* \* \*

Dada a intenção das acadêmicas feministas de analisar a natureza da opressão e dominação entre os sexos e dado especialmente o interesse fomentado pelas antropólogas feministas na “construção” da pessoali-

dade nas diferentes culturas, poder-se-ia desejar resumir alguns dos argumentos deste livro numa segunda metáfora de base. A primeira dizia respeito à forma social das pessoas e coisas nas economias de dádivas e de mercadorias. A segunda refere-se às formas de ação tais como apresentadas pela cultura melanésia. Se é por aparecer sob a forma de pessoas que se sabe que as relações foram levadas a efeito, os atos relacionam as pessoas através da vontade do sujeito individual.

A cultura ocidental imagina as pessoas como num estado permanentemente subjetivo. Esta é sua condição natural e normal, e uma pessoa pode dominar outra, privando-a do exercício adequado dessa subjetividade. Expressando-o à maneira da propriedade, a pessoa de alguém pertence propriamente a ela própria. Mas alguém pode ser levado a fazer coisas que passam por cima ou ignoram essa relação de propriedade, sendo por isso coagidas contra sua própria natureza. Assim, uma pessoa pode ser levada a agir de maneira tal a negar sua subjetividade e pessoalidade. Um sujeito pode ser transformado num objeto.

Na cultura melanésia, as pessoas são imaginadas de modos contrastantes — masculinas e femininas, mesmo sexo e sexo cruzado, uma pessoa é sempre uma de um par de formas inter-relacionadas. Qualquer um pode registrar a diferença entre elas como uma diferença de perspectiva. Como pessoas, mulheres e homens são igualmente objetos da consideração dos outros e assim objetificam suas relações. Visto que as pessoas são a forma objetiva de relações, os resultados de seus atos originam-se nessas relações e, portanto, pertencem a elas. Numa expressão de dívida, poder-se-ia dizer que elas devem suas pessoas a essas relações e, conseqüentemente, a essas outras “pessoas”. Mas, no que diz respeito ao agir, os atos de um agente pertence sempre a ele, ou ela. Ninguém pode agir por alguém. Por muito que ela ou ele possam ser compelidos ou coagidos a empreender uma ação, esta constitui o ponto em que o agente exerce sua subjetividade. Pois, como agente, a pessoa age da perspectiva dela própria.

Há aqui um paradoxo, em termos ocidentais. Como homens e mulheres melanésios, enquanto objetos, são celebrados como pessoas aos olhos dos outros, afirmados como as fontes da atividade e resultado produtivo das energias das pessoas, é como agentes que eles sofrem do-

minação. Esta não envolve privação de subjetividade. É que sua ação deve revelar as demandas de outros como sua causa. Ampliando esse paradoxo, entretanto, torna-se possível ver novamente o enigma que está no centro de grande parte da pesquisa feminista ocidental: Por que as mulheres se submetem a regras que as oprimem? É claro o como e o porquê de os intelectuais ocidentais colocarem a questão. Mas ficou claro também que o material melanésio não fornecerá uma resposta numa forma familiar.

O observador ocidental pode compreender as mulheres como vítimas do comportamento dos homens, e a “pessoa” melanésia pode ser tanto denegrada quanto celebrada como o objeto inerte de uma atividade que ocorre alhures, tendo simplesmente que revelar em si própria o efeito das intenções de outrem. Mas é mais difícil entender o que parece ser a boa vontade das mulheres e sua aparente convivência em situações que parecem ir contra seus próprios interesses. É a natureza dessa boa vontade que parece tão enigmática. Talvez pudéssemos imaginar a situação dessa maneira. Segundo minha descrição das convenções culturais melanésias, um agente é levado a agir não para expressar a subjetividade dominante de outro, mas porque os fundamentos e as razões para empreender a ação, os outros que ela leva em conta, encontram-se sempre para além do momento da própria ação. Essas razões aparecem, pois, como atos de outras pessoas. Mas, visto que essas pessoas não podem agir por ela, apenas ela pode assumir sua própria ação. Nesse sentido, é somente a sua própria vontade que ela pode exercer.



## Comparação

O QUE se segue tem mais a natureza de um epílogo do que de um capítulo. À medida que vim tentando tornar explícitas as convenções de minha explanação, a estratégia da comparação ficou óbvia ao longo do trabalho. Diferentes pontos de vista foram contrastados entre si. Não pretendo tornar o óbvio mais óbvio. O que possivelmente permanece de interesse, contudo, são as questões que desapareceram no transcorrer desse processo.

Uma preocupação foi deixada pendente. Não é o caso melancólico de, em sociedade após sociedade, encontrarmos seguidos exemplos de homens demonstrando dominância sobre mulheres em sua organização das transações. Ou mesmo de, em exemplo após exemplo, podermos discernir uma esfera de atividade feminina para a qual estão direcionadas as transações dos homens. Para dizê-lo de uma maneira direta, há apenas um exemplo.

Não apresentei finalmente nenhum julgamento sobre as maneiras marcadamente diferentes através das quais, nas diversas sociedades melanésias, os homens e as mulheres se beneficiam de suas respectivas situações. Por exemplo, não esclareci a singularidade das Terras Altas, de onde provém inicialmente minha problemática. O que surge, ao invés disso, é a extensão em que os aparentemente numerosos sistemas so-

ciais da Melanésia podem ser considerados como versões uns dos outros. Uma certa noção da variedade de formas sociais se sustenta na distinção corrente entre sociedades cujos sistemas de trocas produzem ou não produzem mais parentesco. Não obstante, esse contraste tosco, que pretendia representar os diversos contrastes na região, no final das contas perdeu sua força.

Não quero dizer que as diferenças não são reais, mas sim que elas se resumem, por assim dizer, à mesma diferença: foi isso o que tornou possível compreender a troca cerimonial através do fenômeno da iniciação, e vice-versa. A maneira pela qual se formam as associações masculinas, a relação entre transações mediadas e não mediadas e as imagens que o gênero dá ao seqüenciamento de causa e efeito nas relações, tudo aparece como conceitualizações amplamente compartilhadas. Harrison foi capaz de descrever a organização grupal das sociedades Sepik na forma das sociedades das Terras Altas; elas são distorções topológicas do que ele considera uma mesma estrutura. Sua conclusão é a seguinte: “um único modelo, ou um modelo similar pode estar subjacente à organização social de algumas sociedades melanésias que não se encontram geograficamente próximas nem são, na superfície, sociologicamente muito similares” (1984, p. 401). As conceitualizações similares a que me refiro dizem respeito às maneiras pelas quais as pessoas constroem a ação social e tornam conhecidos os resultados de suas relações recíprocas. As sociedades melanésias compartilham uma estética comum.

Semelhante reducionismo não agradará a todos. Pois ele também sublinha o fracasso de um método comparativo cuja força persuasiva se apóia na elucidação de uma repetição de exemplos. Essa aritmética — baseada na pluralidade de unidades — desapareceu. Aqui, nós temos variedades ou versões de um “único” exemplo. Essas sociedades mantêm suas convenções em comum. Eu estabeleceria uma analogia. Da mesma forma que se poderia desejar compreender a organização capitalista de acordo com seu desenvolvimento histórico na Europa, assim também é necessário injetar uma história real em nossa compreensão das economias de dádivas da Melanésia. A história ela mesma pode ser irrecuperável, mas certamente conhecemos o suficiente sobre processos históricos para reconhecer uma série de eventos conexos. É irrelevante que mante-

nhamos a idéia de uma formação única ou que a dividamos em duas ou três situações prototípicas. O importante é que não estamos em face de reinvenções repetitivas de dominação masculina.

Isso deveria interessar àquelas feministas que se voltam para o material antropológico, tal como o referente à Melanésia, visando explorar a série completa de formas alternativas de relações de gênero, apenas para encontrar a síndrome dos “exemplos e mais exemplos”. Eu sugeri que essa síndrome não existe.

Dois conclusões se seguem. Por um lado, não há necessidade de explicar a dominância universal dos homens nas Terras Altas; os fatos do caso indicam meramente a ramificação de um conjunto único (histórico) de arranjos sociais. Não há prova de universalidade nesse caso, apenas a inferência de que estamos tratando de transformações ao mesmo tempo tão específicas e tão complexas como as do desenvolvimento das sociedades européias, sob a produção de mercadorias, ao longo dos últimos 200 anos. Na verdade, se pudéssemos realizar uma antropologia dos Estados-nação europeus, estaríamos em melhor posição para empreender a antropologia da Melanésia. Por outro lado, é também fato que os povos melanésios estão jungidos a representar versões de seu passado. Não obstante os extremos a que chegam alguns, ou a despeito da moderação de outros, eles estão presos a versões específicas de suas identidades passadas. O compartilhamento de convenções estéticas não constitui o resíduo de alguma vida passada generalizada que houvessem tido em comum. Tal vida assumiu sempre a sua forma concreta própria e deve ter sido nem mais nem menos diversificada que a das sociedades européias antes da Revolução Industrial.

Este é o momento de defender a ficção que o leitor pode haver achado a mais imprecisa — a comparação entre a sociedade/cultura da Melanésia e a do Ocidente. Longe de ser vaga, a separação nós/eles é o aspecto mais concreto dessa narrativa.

A noção de que formas culturais diversas geram numerosas “sociedades” diferentes pertence a uma premissa da lógica da mercadoria, a de que aquilo que as pessoas fazem são “coisas” (o que inclui as coisas abstratas como as culturas e sociedades). A atividade “cultural” é a diversificação bem como a proliferação de coisas. Reside aí a armadilha

para as perplexidades duplamente ardilosas do universalismo e da relatividade. Poderia parecer que aqueles elementos ou são encontráveis em toda parte ou, então, apenas em determinado lugar, e sua busca é algo simultaneamente estimulado e frustrado pela consideração das sociedades como numericamente profusas. Nessa visão, as sociedades parecem proliferar uniformemente, por assim dizer, através do mundo; e não há um término perceptível para essa proliferação.

Na Melanésia, lidamos com sociedades que não podem ser consideradas separadamente porque, apesar dos contrastes entre elas, como versões umas das outras, umas estão implicadas nas histórias das outras. As versões não podem ser comparadas. Mas, se é possível fazê-lo por referência ao que mantêm em comum, é precisamente por serem resultados e desenvolvimentos umas das outras. As formas específicas não provêm de formas generalizadas, mas de outras formas específicas. Disso se segue que esses mesmos contrastes internos não podem ser exteriorizados para incluir o “nosso” como mais uma versão para comparação, como se fosse um “terceiro” (industrialismo euro-americano/formação capitalista/economia mercantil/cultura burguesa, ou o que quer que seja alegado no interesse da argumentação da perspectiva do antropólogo ocidental). Os Hagen ou os Enga não constituem entidades que possam ser comparadas à “sociedade ocidental” ou, no caso, nem a Gales nem à América do Norte.

A antropologia comparativa supõe equivocadamente que todas as sociedades lutam com os mesmos dados de natureza, de modo que todas as formações sociais parecem equivalentes e, por isso, holisticamente organizadas para os mesmos fins. Entretanto, se fosse para comparar as sociedades melanésias com as da Europa ocidental, a comparação teria que ser direcionada para o conjunto da região melanésia como lócus de diversos produtos de um único processo histórico, e não para povos individuais. Este é o sentido em que eu concordaria com Elshain (pp. 312-13). A comparação é inadmissível não porque uns povos levem vidas simples e outros não. É inadmissível justapor esta ou aquela forma particular a aquilo que, em nossa imaginação, generalizamos como uma única “sociedade” do Ocidente. Não existe semelhante sociedade; existem apenas generalizações. Mas, de uma perspectiva melanésia, *isso*

significa que existe um disseminado compartilhamento de convenções estabelecidas. Isso se evidencia tão logo se procure falar, em termos ocidentais, sobre a socialidade melanésia: por conseguinte, o que pode ser comparado com as convenções ocidentais são as convenções culturais que os Hagen e os Enga parecem compartilhar.

Por isso, referi-me de uma maneira mais geral tanto às idéias “ocidentais” como às “melanésias”. E essa generalidade foi utilizada com uma intenção específica. Tudo o que fiz foi explicitar essas comparações culturais implícitas tal como implicadas nas justaposições incidentais envolvidas na mobilização de uma língua como meio para revelar a forma que outra poderia ter, se fosse comparável.

Entretanto, isso também faz desaparecer a comparabilidade. As línguas elas mesmas não são generalizadas, mas fenômenos específicos. Ao expandir as possibilidades metafóricas da linguagem específica da análise ocidental, as metáforas que utilizo só podem ser as dessa linguagem. Procurei tornar aparente essa assimetria. Deixar de lado a imagem da mercadoria (coisas produzidas para a troca) revela a dádiva (coisas produzidas pela troca), mas a fórmula se apóia fundamentalmente numa dicotomia ocidental. O resultado é que o conhecimento que eu produzo sobre as sociedades melanésias não é comensurável com a forma que o conhecimento assume lá. O fato de que minha argumentação opera através de inúmeras oposições e contrastes, por exemplo, é inescapavelmente um resíduo de uma lógica da mercadoria preocupada com o valor ou com as relações entre coisas, inclusive conceitos abstratos. Se justapuséssemos as práticas de conhecimento melanésias, estaríamos em face da apresentação de uma imagem sintética (única). As relações seriam tornadas aparentes não através da classificação de seus atributos, mas de sua decomposição numa série de outras imagens. O corpo dos homens seria visto contendo os filhos da mulher, e olhar para o corpo materno seria olhar para as transações dos homens.

Ao esforçar-me por transmitir essa incomensurabilidade, revelo a mais importante limitação desta explanação. As práticas ocidentais supõem que as coisas existem como informação antes de existir como conhecimento. Ao mesmo tempo, é a acumulação de informação que produz conhecimento — sabendo-se as razões pelas quais o material foi

coletado — e assim produz as relações classificatórias que lhe dão sentido. O sentido está disponível para qualquer pessoa; a habilidade está em fazer as relações. Conseqüentemente, o método é simples: questionar a natureza das coisas. Há uma dimensão atemporal nesse exercício ocidental, pois o que está em questão é a efetividade com que as relações inerentes são trazidas à luz. Por isso, apresentei as oposições, analogias e os englobamentos descritos neste livro como atributos coexistentes de um “sistema” (minha estética melanésia). De uma perspectiva melanésia, o que está faltando é o tempo real.

Em minha compreensão dessa perspectiva, as relações só aparecem como conseqüências de outras relações, as formas de outras formas. Esgotar o conhecimento sobre uma forma significa fazer com que outra apareça. Isso requer esforço humano. As pessoas ligam a razão de conhecer-se as coisas a seqüências específicas de causas e seus efeitos, pois o conhecimento só faz sentido se consumido pela pessoa certa no lugar e tempo certos. Caso contrário, é um mero fenômeno de superfície, são coisas desencarnadas (não-consumidas). A informação não existe em si mesma. Tentei imitar essa temporalidade [*timing*] compondo uma narrativa que depende de seqüenciamento interno. Mas, ao mesmo tempo, frustro o propósito da imitação, porque a trama literária pode apenas tornar as coisas mais óbvias; ela não pode fazer o que os melanésios fazem constantemente, ocultando subseqüentemente o que foi revelado. Para isso, é necessário tempo real.

Vimos que os benefícios da troca de dádivas cerimoniais devem ser reabsorvidos por um ou outro dos parceiros, a fim de criar a premissa para nova ação. O mesmo poderia ser dito sobre o conhecimento melanésio. As relações precisam ser ocultadas em formas específicas — mentes, conchas, pessoas, casas de culto, hortas —, a fim de serem extraídas delas. Esse é um processo inimitável.

## Bibliografía

- ADAMS, Parveen. "A note on the distinction between sexual division and sexual differences", *m/f*, 3, 1979.
- ALLEN, Michael R. *Male cults and secret initiations in Melanesia*. Melbourne: Melbourne University Press, 1967.
- . *Vanuatu: politics, economics and ritual in island Melanesia*. Sidney: Academic Press, 1981a.
- . "Rethinking old problems: matriliney, secret societies and political evolution", in M. R. Allen (org.), *Vanuatu: politics, economics and ritual in island Melanesia*. Melbourne: Melbourne University Press, 1981b.
- . "Elders, chiefs, and big men: authority legitimation and political evolution in Melanesia", *American Ethnologist*, 11, 1984, pp. 20-41.
- ARDENER, Edwin. "Belief and the problem of women", in J. S. La Fontaine (org.), *The interpretation of ritual*. Londres: Tavistock Publications, 1972.
- ARDENER, Shirley (org.). "Introduction", *Perceiving women*. Nova Iorque: Wiley and Sons, 1975.
- ATKINSON, Jane Monnig. "Anthology" [review essay], *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 8, 1982, pp. 236-58.
- AUGÉ, Marc. *The anthropological circle. Symbol, function, history*. Trad. M. Thom. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- BARNES, John A. "African models in the New Guinea Highlands", *Man*, n.s., 62, 1962, pp. 5-9.
- . "Genetrix: genitor::nature: culture?", in J. R. Goody (org.), *The character of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

- BARNETT, Steve e SILVERMAN, Martin G. *Ideology and everyday life: anthropology, neo-marxist thought, and the problem of ideology and the social whole*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1979.
- BARRETT, Michèle. *Women's oppression today. Problems in Marxist feminist analysis*. Londres: Verso, 1980.
- BARTH, Fredrik. *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven: Yale University Press, 1975.
- BATESON, Gregory. *Naven. A survey of the problems suggested by a composite picture of a culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. Stanford: Stanford University Press, 1958 [1938].
- BATTAGLIA, Debora. "Projecting personhood in Melanesia: the dialectics of artefact symbolism on Sabarl island", *Man*, n.s., 18, 1983a, pp. 289-304.
- . "Syndromes of ceremonial exchange in the eastern Calvados: the view from Sabarl island", in J. W. Leach e E. R. Leach (orgs.), *The kula. New perspectives on Massim exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983b.
- . "'We feed our father': paternal nurture among the Sabarl of Papua New Guinea", *American Ethnologist*, 12, 1985, pp. 427-41.
- BATTEL, Roisín et al. "So far, so good — So what? Women's studies in the UK", *Women's Studies International Forum*, 6, 1983, pp. 251-343.
- BEER, Gillian. *Darwin's plots. Evolutionary narrative in Darwin, George Eliot and nineteenth-century fiction*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1983.
- BELL, Diane. *Daughters of the dreaming*. Melbourne: McPhee Gribble, George Allen and Unwin, 1983.
- BERNDT, Ronald M. *Excess and restraint*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- BIERSACK, Aletta. "Ginger gardens for the ginger woman: rites and passages in a Melanesian society", *Man*, n.s., 17, 1982, pp. 239-58.
- . "Bound blood: Paiela 'conception' theory interpreted", *Mankind*, 14, 1983, pp. 85-100.
- . "Paiela 'women-men': the reflexive foundations of gender ideology", *American Ethnologist*, 10, 1984, pp. 118-38.
- BLOCH, Maurice. "Property and the end of affinity", in M. Bloch (org.), *Marxist analyses in social anthropology*. Londres: Malaby Press, 1975.
- . "The past and the present in the present", *Man*, n.s., 12, 1977, pp. 55-81.
- . "Ritual symbolism and the nonrepresentation of society", in M. LeCron Foster e S. H. Brandes (orgs.), *Symbol as sense*. Nova Iorque: Academic Press, 1980.
- . *Marxism and anthropology: the history of a relationship*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- . "From cognition to ideology", in R. Fardon (org.), *Power and knowledge*. Edimburgo: Scottish Academic Press, 1985.
- . "Descent and sources of contradiction in representations of women and kinship", in J. F. Collier e S. J. Yanagisako (orgs.), *Gender and kinship: essays toward a unified analysis*. Stanford: Stanford University Press, [1987].

- BLOCH, Maurice e PARRY, Jonathan (orgs.). "Introduction", in *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- BOHANNAN, Paul e BOHANNAN, Laura. *Tiv economy*. Londres: Longmans, 1968.
- BONTE, Pierre. "Marxist theory and anthropological analysis: the study of nomadic pastoralist societies", in J. S. Kahn e J. R. Llobera (orgs.), *The anthropology of pre-capitalist societies*. Londres: Macmillan, 1981.
- BOON, James A. *Other tribes, other scribes. Symbolic anthropology in the comparative study of cultures, histories, religions, and texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Trad. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- BOWDEN, Ross. "Art and gender ideology in the Sepik", *Man*, n.s., 1984, pp. 445-58.
- BOWLES, Gloria e KLEIN, Renate Duelli. *Theories of women's studies*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1983.
- BRINDLEY, Marianne. *The symbolic role of women in Trobriand gardening*. Pretória: University of South Africa, 1984.
- BROWN, David J. J. "The structuring of Polopa kinship and affinity", *Oceania*, 50, 1980, pp. 297-331.
- BROWN, Paula. "Chimbu death payments", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 91, 1961, pp. 77-96.
- . "Non-agnates among the patrilineal Chimbu", *Journal of the Polynesian Society*, 71, 1962, pp. 57-69.
- . "Enemies and affines", *Ethnology*, 3, 1964, pp. 335-56.
- . "Chimbu transactions", *Man*, n.s., 5, 1970, pp. 99-117.
- . *Highland people of New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- BROWN, Paula e BUCHBINDER, Georgeda (orgs.). *Man and woman in the New Guinea Highlands*. American Anthropological Association, 1976, publicação especial, 8.
- BUCHBINDER, Georgeda e RAPPAPORT, Roy A. "Fertility and death among the Maring", in P. Brown e G. Buchbinder (orgs.), *Man and woman in the New Guinea Highlands*. American Anthropological Association, 1976, publicação especial, 8.
- BUJRA, Janet M. "Introductory: female solidarity and the sexual division of labour", in P. Caplan e J. M. Bujra (orgs.), *Women united, women divided: cross-cultural perspectives on female solidarity*. Londres: Tavistock Publications, 1978.
- CAPLAN, Patricia e BUJRA, Janet M. (orgs.) *Women united, women divided: cross-cultural perspectives on female solidarity*. Londres: Tavistock Publications, 1978.
- CARRIER, James. Cultural content and practical meaning: the construction of symbols in formal American culture, s.d., ms.
- CAULFIELD, Mina Davis. "Equality, sex, and mode of production", in G. D. Berreman e K. M. Zaretsky (orgs.), *Social inequality*. Nova Iorque: Academic Press, 1981.
- CHODOROW, Nancy. *The reproduction of mothering. Psychoanalysis and sociology of gender*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1978.
- CHOWNING, Ann. *An introduction to the peoples and cultures of Melanesia*. Melo Park: Cummings Pub. Co., 1977 [1973].

- CLAY, Brenda J. *Pinikindu: maternal nurture, paternal substance*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- CLIFFORD, James. *Person and myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian world*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1982.
- COLLIER, Jane F. e ROSALDO, Michelle Z. "Politics and gender in simple societies", in S. B. Ortner e H. Whitehead (orgs.), *Sexual meanings*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1981.
- COOK, Edwin A. e O'BRIEN, Denise (orgs.). *Blood and semen: kinship systems of Highland New Guinea*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1980.
- COUNTS, David e COUNTS, Dorothy. "The Kaliai Lupunga: disputing in the public forum", in A. L. Epstein (org.), *Contention and dispute*. Canberra: Australian National University Press, 1974.
- DAMON, Frederick H. "The *kula* and generalized exchange: considering some unconsidered aspects of *The elementary structures of kinship*", *Man*, n.s., 15, 1980, pp. 267-92.
- . "Muyuy kinship and the metamorphosis of gender labour", *Man*, n.s., 18, 1983a, pp. 305-26.
- . "What moves the *kula*: opening and closing gifts on Woodlark island", in J. W. Leach e E. R. Leach (orgs.), *The kula. New perspectives on Massim exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983b.
- DE LEPERVANCHE, Marie. "Descent, residence and leadership in the New Guinea Highlands", *Oceania*, 37, 38, 1967-1968, pp. 134-58, 164-89.
- DUNDES, Alan. "A psychoanalytic study of the bullroarer", *Man*, n.s., 11, 1976, pp. 220-38.
- EISENSTEIN, Hester. *Contemporary feminist thought*. Sidney: Unwin Paperbacks, 1984.
- ELSHTAIN, Jean Bethke. *Public man, private woman. Women in social and political thought*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- . "Feminist discourse and its discontents: language, power, and meaning", in N. O. Keohane, M. Z. Rosaldo e B. C. Gelpi (orgs.), *Feminist theory. A critique of ideology*. Sussex: The Harvester Press, 1982.
- . "Symmetry and soporifics: a critique of feminist accounts of gender development", in B. Richards (org.), *Capitalism and infancy*. Londres: Free Association Books, 1984.
- ENDICOTT, Karen Lampell. "The conditions of egalitarian male-female relationships in foraging societies", *Canberra Anthropology*, 4, 1981, pp. 1-10.
- ENNEW, Judith. "Wrapping up reality: the ethnographic package" [review article], *Cambridge Anthropology*, 6, 1981, pp. 48-60.
- EPSTEIN, Arnold L. "Tambu: the shell money of the Tolai", in R. H. Hook (org.), *Fantasy and symbol*. Londres: Academic Press, 1979.
- ERNST, Thomas M. "Aspects of meaning of exchanges and exchange items among the Onabasalu of the Great Papuan Plateau", *Mankind*, 11, 1978, pp. 187-97.
- ETIENNE, Mona e LEACOCK, Eleanor (orgs.), "Introduction", *Women and colonization. Anthropological perspectives*. Nova Iorque: Praeger, 1981.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

- FAITHORN, Elizabeth. "The concept of pollution among the Kafe of the Papua New Guinea Highlands", in R. Reiter (org.), *Toward an anthropology of women*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1975.
- . "Women as persons. Aspects of female life and male-female relations among the Kafe", in P. Brown e G. Buchbinder (orgs.), *Man and woman in the New Guinea Highlands*. American Anthropological Association, 1976, publicação especial, 8.
- FARDON, Richard. "Sociability and secrecy: two problems of Chamba knowledge", in R. Fardon (org.), *Power and knowledge: anthropological and sociological approaches*. Edimburgo: Scottish Academic Press, 1985.
- FEIL, Daryl K. "Women and men in the Enga tee", *American Ethnologist*, 5, 1978, pp. 263-79.
- . "From pigs to pearlshells: the transformation of a New Guinea Highlands exchange economy", *American Ethnologist*, 9, 1982a, pp. 291-306.
- . "Alienating the inalienable" [correspondence], *Man*, n.s., 17, 1982b, pp. 340-43.
- . "Beyond patriliney in the New Guinea Highlands", *Man*, n.s., 19, 1984a, pp. 50-76.
- . *Ways of exchange. The Enga "tee" of Papua New Guinea*. St. Lucia: University of Queensland Press, 1984b.
- FINNEY, Ben R. *Big-men and business: entrepreneurship and economic growth in the New Guinea Highlands*. Canberra: Australian National University Press, 1973.
- FORGE, Anthony. "Art and environment in the Sepik", *Proc. Royal Anthropological Institute*, 1965, 1966, pp. 23-31.
- . "The golden fleece", *Man*, n.s., 7, 1972, pp. 527-40.
- . "Style and meaning in Sepik art", in A. Forge (org.), *Primitive art and society*. Londres: Oxford University Press, 1973.
- FORTES, Meyer. *Kinship and the social order*. Chicago: Aldine Pub. Co., 1969.
- FOSTER, Robert J. "Production and value in the Enga tee", *Oceania*, 55, 1985, pp. 182-96.
- FOX, Robin. *Kinship and marriage. An anthropological perspective*. Harmondsworth: Penguin Books, 1967.
- FRANKENBERG, Ronald. "Economic anthropology or political economy (1): the Barotse social formation — A case study", in J. Clammer (org.), *The new economic anthropology*. Londres: Macmillan, 1978.
- FRIEDL, Ernestine. *Women and men: an anthropologist's view*. Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston, 1975.
- FRIEDMAN, Jonathan. "Marxism, structuralism and vulgar materialism", *Man*, n.s., 9, 1974, pp. 444-69.
- GARDENER, Don S. "Performativity in ritual: the Mianmin case", *Man*, n.s., 18, 1983, pp. 346-60.
- GARDENER, Don e MODJESKA, Nicholas (orgs.). *Mankind*, edição especial, 4, Recent studies in the political economy of Papua New Guinea societies, 1985.
- GATENS, Moira. "A critique of the sex/gender distinction", *Intervention*, edição especial, Beyond Marxism, 1983, pp. 143-60.

- GELL, Alfred. *Metamorphosis of the cassowaries: Umeda society, language and ritual*. Londres: The Athlone Press, 1975.
- GELLNER, Ernest. "Nationalism and the two forms of cohesion in complex societies", *Proceedings of the British Academy*, 1982, vol. lxxviii, pp. 165-87.
- GEWERTZ, Deborah B. *Sepik river societies. A historical ethnography of the Chambri and their neighbors*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- GEWERTZ, Deborah e SCHIEFFELIN, Edward (orgs.). *History and Ethnohistory in Papua New Guinea. Oceania Monograph*, 28. Sidney, 1985.
- GILLISON, Gillian S. "Images of nature in Gimi thought", in C. MacCormack e M. Strathern (orgs.), *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- . "Cannibalism among women in the Eastern Highlands of Papua New Guinea", in P. Brown e D. Tuzin (orgs.), *The ethnography of cannibalism*. Washington: Soc. Psychological Anthropology, 1983.
- . "Incest and the atom of kinship: the role of the mother's brother in New Guinea Highlands society", *Ethos*, 15, 1987, pp. 166-202.
- GODELIER, Maurice. "Modes of production, kinship, and demographic structures", in M. Block (org.), *Marxist analyses and social anthropology*. Londres: Malaby Press, 1975.
- . *Perspectives in Marxist anthropology*. Trad. R. Brain. Cambridge: Cambridge University Press, 1977 [1973].
- . "Social hierarquies among the Baruya of New Guinea", in A. J. Strathern (org.), *Inequality in New Guinea Highland societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- GODELIER, Maurice e BONTE, P. "Le problème des formes et des fondements de la démonisation masculine", *Les Cahiers du Center d'Études et de Recherces Marxistes*, 128, 1976.
- GOLDMAN, Laurence. *Talk never dies. The language of Huli disputes*. Londres: Tavistock Publications, 1983.
- GOODALE, Jane C. "Gender, sexuality and marriage: a Kaulong model of nature and culture", in C. P. MacCormack e M. Strathern (orgs.), *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- GOODENOUGH, Ward H. *Description and comparison in cultural anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- GOODY, Jack. *The domestication of the savage mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- GOURLAY, Kenneth A. "Sound-producing instruments in traditional society: a study of esoteric instruments and their role in male-female relations", *New Guinea Res. Bull.*, 60. Canberra, Port Moresby: Australian National University, 1975.
- GREGORY, Christopher A. "Gifts to men and gifts to god: gift exchange and capital accumulation in contemporary Papua", *Man*, n.s., 15, 1980, pp. 626-52.
- . *Gifts and commodities*. Londres: Academic Press, 1982.
- GUDEMAN, Stephen e PENN, Mischa. "Models, meanings and reflexivity", in D. Parkin (org.), *Semantic anthropology*. Londres: Tavistock Publications, 1982.

- HARAWAY, Donna. "A manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s", *Socialist Review*, 80, 1985, pp. 65-107.
- HARRIS, Olivia. "Households as natural units", in Kate Young, Carol Wolkowitz e Roslyn McCullagh (orgs.), *Of marriage and the market*. Londres: CSE Books, 1981.
- HARRIS, Olivia e YOUNG, Kate. "Engendered structures: some problems in the analysis of reproduction", in J. S. Kahn e J. R. Llobera (orgs.), *The anthropology of pre-capitalist societies*. Londres: Macmillan, 1981.
- HARRISON, Simon. "New Guinea highland social structure in lowland totemic mythology", *Man*, n.s., 19, 1984, pp. 389-403.
- . "Concepts of the person in Avatip religions thought", *Man*, n.s., 20, 1985a, pp. 115-30.
- . "Ritual hierarchy and secular equality in a Sepik River Village", *American Ethnologist*, 12, 1985b, pp. 413-26.
- HAWKINS, Mary. "Gender symbolism and power relations: a reassessment of the Amb Kor cult of mt. Hagen", *Mankind*, 14, 1984, pp. 217-24.
- HAYS, Terence E. e HAYS, Patrica H. "Opposition and complementarity of sexes in Ndumba initiations", in G. H. Herdt (org.), *Rituals of manhood*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1982.
- HERDT, Gilbert H. *Guardians of the flutes: idioms of masculinity*. Nova Iorque: McGraw Hill Book Co., 1981.
- . "Fetish and fantasy in Sambia initiation", in G. Herdt (org.), *Rituals of manhood: male initiation in Papua New Guinea*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1982a.
- . "Sambia nosebleeding rites and male proximity to women", *Ethos*, 10, 1982b, pp. 189-231.
- . "Preface", *Rituals of manhood: male initiation in Papua New Guinea*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1982c.
- . "Preface", *Ritualized homosexuality in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1984a.
- . "Semen transactions in Sambia culture", in G. Herdt (org.), *Ritualized homosexuality in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1984b.
- HERDT, Gilbert H. e POOLE, Fitz John P. "'Sexual antagonism': the intellectual history of concept in New Guinea anthropology", in F. J. P. Poole e G. H. Herdt (orgs.), *Social Analysis*, edição especial, 12, Sexual antagonism, gender and social change in Papua New Guinea, 1982.
- HIRSCHON, Renée (org.). *Women and property, women as property*. Londres: Croom Helm, 1984.
- HIRST, Paul e WOOLEY, Penny. *Social relations and human attributes*. Londres: Tavistock Publications, 1982.
- HUTT, Corinne. *Males and females*. Harmondsworth: Penguin Books, 1972.
- HYNDMAN, David. "Biotype gradient in diversity New Guinea subsistence system", *Human Ecology*, 10, 1982, pp. 219-59.

- ILLICH, Ivan. *Gender*. Nova Iorque: Pantheon Books, 1982.
- JAMESON, Frederick. "Postmodernism and consumer society", in H. Foster (org.), *Post-modern culture*. Londres, Sidney: Pluto Press, 1985.
- JENNES, D. e BALLANTYNE, A. *The northern d'Entrecasteaux*. Oxford: Clarendon Press, 1920.
- JOLLY, Margaret. "People an their products in south Pentecost", in M. R. Allen (org.), *Vanuatu: politics, economics and ritual in island Melanesia*. Sidney: Academic Press, 1981.
- . "Birds and Banyans of south Pentecost: Kastom in anti-colonial struggle in south Pentecost, Vanuatu", in R. Keesing e R. Tonkinson (orgs.), *Mankind*, edição especial, 13, Reinventing traditional culture: the politics of Kastom in Island Melanesia, 1982, pp. 338-57.
- . "The anatomy of pig love: substance, spirit and gender in South Pentecost, Vanuatu", *Canberra Anthropology*, 7, 1984, pp. 78-108.
- . "Gifts, commodities and corporeality: food and gender in South Pentecost, Vanuatu", *Camberra Anthropology*, 14(1), 1991.
- JORGENSEN, Daniel (org.). "Concepts of conception: procreation ideologies in Papua New Guinea", *Mankind*, edição especial, 14, 1983.
- JOSEPHIDES, Lisette. Suppressed and overt antagonism: a study in aspects of power and reciprocity among the northern Melpa, research in Melanesia, occasional paper, 2. Port Moresby, University of Papua New Guinea, 1982.
- . "Equal but different? The ontology of gender among the Kewa", *Oceania*, 53, 1983, pp. 291-307.
- . *The production of inequality. Gender and exchange among the Kewa*. Londres: Tavistock Publications, 1985a.
- . "Bulldozers and kings; or talk, name, group and land: a Kewa political palindrome", in Women in politics in Papua New Guinea, Australian National University, working paper, 6. Canberra, Department of Political and Social Change, 1985b.
- KAHN, Joel S. e LLOBERA, Josep R. *The anthropology of pre-capitalist societies*. Londres: Macmillan, 1981.
- KEESING, Roger M. "Introduction", in G. H. Herdt (org.), *Rituals of manhood: male initiation in Papua New Guinea*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1982.
- KELLY, Raymond C. "Witchcraft and sexual relations: an exploration in the social and semantic implications of the structure of belief", in P. Brown e G. Buchbinder (orgs.), *Man and woman in the New Guinea Highlands*. American Anthropological Association, 1976, publicação especial, 8.
- . *Etoro social structure: a study in structural contradiction*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1977.
- KEOHANE, Nannerl O. e GELPI, Barbara C. "Foreword", in N. O. Keohane, M. Z. Rosaldo e B. C. Gelpi (orgs.), *Feminist theory: a critique of ideology*. Sussex: The Harvester Press, 1982.
- KOVEL, Joel. "Rationalization and the family", in B. Richards (org.), *Capitalism and infamy*. Londres: Free Association Books, 1984.

- KRISTEVA, Julia. "Women's time", Trad. A. Jardine e H. Blake. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 7, 1981, pp. 13-35.
- KUHN, Annette. "Structures of patriarchy and capital in the family", in A. Kuhn e A. M. Wolpe (orgs.), *Feminism and materialism: women and modes of production*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- KUHN, Annette e WOLPE, Anne Marie. "Feminism and materialism", in A. Kuhn e A. M. Wolpe (orgs.), *Feminism and materialism: women and modes of production*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- LA FONTAINE, Jean S. "Introduction", *Sex and age as principles of social differentiation*. ASA, 17. Londres: Academic Press, 1978.
- . "The domestication of the savage male", *Man*, n.s., 16, 1981, pp. 333-49.
- LANGNESS, Lewis L. "Some problems in the conceptualization of Highlands and social structures", in J. B. Watson (org.), *American Anthropologist*, 66, publicação especial, New Guinea: the Central Highlands, 1964.
- . "Sexual antagonism in the New Guinea Highlands: a Bena Bena example", *Oceania*, 37, 1967, pp. 161-77.
- . "Ritual, power, and male dominance in the New Guinea Highlands", in R. Fogelson e R. N. Adams (orgs.), *The anthropology of power*. Nova Iorque: Academic Press, 1977 [1974].
- . "Discussion", in F. J. P. Poole e G. H. Herdt (orgs.), *Social Analysis*, edição especial, 12, Sexual antagonism, gender and social change in Papua New Guinea, 1982.
- LANGNESS, Lewis L. e WESCHLER, John. *Melanesia. Readings on a cultural area*. Scranton: Chandler Publishing Company, 1971.
- LEACH, Edmund R. "The epistemological background to Malinowski's empiricism", in R. Firth (org.), *Man and culture*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1957.
- LEACH, Edmund R. e LEACH, Jerry W. (orgs.) *The kula. New perspectives on Massim exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- LEACOCK, Eleanor Burke. "Women's status in egalitarian society: implications for social evolution", *Current Anthropology*, 19, 1978, pp. 247-75.
- . *Myths of male dominance*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1981.
- . "Relations of production in band society", in E. B. Leacock e R. Lee (orgs.), *Politics and history in band societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- LEAHY, Michael e CRAIN, Maurice. *The land that time forgot: adventures and discoveries in New Guinea*. Nova Iorque: Funk and Wagnalls Company, 1937.
- LEDERMAN, Rena. "Who speaks here? Formality and politics of gender in Mendi", *Journal of the Polynesian Society*, 89, 1980, pp. 479-98.
- . "Contested order: gender and society in the southern New Guinea Highlands", in Peggy R. Sanday e Ruth G. Goodenough (orgs.), *Beyond the second sex: new directions in the anthropology of gender*. University of Pennsylvania Press, 1990.
- LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo: person and myth in the Melanesian world*. Trad. B. M. Gulati. Chicago: University of Chicago Press, 1979 [1947].
- LEROY, John. "Burning our trees: metaphors in Kewa songs", in E. Schwimmer (org.), *The Yearbook of Symbolic Anthropology*, 1. McGill-Queens's University Press, Hurst, 1978.

- LEROY, John. "The ceremonial pig kill of the south Kewa", *Oceania*, 49, 1979, pp. 179-209.
- LESSING, Doris. *The Sirian experiments*. Londres: Jonathan Cape, 1981.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *The elementary structures of kinship*. Trad. J. H. Bell, J. R. von Sturmer e R. Needham. Londres: Eyre and Spottiswoode, 1969 [1949].
- . *As estruturas elementares do parentesco*. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1976.
- LEWIS, Gilbert. *Day of shining red. An essay on understanding ritual*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- LINDENBAUM, Shirley. "A wife is the hand of man", in P. Brown e G. Buchbinder (orgs.), *Man and woman in the New Guinea Highlands*. American Anthropological Association, 1976, publicação especial, 8.
- . "Variations on sociosexual theme in Melanesia", in G. H. Herdt (org.), *Ritualized homosexuality in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1984.
- LI PUMA, Edward. "Sexual asymmetry and social reproduction among the Maring of Papua New Guinea", *Ethnos*, 44, 1979, pp. 34-57.
- LLOYD, Genevieve. "Reason, gender, and morality in the history of philosophy", *Social Research*, 50, 1983, pp. 490-513.
- . *The man of reason: "male" and "female" in Western philosophy*. Londres: Methuen and Company, 1984.
- LÖFGREN, Orvar. "Deconstructing Swedishness: culture and class in modern Sweden", [in A. Jackson (org.), *Anthropology at home*. ASA, 25. Londres: Tavistock Publications, 1986].
- MACINTYRE, Martha. "The problem of semi-alienable pig", *Canberra Anthropology*, 7, 1984, pp. 109-23.
- MACKINNON, Catharine A. "Feminism, Marxism, method and the state: an agenda for theory", in N. O. Keohane, M. Z. Rosaldo e B. C. Gelpi (orgs.), *Feminist theory. A critique of ideology*. Sussex: The Harvester Press, 1982.
- MACLEAN, Neil. "Understanding Maring marriage: a question of the analytic utility of the Domestic Mode of Production", in D. Gardner e N. Modjeska (orgs.), *Mankind*, 15, edição especial, 4, Recent studies in the political economy of Papua New Guinea societies, 1985.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *The sexual life of savages in north-western Melanesia*. Londres: Geo. Routledge and Sons, 1929.
- . *Coral gardens an their magic. A study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand islands*. Nova Iorque: American Book, 1935, vol. 1.
- MARKS, Elaine e COURTRIVON, Isabelle de. *New French feminisms*. Brighton: The Harvester Press, 1985 [1980].
- MARRIOTT, McKim. "Hindu transactions: diversity without dualism", in B. Kapferer (org.), *Transaction and meaning*. Filadélfia: ISHI Publications, 1976 (ASA Essays in Anthropology, 1).

- MARSHALL, Mac. "Introduction", in M. Marshall (org.), *Monograph*, 8, Siblingship in Oceania. Studies in the meaning of kin relations, ASAO. Lanham: University Press of America, 1983.
- MARTIN, M. Kay e VOORHIES, Barbara. *Female of the species*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1975.
- MATHIEU, Nicole-Claude. "Biological paternity, social maternity", Trad. D. Leonard. *Feminist Issues*, 4, 1984 [1977], pp. 63-71.
- MATTHEWS, Jill Julius. *Good and mad women. The historical construction of femininity in twentieth-century Australia*. Sidney: George Allen and Unwin, 1984.
- MAUSS, Marcel. *The gift: forms and functions of exchange in archaic societies*. Trad. I. Cunnison. Londres: Cohen and West, 1954 [1925].
- . "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas", *Sociologia e antropologia*. Trad. Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, EDUSP, 1974, vol. II.
- MCDONOUGH, Roisin e HARRISON, Rachel. "Patriarchy and relations of production", in A. Kuhn e A. M. Wolpe (orgs.), *Feminism and materialism*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- MEAD, Margaret. *Sex and temperament in three primitive societies*. Londres: Geo. Routledge and Sons, 1935.
- . *Male and female. A study of sexes in a changing world*. Londres: Victor Gollancz Ltd., 1950.
- MEGGITT, Mervyn J. "Male-female relationships in the highlands of Australian New Guinea", *New Guinea: The Central Highlands. American Anthropologist*, 66, publicação especial. 1964.
- . *The lineage system of the Mae-Enga of New Guinea*. Edimburgo: Oliver and Boyd, 1965.
- MEIGS, Anna S. "Male pregnancy and the reduction of sexual opposition in New Guinea Highlands society", *Ethnology*, 15, 1976, pp. 393-407.
- . *Food, sex and pollution. A New Guinea religion*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1984.
- MILTON, Kay. "Male bias in anthropology?", *Man*, n.s., 14, 1979, pp. 40-54.
- MIMICA, Jadran. *Intimations of infinity: the mythopoeia of the Iqweye counting system and number*. Oxford, Nova Iorque: Berg Publishers, 1988.
- MITCHELL, Juliet. *Woman's estate*. Harmondsworth: Penguin Books, 1971.
- . *Psychoanalysis and feminism*. Harmondsworth: Penguin Books, 1975.
- MODJESKA, Nicholas. "Production and inequality perspectives from central New Guinea", in A. J. Strathern (org.), *Inequality in New Guinea Highlands societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- MUNN, Nancy D. "The spatiotemporal transformations of Gawa canoes", *Journal de la Société des Océanistes*, 33, 1977, pp. 39-54.
- . "Gawan kula: spatiotemporal control and the symbolism of influence", in J. W. Leach e E. R. Leach (orgs.), *The kula*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

- NADEL, Sigmund F. *The theory of social structure*. Londres: Cohen and West, 1957.
- NASH, Jill. "Matriliney and modernization: the Nagovisi of south Bougainville", *New Guinea Res. Bull.*, 55. Port Moresby, Canberra: The Australian National University, 1974.
- NEEDHAM, Rodney. "Remarks on the analysis of kinship and marriage", in R. Needham (org.), *Rethinking kinship and marriage*. ASA, 11. Londres: Tavistock Publications, 1971.
- NEWMAN, Philip L. *Knowing the Gururumba*. Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston, 1965.
- NEWMAN, Philip L. e BOYD, David J. "The making of men: ritual and meaning in Awa male initiation", in G. H. Herdt (org.), *Rituals of manhood*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1982.
- OAKLEY, Ann. *Sex, gender and society*. Londres: Temple Smith, 1972.
- O'BRIEN, Denise e TIFFANY, Sharon W. *Rethinking women's roles: perspectives from the Pacific*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1984.
- O'BRIEN, Mary. "Feminist theory and dialectical logic", in N. O. Keohane, M. Z. Rosaldo e B. C. Gelpi (orgs.), *Feminist theory*. Sussex: The Harvester Press, 1982.
- O'HANLON, Michael. "Handsome is as handsome does: display and betrayal in the Wahgi", *Oceania*, 53, 1983, pp. 317-33.
- O'HANLON, Michael e FRANKLAND, Linda. "With a skull in the netbag: prescriptive marriage and marital relations in the New Guinea Highlands", *Oceania*, 56, 1986, pp. 181-98.
- O'LAUGHLIN, Bridget. "Mediation of contradiction: why Mbum women do not eat chicken", in M. Z. Rosaldo e L. Lamphere (orgs.), *Women, culture and society*. Stanford: Stanford University Press, 1974.
- OLLMAN, Bertell. *Alienation. Marx's conception of man in capitalist society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976 [1971].
- ORTIZ, Sutti. "The estimation of work: labour and value among Paez farmers", in S. Wallman (org.), *Social anthropology of work*. ASA, 19. Londres: Academic Press, 1979.
- ORTNER, Sherry B. "Is female to male as nature is to culture?", in M. Z. Rosaldo e L. Lamphere (orgs.), *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press, 1974.
- ORTNER, Sherry B. e WHITEHEAD, Harriet. "Introduction: accounting for sexual meanings", in S. B. Ortner e H. Whitehead (orgs.), *Sexual meanings. The cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- OWENS, Craig. "The discourse of others: feminists and postmodernism", in H. Foster (org.), *Postmodern culture*. Londres, Sidney: Pluto Press, 1985.
- PAJACZKOWSKA, Claire. "Introduction to Kristeva", *mf*, 5/6, 1981, pp. 147-57.
- PLAZA, Monique. "'Phallographic power' and the psychology of 'woman': a patriarchal chain", *Ideology and Consciousness*, 4, 1978, pp. 5-36.
- POOLE, Fitz John P. "Transforming 'natural' woman: female ritual leaders and gender ideology among Bimin-Kuskusmin", in S. Ortner e H. Whitehead (orgs.), *Sexual meanings*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1981.

- POOLE, Fitz John P. "The ritual forging of identity: aspects of person and self in Bimin-Kuskusmin male initiation", in G. H. Herdt (org.), *Rituals of manhood*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1982.
- . "Symbols of substance: Bimin-Kuskusmin models of procreation, death, and personhood", *Mankind*, 14, 1984, pp. 191-216.
- POOLE, Fitz John P. e HERDT, Gilbert H. (orgs.) *Social Analysis*, edição especial, 12, Sexual antagonism, gender, and social change in Papua New Guinea, 1982.
- QUINN, Naomi. "Anthropological studies on women's status", *Annual Review of Anthropology*. Palo Alto: Annual Reviews Inc., 1977.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. "The social organization of Australian tribes", *Oceania*, 1, 1930-1931, pp. 34-63, 206-46, 322-41, 426-56.
- . "On social structure", *Journal RAI*, 70, 1940, pp. 1-12.
- RAPP, Rayna. "Anthropology" [review essay], *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 4, 1979, pp. 497-513.
- READ, Kenneth. "Cultures of the Central Highlands, New Guinea", *Southwestern Journal of Anthropology*, 10, 1954, pp. 1-43.
- . "Nama cult of the Central Highlands, New Guinea", in L. L. Langness e J. C. Weschler (orgs.), *Melanesia. Readings on a cultural area*. Scranton: Chandler Publishing Co., 1971 [1952].
- . "Male-female relationships among the Gahuku-Gama: 1950 and 1981", in F. J. P. Poole e G. H. Herdt (orgs.), *Social Analysis*, edição especial, 12, Sexual antagonism, 1982.
- . "The nama cult recalled", in G. H. Herdt (org.), *Ritualized homosexuality in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1984.
- REASON, David. "Classification, time and the organization of production", in D. Reason e Roy F. Ellen (orgs.), *Classifications in their social context*. Londres: Academic Press, 1979.
- REAY, Marie O. *The Kuma: freedom and conformity in the New Guinea Highlands*. Melbourne: Melbourne University Press, 1959.
- . "When a group of men takes a husband", *Anthropological Forum*, 4, 1976, pp. 77-96.
- REITER, Rayna R. [Rapp] *Toward an anthropology of women*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1975.
- . "Men and women in the south of France: public and private domains", in R. Reiter (org.), *Toward an anthropology of women*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1975.
- RICHARDS, Janet Radcliffe. *The sceptical feminist: a philosophical enquiry*. Harmondsworth: Pelican Books, 1982 [1980].
- RIVIÈRE, Peter G. "Marriage: a reassessment", in R. Needham (org.), *Rethinking kinship and marriage*. ASA, 11. Londres: Tavistock Publications, 1971.
- ROGERS, Susan C. "Woman's place: a critical review of anthropological theory", *Comparative Studies in Society and History*, 20, 1978, pp. 123-62.

- RÓHEIM, Geza. *Social anthropology: a psychoanalytic study in anthropology and history of Australian totemism*. Nova Iorque: Boni and Liveright, 1926.
- ROSALDO, Michelle Z. "Woman, culture, and society: a theoretical overview", in M. Z. Rosaldo e L. Lamphere (orgs.), *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press, 1974.
- . "The use and abuse of anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5, 1980, pp. 389-417.
- ROSALDO, Michelle Z. e LAMPHERE, Louise (orgs.). *Women, culture, and society*. Stanford: Stanford University Press, 1974.
- RUBEL, Paula G. e ROSMAN, Abraham. *Your own pigs you may not eat: a comparative study of New Guinea societies*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- RUBIN, Gayle. "The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex", in R. Reiter (org.), *Toward an anthropology of women*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1975.
- RUBINSTEIN, Robert L. "Knowledge and political process in Malo", in M. R. Allen (org.), *Vanuatu: politics, economics and ritual in island Melanesia*. Sidney: Academic Press, 1981.
- RUNCIMAN, W. G. *A treatise on social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, vol. I — The methodology of social theory.
- RYAN, D'Arcy. "Clan formation in the Mendi valley", *Oceania*, 29, 1959, pp. 257-89.
- SACKS, Karen B. "Engles revisited: women, the organization of production and private property", in R. Reiter (org.), *Toward an anthropology of women*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1975.
- . *Sisters and wives: the past and future of sexual equality*. Londres: Greenwood Press, 1979.
- SAHLINS, Marshall. *Stone age economics*. Chicago, Nova Iorque: Aldine, Atherton Inc., 1972.
- . *Culture and practical reason*. Chicago: Chicago University Press, 1976.
- SALISBURY, Richard F. "Unilineal descent groups in the New Guinea Highlands", *Man*, 54, 1956, pp. 2-7.
- . *From stone to steel: economic consequences of technological change in New Guinea*. Melbourne: Melbourne University Press, 1962.
- . "The Siame of Eastern Highlands", in P. Lawrence e M. J. Meggitt (orgs.), *Gods, ghosts and men in Melanesia*. Melbourne: Oxford University Press, 1965.
- SAYERS, Janet. *Biological politics: feminist and anti-feminist perspectives*. Londres: Tavistock Publications, 1982.
- . "Sexual contradictions: on Freud, psychoanalysis and feminism", *Free Associations*, 1, 1985, pp. 76-104.
- SCHIEFFLER, Harold W. "Kinship, descent and alliance", in J. J. Honigsmann (org.), *Handbook of social and cultural anthropology*. Chicago: Rand McNally, 1974.
- . "Filiation and affiliation", *Man*, n.s., 20, 1985, pp. 1-21.
- SCHIEFFELIN, Edward L. "Reciprocity and the construction of reality", *Man*, n.s., 15, 1980, pp. 502-17.

- SCHIEFFELIN, Edward L. "Performance and the cultural construction of reality", *American Ethnologist*, 12, 1985, pp. 707-24.
- SCHLEGEL, Alice (org.). *Sexual stratification: a cross-cultural view*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1977.
- SCHNEIDER, David M. "Some muddles in the models: or, how the system really works", in M. Banton (org.), *The relevance of models for social anthropology*. ASA, 1. Londres: Tavistock Publications, 1965.
- \_\_\_\_\_. *American kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968.
- \_\_\_\_\_. "Conclusions", in M. Marshall (org.), *Monograph*, 8, Siblingship in Oceania, ASAO. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.
- SCHWIMMER, Erik. *Exchange in the social structure of the Orokaiva*. Londres: C. Hurst and Co., 1973.
- \_\_\_\_\_. "Objects of mediation: myth and praxis", in I. Rossi (org.), *The unconscious in culture: the structuralism of Claude Lévi-Strauss in perspective*. Nova Iorque: E. P. Dutton and Co., 1974.
- \_\_\_\_\_. "The self and the product: concepts of work in comparative perspective", in S. Wallman (org.), *Social anthropology of work*. Londres: Academic Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. "The limits of the economic ideology: a comparative anthropological study of work concepts", *International Society of Science Journal*, 32, 1980a, pp. 517-31.
- \_\_\_\_\_. *Power, silence and secrecy*. Toronto: Victoria University, Toronto Semiotic Circle Prepublications, 1980b.
- \_\_\_\_\_. "Male couples in New Guinea", in G. H. Herdt (org.), *Ritualized homosexuality in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1984.
- SCIAMA, Lidia. "The problem of privacy in Mediterranean anthropology", in S. Ardener (org.), *Women and space*. Londres: Croom Helm, 1981.
- SEXTON, Lorraine D. "Wok meri': a women's savings and exchange system in Highland Papua New Guinea", *Oceania*, 52, 1982, pp. 167-98.
- \_\_\_\_\_. "Little women and big men in business: a Gorokan development project and social stratification", *Oceania*, 54, 1983, pp. 133-50.
- \_\_\_\_\_. "Pigs, pearlshells, and 'women's work': collective response to change in Highland Papua New Guinea", in D. O'Brien e S. Tiffany (orgs.), *Rethinking women's roles*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1984.
- SHAPIRO, Judith. "Cross-cultural perspectives on sexual differentiation", in H. Katchadourian (org.), *Human sexuality. A comparative and developmental perspective*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. "Anthropology and the study of gender", in E. Langland e W. Gove (orgs.), *A feminist perspective in the academy*. Chicago: Chicago University Press, 1983.
- SHARMA, Ursula. *Women, work, and property in North-West India*. Londres: Tavistock Publications, 1980.
- SILLITOE, Paul. *Give and take: exchange in Wola society*. Canberra: Australian National University Press, 1979.

- SMITH, Paul. "Domestic labour and Marx's theory of value", in A. Kuhn e A. M. Wolpe (orgs.), *Feminism and materialism*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- SÖRUM, Arve. "Growth and decay: Bedamini notions of sexuality", in G. H. Herdt (org.), *Ritualized homosexuality in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- SOUTER, Gavin. *New Guinea: the last unknown*. Sidney: Angus and Robertson, 1964.
- SPECT, James e WHITE, Peter J. *Mankind*, edição especial, II, Trade and exchange in Oceania and Australia, 1978.
- SPERBER, Dan. *Rethinking symbolism*. Trad. A. L. Morton. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- STANLEY, Liz e WISE, Sue. *Breaking out: feminist consciousness and feminist research*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1983.
- STOLCKE, Verena. "Women's labours: the naturalisation of social inequality and women's subordination", in K. Young, C. Wolkowitz e R. McCullach (orgs.), *Of marriage and the market*. Londres: CSE, 1981.
- STRATHERN, Andrew J. "Descent and alliance in the New Guinea Highlands", *Proc. Royal Anthropol. Inst.*, 1968, 1969, pp. 37-52.
- . "Finance and production: two strategies in New Guinea Highland exchange systems", *Oceania*, 40, 1969, pp. 42-67.
- . *The rope of moka. Big men and ceremonial exchange in mount Hagen*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- . *One father, one blood*. Canberra: Australian National University Press, 1972.
- . "Why is shame on the skin?", *Ethnology*, 14, 1975, pp. 347-56.
- . "Melpa food-names as an expression of ideas on identity and substance", *Journal of Polynesian Society*, 86, 1977, pp. 503-11.
- . "Finance and production' revisited: in pursuit of a comparison", in G. Dalton (org.), *Research in Economic Anthropology*, 1, 1978, pp. 73-104.
- . "Men's house, women's house: the efficacy of opposition, reversal, and pairing in the Melpa *amb kor* cult", *Journal of Polynesian Society*, 88, 1979, pp. 37-51.
- . "Noman': representations of identity in mount Hagen", in L. Holy e M. Stuchlik (orgs.), *The structure of folk models*. Londres: Academic Press, 1981.
- . "Two waves of African models in the New Guinea Highlands", in A. J. Strathern (org.), *Inequality in New Guinea Highlands societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982a.
- . "Witchcraft, greed, cannibalism and death: some related themes from the New Guinea Highlands", in M. Bloch e J. Parry (orgs.), *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982b.
- . "The *kula* in comparative perspective", in J. W. Leach e E. R. Leach (orgs.), *The kula*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- STRATHERN, Marilyn. *Women in between: female roles in a Male world*. Londres: Seminar (Academic) Press, 1972.
- . "No money on our skins. Hagen migrants in Port Moresby", *New Guinea Res. Bull.*, 61. Canberra: Australian National University, 1975.

- STRATHERN, Marilyn. "The achievement of sex: paradoxes in Hagen gender-thinking", in E. Schwimmer (org.), *Yearbook of Symbolic Anthropology*, 1. McGill-Queen's University Press, Hurst, 1978.
- . "No nature, no culture: the Hagen case", in C. MacCormack e M. Strathern (orgs.), *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- . "Self-interest and the social good: some implications of Hagen gender imagery", in S. Ortner e H. Whitehead (orgs.), *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1981a.
- . "Culture in a netbag. The manufacture of a subdiscipline in anthropology", *Man*, n.s., 16, 1981b, pp. 665-88.
- . "Domesticity and the denigration of women", in D. O'Brien e S. Tiffany (orgs.), *Rethinking women's roles: perspectives from the Pacific*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1984a.
- . "Subject or object? Women and the circulation of valuables in Highlands New Guinea", in R. Hirschon (org.), *Women and property, women as property*. Londres: Groom Helm, 1984b.
- . "Kinship and economy: constitutive orders of provisional kind", *American Ethnologist*, 12, 1985a, pp. 191-209.
- . "John Locke's servant and the *hausboi* from Hagen: thoughts on domestic labour", *Critical Philosophy*, 2, 1985b, pp. 21-48.
- . "Producing difference: connections and disconnections in two New Guinea Highlands kinship systems", in J. F. Collier e S. J. Yanagisako (orgs.), *Gender and kinship: essays toward a unified analysis*. Stanford: Stanford University Press, [1987].
- STRAUSS, Hermann. *Die Mi-Kultur der Hangenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea*. Hamburgo: Cram, de Gruyter and Co., 1962.
- TAUSSIG, Michael T. "Reification and the consciousness of the patient", *Soc. Sci. Med.*, 14B, 1980, pp. 3-13.
- TIFFANY, Sharon. "Models and the social anthropology of women: a preliminary assessment", *Man*, n.s., 13, 1978, pp. 34-51.
- TSING, Anna Lowenhaupt e YANAGISAKO, Sylvia Junko. "Feminism and kinship theory", *Current Anthropology*, 24, 1983, pp. 511-16.
- TUZIN, Donald F. "Social control and the tambaran in the Sepik", in A. L. Epstein (org.), *Contention and dispute*. Canberra: ANU Press, 1974.
- . *The voice of the Tambaran: truth and illusion in Ilahita Arapesh religion*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1980.
- . "Ritual violence among the Ilahita Arapesh", in G. H. Herdt (org.), *Rituals of manhood*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1982.
- TYLER, Stephen A. "The poetic turn in postmodern anthropology: the poetry of Paul Friedrich" [review article], *American Anthropologist*, 86, 1984, pp. 328-36.
- VAN BAAL, J. *Reciprocity and the position of women*. Amsterdam: van Gorcum, 1975.
- . "The dialectics of sex in Marind-Anim culture", in G. H. Herdt (org.), *Ritualized homosexuality in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1984.

- VERDON, Michel. "Descent: an operational view", *Man*, n.s., 15, 1980 pp. 129-50.
- VICEDOM, Georg F. e TISCHNER, Herbert. *Die Mbowanb: die Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea*. Hamburgo: Cram, de Gruyter and Co., 1943-1948, 3 vols.
- WAGNER, Roy. *The curse of Souw*. Chicago: Chicago University Press, 1967.
- . *Habu: the innovation of meaning in Daribi religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- . "Are there social groups in the New Guinea Highlands?", in M. J. Leaf (org.), *Frontiers of anthropology*. Nova Iorque: D. Van Nostrand Company, 1974.
- . *The invention of culture*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1975.
- . "Analogic kinship: a Daribi example", *American Ethnologist*, 4, 1977a, pp. 623-42.
- . "Scientific and indigenous Papuan conceptualizations of the innate: semiotic critique of the ecological perspective", in T. Bayliss-Smith e R. Feachem (orgs.), *Subsistence and survival*. Londres: Academic Press, 1977b.
- . *Lethal speech: Daribi myth and symbolic obviation*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- . "The ends of innocence: conception and seduction among the Daribi of Karimui and the Barok of New Ireland", in D. Jorgensen (org.), *Mankind*, 14, edição especial, Concepts of conception: procreation ideologies in Papua New Guinea, 1983.
- WALLMAN, Sandra. "Epistemologies of sex", in L. Tiger e H. Fowler (orgs.), *Female hierarchies*. Chicago: Beresford, 1978.
- WARRY, Wayne. "Politics of a new order: the Kafaina movement", in *Women in politics in Papua New Guinea*. ANU, working paper, 6. Canberra: Department of Political and Social Change, 1985.
- WATSON, James B. "Society as organized flow: the Tairora case", *Southwestern Journal of Anthropology*, 26, 1970, pp. 107-24.
- WEINER, Annette B. *Women of value, men of renown: new perspectives in Trobriand exchange*. Austin: University of Texas Press, 1976.
- . "The reproductive model in Trobriand society", in J. Specht e J. P. White (orgs.), *Mankind*, edição especial, 11, Trade and exchange in Oceania and Australia, 1978.
- . "Reproduction: a replacement for reciprocity", *American Ethnologist*, 7, 1980, pp. 71-85.
- . "Sexuality among the anthropologists: reproduction among the informants", in F. J. P. Poole e G. Herdt (orgs.), *Social Analysis*, edição especial, 12, Sexual antagonism, gender, and social change in Papua New Guinea, 1982.
- . "A world of made is not a world of born: doing kula in Kiriwina", in J. W. Leach e E. R. Leach (orgs.), *The kula. New perspectives on Massim exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- WEINER, James F. "Restricted exchange in the New Guinea Highlands", *Canberra Anthropology*, 2, 1979, pp. 75-93.
- . "Substance, sibblingship and exchange: aspects of social structure in New Guinea", *Social Analysis*, 11, 1982, pp. 3-34.

- WEINER, James F. *The heart of the pearlshell: the mythological dimension of Foi sociality*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, [1988].
- WHITEHEAD, Ann. "Men and women, kinship and property: some general issues", in R. Hirschon (org.), *Women and property: women as property*. Londres: Croom Helm, 1984.
- YANAGISAKO, Sylvia Junko. "Family and household: the analysis of domestic groups", *Annual Review of Anthropology*, 8. Palo Alto: Annual Reviews Inc., 1979.
- YEATMAN, Anna. "Gender and the differentiation of social life into public and domestic domains", in A. Yetman (org.), *Social Analysis*, edição especial, 15, Gender and social life, 1984.
- YOUNG, Kate; WOLKOWITZ, E. e McCULLAGH, R. (orgs.) *Of marriage and the market. Women's subordination in international perspective*. Londres: CSE Books, 1981.
- YOUNG, Michael W. *Magicians of Manumanua: living myth in Kalauna*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1983.



## Índice onomástico

### A

Adams, Parveen, 112, 193  
Allen, Michael R., 29, 38n4, 86, 162n2, 173n7  
Ardener, Edwin, 94, 124n6, 466n13  
Ardener, Shirley, 122, 123n4, 124n6  
Atkinson, Jane Monnig, 70, 74, 124  
Augé, Marc, 73

### B

Barnes, John A., 94n8, 456  
Barnett, Steve, 153n21, 209, 221, 221n10  
Barrett, Michèle, 56, 60, 103n16, 106n19, 112, 193, 223n12  
Barth, Fredrik, 435  
Bateson, Gregory, 121, 479-80  
Battaglia, Debbora, 261, 263, 276n3, 280, 395-98, 424  
Battel, Roisín, 61n5  
Beer, Gillian, 31, 32  
Bell, Diane, 70  
Berndt, Ronald M., 90, 467  
Biersack, Aletta, 153, 153n20, 172, 183-87, 183n13, 185n15, 194, 203, 274, 364, 373, 373n25, 404-5, 421, 478n18, 481n20

Bloch, Maurice, 137, 165, 212n2, 226n14, 265, 369, 416n9  
Bohannan, Laura, 245n26  
Bohannan, Paul, 245n26  
Bonte, Pierre, 234, 248n29, 255n23  
Boon, James A., 447  
Bourdieu, Pierre, 35, 224n13, 233n17, 262, 439-40  
Bowden, Ross, 111, 160n1  
Bowles, Gloria, 61n5  
Boyd, David, 98, 161n2  
Brindley, Marianne, 344, 348n9, 357  
Brown, David J. J., 308n16, 411n7  
Brown, Paula, 29, 90, 90n5, 255-56, 388n35  
Buchbinder, Georgeda, 122, 281, 373n26  
Bujra, Janet M., 57, 123n4

### C

Caplan, Patricia, 57, 123n4  
Carrier, James, 99n12  
Caulfield, Mina Davis, 214n5, 243n25  
Chodorow, Nancy, 123n5  
Chowning, Ann, 29  
Clay, Brenda J., 264, 276, 279, 280

- Clifford, James, 267  
Collier, Jane F., 86, 215, 467n14  
Cook, Edwin A., 30  
Counts, David, 421  
Counts, Dorothy, 421  
Crain, Maurice, 89n4
- D  
Damon, Frederick H., 240n24, 289-98  
    passim, 291n3, 293n6, 296n8, 302, 303,  
    307, 342n5, 390, 398n2  
De Courtrivon, Isabelle, 34  
De Lepervanche, Marie, 88, 91  
Dundes, Alan, 113, 176n9, 198, 198n22
- E  
Eisenstein, Hester, 56, 56n1, 62, 448n3  
Elshtain, Jean Bethke, 34, 56, 61n5, 64,  
    106n20, 450-51, 451n6, 490  
Endicott, Karen Lampell, 217-18  
Ennew, Judith, 49n11  
Epstein, Arnold L., 290n2  
Ernst, Thomas M., 306  
Etienne, Mona, 214n5, 220n8  
Evans-Prichard, E. E., 90n5
- F  
Faithorn, Elizabeth, 169, 169n3  
Fardon, Richard, 153n20, 188  
Feil, Daryl K., 20, 30n1, 88, 108n22, 117-19,  
    127, 183n13, 230n15, 237-38, 237n19, 238n21,  
    249, 249n30, 308-9n17, 377  
Finney, Ben R., 139n13  
Forge, Anthony, 196, 196n19, 197n20, 408  
Fortes, Meyer, 50, 108n22, 127n10, 415  
Foster, Robert J., 381n31  
Fox, Robin, 448n1  
Frankenberg, Ronald, 231  
Frankland, Linda, 308n16, 340, 368, 411n7  
Friedl, Ernestine, 123n4  
Friedman, Jonathan, 214n6, 226, 449n5
- G  
Gardner, Don S., 30n2, 265  
Gatens, Moira, 106-7, 106n20, 155, 202  
Geertz, Clifford, 101  
Gell, Alfred, 413n8, 435  
Gellner, Ernest, 35, 66-67n8  
Gelpi, Barbara, 60  
Gewertz, Deborah B., 30n2, 248, 411n7  
Gillison, Gillian S., 141, 155, 171, 172, 176-83  
    passim, 191n16, 191n17, 196, 197, 288, 316,  
    321n24, 323, 327, 360-65, 360-61n16, 366,  
    372, 407, 417, 425, 425n13, 477n17  
Godelier, Maurice, 86, 210, 221, 226n14, 248,  
    257, 269, 325, 352n12, 383n33  
Goldman, Laurence, 381n31  
Goodale, Jane C., 81n1, 413n8  
Goodenough, Ward H., 65n7  
Goody, Jack, 46n10  
Gourlay, Kenneth A., 38n4  
Gregory, Christopher A., 29, 47, 208, 212n1,  
    222-25 passim, 222n11, 247, 247n29,  
    257n34, 287n1, 308n16, 315n21, 383n33, 426  
Gudeman, Stephen, 156n22
- H  
Haraway, Donna, 72, 77n12  
Harris, Olivia, 106n19, 125, 154, 214n5, 236, 452  
Harrison, Rachel, 58, 58n3, 60, 224n12, 448n3  
Harrison, Simon, 41n8, 153n20, 194, 200, 265,  
    329, 416-18, 466n13, 488  
Hawkins, Mary, 125-26  
Hays, Patricia H., 162n2, 372n24, 431n15, 457  
Hays, Terence E., 162n2, 372n24, 431n15, 457  
Helliwell, Christine, 125n7  
Herdt, Gilbert H., 30, 30n2, 95n9, 96-105  
    passim, 99n12, 104n17, 189, 197, 201, 202,  
    312-26 passim, 315n21, 317n22, 320n23,  
    321n24, 322n26, 322n27, 323n29, 352n12,  
    359, 410  
Hirst, Paul, 221n9  
Hutt, Corinne, 64-65, 81n1  
Hyndman, David, 85
- I  
Illich, Ivan, 106-7n20, 243

J

- Jameson, Frederick, 56  
Jolly, Margaret, 125n7, 134-37, 144, 173n7,  
368n21  
Jorgensen, Daniel, 30n2  
Josephides, Lisette, 38n4, 220n7, 221, 224-  
34 passim, 224n13, 233n17, 236, 239n23,  
250n31, 252, 256-57, 267-68n1, 272 440,  
467-68  
Juillerat, Bernard, 356n14

K

- Kahn, Joel S., 247n29  
Keesing, Roger M., 93, 98, 105n18, 195,  
197n20, 201  
Kelly, Raymond C., 122, 311, 313, 322n27,  
323n29, 421n11  
Keohane, Nannerl O., 60  
Klein, Renate Duelli, 61n5  
Kovel, Joel, 107n21  
Kristeva, Julia, 57n2, 105n19, 454n8  
Kuhn, Annette, 57, 57n2, 242n25

L

- La Fontaine, Jean S., 126, 129, 313n19, 448n1  
Lamphere, Louise, 123, 123n4  
Langness, Lewis, 83, 91-98 passim, 94n8,  
95n9, 105, 109-10, 109n23, 113, 195n18, 306,  
473n15  
Leach, Edmund R., 30, 38  
Leach, Jerry W., 30  
Leacock, Eleanor Burke, 207, 214n5, 215-16,  
217, 220n8, 449  
Leahy, Michael, 89n4  
Lederman, Rena, 30n1, 164, 239n23, 374n27,  
416, 482  
Leenhardt, Maurice, 266-67, 393-97, 406  
LeRoy, John, 37n23, 406  
Lessing, Doris, 30  
Lévi-Strauss, Claude, 303n14, 426, 439, 448-  
51 passim, 448-49n3, 449n5, 452  
Lewis, Gilbert, 157n23, 162n2, 198, 265, 446, 476,  
Lindenbaum, Shirley, 161, 162n2, 306, 312, 321

- LiPuma, Edward, 368n21, 373n26, 468,  
478n19  
Llobera, Josep R., 247n29  
Lloyd, Genevieve, 154, 155  
Löfgren, Ovvar, 126n9

M

- Macintyre, Martha, 261, 287n1, 294n7  
MacKinnon, Catharine A., 57, 63, 315n21  
MacLean, Neil, 299n9, 373, 377n29, 421  
Malinowski, Bronislaw, 38, 346, 356-57  
Marks, Elaine, 34  
Marriott, McKim, 40n7  
Marshall, Mac, 338-39n2  
Martin, M. Kay, 123n4  
Mathieu, Nicole-Claude, 455n9  
Matthews, Jill Julius, 58n4, 59  
Mauss, Marcel, 48-49, 234, 371, 448n2  
McDonough, Roisin, 58, 58n3, 60, 224n12, 448n3  
Mead, Margaret, 108, 121, 465  
Meggitt, Mervyn J., 84, 90, 94, 94n8, 95, 122,  
183n13, 185n15, 309n17, 364, 467  
Meigs, Anna S., 99n12, 169-71, 169n4, 372n24  
Miller, Daniel, 257n34  
Millett, Kate, 58n3  
Milton, Kay, 124  
Mimica, Jadran, 401n3  
Mitchell, Juliet, 448, 449n3, 453-54n8  
Modjeska, Nicholas, 30n2, 86, 213, 219,  
226n14, 230n15, 237n20, 239n22, 240-41,  
255-56, 257n34, 382-83n33  
Munn, Nancy D., 264, 289, 294, 294n7, 297,  
429, 440

N

- Nadel, Sigmund F., 460-61n11  
Nash, Jill, 290n2  
Needham, Rodney, 39n6, 122  
Newman, Philip L., 98, 162n2, 163

O

- Oakley, Ann, 81n1  
O'Brien, Denise, 30

- O'Brien, Mary, 454n8  
O'Hanlon, Michael, 308n16, 340, 368,  
381n31, 406n5, 411n7  
Ollman, Bertell, 212n2, 213n3, 220n9, 246,  
246n27, 253n22  
Ortiz, Sutti, 269  
Ortner, Sherry B., 126, 126n9, 146, 146n18,  
152, 415, 449n3  
Owens, Craig, 74-75
- P  
Pajczkowska, Claire, 105-6n19  
Parry, Jonathan, 165, 369  
Penn, Mischa, 156n22  
Plaza, Monique, 58n3, 206n19, 199n24  
Poole, Fitz John P., 30n2, 100, 162n2, 169n5,  
171n6, 189, 278n5, 421n11
- Q  
Quinn, Naomi, 124
- R  
Rabinow, Paul, 152n19  
Radcliffe-Brown, A. R., 35, 90n5  
Ram, Kalpana, 247n29  
Rapp [Reiter], Rayna R., 125n7  
Rappaport, Roy A., 122, 281, 373n26  
Read, Kenneth, 94, 95-99 passim, 96n10,  
98n11, 108-10, 121-22, 137, 161, 167, 306  
Reason, David, 67n9, 262  
Reay, Marie O., 90, 339n2, 408, 467  
Reiter [Rapp], Rayna R., 123, 123n4, 214n5  
Richards, Janet Radcliffe, 58  
Rivière, Peter, 39n6  
Rogers, Susan C., 124n6, 125, 216-17  
Rosaldo, Michelle Z., 60, 62, 70, 86, 122-  
23, 123n5, 125, 126, 127n10, 135, 215, 450,  
467n14  
Rosman, Abraham, 29, 86, 388  
Rubel, Paula G., 29, 86, 388  
Rubin, Gayle, 77, 154, 448n2, 449n3, 474-75  
Rubinstein, Robert L., 172-76 passim, 172n7  
Runciman, W. G., 35-36, 213n4  
Ryan, D'Arcy, 92
- S  
Sacks, Karen, 215-20, 247n29, 447  
Sahlins, Marshall, 50, 209, 226, 255n33, 256,  
262, 267, 440, 448n2  
Salisbury, Richard F., 90, 361n16, 369n22  
Sayers, Janet, 56, 449n3  
Scheffler, Harold W., 108n22, 376-77, 452n7  
Schieffelin, Edward L., 30n2, 265, 330, 423  
Schlegel, Alice, 70, 459n10  
Schneider, David M., 39n6, 108n22, 154, 209,  
452n7  
Schwimmer, Erik, 181n11, 190, 198n22, 199,  
247n28, 250n31, 303, 303n14, 369n22, 431  
Sciama, Lidia, 125  
Sexton, Lorraine D., 139-42 passim, 139n13,  
142n16, 365, 369n22  
Shapiro, Judith, 112  
Sharma, Ursula, 214n5  
Sillitoe, Paul, 116, 119  
Silverman, Martin G., 153n21, 209, 221,  
221n10  
Smith, Paul, 236n18  
Sörum, Arve, 421n11  
Souter, Gavin, 89n4  
Sperber, Dan, 46, 265  
Stanley, Liz, 61n5  
Stolcke, Verena, 106n19  
Strathern, Andrew J., 30n2, 90, 92, 182n12,  
230n15, 272n2, 281, 302n13, 369, 371,  
374n28, 375, 381n31, 421, 425n13, 430n14  
Strathern, Marilyn, 37n4, 41n8, 86, 122,  
126n8, 131, 147, 221n9, 239, 267n1, 272,  
301n12, 377n1, 355n13, 380n30, 388n34,  
388n36, 415, 424n12, 466n13  
Strauss, Hermann, 37n4
- T  
Taussig, Michael T., 212n1  
Tiffany, Sharon W., 125  
Tsing, Anna Lowenhaupt, 127  
Tuzin, Donald F., 102-3n15, 167, 189, 197n21,  
421  
Tyler, Stephen A., 47

V

Van Baal, J., 189-90, 421n11, 452n7, 473-74, 474n16

Verdon, Michel, 91n7

Vicedom, Georg F., 37-38n4

Voorhies, Barbara, 123n4

W

Wagner, Roy, 31, 46, 50, 67n10, 68, 90n6, 93, 121n3, 152, 153n20, 204, 205n28, 265, 266, 271, 273, 274, 277n4, 288, 308n16, 310-11, 310-11n18, 406, 407, 419, 426, 460

Wallman, Sandra, 104

Warry, Wayne, 139n13, 140n14, 142, 365

Watson, James B., 308n16

Weiner, Annette B., 20, 81n1, 224, 224n13, 278n5, 292n5, 293n6, 294-95, 294n7,

308n16, 330, 341-53 *passim*, 342n4, 343n6, 345n7, 346n8, 348n9, 351n11

Weiner, James F., 30n1, 265, 283n7, 311, 340, 359, 367n20

Werbner, Richard, 356n14, 382n32

Weschler, John, 92

Whitehead, Ann, 214n5, 220n8

Whitehead, Harriet, 29n1, 415

Wise, Sue, 61n5

Wolpe, Ann Marie, 57, 57n2

Woolley, Penny, 221n9

Yanagisako, Sylvia Junko, 125, 127

Yeatman, Anna, 125, 127n2, 128, 153n20

Young, Kate E., 55, 75n11, 77, 214n5, 236

Young, Michael, 296, 398n2, 417



# Índice remissivo

## A

Abelam (Sepik Médio), 196, 197n19, 197n20, 197n21

Agente, 393-441

aparecimento do, 405, 420  
como ator individual, 341, 437  
como sujeito, 393, 401  
conceito melanésio de, 399, 466, 477-78, 483

conceito ocidental de, 213, 217-18, 243  
distinguido de “pessoa”, 400  
transformado, 241

Alienação, 220, 234-44 *passim*, 246-50, 249n30, 289

nas relações mercantis, 249-50

Alimentação, imagem ocidental de, 350-51  
de dinheiro: (Chuave), 142; (Daulo), 138-42

*Ver também* Relações de alimentação

Alimento:

alimentação pela “mãe”, 141, 366-68, 368n22

conceito ocidental de, 368  
e conhecimento, 419-32  
e identidade social, 136-37

prestações alimentares: (Muyuw), 296n8;  
(Sa) 134-35

tabus, 50

*Ver também* Relações de alimentação

Alternância:

entre formas estéticas, 275, 300, 432  
entre tipos de socialidade, 43, 156-58, 281, 284, 414, 416n9, 418

Análise, como forma literária, 19, 31-33, 46-47, 445-46

Analogia, 42, 64, 66, 275

entre clãs, 379

entre masculino/feminino, 279, 322n27, 344, 354-57, 432-38, 440

entre pessoas/substância e riqueza, 310-13, 318-19, 337-38

entre relações, 406

entre sociedades, 64

entre substâncias, pênis e seio, 197n20, 314-26, 314n21

inhame e criança, 347-51 *passim*

sêmen e leite, 314-26 *passim*, 357, 363

sêmen e sangue, 32, 359-64, 361n17

Analógico:

gênero, 432-41

parentesco, 406

- Ancestrais, 96, 97, 134, 178, 274, 346, 371, 386
- Androginia:  
  como pessoas “completas”, 330, 384, 437  
  de meninos em ritual homossexual,  
    316-17, 320-21  
  imagem de, 43, 192, 196-206, 278-39, 278n5  
  riqueza em forma de, 300, 306
- Antagonismo, entre sexos.  
  *Ver* Antagonismo sexual
- Antagonismo sexual:  
  debate sobre, 95-103, 152  
  nas Terras Altas, 95ss, 110-11, 159, 207
- Antropofagia, 180-81, 191n6
- Antropologia e feminismo.  
  *Ver* Antropologia feminista
- Antropologia feminista, 21, 72-77, 211-12  
  crítica da classificação, 120-22  
  crítica da divisão político/doméstico,  
    126-27, 207-8  
  crítica da troca de mulheres, 447-48,  
    448-49n3, 449n5  
  crítica do conceito de cultura, 208  
  igualada a “mulheres”, 72-74, 109-10  
  pensamento acadêmico, 34, 39-40, 53-77
- Apoio, idéia sabarl de, 263-64, 276n3
- Apropriação do trabalho. *Ver* Controle
- Arapesh (Sepik Médio), 197n21, 200n35,  
  417
- Atividade [*agency*]:  
  e incompletude, 330  
  transformada, 241
- Audiência, 185, 274, 380, 421-24, 426, 477n17  
  unidade de, 406, 406n5
- Austrália, aborígine, 86, 90n5
- Autonomia:  
  conceito ocidental de, 242-43, 463,  
    465-66  
  na ação pessoal (Hagen), 147-48
- Autoria:  
  conceito ocidental de, 167, 188, 209, 243,  
    250  
  de atos, 217, 243, 399-400  
  de convenção, 459, 463-64, 472
- Avatip (Sepik), 416-17
- Awa (Terras Altas Orientais), 162n2
- B
- Bakweri, Camarões, 124n6
- Barotse, Zâmbia, 232
- Baruya (falantes de anga, Terras Altas Orientais), 325, 352n12
- Bena Bena (Terras Altas Orientais), 83, 94,  
  113, 162n2, 363
- Big men*:  
  e exploração, 223  
  e *great men*, 382-83n33  
  entre os Gimi, 183  
  entre os Hagen, 374, 381n31  
  e troca cerimonial, 226
- Bimin-Kuskusmin (Montanha Ok, Província de Sepik Ocidental), 102, 162n2, 169n5,  
  278n5
- Biológico:  
  determinismo, 60, 64-65  
  essencialismo, 106-7
- Bougainville, 290n2
- C
- Capacidade [*capacity*], 275-76, 354  
  como poder, 200-1, 406-8  
  como vem à tona, 193, 204, 273, 404, 419-  
    20, 422ss, 431  
  corporificada, 327-32, 364-65  
  generalizada, 406-8, 412-18
- Capacidade mental [*mind*]:  
  como componente da pessoa (Hagen),  
    147-48, 383-84  
  como destacável, 371  
  como intenção/vontade [*will*], 246-55  
  passim, 380n30, 405n4431, 484  
  efeito sobre os outros, 204-6, 289, 297  
  *Ver também* Intenção
- Casa de homens, 197, 477n17
- Casa de mulheres, 182n12, 477n17
- Causa e efeito, 200-1, 263-64, 280-81, 328-30,  
  399-400, 411n7, 429-30, 434ss, 471

Cercamento:

- materno, 324, 335-36, 351-52
- nas hortas, 272-73, 373n25
- no culto homossexual, 324-26
- no ritual, 180-82, 184n14, 189, 317n22, 373n25, 476-77, 477n17
- rompendo o, 331, 409, 430-31

Cerimônia mortuária, 263, 287, 345n7, 397-98, 424-25

Chamba, Camarões, 153n20

Chambri (Sepik Médio), 411n7

Chimbu (Terras Altas Centrais), 89, 388n35

Chuave (Terras Altas Centrais), 142, 139n13

Ciência social, 49-51, 53-55, 128, 395, 445

Cismogênese, 479-85

Clã, grupos, 81-113 passim, 189, 299  
como unidade, 304-5, 376

Classificação:

- na análise antropológica, 119, 121-22, 151ss, esp. 155
- no conhecimento ocidental, 29-30, 39-40, 262, 431, 459

Coerção, por causa, 399, 426-32 passim  
*Ver também* Força

Coisas:

- fazer aparecerem, 272, 355
  - objetos como, 271-72, 331-32
  - peçoas como, 336-37, 337n1, 353, 368-69, 383
- Ver também* Reificação

Coletividade:

- e clã, 376-78
- e parentesco, 382ss
- conceito de, 40-44, 88-89, 115-20, 190, 204-5, 243-44, 381, 402-4
- conceito ocidental de, 262
- equação ocidental de, com sociedade, 120-21, 125, 458-61

Comer, atividade de, 50, 319ss

*Ver também* Consumo; Relações de alimentação

Comparação entre culturas. *Ver*  
Comparação

Comparação:

- como medida entre homens, 411-12
- entre culturas, 29, 33, 65-66, 221-22, 487-92
- na Melanésia, 84-89, 336-37
- no *kula*, 295
- no *moka*, 244, 307-8

Compensação matrimonial [*Bridewealth*],

- 310-11, 334, 364, 390, 421, 423, 424n12
- e troca de sêmen, 312, 318-19

expressão nas *wok meri*, 139, 365-66

Compensação mortuária (trobriandeses), 343-45

Completo-incompleto, 53, 279-80, 330

“Completude” de identidade, 202, 263, 289-90, 292, 303-4, 330, 395, 423, 427, 437

Concepção, teorias sobre:

- (Gimi), 194-95n18, 363
- (Paiela), 364, 194n18
- (Sambia), 323, 352, 352n12
- (Trobriand), 346ss

Conhecimento:

- e a idéia melanésia de capacidade, 165, 200-1, 397, 419, 460-61
- e a idéia ocidental de explicação, 159-166, 394-95, 459-60
- no pensamento acadêmico feminista, 53ss
- práticas melanésias de, 172-87, 199-200n14, 205, 206, 267-68, 328, 419-32
- práticas ocidentais de, 39-40, 48-51, 60, 67-68, 67n10, 267-68, 283, 459ss

Consciência

- e o corpo, 204-6
- e razão, 148, 155-56
- na teoria feminista, 105-13 passim

Construção cultural do gênero, 118-19, 120-29, 151, 278, 463

Construção social do gênero. *Ver*

Construção cultural do gênero

Construcionismo social, 81n1, 153-56, 176, 463

Construto de único sexo. *Ver* Relações de mesmo sexo

Consumo:

- depreciado, 139-40  
em economias de dádivas, 277, 426-32
- Controle:  
como conceito analítico, 218  
conceito ocidental de, 126ss, 146-47, 188  
das pessoas sobre si mesmas, 234-44  
passim  
das plantações nas hortas (Hagen), 228-29, 253-54, 369-75  
de bens valiosos no *kula*, 289  
de porcos (Hagen), 230, 247  
de porcos (Kewa), 231-34  
de porcos (Tombema-Enga), 249n39  
entre sexos, 44, 110-11, 198, 358, 453  
modos de expressar, 157-58  
pelos homens, do trabalho das mulheres, III, 207-57 passim, 217-18  
sobre recursos e igualitarismo, 216-18
- Convenção, 64, 65  
ocultada, 262-63, 272, 285
- Convenção-invenção, 265-66, 268, 285-86  
no pensamento melanésio, 465-66  
personificada no pensamento ocidental, 465  
*Ver também* Reificação
- Contenção, e crescimento, 335. *Ver também* Englobamento
- Corpo, conceito melanésio de, 43, 165, 171, 180-81, 311, 363ss, 433  
apresentação do, 186, 191, 427  
e crescimento, 309-26 passim  
e efeitos, 171n6, 275ss, 427
- Corpo, conceito ocidental de:  
e identidade de gênero, 200  
físico e social, 432-34 (*Ver* Microcosmo.)  
na teoria feminista, 105-12 passim, 464-65
- “Costume”, na ilha de Pentecostes, 133-36, 144
- “Cotovelo”:  
de machado, 261  
de relação, 395-98, 404
- Crescer e alimentar, distinguídos, 350-52, 366-68, 412-14, 427
- Crescimento, 322n26, 329, 366-67, 409  
características do, 331  
conceito melanésio de, 309-26 passim  
de clãs, 375  
de plantas e crianças (Gimi), 179-81;  
(Paiela), 183-87 passim, 373n25  
e englobamento, 189, 227, 464-77  
e identificação, 253-54  
e troca, 271  
feminino, 140-42, 195-96, 365  
masculino, 96-97, 160-62  
não mediado, 275  
*Ver também* Fluxo
- Crise vital, ritual, 86-88. *Ver também* Trocas baseadas em parentesco
- Crítica marxista, 57, 58, III, 212n12, 214n5, 247-48n29
- Culto masculino:  
desaparecimento de, 137-42 passim (Hagen), 37-38n4  
*nama* (Gahuku-Gama), 98, 98n11, 113 (Sa), 134-35  
nas Terras Altas Orientais, 95-103, 477n17  
problemas na análise de, 159-66  
*Ver também* Ritual de iniciação
- Cultura:  
como agente, 209-10  
como objeto do conhecimento ocidental, 48-51, 98, 146ss, 155, 266, 280, 447  
como posse, 463ss  
diferenciação, 50, 64-67, 244  
*Ver também* Natureza-cultura
- D
- Dádiva, e troca mercantil:  
como resultado antecipado, 326-32  
crítica da, 222-28  
diferença entre, 248-49  
economia, descrição, 223-25. *Ver também* Produção consuntiva  
troca, 22-23
- Dádiva-mercadoria, ficção, 33, 47-49, 208, 210-11, 265-66, 491

- Daribi (Terras Altas Meridionais/Terras Altas Orientais), 271, 310-II, 310n18, 355
- Darwin, Charles, 32
- Daulo (Terras Altas Orientais), 144-45, 195, 366n18, 422  
e crescimento, 365-67  
rituais *wok meri* em, 137-42
- Debate, no pensamento acadêmico  
feminista, 56ss
- De Beauvoir, Simone, 458
- Decomposição, 362, 419, 423-24  
de andrógino, 433
- Dependência, 88  
coletivizada em ritual, 187-96, 387  
em relações não mediadas, 309-26  
passim  
entre parceiros de troca, 225, 247, 388  
entre sexos, 94, 303, 328  
nas relações de parentesco, 132, 144, 148-51, 388-89
- Desigualdade:  
entre homens, 88  
entre parceiros de troca, 224-28, 307-9, 331  
na divisão do trabalho, 233  
*Ver também* Igualdade
- Destacamento, 43, 176, 194, 202, 269-70, 359, 419-20  
na identidade (Hagen), 300-2 (*Ver também* Pessoa, divisível)  
*Ver também* Separação
- Dinheiro. *Ver* Plantações comerciais; Migrantes; Trabalho [*wage labor*]
- Direitos sobre si mesmo. *Ver* Controle; Propriedade
- Dissimulação [*misrecognition*]. *Ver* Ocultação
- Divíduo. *Ver* Múltiplo (pessoa)
- Divisão do trabalho, 88-89, 190, 412  
e alienação, 234-44  
(falantes de sa), 134-36  
(Hagen), 148-49  
(Muyuw), 290-91
- Domesticidade:  
coletivizada, 187-90, 325, 387  
conceito ocidental de, 146-47, 150, 453-55  
igualada a mulheres, 125-26, 127-28, 131, 145-51, 203, 412-13, 447-48  
imagens melanésias, 182, 187ss, 382-83n33  
reanalizada, 412-19
- Dominação, 59, 60, 64, 233, 467-85 passim  
como pretensão, 159-206 passim  
conceito ocidental de, 41  
numa economia de dádivas, 255, 469ss  
*Ver também* Dominação masculina
- Dominação masculina, 70, 71-72, 95-103  
passim 110, 111, 124-25, 136, 151-52  
(Daulo), 137ss  
(Hagen), 226-34 passim  
(Sa), 136
- Domínios:  
de ação, 394-95  
e modelos de sociedade, 128ss  
masculino-feminino, 82-84
- Domínios político e doméstico, 82, 86-89, 115-58 passim, 117, 122-23, 123-25, 123n5, 126, 129, 143, 151, 153-56, 240-42, 255-56, 305-7, 389-90, 408  
reanalizados, 412-19  
transformação entre, 244-55 passim, 262, 415-18, 459 481-83
- Dualismo, 156, 284-86, 357-58, 397, 401-2  
*Ver também* Par
- Duna (Terras Altas Ocidentais), 219-20, 239n22, 382-83n33
- E
- Eclipse de uma relação/atividade por outra, 239, 239n33, 241, 251, 255, 257, 299, 306, 327, 420
- Economias coletoras-caçadoras, 86, 220-21n9
- Economias de horticultura, 86, 218
- Efeito:  
como liberação de uma forma, 189, 193, 254, 331  
como uma ação, 264, 331, 386, 414  
*Ver também* Causa e efeito

- Eficácia, 159-206 passim  
*Ver também* Capacidade
- Ego [*Self*]:  
  como agente unitário, 242-43, 400-1, 405  
  como sujeito individual, 427  
  idéia de, 148
- Enga (Terras Altas Ocidentais), 89, 183n13,  
  381n31  
*Ver também* Mae-Enga; Tombema-Enga
- Englobamento, 44, 137, 180-82, 189-96  
  passim, 353-81 passim, 380-81, 415, 476-  
  79
- Estética:  
  como restrição, limitação, 284, 418, 471  
  de forma, 272-73, 283-84, 285  
  julgamento, 405-6, 410
- Etoro (Planalto Papuano), 322n7
- Evento, 200, 274, 418-19  
  conhecimento como, 421-22, 429-30  
*Ver também* Performance
- Exogamia, 338, 379  
  (Hagen), 299-301, 408n6
- Experiência, 94, 109-10, 464  
  uso de, na análise antropológica, 67-  
  68n10, 93, 99-101
- Explanação. *Ver* Conhecimento
- Exploração:  
  (Hagen), 234ss  
  de mulheres, por homens, 207-57 passim
- Externa, face:  
  (Muyuw), 292  
  (Trobriand), 348-49, 352-53, 354-55
- Externas-internas, partes do corpo, 310-11
- Extração, 327-28, 353-54, 374-75, 409  
  da criança, 349, 353, 355-56  
  das meninas, dos parentes masculinos,  
  333ss  
  de riqueza, do parceiro, 296-98  
  dos meninos, da esfera doméstica, 333ss  
*Ver também* Roubo
- F
- Feminismo:  
  e antropologia, 33, 34, 36-37, 447  
  e identidade de gênero, 105-15 passim,  
  105-6n19  
*Ver também* Antropologia feminista  
  Feminismo liberal, 53-77 passim  
  Feminismo marxista-socialista, 53-77  
  passim.  
  *Ver* Perspectiva marxista-feminista  
  Feminismo radical, 53-77 passim
- Flautas:  
  como andróginos, 200, 314ss  
  (Gahuku-Gama), 95ss  
  (Gimi), 177-83  
  (Hagen), 37-38n4  
  identidade sexual das, 197-99  
  roubo de, das mulheres pelos homens,  
  96, 166, 170, 177-83 passim  
  (Sambia), 314-16, 319-21
- “Fluxo”:  
  de coisas, em transações, 289-309  
  passim, 308n16, 365  
  de dádivas entre pessoas, 269-72  
  e crescimento, 274
- Fonte, identificação com, 178, 366-69, 428-31  
*Ver também* Causa
- Força, 194, 202  
  na ação social, 189, 432, 470-71  
  na troca de dádivas, 330-31  
  no parto, 336-53 passim  
*Ver também* Coerção
- Força vital, 366-67n19, 373n23  
  generalizada, 418  
  limitada, 86, 308-9n17
- Fore (Terras Altas Orientais), 162n2
- G
- Gahuku-Gama (Terras Altas Orientais),  
  95-100 passim, 96n10, 98n11, 108-10, 161,  
  162n2, 362-63
- Gawa (Massim Setentrional), 264, 287,  
  294n7, 440
- Gênero:  
  analógico, 432-41  
  atributos e propriedade, 166-72

- definição, 19, 81-82, 81n1, 276  
estética de, 275-82, 329-31  
identidade, 191-206 *passim*, 279-80,  
314-15  
imagens de, na arte, III, 160-61n1, 196-  
99, 196n19
- Gimi (Terras Altas Orientais), 141, 171, 172,  
183n13, 187-204 *passim*, 191n17, 245, 253-54,  
305-6, 316, 327-28, 348, 350, 357, 382, 388,  
390, 399, 417, 420, 422, 425, 425n13, 434  
idéias de crescimento, 366, 372  
iniciação ritual, 176-83, 477n17  
sangramento induzido entre os, 360-  
61n16, 361-63, 361n17
- Gnau (Sepik Ocidental), 162n2
- Goodenough, ilha (Massim Setentrional),  
296, 398n2, 417
- Goroka, área, 89, 139n13
- Grupos:  
conceito antropológico de, 89-95, 90n5,  
120  
sexos como, 112, 125-26  
*Ver também* Clã; Grupos de  
descendência
- Grupos de descendência:  
debate sobre, 89-95  
e parentesco, 377-78,  
(Paiela), 194  
reconsiderados, 370-81  
*Ver também* Clã
- Guerra, 82, 83, 95, 186, 271  
compensação, 339n13  
desaparecimento da, 99, 130-31, 137
- H
- Hagen (Terras Altas Ocidentais), 37-38, 89,  
103, 117, 194, 195, 211, 225, 327, 399, 422,  
432, 436-37, 482-83  
clã, 367-68, 369-81  
culto aos espíritos, 37-38n4, 182n12, 281,  
370, 380n30, 387  
divisão do trabalho, 228, 232  
domesticidade, 146-51  
exploração do trabalho, 234-44 *passim*  
migrantes e prestígio, 130-33, 149  
mulheres e valores públicos, 143-51  
relações *moka*, 272, 298-309  
trocas baseadas no parentesco, 383-90  
troca cerimonial e transformação das  
relações domésticas, 244-55, 388-89  
troca matrimonial, 337-38  
vida coletiva masculina, 83
- História, 30n2, 489-90  
*Ver também* Tempo
- Holismo (e análise holística), 32, 42-44, 50,  
56, 77, 119, 128, 144, 156, 243, 464  
*Ver também* Pluralismo
- Homem. *Ver* Relações de mesmo sexo
- Homem-mulher:  
e definição de gênero, 119, 121n3, 279, 446  
oposição, 44, 121-22, 458  
*Ver também* Antagonismo sexual
- Homens:  
e relações domésticas, 148-50  
igualado a cultura, 96-98, 110, 447-49  
igualado a sociedade, 122ss, 126-27, 129,  
143-46, 456-57  
transformando meninos em, 99, 102-3,  
110, 121, 168, 200-1, 312ss, 318, 462
- Homologia, 41, 64-66  
*Ver também* Microcosmo
- Homologia, melanésia:  
entre mãe e criança, 400  
entre pênis e homem, 191n17  
entre relações e pessoas, 204-5, 263-64
- Homologia, ocidental, entre sociedade e  
pessoas, 66, 209
- Homossexual, ritual, 29  
comportamento, 104n17  
parceiros, 392n27  
(Sambia), 101-2, 312-26
- Hortas. *Ver* Mulheres e hortas
- Hostilidade, entre sexos. *Ver* Antagonismo  
sexual
- Hua (Terras Altas Orientais), 169-72, 169n4,  
372n24

I

Iatmul (Sepik Médio), 121

Identidade, sexual:

como questão, 99-102

como uma questão de atributos, 111-13

conceito ocidental de, 103-6, 168

visões feministas da, 105-13 *passim*

Identidade singular:

conceito melanésio de, 40-44

criação de, 244-55 *passim*

Igualdade:

e desigualdade: em ritual homossexual,  
312ss

entre homens, 224-28, 232-33, 378

entre parceiros de troca, 225-28, 307-9,  
331

entre sexos, 60-61, 468-69

na vida social, 211-22, 220n9, 227-28,  
407-8

Igualitarismo, em economias de coletores-  
caçadores, 214-18

*Ver também* Igualdade

Ilongot, Filipinas, 450

Improvisação. *Ver* Inovação

Incerteza, sobre causa e resultado, 265, 420,  
429-30, 434, 437-38

Incompleto. *Ver* Completo-incompleto

Incremento:

em relações, 336, 382-83, 389-91, 427

no *moka* hagen, 302-9 *passim*

Indivíduo:

agente ocidental como, 220-450

conceito melanésio de, 412; *Ver* Agente  
corpo, 191

e sociedade, 27, 39-44, 50, 63-64, 69, 89,

91, 115-20, 129, 151, 395, 460-61

pessoa ocidental como, 107, 209, 221-22,  
221n10, 243, 279

Iniciação feminina, 161-62, 162n2

(Gimi), 178-79, 327-28

Inovação, 280, 400, 419-20

atos como, 469

improvisação como, 264-67

Intenção, como impossível de ser  
conhecida, 185-87 *passim*, 381

*Ver também* Capacidade mental

Interno. *Ver* Externo

Internos-Externos:

estados, 205-6

relações, 368

Invenção. *Ver* Convenção-invenção

Iqwaye (falantes de anga), 401n3

Irian Jaya, 86, 265

K

Kafe (Terras Altas Orientais), 169n3

Kaulong (Nova Bretanha), 81n1

Kewa (Terras Altas Meridionais), 38n4, 231-  
34, 231n16, 250n31, 374n23, 406

*Kitoum*, objetos de valor (Muyuw), 292-98,  
293n6, 296n8

*Kula*. *Ver* Troca cerimonial

Kuma (Terras Altas Ocidentais), 338-39n2

Kwoma (Sepik), 160-61n1

L

Liderança:

(Gimi), 182-83

(Malo), 173-76

M

Mae-Enga (Terras Altas Ocidentais), 90,  
94n8, 183n12

Mãe-filha, imagens de, em grupos *wok  
meri*, 139-42

Mãe. *Ver* Maternidade

Magia, 184, 311-12, 373n25

Malo, Vanuatu, 172-73n7, 187-88, 204, 235  
tipos de conhecimento, 172-76

Mandak (Nova Irlanda), 276, 279, 285

Maring (Terras Altas Ocidentais), 299n9,  
378n26, 421, 478n19

Marx, Karl, 220n8, 220n9, 222n11, 246,  
246n27, 268, 426

Massim, Papua-Nova Guiné, 82, 85, 477n17

Maternidade:

criação de, 331

- (Daulo), 139-42  
imagens melanésias de, 177-79, 435, 456-57, 475-76  
imagens ocidentais de, 145-47, 150, 335, 350-51, 447, 448n1, 452-57, 452n7 (trobriandeses), 346ss
- Matrilinear-patrilinear, sistemas de parentesco, 82, 287, 336, 477n17
- Mendi (Terras Altas Meridionais), 89, 164, 239n23, 374n27, 482
- Menstruação:  
(Gimi), 178, 180, 361n12, 477n17  
imagens da, 161, 169-70  
e sangramento masculino, 198, 359-64, 360-61n16, 420  
(Paiela), 183-86  
(Sambia), 352n12
- Mensuração. *Ver* Comparação
- Mercadoria:  
e economias de dádivas, 212n1, 212n2, 222-27, 256, 267, 427 (*Ver* Ficção dádiva-mercadoria)  
e fetichismo, 210-11, 234-35, 261, 315n21  
metáfora de, 208-11, 241-42  
mulheres como (*Ver* Troca de mulheres; Mulheres como “objetos”)
- Merina, Madagascar, 137, 165
- Metáfora, na compreensão antropológica, 121-23, 395  
e metonímia: (Hagen), 305-8 passim; (Orokawa), 303-4  
e metonímia como construção simbólica, 295  
*Ver também* Metáfora de fundo
- Metáfora de fundo, dádiva/mercadoria, 209-10, 265-66, 463
- Mianmin (Montanha Ok), 265
- Microcosmo:  
de relações, pessoas melanésias como, 43, 204-5, 267, 331-32, 411, 437  
de sociedade (convenções), pessoas ocidentais como, 65, 209, 218
- Migrantes:  
(Hagen), 130-33
- (Sa), 133-37
- Modelo do papel sexual, da identidade de gênero, 103-11, 112-13, 119, 120ss, 209, 277-78
- Modelos africanos nas Terras Altas da Nova Guiné, 90
- Modelos, na análise antropológica, 112, 123ss, 124n6, 156, 156n22, 466n13  
*Ver também* Modelos africanos nas Terras Altas da Nova Guiné
- Moka. *Ver* Troca cerimonial
- Mulher. *Ver* Homem-mulher; Relações de mesmo sexo
- Mulheres e “domesticidade”, 125-27, 128, 130, 146-51, 203, 412-13  
como “atores” sociais, 108-9, 120, 126, 143-46, 237, 450-51  
como “objetos”, 315n21, 340, 447-51, 449n4, 473-75  
e hortas, 229, 253-54, 346n8, 348n9, 349-50, 356-57, 366-67, 369-74, 359n22, 373n25  
e “natureza”, 98n11, 99n12, 146, 159-63, 358, 448n11, 449, 452-57  
igualada a “sociedade”, 129-42, 143-46  
o “problema” das, 63-72, 92-95, 100, 103-6
- Múltiplo:  
como divíduo, 40-41, 40n7, 44  
identidade (múltipla), 244-55 passim, 297-98, 316-17, 352, 369-70, 384, 400, 401ss  
pessoa (múltipla), 244, 279, 384, 401, 420, 461, 466, 482
- Muyuw (Woodlark) (Massim Setentrional), 300, 301-3, 304, 307, 321, 338, 368, 398n2  
e trobriandeses, 342-43, 342n5  
produção e troca em, 289-98
- N
- Não-agnados, problema, 90-95, 374-75
- Nascimento. *Ver* Parto
- Natureza:  
conceito ocidental de, 61n5, 64n6, 65-69, 65n7, 71-72, 98n11, 99-100n12, 233n17

- problema da, colocado pelas mulheres, 96-106, 110-11, 137, 145-46, 159-206  
passim, 358-59, 449, 452-57
- Natureza-cultura, 27-28, 38, 49-50, 88-89, 97-98, 98n11, 146-57, 151-58 passim, 207ss, 280-81
- Ndumba (Terras Altas Orientais), 162n2, 457, 431n15
- Nós-eles, ficção do, 33, 35, 38n5, 45-46, 46n10, 75, 76-77, 211, 263, 446, 489
- Nova Bretanha, Papua-Nova Guiné, 89, 290n2
- Nova Caledônia, 393, 395
- O
- Objetificação:  
definição, 268  
de relações, 248, 261-62, 263-64, 267-75, 288, 451  
do noviço na iniciação masculina, 319  
por personificação, 268-72  
por reificação, 272-75  
uso do termo por Gregory, 223
- Objeto. *Ver* Relações sujeito-objeto
- Ocultação:  
da "realidade", 223, 440  
das relações de produção, 226-28, 231-33, 234, 238  
de convenção, 262, 282, 285  
e revelação (*Ver* Revelação)
- Orokaiwa (Província de Oro), 303-4, 369n22
- P
- Paiela (Terras Altas Ocidentais), 153, 172, 183n13, 189, 193-95 passim, 202-4, 274, 351, 364, 373, 373n25, 280n30, 390, 404, 434  
ritual de puberdade, 183-87
- Parentesco:  
análogo, 406  
criação de, 325-26, 382ss  
e relações de produção, 226n14  
relações, 189, 411  
sistemas, 337, 452-53
- Ver também* Transformação de parentesco
- Par, relação de, 42, 195, 284, 295-96, 364, 370, 379-81, 395, 429-30, 438-39
- Partenogênese, 141, 178-81, 195-96
- Parto, 323, 335, 385, 407, 413, 453-54n8  
como ato masculino, 113, 183-84, 193, 201-2, 335, 353, 473n15, 476, 478n19  
imagem do, em *wok meri*, 140-41  
reencenado, 363-64, 428  
teorias melanésias sobre, 455-57
- Paternidade:  
criação de, 329, 335  
(Gimi), 360-61n16, 361, 434-35  
(Sambia), 314-15, 317-18, 320-21, 352  
(Trobriandeses), 348-53
- Patriarcado, 58n3, 63, 76, 451, 464
- Patrilinear-matrilinear:  
descendência, 91, 93  
sistemas de parentesco, 82, 287, 336, 337
- Pentecostes, ilha, Vanuatu, 133
- Percepção, alterada, 177-78, 245, 252, 355, 357  
*Ver também* Transformação
- Performance, 246, 264, 274, 281, 465  
como apresentação, 284  
como revelação, 429-32  
e aparecimento do agente, 405-8  
e trabalho, 246  
magia como, 265, 72
- Personificação, 262, 268-72, 285, 288, 298, 299, 336, 354  
da "sociedade", 465, 472  
definição, 268-69  
de porcos, 300  
do corpo, 311
- Perspectiva marxista-feminista, 214. *Ver* Feminismo marxista-socialista
- Pessoa:  
conceito melanésio de, 40-41, 205-6, 275, 276  
distinguida de "agente", 400  
e coisa, 208  
em hagen, 151  
e produto do trabalho, 242-43

- conceito ocidental de:  
como indivíduo, 101  
como proprietário do ego [*self*], 209,  
211, 221n10, 242, 242-43n25  
como tendo “direitos”, 210-11  
*Ver também* Múltiplo (pessoa); Pessoa  
divisível
- Pessoa divisível, no pensamento melanésio,  
270-71, 277, 289-309 passim, 311, 328, 369-  
70, 465-66
- Plantações comerciais, 130, 139, 228-29
- Plantas. *Ver* Mulheres, e hortas
- Pluralidade:  
conceito melanésio de, 40-44  
nas idéias ocidentais sobre sociedade,  
39-41, 129, 450
- Pluralismo (e análise pluralista), 56, 59, 75-77,  
119, 124, 156  
*Ver também* Holismo
- Plural-singular, 40-44, 401-5
- Poder:  
como indivisível, 407  
como pretensão ao, 159-296 passim  
debate sobre o, das mulheres, 84  
e ideologia na crítica feminista, 207ss  
relações entre homens e mulheres, 110,  
127, 147, 163-64  
sobre um agente, 401  
*Ver também* Coerção; Dominação; Força
- Poluição, feminina, 95, 150, 271, 360, 363  
entre mulheres e homens, 168-70
- Porcos, 230, 230n15, 231  
em alimento, 240, 299  
produção de, 256, 371n23  
transformados em riqueza, 234ss  
valor dos, 251
- Pós-modernismo, 55, 74-75
- Presságio, 274, 421, 435
- Prestígio, 87, 245  
(Hagen), 83, 131, 147, 298-309 passim  
(Muyuw), 293-94
- Produção consuntiva:  
conhecimento em, 419-32, 455-56  
economia da, 222-23, 222-23n11
- Produtividade:  
como um ato, 193-94, 331, 375, 422  
símbolos de, 141, 223, 270, 277-78, 336,  
390, 426-27
- Produto excedente, 240-41, 255-56, 255n3
- Propriedade [*ownership*]:  
dos produtos do trabalho, 210, 217,  
249n30  
expressão de, nas *wok meri*, 140-41,  
369n22  
*Ver também* Propriedade [*property*]
- Propriedade [*property*]: 199-200, 241-43  
conceitos ocidentais de, 166-72 passim,  
208-11, 220n9  
cultura como, 463ss  
privada, 212-49, 212n1, 242n25
- Público-privado. *Ver* Domínios político e  
doméstico
- R
- Recipiente — contido:  
criado por destacamento, 319-26, 4125  
imagem de, 196, 201-2, 281-82, 331, 347-  
48, 351-52, 352n12, 370, 372n24, 477
- Reciprocidade:  
de perspectivas. *Ver* Troca de  
perspectivas  
e crítica, 226-28, 232-34  
ideologia de, 223  
na divisão do trabalho, 228-29, 250-53  
nas relações domésticas, 132, 148-49  
*Ver também* Dependência
- Regulação. *Ver* Controle
- Reificação, 190, 272-75, 281, 284, 288, 336,  
354, 358  
definição, 269
- Relação transacionador-transacionado, 269,  
330, 474
- Relações coletivo/particular, 87-89, 135,  
144n7, 151-58 passim, 190-96, 251-52, 254-  
57, 376-77, 382-83, 401-19, 460-61  
fazendo aparecer, 284
- Relações de alimentação, 398n2, 421ss  
alimento, 387, 430

- dos meninos, por homens, 314-17, 319  
 e crescimento, distintas, 335-36, 350-52,  
 366-68, 412-14, 427  
 entre cônjuges, 323n28  
 (Gimi) materna/paterna, 362  
 (Muyuw), 290  
 pai-criança, 343-44, 347, 348-49, 350  
 (Sambia) pai-criança, 324-25  
 (Trobriandeses) mãe-criança, 335, 346-  
 47, 349-50
- Relações de mesmo sexo, 141-42, 144-45, 182,  
 277-78, 279-82, 297, 353-56, 418  
 definição, 276  
 imagem de, 190-96  
 — relações de sexo cruzado, 330, 418,  
 432-34, 466, 480  
 replicação de, 288, 297-98, 302, 306-8,  
 309ss, 326
- Relações de sexo cruzado, 144, 182, 192, 277,  
 279-83, 353-56, 418  
 definição, 276  
 no *moka*, 302-3  
 e relações de mesmo sexo, 329, 330, 418,  
 422-34, 466, 480  
 substituição, 292, 334-35, 353, 424-25  
 substituição no *kula*, 295-97
- Relações domésticas, 131-90  
 eclipse do valor nas, 255, 334  
 (Hagen), 146, 152  
 (Muyuw), 289-93
- Relações internas-externas, 368  
 estados, 205-6
- Relações marido-mulher. *Ver* Divisão do  
 trabalho
- Relações particular/coletivo. *Ver* Relações  
 coletivo/particular
- Relações particulares/específicas, definição, 89
- Replicação:  
 de capacidade generalizada, 407, 414,  
 425-26  
 definição, 274  
 na reificação, 190, 277, 283-84, 287-332  
 passim, 288, 359, 366n18
- Representação da sociedade, crítica  
 feminista da, 112, 128
- Reprodução, 112, 224, 224n13, 330, 453-54n8  
 e não-reprodução, 280  
 poder de, nas conchas, 261  
*Ver também* Parto
- Revelação, 257, 264, 271, 460  
 como fazendo visível a capacidade, 327,  
 409-10  
 de invenção, 285-86  
 de relações, 284, 422-26, 428, 456-57  
 encenada, 182, 429-31  
 (Paiela), 186, 191  
*Ver também* Ocultação
- Riqueza:  
 apropriada do trabalho, 232-33  
 conceito de, 87  
 e mulheres, 141, 337-39, 338-39n2  
 e prestígio, 245  
 (Hagen), 228ss  
 (Muyuw), 291-93  
 (Sabarl), 262  
 (trobriandeses), 342-44, 357n1
- Ritual de iniciação, 27, 29, 37-38, 95-103, 151,  
 159-206 passim, 354, 390, 416, 477  
 e identidade de gênero, 103-13  
 e ritos de puberdade, 37-38n4  
 e troca matrimonial, 333-34  
*Ver também* Iniciação feminina; Culto  
 masculino
- Ritual de Puberdade. *Ver* Ritual de  
 iniciação
- Roubo, pelos homens, dos poderes das  
 mulheres, 166-70, 177-83 passim, 199  
*Ver também* Extração
- S
- Sabarl (Massim Meridional), 261, 263-64,  
 265, 276n3, 287, 287n1, 395-99, 424-25,
- Sacrifício, 175n8, 203n27, 371, 383n33, 386-87
- Sa, falantes de:  
 relações masculino-femininas entre os,  
 133-37

- (Vanuatu), 144, 239, 368
- Sambias (falantes de anga, Terras Altas Orientais), 103-5, 161, 281-82, 327-28, 329, 334, 335, 340, 350, 352, 357, 358-69, 387, 388, 399, 410, 420, 434, 436
- e antagonismo sexual, 99-102
- iniciação dos meninos, 99n12, 312-26
- passim
- Sangramento, 197-98, 319-20, 324, 359-63
- Ver também* Sangue materno;
- Menstruação; Sangramento do nariz
- Sangramento do nariz, 161, 162n2, 178, 319
- Sangue materno, expelido dos homens, 319-21
- (Daulo), 365-66
- (Gimi), 366-67
- (Sambias), 324-26, 352
- (trobriandeses), 349-52
- Segredo, 191, 305
- e práticas de conhecimento: (Gimi), 181;
- (Malo), 175
- Sêmen, transações de, 312, 322n23, 323
- e riqueza, 309-13 passim
- (Sambias), 323
- Separação, 190, 193, 268-72
- através da troca, 287-332 passim
- como parte da extração, 340
- como processo, na personificação, 268-70
- Sepik, área, 111, 477n17
- Seqüenciamento, de atos, 357-60, 362-64, 405-7, 410-12
- em relações específicas/particulares, 328-29, 384-85, 436-38
- Siane (Terras Altas Orientais), 360-61n16, 369n12
- Simbolismo, 156-57n23, 263, 264-66, 273, 397, 432
- Singular-plural, 40-44, 401-5
- Socialidade, 36, 40, 151-58, 153n20
- e relações de troca, visão ocidental da, 115-19, 287
- imaneente, 284. *Ver* Alternância entre dois tipos de
- “mais” e “menos” socialidade, 126, 126n9, 146-47
- melanésia, 165-66, 460ss
- classificação ocidental de, 128-29
- Ver também* Transformação
- Socialização, 101, 101n13, 120, 126n9, 209, 420, 454, 462
- conceito ocidental de, 103-10, 150-51, 334
- teoria feminista da, 105-9
- Sociedade:
- como construto antropológico, 191
- como força integradora, 115-20
- como vida coletiva masculina, 93-94, 458
- conceito no pensamento acadêmico feminista, 54, 59-60, 63, 72-74
- conceito ocidental de, 27-29, 35, 64-67, 96-98, 127, 153-55, 448, 452, 458, 463-66
- Ver também* Indivíduo e sociedade
- Solidariedade, masculina, 91, 94-95, 137
- Substituição, 277, 284, 353-54
- definição, 274-75
- de relações específicas/particulares (atos), 407, 409, 423-25, 427-32, 479
- na reprodução, 336-53 passim
- Sujeito, como agente, 393-401
- definição melanésia, 398-99, 484
- Sujeito-objeto, relações, 48, 173-76, 262, 267-68n1, 474ss, 484
- T
- Tee. Ver* Troca cerimonial
- Tempo:
- antecipado, 326-32, 380
- e definição de evento, 404-8
- em seqüências de causa e efeito, 201, 328, 435-41
- e tipos de socialidade, 395-97, 409-12
- na troca de dádivas, 326-32 passim
- nas relações, 385-86, 395-97
- Ver também* Seqüenciamento
- Teoria lacaniana, 242n25, 449n3

- Teorias de parentesco, africanas, 167-68
- Terra, importância de:  
 (Hagen), 370-75  
 (Kewa), 250n31  
 (Maring), 373n26  
 (Sa), 135-36
- Terras Altas Orientais–Terras Altas Ocidentais, 85  
 comparadas, 382ss
- Terras Altas, Papua-Nova Guiné, 29, 81ss  
 exploração, 89
- Terras Baixas *versus* Terras Altas, 86, 308-9n17
- Tolai (Nova Bretanha), 290n2
- Tombema-Enga (Terras Altas Ocidentais), 116-18, 237-38, 249, 257n19, 308-9n17
- Tona, trazer à [*elicitation*], 43, 276, 354-55, 356, 429, 434, 438, 480
- Trabalho [*labor*] pretensão ao, 207-57  
 passim
- Trabalho [*labor*] doméstico, debate, 235-37, 236n18, 426
- Trabalho [*labor*], conceito de, 220n8, 220-21, 220-21n9, 236n18, 246  
 controle dos homens sobre o trabalho das mulheres. *Ver* Controle, exploração
- Trabalho [*wage labor*], 130, 133-37
- Trabalho [*work*]:  
 como atividade com propósito, 246-55  
 passim, 253n32, 271-72  
 como produção de “relações”, 246, 251-52, 269, 271-72, 360-61n16  
 e produto, relação entre, 215-22, 219n7, 220n9, 228, 234-44 passim  
 transformado, 149-50, 238n21, 240, 246, 249-55, 290, 292-93, 341-47  
*Ver também* Trabalho [*wage labor*]
- Transações, criando “coisas”, 251-72
- Transformação, 41, 243-55 passim, 334, 431  
 definição, 244-46  
 de parentesco, 338-39, 386, 418  
 de valor, 234, 244-55, 328-30, 334, 353-54  
 do trabalho, 149, 240, 290, 292  
 entre singular–múltiplo, 246, 254, 279  
 entre tipos de socialidade, 244-55 passim, 262-63, 415-19, 432-34
- Trobriand, ilhas (Massim Setentrional), 38, 81n1, 294, 342n5, 348n9, 352n12, 353-57  
 passim, 379, 381, 399, 404, 434  
 produção e troca, 292n5, 294n7, 341-53
- Troca:  
 como “coesiva”, 115-18, 287-88, 447-48, 451  
 de mulheres, 163, 325, 333-34, 364-65, 310-11n18; (Terras Altas), 337-41; (Trobriand), 341  
 de mulheres e crítica feminista, 447-56, 473-75  
 de perspectivas, 309-10, 339, 355, 356, 368, 397, 402-4, 469, 482  
 de substâncias sexuais, 170-71, 223  
 direta e indireta, 313, 324  
 generalizada, 325  
 oculta e manifesta (Paiela), 185-86  
 restrita e generalizada, 390  
*Ver também* Trocas baseadas em parentesco; Troca mediada; Troca não mediada
- Troca cerimonial, 86-87, 92, 115-20, 224- 28, 244, 359, 389, 416  
 (Chuave), 142  
 e transformação de identidade, 244ss  
 (*kula*), 29-30, 287-88, 287n1, 429 passim  
 (*moka*), 130-31, 226-33, 298-309, 302n13, 382-83n33  
 (Paiela), 185-86  
 (*tee*), 116, 118, 308-9n17, 381n31
- Troca matrimonial. *Ver* Compensação matrimonial [*bridewealth*]; Troca de mulheres
- Troca mediada, 289-309, 350  
 definição, 270-71
- Troca mediada/não mediada, 270-71, 272  
 relações, 292-93, 382, 389-91, 461-62
- Troca não mediada, 290-91, 382-83n33  
 definição, 270-71

- e efeitos do crescimento, 309-26 passim  
entre parentes (Trobriand), 345, 346-50,  
351-53, 357-58  
*Ver também* Troca mediada/não mediada
- Trocas baseadas em parentesco, 86-89, 142,  
241  
e trocas não baseadas em parentesco,  
142n15, 219-20n7, 382-91 passim, 488
- Tubetube (Massim Meridional), 261, 264,  
287, 294n7
- U
- “Um homem”, “uma mulher”, 42, 375, 376-  
77, 379-81, 405  
*Ver também* Unidade
- Unidade:  
como criação específica, 242n25, 243,  
244-55 passim, 384, 404-5, 430, 467  
de ação, 315, 323-24, 329-30, 402, 404-8,  
418-19  
de mente, 380n30, 384, 401n3
- V
- Vanuatu, 85  
*Ver* Malo; Sa, falantes de
- Vida coletiva feminina, 134-35, 139-42, 365  
masculina, 83, 86-87, 96-98, 293-95, 306,  
318
- Visão, como instrumento de conhecimento:  
melanésia, 176-77, 185-86, 425, 456-57  
ocidental, 199-200n24, 456, 473
- Vontade [*will*]. *Ver* Capacidade mental
- W
- Wahgi, vale, 39, 411n7
- Wiru (Terras Altas Meridionais), 388n34,  
424n12
- Wok meri* (empresa de mulheres):  
(Daulo, Chuave), 139-41, 142, 157, 181, 365,  
366n18, 422
- Wola (Terras Altas Meridionais), 115, 115n1



Título O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e  
problemas com a sociedade na Melanésia

Autora Marilyn Strathern

Tradução André Villalobos

Coordenador editorial Ricardo Lima  
Secretário gráfico Ednilson Tristão  
Revisão técnica da tradução Mariza Corrêa  
Preparação de originais Vilma Aparecida Albino  
Revisão Daniela Lellis  
Índice onomástico e remissivo Maria Cristina Marques  
Design e editoração eletrônica Negrito Produção Editorial  
Formato 16 x 23 cm  
Papel Pólen soft 80 g/m<sup>2</sup> – miolo  
Cartão supremo 250 g/m<sup>2</sup> – capa  
Tipologia Adobe Caslon  
Número de páginas 536

