

“A anatomia política”

Categorizações e Ideologias do Sexo

Coleção dirigida por Marie-Laure Arripe, Oristelle Bonis, Dominique Fougeyrollas, H el ene Rouch

Obra publicada com o apoio da Associação nacional dos estudos feministas

Tradução: Swai Roger Teodoro Cleaver

Título original: “*L’ Anatomie Politique*”: *Categorisations et ideologies du sexe*.

Capítulo VI:

Identidade sexual / sexuada / de sexo ?^[1] “Três modos de conceituação da relação entre sexo e gênero”

Esta contribuição teve como ponto de partida um comunicado, em 1982, no *X Congresso Mundial de Sociologia e Prática Social* que tinha como tema geral “teoria sociológica e prática social”. Em reação ao que me aparecia como um pressuposto implícito deste enunciado (que os atores sociais não teriam teoria de sua prática? – a Sociologia estaria, felizmente, aí para fazê-la), o comunicado foi intitulado “A conceituação do sexo na prática das ciências sociais e nas teorias dos movimentos de mulheres”.^[2]

Nesta época, de fato, apenas os movimentos sociais de mulheres e algumas tendências dos movimentos homossexuais masculinos haviam trazido – por questionar

^[1] Publicado em Daune-Richard, Anne-Marie, Marie-Claude Hurtig & Marie-France Pichevin (eds.), *Categorizações de sexo e Construções científicas*. Aix-en-Provence, Universidade de Provence, 1989, pp. 109-147 (Petite Collection CEFUP). Este artigo constitui a segunda parte de um relatório científico no CNRS fechando um contrato com a ATP “Pesquisas sobre as mulheres e pesquisas feministas”.

^[2] X congresso mundial de sociologia, Mexico, outubro 1982, Simpósio 33 (*Strategies for women’s equality*), primeira sessão (*Theoretical considerations on the creation, maintenance and conceptualization of Sex inequalities*). O esquema proposto então para as sociedades ocidentais foi ulteriormente desenvolvido, e exposto especialmente na mesa redonda do CEFUP: Categorização de sexo e construções científicas (comunicados : “Modos de conceituação do sexo” e “Categorias, grupos ou classes... de sexo ou de gênero ?”).

Paralelamente seguia-se um trabalho sobre a consciência das mulheres e a relação entre sexo e gênero nas sociedades etnológicas – particularmente no quadro de uma pesquisa sobre as identidades de sexo/gênero em sociedades matrilineares-matrilocais. Isto deu lugar a um comunicado no col qu io *Sexo e Gênero*, Paris, CNRS, 3-4 de março 1989 (“As transgressões do sexo e do gênero   luz de dados etnográficos”).

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

politicamente as relações entre os sexos, e logo as noções comuns de “homem” e de “mulher” – uma teorização sociológica da noção de sexo, teorização que não existia, pelo menos explicitamente, nas ciências sociais dos anos setenta. (Cf. Mathieu, 1971, 1973, 1977 a – cap.I, II,III, supra)

A noção de sexo é a organização mental de idéias (representações, mitos, utopias, etc: o sexo “pensado”) e de práticas (relações sociais entre os sexos: o sexo “agido”) freqüentemente contraditórias. Que as contradições sejam valorizadas ou ocultadas, certas lógicas estabelecidas, é o que tentaremos desvendar.

A ambigüidade da noção de sexo, tal qual ela se manifesta na consciência comum, assim como nas análises das ciências sociais e dos movimentos de mulheres, vem também da dissimulação prescrita, pelo menos nas sociedades ocidentais entre sexo biológico e sexo social. Esta dissimulação está no centro tanto das polêmicas políticas nas análises e estratégias dos movimentos de mulheres quanto das omissões e distorções na análise “científica”.

Faz-se então necessário ter consciência do *tipo de problemática* dentro da qual nos situamos quando falamos das relações homens-mulheres; e especialmente quando utilizamos a vaga expressão “enquanto mulher(es)”... Esta questão é geralmente aguda nos movimentos políticos, e é porque as tentativas de definição do termo “mulher” pelas diferentes tendências feministas e lésbicas me haviam servido de base para a elaboração de um esquema provisório sobre três grandes tipos de conceituação do sexo. Mas esta grade pode e também deve ser aplicada às análises em ciências humanas, como aos atores sociais “estudados”, inclusive em outras sociedades – especialmente naquelas que admitem oficialmente uma divergência entre sexo biológico e sexo social.

Geralmente opomos o sexo como o que derivaria do “biológico” e o gênero como o que derivaria do “social”. O interesse de um certo número de sociedades outras que as ocidentais (e de fenômenos marginais nas nossas sociedades) é que nem as definições de sexo, nem as fronteiras entre sexos e gêneros são tão claras. E a retomada do interesse da antropologia simbólica pelo gênero (gender), vinda de uma impulsão feminista para a qual eu contribuí nos anos setenta (noção de sexo social), tem cada vez mais por objeto os fenômenos ditos de “terceiro sexo” ou “terceiro gênero”, que certos autores - como Saladin d’Anglure 1985 - tentam teorizar a partir de seus pontos de semelhança. (Estes fenômenos escapariam a uma ótica de pensamento binário que opõe homem/mulher). De minha parte, eu me perguntei sobre seus pontos de *divergência* quanto à *articulação* entre sexo e gênero, e também sobre a maneira como eles poderiam freqüentemente ser traduzidos novamente a sistemas de pensamento bi-categorizantes.

A questão, logo, era:

1. De estudar, nos dados etnográficos, diversos fenômenos de *conformidade* ou de *transgressão* entre concepções do sexo e concepções do gênero, e a partir deles tentar uma classificação.^{3[3]}

^{3[3]} Eu emprego neste artigo o termo *transgressão* não apenas no seu sentido restrito e comportamental de “contravenção à uma norma, a uma lei”, mas também no seu sentido pleno, etimológico : *transgredi*, de *trans* “além” e *gradi* “andar”, romper um limite, uma fronteira.

A noção de fronteira implica inevitavelmente numa definição conceitual da “natureza” dos dois objetos entre os quais se passa o fenômeno de transgressão, e dos critérios sobre os quais é pensada sua diferença, logo sua relação sistemática. Assim em geologia, não se fala de “transgressão marinha” para as marés rotineiras, mas para a invasão duradoura da terra pelo mar, que faz com que o que era terra *não seja mais* terra. E uma “estratificação transgressiva” é uma camada (por exemplo sedimentar ou vulcânica) que se sobrepõe à camadas de natureza (aqui, de origem) diferente.

E é porque eu falo de fenômenos de transgressão (respectiva) entre conceituações do sexo e conceituações do gênero.

2. De ver se e como uma tal classificação poderia dar uma aplicação mais geral ao esquema anteriormente elaborado para as sociedades ocidentais a partir das diferentes acepções subjacentes da noção de “mulher”.

O método consistiu em considerar fenômenos (representações e comportamentos) retirando:

- da norma, mais ou menos difusa, de sociedades globais, e se ancorando à maneira como são definidas e “resolvidas” aquilo que elas consideram inadequações.
- “desvios institucionalizados”, de maneira permanente ou ocasional, e procurando se eles são uma inflexão da norma ou, ao contrário, sua quintessência.
- a auto-definição de grupos ou indivíduos considerados como desviantes ou marginais, e me perguntando se ela constitui uma solução “normatizada” às inadequações ressentidas, ou uma subversão.

O jogo das adequações e inadequações (entre norma e marginalidade, e entre sexo e gênero) foi, logo, o ponto focal da análise – ao mesmo tempo que o jogo da assimetria e da simetria entre os sexos em alguns fenômenos estudados.

Esta análise me levou a distinguir três modos de conceituação da relação entre sexo e gênero. Em cada um, podemos discernir, de cada vez:

- uma problemática da identidade pessoal em sua relação com corpo sexuado e sexualidade, mas também com o *status* da pessoa na organização social do “sexo”;
- uma estratégia das *relações entre os sexos*;
- uma concepção da *relação entre sexo biológico e sexo social* (ou entre sexo e gênero);
- uma definição do *relacionamento entre hetero e homossexualidade* ou, dito de outra forma, do relacionamento entre sexo, gênero e sexualidade.

Através de um atalho cômodo ainda que simplificador, é a partir da problemática de identidade pessoal à qual cada um desses modos de conceituação nos envia, que eu os nomeei:

Modo I: *Identidade “sexual”*, baseada em uma consciência individualista do sexo. Correspondência homóloga entre sexo e gênero: o gênero traduz o sexo.

Modo II: *Identidade “sexuada”*, baseada em uma consciência de grupo. Correspondência análoga entre sexo e gênero: o gênero simboliza o sexo, e vice-versa.

Modo III: *Identidade “de sexo”*, baseada em uma consciência de classe. Correspondência sócio-lógica entre sexo e gênero: o gênero constrói o sexo.

Precisemos ainda que:

- Cada um desses três tipos de “lógicas” pode tanto ser a expressão da norma de uma sociedade ou de um grupo particular, quanto vir de indivíduos ou grupos marginais, ou “contestadores”.
- Para uma mesma sociedade, um mesmo grupo ou um mesmo indivíduo, noções (por exemplo “homem” e “mulher”) ou fenômenos (por exemplo “homossexualidade” e “heterossexualidade”) que poderíamos estimar

Certas inadequações (conceituais e comportamentais) entre a pertença de sexo e pertença de gênero podem ser transgressões *de uma norma sem que* sua resolução transgrida a definição sistemática da relação entre sexo e gênero. Em compensação, certas transgressões conceituais e comportamentais desta definição podem ser “normadas” pela sociedade global ou por um grupo.

Como veremos, a transgressão de uma norma não é obrigatoriamente a subversão de um sistema de pensamento. Mas se a transgressão de um limite conceitual não é obrigatoriamente “anormal”, ela poderá em outros contextos constituir uma verdadeira heresia.

intrinsecamente ligadas, não virão necessariamente do mesmo tipo de formalização.

- Inversamente, podem vir de um mesmo tipo de lógica das “opiniões” ou de comportamentos aparentemente contrários.
- A ordem na qual esses modos de conceituação são aqui expostos não corresponde necessariamente a uma evolução histórica linear (especialmente no que tange aos movimentos de mulheres ocidentais).

Modo I: Identidade “sexual”

Referência principal: o sexo

Um primeiro modo de conceituação do sexo se situa numa problemática que eu chamaria de *identidade “sexual”*, baseada na consciência *individualista* da vivência psico-sociológica do sexo biológico. É a ótica mais corrente em nossas sociedades. Exemplo, esta frase retirada há uma dezena de anos de um “correio do coração”: “Por que é que não vou bem com meu amigo? Eu tenho, no entanto, tudo para ser uma mulher...” (no contexto, a menstruação, logo a procriação). Uma “mulher”, é alguém... do sexo feminino, fêmea.

Trata-se de uma problemática da adequação (logo dos problemas de inadequação) entre traços psico-sociais e traços biológicos. O sexo biológico é concebido como *determinado*, ou a determinar.

O referente é logo uma bipartição absoluta do sexo, ao mesmo tempo natural e social. À “masculinidade” (maleness) corresponde (deve corresponder) o masculino; à “feminilidade” (femaleness), o feminino. O modelo é a heterossexualidade concebida no Ocidente como expressão da natureza (ou em outras sociedades como a de uma ordem desde agora fixada).

Nas relações sociais corresponde a esta ótica, é claro, a estratégia da feminilidade, imposta às mulheres, e da masculinidade, ensinada aos homens.

O gênero traduz o sexo. Entre sexo e gênero, é estabelecida uma correspondência homóloga. A diferença dos sexos é concebida como fundadora da identidade pessoal, da ordem social e da ordem simbólica.

Nas ciências humanas, uma grande parte da psicologia e da psicanálise ainda se classifica neste modo de conceituação.

Definições e resoluções das inadequações

Nesta ótica “naturalista”, o julgamento feito sobre a homossexualidade é de que se trata de uma anomalia ou de uma perversão – julgamento bastante retomado pelos(as) próprios(as) homossexuais (antes ou fora dos movimentos políticos recentes). Mas à mesma lógica pertence um dos argumentos defensivos desses “desviantes”: que a homossexualidade existe *também* na natureza, por exemplo nos animais.

Em termos de *definição*, a contradição que representa a homossexualidade nesta ótica I é resolvida de modo que pode parecer paradoxal:

1. Por um lado, é bem necessário continuar definindo cada termo da relação entre os parceiros pelo biológico; daí a definição simples: um casal homossexual = 1mulher + 1 mulher, ou 1 homem + 1 homem; daí também, paradoxalmente, a auto definição que dão algumas homossexuais: “Eu me deito com (eu amo, etc.)

uma mulher, mas também poderia ter sido um homem.”^{4[4]}. (Apresentar a escolha do(a) parceiro(a) como sendo feita sobre um *indivíduo*, do qual o sexo é *aleatório* (um ou outro) me parece muito diferente das reivindicações da bissexualidade, que poderemos classificar no *modo II*, e que teria antes como fórmula “eu gosto tanto dos homens quanto das mulheres”: uns e outros.)

2. Por outro lado, ainda que definindo a relação homossexual em termos biológicos, faz-se necessário reencontrar em termos psico-sociais a bipartição do modelo heterossexual de base. Daí a idéia corrente, e às vezes colocada em cena, de que, num casal homossexual, haverá sempre *uma* mulher “masculina” ou *um* homem “feminino”. Apenas um dos dois é considerado de fato como homossexual ou desviante: aquele que não teria o “papel” ou a “psicologia”, ou o comportamento sexual (por exemplo na oposição hierárquica “ativo/passivo”) – dito de outro modo, o *gênero de seu sexo*.

Aonde nós vemos que aqui o comportamento sexual faz parte integral da diferenciação, não dos gêneros, *mas dos sexos*, diferenciação que o gênero determinado a um dos dois homossexuais não faz mais que traduzir tão bem quanto mal.

Mas esta dificuldade também pode ser anulada. Assim, nos Swahili de Mombasa (Kenia), o sexo determina tão fortemente o gênero que, segundo Shepherd (1987), *os dois* companheiros de um casal homossexual são considerados (e se conduzem) como femininos se forem mulheres, e masculinos se forem homens (quando muito os jovens homossexuais têm maneiras ligeiramente femininas, mas

^{4[4]} Não são as saborosas sutilezas do *Petit Robert* (edição 1973) que contradirão este aspecto da definição:

“Heterossexual. *Adjetivo*. Que apresenta apetite sexual normal pelos indivíduos do sexo oposto. Ant. Homossexual”

“Heterossexualidade. Sexualidade normal do heterossexual. Ant. Homossexual [*sic*].”

“Homossexual. *Substantivo*. Pessoa que apresenta um apetite sexual mais ou menos exclusivo pelos indivíduos de seu próprio sexo. *Adjetivo*. Relativo à homossexualidade. Ant. Heterossexual.”

“Homossexualidade. Tendência, conduta dos homossexuais. [*sic*: não há antônimo].”

Assim, heterossexual (dado aqui apenas como adjetivo, enquanto que é utilizado substantivamente no verbete heterossexualidade) é uma *qualidade da normalidade*, e não uma *categoria* específica de pessoas como homossexual (dado como substantivo). Mas se heterossexual não faz mais que qualificar, ele qualifica *apenas pessoas* (“que apresenta...”), enquanto que homossexual-adjetivo (“relativo à homossexualidade”) qualifica um *fenômeno*, uma coisa que acontece (heterossexual não é dado como relativo à heterossexualidade).

Esta heterossexualidade por sinal é uma... sexualidade, realçada ainda como normal, logo a sexualidade. Em compensação, a homossexualidade é uma “tendência”, uma “conduta”, que tentou-se por sinal retrazer à heterossexualidade designando este apetite como “mais ou menos exclusivo”. Não se imaginaria a definição: heterossexual – que apresenta um apetite mais ou menos exclusivo pelos indivíduos do sexo oposto... o que é portanto perfeitamente exato.

Enfim, recusa-se tanto a considerar a heterossexualidade como uma conduta, um “fenômeno” no meio de outros possíveis, que, no momento de sua categorização nominal, ela se encontra oposta a ... “homossexual”. Daria o mesmo dizer que o homossexual é um fenômeno esquisito, por sinal a ponto de que a homossexualidade, ela, *não tem* antônimo: ela *não é o contrário* do “normal” heterossexual. Ela é uma *inadequação* a se resolver.

(Por um triste vai-e-vem das coisas, constatamos que é a AIDS – reputada no início como um problema de homossexuais, e causada por sua (má) “conduta”- que fez, na mídia, substantivar o termo “heterossexual”: *os* heterossexuais também, reconhece-se, transmitem a AIDS.)

unicamente no privado e de preferência em companhia de mulheres – perto das quais eles são por sinal, os únicos homens exteriores à família a serem admitidos nesta sociedade muito segregada de acordo com o sexo). De fato, se o sexo e gênero são aqui totalmente adequados- se não se tenta, por exemplo, diferenciar o gênero num casal homossexual -, é que a bipartição é transportada a um outro plano, baseada em um outro valor: a hierarquia de *status*. A homossexualidade masculina e feminina é relativamente bem tolerada com a condição de que os casais sejam formados pela oposição mais rico/mais pobre, mais velho(a)/mais jovem. “O *status* tem primazia sobre o gênero”, diz Shepherd. Não obstante perceberemos que o modelo da heterossexualidade procriativa é ainda fundamental, e mais *pregnante* (seria o caso dizer: *pregnancy*...) para as mulheres, já que nenhuma mulher pode se tornar homossexual antes de casar-se, ao contrário dos homens jovens.

Na lógica da *adequação entre bipartição do sexo e bipartição do gênero com primazia da identidade sexual*- lógica que poderíamos chamar de “sexualista”-, o mais normal é, logo, adaptar o gênero ao sexo.

Mas será necessário às vezes, paradoxalmente, fazer o contrário: adaptar o sexo ao gênero, dobrar o biológico (ou pelo menos o anatômico) à vivência psíquica, ou à norma cultural. É o caso dos(as) *transexuais* de nossas sociedades modernas, os(as) quais a maior parte rejeita com horror a idéia de serem considerados(as) como homossexuais e querem pela modificação do sexo chegar a uma “verdadeira” heterossexualidade. A insistência que têm a maioria dos(as) transexuais em se transformar em “normais” está geralmente atrelada a suas visões tradicionalistas no que diz respeito aos papéis de gênero (divisão das tarefas, silhueta, etc.) e com seus “falocentrismos” (Runte 1988). À imagem da sociedade global, eles rechaçam aquilo que estimam ser uma “caricatura” do outro sexo em certos homossexuais, e confundem num igual desprezo homossexuais e *travestis*, assim como o sublinha Annete Runte em uma análise de três autobiografias de transexuais (mulheres-em-homem): “Estas mulheres com ternos, estas tristes caricaturas de homens, estas... estas travestis... elas são ridículas, grotescas[...]. É aberrante! Insano!... Eu não sou uma lésbica![...] Eu sou um homem!” escreve Daniel Van Oosterwyck (citado por Runte 1987 e 1988). (Veremos que a “caricatura”, a exageração dos traços de gênero, é justamente própria ao travestismo, típico do modo II.)

Notemos que “a difícil fronteira entre lesbianismo e transexualismo feminino” (segundo a expressão de Runte 1987), fronteira que reivindicam as transexuais mulheres-em-homem, é de certa forma negada pelos científicos (médicos e psiquiatras) como o mostra um texto de Ines Orobio de Castro (1987) sobre a apreensão teórica e o tratamento assimétricos do transexualismo de acordo com que o sujeito queira se transformar em homem ou mulher. Para um homem-em-mulher, uma vez eliminado o diagnóstico da homossexualidade, será considerado que ele tem uma identidade de gênero “mulher” real; uma mulher-em-homem será considerada antes de tudo como homossexual “masculina” ao invés de homem... Parece que não podemos conceber uma “verdadeira” masculinidade na mulher. Segundo a autora, a razão

desta atitude não é tanto que seja mais admissível ver adotar o *status* (inferior) de mulher do que o *status* (superior) de homem. Mas esta aproximação assimétrica lhe parece ligada a uma “avaliação diferente da relação entre a orientação sexual e o sexo biológico: a prática sexual de um homem [i.e. ativo/passivo] sendo decisiva para seu ser-macho (maleness), e o corpo de uma mulher para seu ser-fêmea (femaleness)”. Nós notávamos mais acima que, neste modo I, o comportamento sexual faz parte da definição do sexo. Ao menos os transexuais homem-em-mulher e os psiquiatras homens se entenderão sobre este ponto.

Minha interpretação, que não contradiz a de Orobio de Castro, é que na ótica sexualista das sociedades ocidentais, o sexo da mulher é sobretudo um não-sexo masculino. De fato a mulher não tem sexo, ela é não-macho. Um homem sem pênis é então obrigatoriamente uma mulher, *ainda que* o sexo artificial que lhe é fabricado não tenha nenhuma relação com o sexo feminino. Uma mulher sem vulva nem vagina não pode ser um homem, *porque* o pênis artificial não tem nenhuma relação com um sexo masculino.

Seja lá o que pensem os transexuais modernos, algumas formas de “travestismo”, e sobretudo o transvestismo, são uma maneira de vestir a modificação do sexo (e não somente do gênero, como no modo de conceituação II)^{5[5]}. Assim testemunham os hijras da Índia e os Inuit.

Bem parece, de fato, que entra nesta ótica “sexualista” o caso dos hijras da Índia, eunucos-travestis consagrados a uma deusa feminina, porque eles são castrados por isso mesmo. Concebidos como nem homem nem mulher, mas sobretudo não-machos, o *ideal* cultural (a norma religiosa) é que eles sejam não somente a-sexuados mas *a-sexuais* (o que está igualmente ligado à valorização geral, ainda que ambígua, do ascetismo e da abstinência sexual nesta cultura). Também a *prática* individual homossexual de muitos deles é vista como contraditória em relação a seu papel ritual (por sinal, o termo *hijra* não se confunde com aqueles utilizados para designar um homossexual ou um homem afeminado). Não-machos porque castrados porque consagrados a uma deusa feminina, “travestis” em mulher, se auto denominarão “a esposa” de seu cônjuge regular, seu “marido”, e insistem na idéia de que os homens com os quais eles entram em relação sexual dentro da prostituição não são homossexuais. (Interpretação dos dados de Nanda 1986. Notemos a propósito do “travestismo” dos hijras que o autor o apresenta como caricatural. No entanto, pelo menos segundo as poucas fotos do livro, poderia-se tomá-los por mulheres)

Enfim (e ao contrário de outras formas de transvestismo, tal qual o dos berdaches que nós veremos em II), um fenômeno de “terceiro sexo” me pareceria também a classificar na ideologia “sexualista”: o dos Inuit (utilização dos dados de Dufour 1977 e de Saladin d’Anglure 1985, 1986).

^{5[5]} O termo *travestismo*, com sua conotação de disfarce, paródia, exageração, caricatura, falsificação, máscara, burla, é mais próprio para designar os comportamentos, coletivos ou individuais, *ocasionais* com os quais justamente ninguém se engana ainda que seja violentamente concernido, como em um “coup de théâtre”. O *travestismo* supõe uma “verdadeira” passagem de fronteira, ao menos na consciência dos atores concernidos, e uma certa *permanência* da teatralização, sem ser obrigatoriamente exagerada. (Em inglês o termo *tranvestism* engloba freqüentemente as duas acepções.)

Nos Inuit (Eskimós), assim como na maioria das sociedades, é o sexo biológico que determina o gênero, mas, de modo próximo ao que ressentem os transexuais modernos, é também o sexo biológico que é *problemático*. Sem embargo, este aspecto problemático não é o fato de indivíduos isolados, mas ligado à própria definição da pessoa social. *Em todo indivíduo*, de fato revivem uma ou várias pessoas das quais ele/ela recebe o nome (epônimo) e o localiza em termos de parentesco. Mas, *se o nome não possui gênero* (se aplica indiferentemente aos dois sexos), *ele tem um sexo*: o do epônimo (a pessoa, viva ou morta na maioria das vezes, que é ou foi obrigada a dar o nome à criança).

É muito freqüente que surja então uma contradição entre o sexo do epônimo e o aparente do bebê. Para isto, existem duas soluções (que concernem respectivamente 2% e 20% da população estudada por Saladin d'Anglure 1986). Seja uma espécie de *transsexualismo* : diz-se que algumas crianças mudaram de sexo no momento do nascimento ; são os *sipiniq* , dos quais notaremos com Rose Dufour (1977:65) que trata-se na imensa maioria dos casos de um “feto menino que mudou para menina no nascimento”- o que aproxima singularmente seus informantes (“o inverso não existe: menina que virou menino”) dos psiquiatras ocidentais. Seja diversos graus e diversas formas de *transvestismo* (os diversos graus se explicam pelo fato de que podemos ter vários epônimos de sexos diferentes): veste-se e educa-se a criança dentro do gênero conforme ao sexo do epônimo, ou escolhido pelo epônimo.

Ao meu ver, temos aí uma *transgressão do gênero* (do gênero “normal” da criança, ou seja aquele que seria conforme ao seu sexo) *pelo sexo* (do epônimo).

Porém, no momento da puberdade, as crianças inuit travestis (transvestis), logo classificadas, em graus diversos, como pertencentes ao sexo/gênero oposto, tomarão (e aprenderão) as atividades e os comportamentos de seu sexo/gênero biológico, em vista do casamento e da procriação. Virada, então, que aparece como uma *segunda transgressão do gênero* (aqui do epônimo e logo da criança) *pelo sexo* (do-a adolescente).

Aqui está particularmente manifesta a primazia do sistema hetero-*sexual* na lógica sexualista deste modo I, que distinguiremos da lógica mais “hetero-*social*” do modo II.

Modo II. Identidade “sexuada”

Referência principal: o gênero

Um segundo modo de conceituação do sexo se situa numa problemática que chamarei de *identidade sexuada* – o particípio passado marcando o reconhecimento de uma ação, uma elaboração feita pelo social sobre o biológico, a idéia de uma divisão, de um corte, de uma seção (secção) da categoria *do sexo* em duas categorias sociais de sexo.

A pessoa não se situa somente individualmente em relação ao seu sexo biológico, mas a identidade pessoal é fortemente ligada a uma forma de *consciência de grupo*. O sexo não é mais somente vivenciado, como no modo I, como um destino individual anatômico a seguir a

através da identidade de gênero conforme, mas o gênero é experimentado como um tipo de modo de vida coletivo. Temos aqui consciência da imposição de comportamentos sociais a pessoas *com base em* seu sexo biológico (“grupo dos homens”/ “grupo das mulheres”).

O gênero simboliza o sexo (e às vezes o inverso). Entre sexo e gênero, se estabelece uma *correspondência análoga*.

Certo, os dois grupos sociais continuam sendo pensados como *fechados no biológico*, mas interessa-se mais à expressão no social da diferença biológica dos sexos, à *elaboração* cultural da *diferença*. É a problemática da complementaridade social e cultural dos sexos, que esta complementaridade seja concebida como harmônica (“antagonismo dos sexos” mais ou menos inelutável), com suas diferentes variantes segundo as sociedades, as classes, as épocas históricas, etc.

Nas ciências sociais, é problemática majoritária em psicossociologia, sociologia, antropologia, a das relações “entre” os sexos, dos “papéis de sexo” (modernizados na forma: papéis de “gênero”, nós retornaremos a este ponto) e dos estudos mais recentes sobre a *construção do gênero*.

No que tange à consciência das mulheres e às estratégias das relações entre os sexos, trata-se da *feminitude* e da virilidade: feminidade e masculinidade a *realizar*, a aperfeiçoar ou a revelar – estratégias tão impostas quanto a feminidade/masculinidade, mas com referência a uma *cultura de grupo*. Esta pode ser valorizada ou contestada.

Encontramos uma expressão dele em duas tendências dos movimentos de mulheres: o “feminismo cultural” e o “lesbianismo cultural”. Onde discernimos *ao mesmo tempo* que uma certa contestação da ordem social elaborada sobre a ordem biológica possa ser pensada e que a referência segue sendo a bipartição biológica. Para o que chamo de feminismo cultural, o problema é que a mulher não é *suficientemente* reconhecida e valorizada, mas a “cultura feminina” parece provir de uma espécie de essência. Enunciados do tipo: “Nossa cultura está fora do social”, ou “é necessário fazer surgir a mulher”. Dentro do lesbianismo cultural (valorização da cultura lésbica como auto-identificação das mulheres fora das definições masculinas) poderíamos pegar como enunciado típico: “A lésbica é a mulher mais mulher.”

Pode então haver, na identidade sexuada, tomada de consciência política de que os dois grupos de sexo são eventualmente injustamente socializados, mas com uma tendência ao que eu chamaria de *anatomização do político* (que nós oporemos à “politização da anatomia” do modo III).

No mesmo modo de pensar poderíamos classificar algumas “feministas socialistas” ou “feministas marxistas” anglo-saxãs (na França, a tendência dita “luta de classes”). A idéia é que seria necessário uma correção das injustiças no estatuto respectivo dos homens e das mulheres, uma igualdade entre os papéis de sexo com melhoramento eventual de seus conteúdos, uma mudança das “mentalidades” mas sem ferir a solidariedade homens-mulheres estimada necessária às lutas “globais” (anticapitalistas, nacionalistas, etc.). Significativo é o termo usado para suas ações: luta *das mulheres*, e não luta dos sexos. Da mesma lógica (ainda que às vezes de tendência oposta), derivam as

tentativas para desmascarar os *poderes* “reais” das mulheres que seriam ocultados pela ciência masculina (ou ocidental), ou as referências às deusas-mães e a um suposto matriarcado original: é necessário reconhecer e valorizar as mulheres, A Mulher.

É necessário de certa forma arranjar ou tornar visível as duas culturas, mas haverá sempre dois sexos e dois gêneros.

É aí também que se situam a maioria das sociedades ditas tradicionais, estudadas pela etnologia, onde muitos ritos permitem ao indivíduo de se pensar como “mulher no grupo das mulheres” ou “homem no grupo dos homens” (com exceção da pertença, também ritualizada, a outros grupos: faixa etária, etc.). Por fora dos aspectos rituais, numerosas sociedades também conhecem associações femininas (por exemplo na África Ocidental) que gerem a vida das mulheres, inclusive muitas vezes em suas relações com o grupo dos homens, e em quase todas as sociedades existem assembleias ou lugares de onde são excluídas as mulheres, estritamente reservados aos homens. Nas sociedades ocidentais, esta bipartição em grupos de sexo existe ainda nas comunidades camponesas. Em meio urbano correspondem a ela os fenômenos como os “clubes de mulheres” dos países anglo saxões^{6[6]}.

A segregação estrita dos sexos pode também dar lugar a formas de solidariedades não institucionalizadas entre mulheres: solidariedades de proteção contra os homens, como nos Mundurucú da Amazônia brasileira, sociedade matrilocal mas patrilinear, onde nenhuma mulher saberia sair sozinha da vilarejo, sob o risco de estupro (cf. Murphy & Murphy 1974) ; mais geralmente, solidariedades de sobrevivência econômica e afetiva (cf. Caplan 1978).

Baseadas em fortes tradições de associações femininas, as revoltas “de mulheres” na África (das quais a mais célebre é a de milhares de Igbo e Ibibio na Nigéria em 1929- umas cinquenta mortas e o mesmo tanto de feridas por balas britânicas) colocam justamente um problema de definição. Alguns(umas) as qualificam de feministas, no sentido de que elas defendiam os interesses, especialmente econômicos, das mulheres. O que nos interessa aqui, ao nosso propósito, é que, crêndo-se ameaçadas de taxaço pela administração colonial (que taxava apenas aos homens) por sua atividade econômica, as mulheres utilizaram nas suas manifestações contra as autoridades um *simbolismo sexual* obscuro – o mesmo que lhes servia *tradicionalmente*, e coletivamente, para punir qualquer homem que houvesse insultado uma mulher (ou seja, todas as mulheres)^{7[7]}. Logo temos aqui uma reivindicação econômico-política baseada numa consciência de grupo sexuado, do qual o modo de expressão se refere a uma identidade “de mulher” (segundo seus próprios termos, elas não queriam ser “como homens” e temiam que suas crianças morressem). Nós guardaremos aqui a interpretação de Caroline Ifeka-Moller (1975) segundo a qual se fosse sua identidade de reprodutoras (e não produtoras) que elas colocassem à frente, isto marcaria a estabilidade de uma ideologia definindo a mulher

^{6[6]} Tradição da qual podemos nos perguntar, inclusive, se não teve importância no avanço e na força dos movimentos feministas anglo-saxões desde o fim do século XIX, em relação aos países “latinos”, onde as mulheres eram tão mais excluídas das sociedades de homens que não constituíam sociedades de mulheres.

^{7[7]} Prática difundida em outras sociedades africanas, cf. Shirley Ardener 1973.

por sua função procriadora numa sociedade de dominação masculina, onde as mulheres haviam alcançado uma certa riqueza econômica desde os anos 1880 mas sem que isto tivesse prejudicado o controle econômico e político dos homens – ajudados nisso pelos colonizadores e pela crise do comércio mundial.

Bem parece então que este tipo de revolta, por sinal sustentada pelos homens; ratifica a complementaridade hierárquica dos sexos/gêneros. Aqui, *o sexo é utilizado como símbolo do status de gênero.*

No que tange à *relação entre o biológico e o social*, pensamos, dentro desta ótica II, a adequação entre os dois (ou seja, o modelo da diferença hetero-social) menos como “natural” ou fundada numa ordem do mundo seja ela qual for (primeira ótica) do que como *necessária* ao bom funcionamento da sociedade. Trata-se, poderíamos dizer, de uma ótica *pragmática*, diferente da ótica idealista do modo I.

Mais do que uma expressão da Natureza, a bipartição do gênero vira símbolo da Cultura (ver Lévi-Strauss sobre o caráter artificial da divisão sexual do trabalho e da família^{8[8]}) e, a este título, pode admitir uma maior *flexibilidade* dentro dos comportamentos.

E é por que colocarei aqui a autodefinição da homossexualidade como “modo de vida” e preferência sexual enquanto base possível de identidade - ao mesmo tempo que a reivindicação da escolha bissexual.

Definições e resoluções das inadequações

Ao invés de um arranjo da *convergência* entre sexo e gênero que nos parece característica do modo I (transexualismo moderno, castração dos hijras, travestismo transformista dos Inuit – formas de “transgressões do gênero pelo sexo”-, ou de negação da homossexualidade como problema “de gênero” nos Swahili), encontraremos neste modo II arranjos da *divergência* entre sexo e gênero, especialmente com o que poderíamos chamar de *transgressões do sexo pelo gênero*.

1. *Em termos individuais*, assim o é nas sociedades ocidentais modernas dos *travestis* que adotam, mais ou menos regularmente, o gênero que eles desejam, o do outro sexo, sem modificação de sua identidade sexual (sem contestação de seu sexo anatômico). Contrariamente à maioria dos

^{8[8]} Afim de colocar em evidência a artificialidade, a não-naturalidade, da dita “divisão” sexual do trabalho, Claude Lévi-Strauss (1971 [1956]) notava que poderíamos também chamá-la, a partir de suas características negativas, de “proibição das tarefas”, como fala-se de proibição do incesto (que poderíamos inversamente chamar de “princípio da divisão dos direitos de casamento entre famílias”).

“...Quando é constatado que um sexo deve cumprir certas tarefas, isto significa também que elas são *interditadas ao outro*. Assim pretendida, a divisão sexual do trabalho não passa de um meio de instituir um estado de dependência recíproca entre os sexos” (p. 19, itálicos meus).

“Contudo, da mesma forma que o princípio da divisão sexual do trabalho estabelece um dependência mútua entre os sexos, levando-os por aí a se perpetuarem e a fundar uma família, a proibição do incesto institui uma dependência mútua entre as famílias, forçando-as a engendrar novas famílias com vistas de se perpetuar”(p.21).

“...se a noção de um início da organização social oferece um sentido, este início pôde se manifestar apenas pela proibição do incesto, já que, como acabamos de mostrar, esta equívale de fato a uma espécie de refundição das condições biológicas do acasalamento e da procriação [...] obrigando as famílias a se perpetuarem numa rede artificial de tabus e de obrigações. É aí, e apenas aí, que nós podemos desvendar uma passagem da natureza à cultura, da vida animal à vida humana [...]” (pp.21-22).

transexuais, os homens travestidos em mulher são muitas vezes homossexuais, e é em relação à *comunidade* homossexual masculina que se define sua identidade sexuada – e isto *apesar* do desprezo, ou até da rejeição, que eles podem sofrer e o estatuto inferior que lhes é outorgado: tal é o caso dos atores travestis (*female impersonators*) estudados por Esther Newton (1979).

A importância da homossexualidade como cultura de grupo fundadora da identidade sexuada, e a predominância do *gênero* sobre o sexo neste modo II são também paradoxalmente ilustradas pelo caso que me foi trazido de um homem travestido em mulher e que se dizia “homem *lésbico*”: ele tentava ser levado em conta por um grupo de lésbicas e recusava-se a se juntar aos homossexuais masculinos durante as manifestações “gay”.

Se o travestismo (não transformista) parece típico do modo II, e o transexualismo do modo I, é necessário no entanto citar aqui o caso (raro) de pessoas se afirmando transexuais mas que, ao invés de buscar a convergência entre sexo e gênero, apostam na divergência e também na “homossexualidade” (ao seu ver) como confirmação de um estatuto de sexo/gênero. Assim Maria-Aude Murail, transexual mulher-em-homem, na sua autobiografia romanceada, *Passage* (analisada por Runte 1987 e 1988), não faz nenhuma alusão a uma cirurgia qualquer mas em compensação se descreve como “um homem afeminado”, “um macho reprimido”. (Da mulher como não-macho, ver acima a visão dos psiquiatras sobre as transexuais; ou do não-macho como mulher, ver os hijras. Como o diz A. Runte (1987:221): “*In her imagination she equals a ‘eunuch’ and thus adopts the widespread vision of ‘woman’ as a ‘deficient’ man.*”)

Mas- e é o que a faz classificar-se aqui no modo II- para confirmar sua identidade de sexo “homem”, ela/ele faz uma tentativa (que foi uma derrota) de se integrar ao mundo dos homossexuais masculinos (especialmente tendo relações sexuais com eles); ela/ele se descreve como “um cara com seios que deita com homos”: já que eles gostam de homens, ela é ,logo, um homem. Ela tem então necessidade de uma relação entre sexos *idênticos* para afirmar seu sexo e seu gênero (enquanto que no modo I necessita-se de sexos contrários: uma mulher-em-homem quer uma mulher como companheira e para tanto deveria haver uma cirurgia).

Para Murail, sabendo que ela continua fisicamente uma mulher, mas pensando-se como homossexual masculino, não há mais necessidade de temer a etiqueta da lésbica como caricatura de homem: o arranjo da inadequação entre seu sexo e seu gênero passa tão bem pelo princípio do idêntico que chegará mesmo a afirmar: “eu sou lésbica, gosto das bichas”... Runte (1987) tem razão ao dizer que Murail não naturaliza nem o sexo nem o gênero, e fala de paradoxo em relação a esta frase. Me parece que o paradoxo se explica assim: se falamos em sexo, que é o mais importante no transexualismo, Murail é um homem (homossexual); se falamos em gênero, Murail aceita ser uma homossexual (mulher).

Enfim, citemos o caso paralelo de um transexual homem-em-mulher (hermafrodita declarado macho na infância com tratamento

ulterior, pouco eficaz, a base de hormônios masculinos) que havia sofrido a ablação dos seios e se definia como “mulher lésbica”. Ele/ela vinha buscar num grupo lésbico sua identidade de mulher (vestido como homem, mas se lhe dirigia-se no feminino), sentindo-se, segundo sua própria expressão, “*ainda mais mulher* quando estava apaixonado por uma mulher” (onde reencontramos a fórmula “a lésbica é a mulher mais mulher”, citada anteriormente).

2. As *transgressões do sexo pelo gênero* se expressam também a través de diversas “soluções” *institucionais* às inadequações entre sexo e gênero.

Tomemos o exemplo do *casamento entre homens*, tais quais existiam oficialmente nos reinos azande do Sul-Sudão antes da autoridade colonial (cf. Evans-Pritchard 1970). Nesta sociedade hierarquizada, os guerreiros celibatários da côrte podiam ter por mulher jovens rapazes, para quem eles davam, como em qualquer casamento, uma compensação e certos serviços aos pais do jovem rapaz. O garoto era “a esposa” do “marido”, assegurando para este as tarefas agrícolas, domésticas e sexuais de uma mulher. Esta instituição era explicada pelos Azande como devida à “falta de mulheres” (com muitos homens se casando muito tarde, por causa da poliginia). Por sinal, se um guerreiro se revelasse um bom genro, os pais do jovem homem-esposa podiam mais tarde propôr em seu lugar uma de suas filhas. O rapaz, na espera de uma mulher, podia por sua vez tomar um garoto como esposa.

Notaremos em compensação que as relações sexuais entre mulheres (atribuídas também à poliginia com reclusão das mulheres e repressão violenta do adultério) eram fortemente reprovadas pelos homens porque “... uma vez que uma mulher começou a ter relações homossexuais, é muito provável que ela continue porque ela é agora seu próprio mestre e pode ter prazer quando quiser e não somente quando um homem aceitar proporcioná-lo ...” (Evans-Pritchard 1970:1432). Segundo os informantes da etnografia, parece que as mulheres disfarçavam estas relações sob a forma “de amizades amorosas” (com um pequeno rito imitando os ritos de fraternidade do sangue entre homens) mas para as quais elas deviam obter a autorização do marido. Parece também que elas adotavam os comportamentos de marido e mulher (o “marido” podendo bater na “esposa”, por exemplo) e utilizavam frutas e legumes em forma de pênis (*mas* também é notado que elas alternavam os papéis no ato sexual).

Vemos que se as relações homossexuais podem ser atribuídas a uma forte segregação entre os sexos (o grupo dos homens oposto ao grupo das mulheres), a homossexualidade masculina, encorajada, se contenta aqui de reproduzir o sistema de dominação dos homens sobre as mulheres, enquanto que a homossexualidade feminina é desde já percebida como uma ameaça ao controle dos homens sobre as mulheres.

Assim, os casamentos entre homens nos Azande expressam perfeitamente que a inversão de sexo não é obrigatoriamente uma subversão do gênero, e corresponde à primazia do gênero hetero-social (ou seja da diferenciação, da bipartição hierárquica das tarefas e funções na divisão do trabalho, inclusive sexual).

Isto é confirmado se nos voltarmos a uma instituição como a dos *casamentos entre mulheres*, retirados de umas trinta sociedades africanas, dentre as quais algumas atuais, mas dos quais parece que, ao contrário dos casamentos entre homens, eles não implicam em relações homossexuais, pelo menos de maneira conhecida e oficial. De fato – tratando-se de mulheres- é a função procriativa que aqui está em causa. Trata-se geralmente de uma adaptação da sociedade para assegurar a continuidade de uma linhagem agnática, na ausência de um macho (morto ou não existente). Uma mulher, pagando a compensação matrimonial, se casará então, como marido (chamado *female husband* na literatura), com uma outra mulher, que produzirá crianças com um homem que é apenas o genitor e não tem nenhum direito sobre elas. Esses direitos voltam seja à linhagem do pai do marido feminino (ou seja à sua linhagem), seja à linhagem de seu próprio marido. Na extrema diversidade dos arranjos concretos^{9[9]}, O'Brien (1977) distingue no entanto dois tipos de maridos femininos: aquelas que agem como substituta de um homem (pai ou irmão, no caso elas são geralmente reconhecidas como “pai” das crianças; marido ou filho, que são então de preferência declaradas “pai”); e aquelas que agem de maneira “autônoma”, por sua própria conta, e estão então muitas vezes mais próximas de serem um homem social – esta última categoria sendo em maior grau ligada à possibilidade que têm as mulheres numa dada sociedade de manipular a riqueza ou de alcançar posições sociais e políticas importantes.

Transformar-se em “marido” pode então ser para uma mulher uma maneira de expressar ou de conquistar um melhor *status* (o que, claro, não era o caso para os garotos-esposas azande, mas eles eram mulheres apenas provisoriamente...). Quanto às mulheres esposas dos maridos femininos, no único estudo que por isto se realmente interessou, feito recentemente nos Nandi do Kenia ocidental (Oboler 1980), certas informantes estimam que é menos penoso ser casada com uma mulher do que com um homem e sublinham a maior liberdade sexual e social que lhes permite esta situação.

Mas segue sendo que os casamentos entre mulheres funciona sobre o modelo de oposição do gênero, o “marido feminino” tendo sobre sua esposa as prerrogativas de um homem. A diferenciação das tarefas e das funções sociais, atributo principal do gênero, se reproduz então até mesmo nos casamentos entre pessoas do mesmo sexo – ocorrências que atestam por reflexo que o casamento não se define principalmente pela função reprodutiva (que sempre se resolve) entre sexos opostos, mas garante sempre em compensação um conjunto de direitos do sexo/gênero “homem” sobre o sexo/gênero “mulher”

^{9[9]} Os casamentos entre mulheres apresentam, claro, uma grande variedade de modalidades concretas e de significações segundo as estruturas de parentesco, as organizações econômicas e políticas e as relações entre os sexos das sociedades onde eles se inserem, e um debate se instaurou quanto à sua interpretação (cf. especialmente Amadiume 1987; Huber 1968 / 69; Krige 1974; Obbo 1976; Oboler 1980; O'Brien 1972 e 1977, aonde acharemos também outras referências).

A lista das populações recenseadas na literatura por O'Brien (1977:110) é a seguinte: 1) Yoruba, Ekiti, Bunu, Akoko, Yagba, Nupe, Ibo, Ijaw, Fon, na África do Oeste; 2) Venda, Lovedu, Pedi, Hurutshe, Zulu, Sotho, Phalaborwa, Narene, Koni, Tawana, na África austral; 3) Kuria, Iregi, Kenye, Suba, Simbiti, Ngoroeme, Gusii, Kipsigis, Nandi, Kikuyu, Luo, na África do Leste; 4) Nuer, Dinka, Shilluk, no Sudão.

Alguns detalhes permitem ver que os maridos femininos socialmente não eram de fato homens nem os rapazes-esposas de fato mulheres, sem que possamos por tanto falar aqui de um “terceiro sexo”.

Esta expressão é cada vez mais utilizada acerca de certas formas de travestismo institucionalizado, como o dos Inuit que havíamos classificado no modo I, e também o dos “berdaches”, fenômeno ainda corrente no século XIX na América do Norte, nos Índios das Planícies e do Oeste, e que me parece mais próximo da ótica II.

Ao contrário do transvestismo inuit (que é “sexualista” e se “reconverte” na puberdade, provavelmente porque nesta sociedade *todo* indivíduo é suscetível de viver uma divergência entre sexo biológico e social), o transvestismo e a adoção das tarefas e comportamentos do gênero oposto pelos berdaches norte-americanos não concerniam mais do que *alguns* indivíduos, mas se institucionalizavam na adolescência e ou na idade adulta. Garoto transformado em mulher social, ou garota transformada em homem social, os berdaches podem ser classificados (segundo as culturas, e segundo as interpretações dos autores) como fenômeno de “terceiro sexo”, de “gênero misto” (*gender mixing status*), ou de “trans-gênero” (*gender crossing*)^{10[10]}. Sem entrar aqui nesta discussão, nós lembraremos para o nosso presente propósito que na maioria das vezes os berdaches se casavam ou tinham relações sexuais com pessoas de mesmo sexo mas gênero oposto – deveria-se dizer: *por quê* do gênero oposto. Sua “homossexualidade” freqüente se inscreve logo, de fato, numa lógica heterosocial. Como o diz Whitehead (1981 : 93), os berdaches se conformavam “a uma heterossexualidade mais social que anatômica”.

Em algumas culturas foram testemunhados casos de bissexualidade, e até de heterossexualidade (cf. Callender & Kochems 1983, para exemplos). Mas continua impressionante que os berdaches não tivessem relações sexuais *entre eles* (a verdadeira homossexualidade para os berdaches consistiria em ter relações com uma pessoa do mesmo sexo-gênero). Logo, nada de relação entre mesmos – sustentação da diferença, principalmente dos gêneros, ocasionalmente dos sexos. Enfim, que os grupos aceitem ou não a homossexualidade para as pessoas “ordinárias”, esta não era confundida com, e não trazia obrigatoriamente, o *status* de berdache – muito menos os poderes xamânicos que o cavalgamento institucional das fronteiras de gênero conferia muitas vezes (assim como, por sinal, as mudanças de sexo / gênero nos Inuit, cf. Saladin d’Anglure 1988).

No que diz respeito à representação da *relação sexo biológico/sexo social*, parece que, no nível da identidade *pessoal*, os

^{10[10]} Para os debates recentes sobre a questão dos berdaches, cf. especialmente: Désy 1978 ; Whitehead 1981 ; Callender & Kochems 1983, 1986 ; Blackwood 1984; Blakwood (ed.) 1986. Callender & Kochems (1983 : 445) dão uma lista de cento e treze culturas norte-americanas tendo reconhecido o *status* de berdache a indivíduos, dos quais treze a mulheres.

Evelyn Blackwood (1984:29, nota 7) dá uma lista de trinta e três sociedades da América do norte onde a existência institucional de um “*cross-gender role*” para as mulheres é atestado: Região subártica – Ingalik, Kaska,; Nordeste – o Bella Coola, Haisla, Lillooet, Nootka, Okanagan, Queets, Quinault ; California/Oregon – Achomawi, Atsugewi, Klamath, Shasta, Wintu, Wiyot, Yokuts, Yuki; Sudoeste – Apache, Cocopa, Maricopa, Mohave, Navajo, Papago, Pima, Yuma ; Grande-Bacia – Ute, Southern Ute, Shoshoni, Southern Paiute, Northern Paiute; Planícies – Blackfoot, Crow, Kutenai.

indivíduos berdaches teriam tentado reencontrar esta adequação entre sexo e gênero (entre identidade sexual e identidade sexuada) característica do modo I. Assim nos Mohave (Devereux 1937), os berdaches negavam seu sexo físico “real”, não suportando que a ele se fizesse alusão, o nomeando pelos termos anatômicos do outro sexo, e mesmo imitando o sexo físico de seu gênero: imitação das menstruações e da gravidez pelo *alyha* (homem no papel de mulher), negação das menstruações e reconhecimento de paternidade em relação à criança de sua esposa pela *hwame* (mulher no papel de homem). Isto poderia ser interpretado como uma espécie de vontade transexual análoga à do modo I...

Mas os transexuais modernos estão em oposição à sua sociedade enquanto eles estiverem apenas na mudança individual de gênero, e só começam a serem *aceitos institucionalmente* (pelo viés jurídico: modificação dos papéis de identidade) quando podem “provar”, graças à transformação anatômica, a adequação entre sexo e gênero. Ao contrário, o ponto interessante para os berdaches mohave é que 1) sua mudança de gênero é aceita pela sociedade, já que é institucionalizada; mas 2) sua pretensão à mudança de sexo é *caçoada* e por vezes ridicularizada (sob forma de alusões e de interrogações de conteúdo sexual dirigidos a seu companheiro ou esposo/a – ao invés de aos próprios berdaches porque enquanto indivíduos respeita-se sua decisão, e por outro lado teme-se sua capacidade de exercer uma vingança mágica, ou ainda simplesmente sua reação física violenta, sobretudo se tratar-se de um berdache homem). Parece então que a sociedade mohave, ratificando a mudança de gênero, não “precisa”, ainda que suportando-a, de uma fabulação em relação à mudança de sexo ^{11[11]}. A bipartição do gênero é suficiente para sustentar a norma heterossexual.

Apesar das diferenças de cultura para cultura, me parece então possível classificar o “berdachismo” neste modo II (predominância do gênero sobre o sexo, e logo possibilidade de integrar a bissexualidade), opondo-o por um lado- pelo seu aspecto “transgressão do sexo pelo gênero”- ao modo I (transgressão do gênero pelo sexo no transexualismo moderno ou no transvestismo inuit), e opondo-o por outro lado- pelo seu aspecto “manutenção da diferença entre parceiros”, seja ela social ou física – à ótica do modo III, unificador no seu refúgio dos papéis de gênero (cf. *infra*).

À través destes exemplos rápidos, vimos que a ótica II pode integrar todas as formas de “escolha sexual” (hetero-, bi- ou homossexualidade) sem renunciar à norma do “hetero-gênero” (baseada na idéia de uma bipartição, hierárquica, do sexo). É assim que a homossexualidade masculina – seja ela ratificada ou *reprovada* pela

^{11[11]} H. Whitehead (1981 : 89 e 92-93) relaciona, no entanto, a presença nos Índios do Sudoeste de “mistificações da anatomia” – de redefinições possíveis da fisiologia permitindo uma “*cross-sex identity*” além de uma “*cross-gender identity*”- ao fato de que é sobretudo nestas tribos que são testemunhadas mulheres berdaches. E. Blackwood (1984), em compensação, prefere considerar que trata-se essencialmente de um “*cross-gender role*” e atribui esta existência de mulheres berdaches nas tribos do Oeste, em comparação à sua relativa ausência nos Índios das Planícies, ao fato de que as primeiras teriam tido um modo de produção igualitário.

sociedade global – pode, sob certas formas, revelar perfeitamente a hierarquia do gênero (tanto quanto os rituais coletivos de travestimento de um sexo em outro). Ela pode ser a expressão máxima da *consciência de grupo sexuado* do grupo dominante (aquele que determina o gênero). Assim é a ideologia da supervirilidade nos bares “coro” homossexuais americanos atuais (cf. o romance de John Rechy 1981), ou dos S.A. nazistas – grupos muito circunscritos.

O único problema de uma sociedade global “pragmática” é justamente de circunscrever a homosocialidade masculina de uma maneira ou de outra, quer dizer ao mesmo tempo de conseguir as vantagens (a fraternidade viril contra as mulheres) e de evitar os inconvenientes (homossexualidade duradoura, perda do controle das mulheres e da natalidade). Como dizia Himmler em seu discurso aos generais S.S. em 18 de fevereiro de 1937: “Nós somos um estado de homens, e apesar de todos os defeitos que este sistema apresenta, nós devemos absolutamente nos agarrarmos nele. Porque esta instituição é a melhor [...] [Mas] é necessário evitar [...] as vantagens das associações masculinas degenerarem em defeitos [...] Eu conheço muitos camaradas do Partido que se crêem obrigados [...] a se mostrarem particularmente viris ao se comportarem com grosseria e brutalidade em relação às mulheres [...] Eu estimo que há uma masculinização demasiadamente forte no conjunto do Movimento, e esta masculinização contém o germe da homossexualidade [...] Eu vos imploro para que vigiem que seus homens – eu vos mostrei o caminho- dancem com jovens garotas na festa do solstício de verão” (pp. 217-231 in Boisson 1987)^{12[12]}.

Daí os diversos arranjos, segundo as sociedades, entre homosocialidade e homossexualidade masculinas. A “melhor” solução sendo evidentemente uma relação que, mesmo feminizando (em gênero), e provisoriamente, um dos parceiros (pela inferioridade de *status*, de idade ou de saber), não o *afemine* (nem em gênero nem em sexo), mas o leve à plena virilidade heterossexual. O que parece ter sido o caso na relação mestre/aluno na Grécia clássica, onde não havia contradição entre homossexualidade e casamento, para os homens.

A homossexualidade masculina, neste modo II, não é, logo, obrigatoriamente uma inadequação entre sexo e gênero (como no modo I). Nem uma subversão do gênero e do sexo (como no modo III). Ela pode até – sob certas condições e dentro de certos limites – *servir o modelo* virilidade/feminitude, a ponto de ser *prescrita*. Assim na Esparta

^{12[12]} Himmler engloba numa igual desaprovação: a masculinização *das mulheres* nas organizações do Partido (“de maneira que a longo prazo a diferença sexual, a polaridade, desapareçam. A partir daí o caminho que leva à homossexualidade não está longe”); o peso da Igreja Cristã (que ele qualifica de “associação erótica de homens que aterroriza a humanidade”, deprecia “a mulher”, e por sinal “queimou de cinco a seis mil mulheres” alemãs – não ousamos perguntar se Himmler tinha o senso de ironia da História); e “o escravismo” no qual as mulheres mantêm os homens na América (tanto que a homossexualidade lá “virou uma medida de proteção absoluta dos homens”).

Ele preconiza a respeito das mulheres “uma atitude cavalheiresca”, não apenas para favorecer os contatos (evidentemente reprodutivos) entre os sexos como nos tempos da “regulamentação sadia e natural” das vilas, mas porque “o movimento, a concepção do mundo nacional-socialista, não podem subsistir sem que sejam levados pelas mulheres: porque os homens compreendem as coisas pelo entendimento, enquanto que as mulheres as compreendem com seu coração”. (Sobre a maneira como o movimento foi “levado” pelas mulheres com sua exclusão de qualquer instância dirigente ou intelectual, ver Rita Thalmann (1982), especialmente cap. II “A ordem masculina (*Der Männeerbund*)”).

antiga, a relação pederasta destinada à iniciação individual do futuro jovem guerreiro era *imposta legalmente* (o que a distingue da pederastia pedagógica, não obrigatória, ainda que valorizada, dos nobres atenienses; cf. Gisella Bleibtreu-Ehrenberg 1987, citando os trabalhos de Patzer).

É também o caso bem conhecido de numerosos rituais de iniciação masculina coletiva na Malinésia (cf. por exemplo G. H. Herdt (ed.) 1984) onde as práticas homossexuais, dentre as quais a ingestão de esperma, apresentam a particularidade não apenas de fazer o garoto aceder à virilidade (separação do mundo das mulheres, que é o que fazem todas as iniciações) mas de acabar sua masculinidade *fisiológica*: temos aí não apenas o componente sexuado da identidade masculina mas seu componente *sexual* que deve ser reforçado^{13[13]}, logo *elaborado*.

Nestas sociedades de violenta dominação masculina, a pertença de gênero de um indivíduo é, na aparência da vida cotidiana, estritamente determinada pela sua pertença de sexo. (Notemos que, se existe às vezes cerimônias de *travestismo* – rituais de inversão que não são mais do que a confirmação da diferença radical dos sexos-gêneros – em compensação não foi testemunhado na Malinésia caso de *transvestismo* institucional e a longo prazo análogo àquele dos berdaches; segundo Herdt 1984 : 74 , nota 6.) Mas podemos encontrar, no plano simbólico, tentativas de *anulação da diferença dos sexos* – ou melhor dizendo de anulação das mulheres – bem diferentes das que podem existir no modo I. Nos Inuit, é no momento do nascimento da humanidade (a “primeira mulher” era um homem grávido de um outro homem, que teve de romper-lhe o pênis para que ele (a) parisse; cf. Saladin d’Anglure 1977) ou do nascimento do indivíduo (fenômeno do *sipiniq*, garoto se transformando em menina) que a mulher pode ser um homem transformado; e nos outros exemplos que nós vimos, ainda que não-homem, a mulher é determinada como mulher. Nos exemplos malinésios, não é mais “na origem” mas na reatualização permanente de uma espécie de pansexualismo masculino que se situa a anulação da diferença: à través da concepção do sexo masculino como fonte única e *princípio final* de toda identidade sexual, absorvendo, ou eliminando, as características do sexo feminino.

Assim nos Gimi da Nova-Guiné, o estado ideal de masculinidade total, atingido graças aos *ritos* (ritos masculinos das flautas sagradas, mas também ritos mortuários de canibalismo assegurado pelas mulheres para a sobrevivência dos homens, cf. Gillison 1983), “deriva da união dos opostos sexuais, mas *sob forma masculina*” (Gillison 1980 :170). E a apropriação pelos homens dos poderes biológicos femininos atingem de volta as próprias substâncias femininas: para os Gimi, o sangue menstrual, poluente e debilitante, para os homens assim como para as mulheres, resulta da primeira cópula mítica, é o esperma “matado” e transformado (Gillison 1986). Para os Baruya da Nova-Guiné (Godelier 1982), “o leite das mulheres nasce do esperma dos homens” (O esperma de seu marido que elas ingerem, como os jovens iniciados ao esperma dos mais velhos não casados e não-parentes.)

^{13[13]} Untar o corpo de esperma é também às vezes um meio de refortalecer uma pessoa, homem ou mulher, em estado de fraqueza física ou ritual.

Pode-se dizer que nestas sociedades, a *heterossexualidade* é vista como eminentemente perigosa, o sexo masculino como problemático, e o gênero masculino (a superioridade dos homens), ameaçada. Mas nos Baruya, existe ainda a idéia de uma complementaridade (assimétrica) dos sexos, pelo menos na versão exotérica, comum aos homens e às mulheres, das origens: Sol e Lua lá representam respectivamente os princípios masculino e feminino (enquanto que na versão esotérica, reservada aos homens mais iniciados, Lua é irmão caçula de Sol: “Ao término da operação, os poderes femininos se encontram masculinos, revestidos da libré de seus mestres”; Godelier 1982 : 115). Enquanto que nos Gimi, o princípio da assimetria do gênero é, poderia-se dizer, levado à sua lógica extrema já não resta mais que um só *sexo* (encarnado em homens e mulheres) : “...para os Gimi, só há uma substância, o esperma, uma só fonte, o pênis, de onde derivam as relações de parentesco. Esta entidade singular pode ser seja viva e mudada para cima como o líquido seminal, seja “morta” e mudada para baixo como o sangue menstrual, mas ela é indivisível [...] o simbolismo sexual dos Gimi não supõe nenhuma complementaridade” (Gillison 1986 : 66).

Os homens baruya praticam a homossexualidade ritual de iniciação ; os homens gimi, em compensação, cerimônias secretas de sangramentos rituais simbolizando as menstruações (Gillison 1989) e conjurando, de certa maneira a feminilidade. Poderíamos emitir a hipótese de que os Gimi não “precisam mais” concluir sua masculinidade e sua virilidade por intermédio dos homens, já que as mulheres não apenas são o instrumento da masculinidade^{14[14]}, mas *as mulheres são homens ?*

Se não resta mais que o sexo masculino, mas em compensação dois gêneros perfeitamente hierarquizados, a divergência entre sexo e gênero é aqui a máxima. *A transgressão do sexo pelo gênero*, terminada. O gênero não traduz mais o sexo como no modo I. Aqui, a unidade do sexo traduz a univocidade do gênero, resultado lógico e extremo da assimetria.

Poderíamos então nos perguntar se os Gimi não se aproximam do modo III de conceituação da relação entre sexo e gênero, que nós iremos abordar agora, e para o qual o gênero *constrói* o sexo... Parece que não porque nos Gimi a aceitação do primazia do gênero (masculino) leva à negociação do sexo (feminino). Enquanto que no modo III, a recusa da hierarquia do gênero tenta elaborar uma nova definição do sexo.

Modo III. Identidade “de sexo” (de classe de sexo)

Referência principal: heterogeneidade do sexo e do gênero

A noção de gênero, referência principal da identidade “sexuada” do modo II, não questiona a bipartição das sociedades em dois grupos

^{14[14]} À propósito dos ritos gimi, apenas podemos evocar a frase de Lévi-Strauss (1975 :353, itálicos meus) comparando canibalismo e travestismo ritual, ainda que se referindo a outros contextos: “Figurado no ritual, o canibalismo traduz a maneira pela qual os homens pensam as mulheres, ou antes como os homens *pensam a masculinidade através das mulheres*. Em compensação o clownismo ritual traduz a maneira pela qual os homens pensam a si mesmos como mulheres, ou seja, tentam assimilar a feminidade à sua própria humanidade.”

de sexo, tema sobre o qual ela estabelece simplesmente “variações”, mais ou menos simbólicas.

No modo III de conceituação da relação entre sexo e gênero, a bipartição do gênero é concebida como estranha à “realidade” biológica do sexo (que fica, por sinal, cada vez mais complexa de decifrar) mas não, como veremos, à eficácia de sua *definição* ideológica. E é a própria idéia desta heterogeneidade entre sexo e gênero (sua natureza diferente) que leva a pensar, não mais que a diferença dos sexos é “traduzida” (modo I) ou “expressa” ou “simbolizada” (modo II) à través do gênero, mas que *o gênero constrói o sexo*. Entre sexo e gênero, é estabelecida uma *correspondência sócio-lógica*, e política. Trata-se de uma lógica antinaturalista e de uma análise materialista das relações sociais de sexo.

Às noções de “desigualdade” ou de “hierarquia” entre os sexos ou de “domínio” dos homens – noções estáticas – presentes no modo I e II, se substituem no modo III essas de dominação, de opressão e de exploração – noções dinâmicas – das mulheres pelos homens. E justamente é *colocada* a questão de se saber quem (ou antes o que) são esta “mulheres” e estes “homens” que pareciam tão evidentes no modo I e tão flutuantes no modo II...

Estando estabelecido que não existe ser humano no estado natural (que é enfim uma velha idéia, curiosamente esquecida quando nos referimos aos “sexos” e sobretudo às “mulheres”), e por outro lado a constatação de que existe quase sempre *uma* assimetria no gênero (inclusive nas “transgressões” que ele faz sofrer ao sexo, ao que voltarei na conclusão), passamos então da idéia de diferença à da *diferenciação* social dos sexos, de construção cultural do sexo, e particularmente da sexualidade^{15[15]}.

No que tange à relação entre o biológico e o social, dois aspectos podem ser considerados:

1. em que as sociedades *utilizem a ideologia da definição* biológica do sexo para construir a “hierarquia” do gênero, que é por sua vez fundada na opressão de um *sexo* pelo outro;
2. em que as sociedades *manipulem a realidade* biológica do sexo ao efeito desta diferenciação social.

Claude Lévi-Strauss (cf. nota 7, *supra*) falava do estabelecimento artificial, através da divisão do trabalho, de uma mútua dependência social e econômica *entre os sexos* permitindo o casamento e a família, da qual ele sublinhava também que trata-se aí de uma “refundição” (cultural) das condições biológicas (naturais) da reprodução.

Mas, como o sublinha Paola Tabet (1985), considerava-se, até então, como outras intervenções sociais, apenas as limitações eventuais (aborto, infanticídio, interdições temporárias de relações sexuais, etc.) que podem ser colocadas à fecundidade das mulheres, à realização de suas capacidades “naturais”. Em seu artigo “Fertilidade natural, reprodução forçada” (1985), Tabet fixa-se pelo contrário aos meios (normalmente violentos) utilizados pelas sociedades as mais diversas (indo desde caçadores-coletores às sociedades agrícolas e em seguida industriais) para *maximizar* as possibilidades biológicas.

^{15[15]} Como testemunham ao menos os *títulos* de trabalhos como Ortner & Whitehead (eds.) 1981, Tabet 1985 ou Caplan (ed.) 1987, mesmo que os autores não tenham a mesma orientação teórica.

Sua demonstração das *manipulações* sociais das condições de reprodução da espécie humana (antes infértil em relação a outros mamíferos) permite colocar em evidência a construção social da “diferença” dos sexos pelo viés das opressões da sexualidade, principalmente das mulheres. Estabelecida a dissociação entre impulso (e orientação) sexual e mecanismos hormonais da reprodução nas fêmeas humanas, estas opressões exercem-se na maioria das sociedades pela imposição da regularidade do coito (principalmente no casamento) e pela *transformação do organismo psicofísico* das mulheres para canalizar um desejo normalmente polimorfo para a heterossexualidade – e os especializar para fins reprodutivos.

A etnologia havia há muito tempo colocado em evidência a apropriação pelos homens – a través do jogo da aliança e o controle das mulheres- das capacidades *reprodutivas* femininas. Estas novas pesquisas mostram que estas capacidades reprodutivas são, ainda, *rentbilizadas* em capacidades *reprodutoras*.

A través da “domesticação” (segundo a expressão de P. Tabet) da sexualidade das mulheres, fica difícil considerar o sexo como um simples dado biológico “natural”. Rubin (1975 : 179) estimava que “... nos termos mais gerais, a organização social do sexo repousa sobre o gênero, a heterossexualidade obrigatória é a opressão da sexualidade das mulheres”.

Numerosas autoras feministas (cf. especialmente Edholm, Harris & Young 1977 e Mies 1983) criticaram Marx e a tradição marxista por terem deixado à divisão do trabalho entre os sexos um *status* de naturalidade, e chamaram à análise as *relações de produção* entre os sexos. Tabet (1985), por seu lado, mostra que podemos considerar a reprodução como um trabalho, socialmente organizado como qualquer trabalho, e analisar as *relações de reprodução* entre os sexos sob o mesmo ângulo que a análise marxista do trabalho – e especialmente, em numerosos casos, do trabalho explorado, no qual o trabalhador (aqui a mulher) pode ser expropriado(a) do controle e da gestão do instrumento de reprodução (seu corpo), das condições e ritmos do trabalho (por exemplo, sucessão da gravidez), e da quantidade e qualidade (o sexo) do produto (a criança).

O termo “sexagem” foi proposto por Colette Guillaumin (1978 a) em uma análise das relações de sexo nas sociedades ocidentais, para designar a *relação de classe* que se revela na apropriação do corpo e do trabalho e do tempo da totalidade das mulheres ao benefício pessoal e social dos homens em sua totalidade. Apropriação privada (legalizada no casamento) mas também apropriação coletiva (real mesmo que “menos visível” em nossas sociedades do que em outras) – com as contradições que se manifestam entre as duas. Ela também mostrou que esta relação de apropriação material onde as mulheres (como os homens e as mulheres em certos tipos de escravidão) são tratados como coisas apresenta uma “face ideológico-discursiva”, o discurso da Natureza, onde a noção de coisa funde-se com a de Natureza (aspecto próprio, segundo ela, ao naturalismo *moderno*). “Tendo uma existência de objeto material, manipulável, o grupo apropriado será *ideologicamente materializado*” (1978 b : 27). Dominantes e dominadas são então

considerados como duas espécies sendo que uma, as mulheres, descende da natureza sem mediação (cf. também Mathieu 1973 e 1977 a [cap. II e III, *supra*]).

O gênero, ou seja a imposição de um heteromorfismo dos comportamentos sociais, não é então mais concebido no modo III como o marcador simbólico de uma diferença natural, mas como o operador do poder de um sexo sobre o outro – onde nós constatamos que, a classe das mulheres sendo ideologicamente (e materialmente) definida em qualquer sociedade pelo seu sexo anatômico, a classe dos homens é definida pelo seu sexo objetivamente. (Reencontramos aqui a dissimulação entre o sexo biológico e o sexo social da qual falávamos no início deste artigo, mas ela é concebida como como um fato social, histórico, devida à exploração material das mulheres e à ideologia opressiva do gênero, e (ao contrário do modo II) não necessariamente “necessária” à reprodução das sociedades.)

E é porque podemos chamar de identidade “de sexo” à consciência de classe que corresponde ao modo III nos movimentos de mulheres (tendências feministas radicais e lésbicas políticas) e a uma parte dos movimentos de homens criados em resposta ao feminismo. É uma identidade de resistência ao gênero. Nos movimentos de mulheres, esta consciência de classe de sexo traz consigo o que eu chamo de uma “politização da anatomia” (e que eu oponho à “anatomização do político” do modo II). A “mulher” não é mais concebida como femilidade traduzida em feminidade (modo I), nem como femilidade elaborada em feminitude^{16[16]}, boa ou má de acordo com as opiniões (modo II), mas como femilidade construída: como fêmea objetivamente apropriada e ideologicamente naturalizada.

Levando ao seu extremo a lógica da análise de Lévi-Strauss sobre a divisão do trabalho (e chamando-a, assim como a teoria de Freud sobre a construção da feminidade, de uma “teoria feminista falhada”), Rubin (1975: 178) via nesta divisão “um tabu contra a semelhança dos homens e das mulheres, um tabu dividindo os sexos em duas categorias mutuamente exclusivas, um tabu que exacerba as diferenças biológicas entre os sexos e através disso *cria* o gênero. A divisão do trabalho pode também ser vista como um tabu contra os arranjos sexuais outros que os compreendendo pelo menos um homem e uma mulher, prescrevendo então o casamento heterossexual.” No fundo, diz Rubin, “Lévi-Strauss está perigosamente perto de dizer que a heterossexualidade é um processo instituído”...(p. 180).

Se considerarmos a autodefinição dos(as) homossexuais, a homossexualidade não é mais encarada como um acidente individual (modo I), ou como uma margem tão fundadora de identidade quanto a norma e da qual é necessário reivindicar o direito à existência e a uma cultura de grupo (modo II), mas como uma atitude política (consciente ou não) de luta contra o gênero heterossexual e heterossocial que funda a definição das mulheres e sua opressão. Uma frase típica é a definição dada em 1970 pelas “Radicalesbians” de Nova Iorque : “Uma lésbica é a

^{16[16]} Feminilidade, feminidade, feminitude... estes e outros termos (*femineity*, femeleidade) foram utilizados e propostos, com significados e aplicações às vezes diferentes, por outros autores (cf. especialmente S. Ardener 1973 e K. Hastrup 1978; F. Descarries-Bélanger & S. Roy 1988).

raiva de todas as mulheres condensada até seu ponto de explosão.” “Não nascemos mulher, a viramos”, tinha escrito Simone de Beauvoir. As tendências mais radicais dos movimentos lésbicos políticos recusam ao mesmo tempo o termo “mulher” e o termo “homossexual”, porque eles referem todos os dois à bi-categorização de gênero e de sexo, que é aqui recusada: “... ‘lésbica’ é o único conceito que eu conheço que esteja além das categorias de sexo (mulher e homem) porque o sujeito designado (lésbica) *não é uma* mulher, nem economicamente, nem politicamente, nem ideologicamente”, escreve Monique Wittig (180 b : 83-84) – definindo-a como sujeito “trânsfuga à classe das mulheres”, como os escravos quilombolas o foram à sua classe.

A autoconcepção da homossexualidade neste modo III é então a de uma estratégia de resistência. Por outro lado, a recusa de relações sexuais entre homens e mulheres é vista, segundo as tendências, seja como lógica e “preferível”, seja como lógica e imperativa porque estas relações são concebidas como uma colaboração de classe (a “politização da anatomia” que isto implica é então o contrário de um naturalismo). Notemos enfim que a subversão do gênero é aqui manifestada, nos casais de mesmo sexo, pela recusa muito geral da bipartição em atitudes e papéis “masculinos” e “femininos”, característicos em compensação dos modos I e II.

A consciência de classe de sexo não parece limitada aos países ocidentais. Com certeza, na maior parte das sociedades “tradicionais” (mas também nas nossas), é a consciência de grupo sexuado que preside às revoltas (normalmente individuais) de mulheres contra sua condição – e os etnólogos têm por sinal muitas vezes a imprudência de negligenciar esta consciência dolorosa das mulheres porque ela não é “eficaz”, diríamos, não conseguindo superar nem a alienação da consciência, nem o fatalismo, nem... a repressão (cf. Mathieu 1985 a [cap. V, *supra*] para uma análise da consciência dominada das mulheres e de suas interpretações pela etnologia, mas também Tabet 1987, para exemplos de certas formas de prostituição ou antes de “sexualidade contra compensação” como tentativas de afirmação do sujeito mulher.)

E com certeza a consciência de grupo não requestiona a bipartição de gênero e de sexo e nesta medida podemos nos perguntar se ela não impede a consciência de classe.. (Nos países ocidentais, podemos emitir a hipótese de que é a conjunção entre uma consciência de grupo das mulheres [especialmente nos países anglo-saxões, cf. nota 5, *supra*] e os valores individualistas [em teoria aplicáveis a qualquer sujeito, seja qual for seu sexo] que pôde fazer emergir uma consciência de classe nas mulheres, passando da velha noção de “guerra dos sexos” à de luta dos sexos.)

É verdade que podemos citar exemplos não ocidentais de formas de consciência de classe de sexo. Assim, na China o movimento de resistência ao casamento que ocorreu entre 1865 e 1935 (data da invasão japonesa) em três distritos do Pearl River Delta em volta de Canton (cf. Marjorie Topley 1975, e Andrea Sankar 1986). Este movimento, espontâneo e desorganizado, concerniu a até cem mil mulheres no início do século XX. Tratava-se de mulheres praticamente iletradas, trabalhando na produção de seda, e que – escolhendo por não se casar –

viviam em pequenas comunidades chamadas “associações das sete irmãs” em referência à constelação das Plêiades.

Citemos também a revolta das camponesas kono do Leste da Sierra Leone, em 1971. Segundo David M. Rosen (1983), que a distinguiu justamente da “guerra das mulheres” igbo (apresentada no modo II), parece que esta revolta foi dirigida não apenas contra as autoridades como a das igbo, mas contra os próprios homens – e na consciência expressa de uma competição econômica desigual entre os sexos onde, ao longo das flutuações da economia, os homens guardaram para si sempre a melhor parte.

O protesto teve lugar após a cerimônia anual de iniciação das jovens meninas na Associação secreta das mulheres (*Sande*) – que havia sido normalmente precedida das paradas e danças das mulheres e de suas pequenas filhas, onde as dançarinas exibem plantas *selvagens*, símbolo ritual das qualidades femininas da Associação. O fato (anormal) de que as mulheres tenham recomeçado as paradas *logo após* a iniciação mostra bem que a manifestação punha em proveito a consciência sexuada do grupo das mulheres (muito forte nesta sociedade, como muitas vezes ocorre na África do Oeste), mas o simbolismo usado na reivindicação econômica não foi (ao contrário das Igbo) aquele tradicionalmente ligado ao grupo das mulheres (plantas selvagens da floresta), mas sim plantas *cultivadas* (as que elas cultivam), próprio objeto de sua reivindicação como classe de produtoras e de sua cólera contra os homens. (Enquanto que nas Igbo, foi um simbolismo habitual às mulheres e às relações entre os sexos que foi utilizado.)

Logo, dupla transgressão em relação à consciência de grupo expressa nas cerimônias ligadas ao ritual de iniciação: recomeçar as paradas e danças que normalmente são apenas preparatórias; e abandonar o simbolismo ritual. Transgressão das regras rituais mas também da representação “normal” da *relação* entre sexo e gênero feminino – por meio da qual podemos medir o grau de subversão do sistema, ao que certas mulheres ameaçaram *de deixar a sociedade* kono, “já que não *há mais lugar* para as mulheres”... (Vemos aqui a diferença com as Igbo, que expressavam o medo de *não serem mais* mulheres.)

Conclusão

Gênero ou sexo social ?

Tratamos precedentemente das “transgressões do sexo pelo gênero” e das “transgressões do gênero pelo sexo” de uma forma geral. Mas, sejam quais forem os modos de articulação conceitual entre sexo e gênero, é quase sempre possível revelar um funcionamento assimétrico do gênero *em função do sexo*, inclusive nas transgressões aparentes.

Algumas dessas assimetrias já foram notadas de passagem. Lembremo-nos brevemente, adicionando – a título de exemplos entre muitos outros possíveis – alguns fatos ainda não mencionados:

- Ainda que a homossexualidade seja relativamente tolerada nos Swahili de Mombasa e não coloque problema de gênero, existe uma diferença segundo o sexo: as garotas devem haver passado pelo casamento

(sexualidade reprodutiva) antes de viver em casal homossexual, já os garotos não (sexualidade não reprodutiva).

- Ainda que os casais de mulheres assim como os casais de homens sejam igualmente caracterizados por uma relação econômica de dependência, a lésbica “dominante” não seria aceita nas assembleias de homens, o homossexual “passivo” o é junto às mulheres (Shepherd 1978).
- Ainda que o transvestismo exista para os dois sexos nos Inuit, são as primeiras menstruações (reprodução) que determinam a volta ao sexo/gênero de origem para a menina, e a morte da primeira caça (produção) para o menino.
- Ainda que o transexualismo esteja presente no pensamento inuit, é sobretudo o sexo dos garotos que se transforma ao nascer. O sexo das meninas é então um “dado”.
- Ainda que os(as) transexuais estejam intimamente persuadidos(as) de serem do outro sexo, os psiquiatras homologam o não-macho como mulher e a não-fêmea como... fêmea (fêmea homossexual).
- Ainda que a homossexualidade nos dois sexos seja considerada pelos próprios Azande como o resultado de sua organização do casamento, ela é institucionalizada para os homens, reprimida nas mulheres (que se acham todas no casamento heterossexual).
- Ainda que seja imaginável que os casamentos entre mulheres possam às vezes comportar relações sexuais, os casamentos entre homens permitem oficialmente o exercício da sexualidade, os casamentos entre mulheres permitem o da reprodução.
- Ainda que as passagens de gênero existam para os dois sexos no fenômeno dos berdaches, as qualidades técnicas do homem-mulher são muitas vezes julgadas superiores às das mulheres ordinárias, as qualidades da mulher-homem raramente superiores às dos homens ordinários.
- Ainda que a passagem de gênero confira aos dois sexos, tanto nas populações com berdaches como nos Inuit, uma qualificação para o xamanismo e talentos para a cura, a extensão e a qualidade das prestações parecem maiores para o homem feito mulher do que para a mulher feita homem. (Adicionemos ainda que, mesmo que não haja passagem de gênero, quando em uma mesma sociedade coexistem xamãs homens e mulheres, os primeiros têm geralmente um *status* e qualificações mais elevadas ; cf. por exemplo Godelier 1982.)
- Ainda que nos Mohave a mulher-homem seja tão reconhecida nas suas prerrogativas de marido quanto o homem-mulher nos seus deveres de esposa, a condição da berdache é mais difícil. Ela tem mais dificuldade em achar uma esposa que o berdache um esposo, caçoa-se mais facilmente dela que do berdache (do qual teme-se a violência, ainda que ele seja supostamente uma mulher), e sobretudo “ela não está isenta de ser violentada” – o que ocorreu, no caso analisado por Devereux, quando a berdache tentou se medir a um homem para recuperar, como qualquer homem teria feito, sua esposa infiel. (Segundo seus próprios termos, ele o mostrou “o que um verdadeiro pênis pode fazer”. Após o estupro, ela virou alcoólatra e se voltou para os homens; Devereux 1937 :215.)

- Ainda que em certas cerimônias ocasionais e coletivas de travestimento (ditos ritos de inversão) supõe-se que cada sexo vá caricaturar o sexo oposto, a caricatura das mulheres pelos homens é bem mais forte e consciente que a dos homens pelas mulheres (cf. por exemplo, Bateson 1986 [1936] para os Iatmul da Nova-Guiné, e Counihan 1985 para a Sardenha moderna; dá-se o mesmo na Grécia atual – comunicações pessoais de M.-E. Handman e de M. Xanthakou).
- Ainda que os dois sexos sejam obrigados a entrar no estado de casamento, a sexualidade *em si*, ou seja, fora da mira reprodutiva, é proibida às únicas mulheres em numerosas sociedades: proibição de relações sexuais após a menopausa, ou desde que uma de suas crianças produziu uma criança. As relações pré- ou extra- maritais são na maioria das vezes ou por mais tempo autorizadas aos homens do que às mulheres, e estas casam-se mais jovens. Enfim a poliandria (por sinal rara) é na maioria das vezes diacrônica, a poliginia sincrônica.
- Ainda que na teoria a divisão do trabalho entre os sexos possa ser considerada, assim como o diz Lévi-Strauss, como a proibição para cada sexo de efetuar as tarefas do outro, pudemos demonstrar (Tabet 1979) que de fato não existem atividades propriamente femininas, mas que em compensação em cada sociedade algumas tarefas são interditas às mulheres, e isto em função do grau de tecnicismo dos utensílios, os homens se reservando as possibilidades de *controle* dos meios de produção-chaves e dos meios de defesa (daí o domínio da organização simbólica e política).

Bernard Saladin d'Anglure (1985 : 155-156), ainda que reconhecendo a utilidade das minhas primeiras propostas quanto a uma definição sociológica do sexo (Mathieu 1971), me censura por nunca haver visto mais que duas categorias de sexo no pensamento de nossas sociedades : "... assim sendo, ela 'submete' as categorias de sexo como ela censura os homens por 'submeter' as mulheres (cf. N.-C. Mathieu, 1985)"^{17[17]}. De forma mais geral, ele censura a nova antropologia dos sexos e às correntes "feministas" (mas as quais ?) de ficarem num pensamento dualista resultando segundo ele na ocultação, "na submissão do terço-sexo"- terço-sexo do qual ele mesmo explora a existência e a importância estrutural.

O interesse de Saladin é de encontrar um terceiro sexo reconciliador. O meu é de desvendar sob as aparências "terças" os

^{17[17]} Além do processo ser engraçado (porque nem eu e nem outras não ignorávamos a existência nas sociedades ocidentais de teorias do "terceiro sexo" homossexual ou da androginia – não mais que os trabalhos sobre "Sarrasine" de Balzac por Roland Barthes, que eu, por sinal, citava), o processo é sobretudo deslocado historicamente. De fato, tratava-se *na época* (1971, e não 77 como indicado no artigo de Saladin) de fazer entrar *dentro da análise*, do lado dos homens, as mulheres enquanto categoria social e não biológica, de as fazer aceder à definição sociológica à qual somente os homens tinham direito. (E, se a idéia "passou" a ponto de parecer banal, a questão epistemológica da invisibilização das mulheres no discurso comum e "científico" está longe de ser resolvida, cf. Michard-Marchal & Ribéry 1982 e Mathieu 1985 b [cap. IV, *supra*].) Dito de outra forma, tratava-se, paradoxalmente, de primeiro fazer *admirar a bi-categorização* de um ponto de vista metodológico : de fazer ouvir a determinação recíproca das duas categorias sociais, que estava (e ainda agora está, muitas vezes) ocultada nas análises sendo que ela funciona dentro dos fatos.

avatares da opressão de sexo. Me apegando aqui aos modos de conceituação da relação entre sexo e gênero, eu espero ter mostrado: 1) diversas modalidades segundo as quais as sociedades (e não eu) podem submeter os terceiros sexos/gêneros afim de que eles não subvertam, e mesmo que eles confirmem (como as teorias da androginia), a eficácia social da bi-categorização; 2) que esta bi-categorização funciona geralmente em detrimento do sexo social “mulher”.

Eu entendo por *sexo social* ao mesmo tempo a definição ideológica que é dada do sexo, particularmente do das mulheres (o que pode recobrir o termo “gênero”) e os aspectos materiais da organização social que utilizam (e também transformam) a bipartição anatômica e fisiológica.

O *sexo* – nos seus aspectos ideais, para retomar uma expressão de M. Godelier, e *materiais* – funciona efetivamente como parâmetro na variabilidade das relações sociais concretas e das elaborações simbólicas – o que a tendência atual (especialmente nos *Women's Studies* anglo-saxões) à utilização exclusiva e a todo propósito do termo “gênero” tende a mascarar, fazendo perder a este conceito uma parte do valor heurístico que nós havíamos pretendido dar. Ouvimos falar agora de “relações de produção de gênero” (*gender relations of production*), mas a despeito das passagens de gênero e mesmo de sexo, estas relações de produção consistem na exploração das mulheres. Sem dúvida existem gêneros “homem-mulher”, mas na base e no baixo da escala dos gêneros, bem existem fêmeas : sexo social “mulher”.