

O uso e o abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural*

Michelle Rololdo[†]

RESUMO

O artigo propõe uma reflexão crítica sobre as questões que a pesquisa feminista coloca para a antropologia. Na sua revisão da literatura, a autora critica a tendência de pesquisadores a procurar por origens e verdades universais. Tendo constatado a assimetria sexual em todos os grupos humanos, estabelecem teorias sobre papéis sexuais para dar conta dela. No entanto, tal abordagem, insistindo sempre em dicotomias, tende a reforçar uma visão em que diferenças são explicadas pelos fatos aparentemente primordiais e imutáveis da fisiologia sexual. A autora sugere, pelo contrário, considerar os papéis das mulheres e dos homens como o produto da ação humana em sociedades históricas e concretas. Frisa a importância do gênero para a organização de todas as formas institucionais humanas e, reciprocamente, de todos os fatos sociais para a compreensão do gênero.

ABSTRACT

This article represents a critical reflexion about questions that feminist research has brought to anthropology. In her revision of research literature, the author criticizes the generalized tendency to search for origins and universal truths. Having ascertained sexual assymetry in all human groups, researchers proceed to explain it in terms of sexual roles. This approach, however, with its insistence on dichotomies, tends to reinforce the view in which differences are explained by the apparently primordial and unchanging facts of sexual physiology. The author suggests, on the contrary, that we consider men and women's roles as the product

of human action in concrete, historical societies. She underlines the importance of gender for the organization of all human institutions and, reciprocally, of all social facts for the comprehension of gender.

Este é um artigo sobre dúvidas. Feministas têm tentado, nos anos recentes, construir um assunto de inegável importância tanto para a platéia acadêmica como para a platéia popular. Previamente cegos pelo preconceito, iniciamos uma "descoberta" das mulheres como também registramos um grande conjunto de informações sobre a vida, necessidades e interesses de mulheres, que pesquisadores anteriores ignoraram. As tradições sexistas desequilibraram nossos registros. Agora, mais do que nunca, nós vemos que sabemos pouco sobre mulheres. E a urgência sentida pelos pesquisadores contemporâneos é fortalecida pelo reconhecimento de que inestimáveis registros das artes, trabalho e política das mulheres já foram irremediavelmente perdidos. Nossas teorias são - assim se diz - tão boas quanto nossos dados, como foi sugerido, numa recente resenha de escritos antropológicos sobre papéis sexuais: "O que é mais claro na literatura revisada é a necessidade de investigações adicionais... O que é mais impressionante sobre esta literatura é o número formidável de questões pesquisáveis que produziu. Esperamos que a força social que inspirou interesses antropológicos pelo *status* das mulheres, sustente este interesse através da longa segunda fase de pesquisa adaptada à exploração dessas hipóteses."¹

Mas quer saibamos ou não, minha idéia é que o pensamento feminista - ao menos na antropologia- se depara com um problema ainda mais sério. Muitas das pesquisadoras no campo têm gastado meses nas montanhas com companhias predominantemente femininas. Essas mulheres falaram de seus lares, crianças e maridos. Elas nos contaram sobre os homens que as alimentam, as amam ou que as espancam. E elas dividem conosco suas experiências, de triunfo e de decepção, seu senso de sua própria força e poderes, e a carga de sua jornada de trabalho diário.

Informantes femininos nos contaram sobre os laços entre os parentes e as políticas em torno do matrimônio; elas provavelmente rotulam cada panela e cada faca em suas casas com um conto ou fábula sobre trabalho, obrigação e laços estruturalmente significantes. Certos antropólogos sugeriram que nossos problemas se devem a registros incompletos ou ainda pior, inarticuladas e

"silenciosas" vozes femininas,² eu sugiro, ao contrário, que nós já ouvimos as mulheres falarem em quase todas as descrições antropológicas. Temos, de fato, abundantes informações "sobre mulheres", mas quando começamos a escrever sobre elas, poucos sabem o que dizer. Eu sugiro que é preciso não ter tantos dados como questões. A descoberta feminista das mulheres começou a nos sensibilizar para as formas nas quais o gênero penetra a vida e a experiência social; mas a significação sociológica do conhecimento feminista é potencialmente muito mais profunda do que qualquer coisa até agora realizada. O que sabemos está restringido pelas estruturas interpretativas que, é claro, limitam nossos pensamentos; o que podemos saber será determinado pelo tipo de questões que aprendemos a fazer.³

A BUSCA POR ORIGENS

O significado destas reflexões demasiadamente genéricas para a antropologia se torna clara quando consideramos a seguinte observação. Poucos historiadores, sociólogos ou filósofos sociais que escrevem hoje sentem-se compelidos - como era uma prática comum no século XIX - a iniciarem seus relatos com a expressão "no princípio..." ou a investigar as origens dos médicos nos registros antropológicos sobre xamãs, ou digamos, as origens dos rituais católicos no canibalismo de um passado imaginário. Onde os pensadores do início de século (aqui se fala de pessoas tão diversas como Spencer, Durkheim, Engels e Freud) consideravam necessário olhar as evidências de culturas "simples" para entender as origens e a significação das formas sociais contemporâneas. Porém, hoje a maioria dos cientistas sociais rejeitam os métodos como os preconceitos desses pensadores. Ao invés de investigar origens, teóricos contemporâneos, tendem a usar antropologia, quando usam, pela visão comparativa que ela oferece; tendo decidido, com boas razões, questionar enfoques evolucionistas, a maioria dos pesquisadores até reivindicariam, eu temo, que dados sobre as formas tradicionais e pré-modernas da vida social não têm nenhuma relevância para o entendimento da sociedade contemporânea.

Todavia me parece que, para a vasta maioria dos escritos feministas recentes, a tendência tem sido quase o oposto. Se a antropologia tem sido demasiadamente ignorada pela maioria dos pensadores sociais contemporâneos, ela adquiriu um marcado - contudo problemático - lugar de destaque em clássicos como *Política sexual* e *O segundo sexo*. Simone de Beauvoir, Kate Millett, Suzan Brownmiller, Adrienne Richer, iniciaram seus textos com o que parece aos antropólogos uma evocação ultrapassada dos registros humanos. Na suposição de que preparar os alimentos, cobrar coisas dos filhos, falar com amigas ou celebrar sua fertilidade ou vitalidade sexual significa o mesmo para qualquer mulher independentemente do tempo e do lugar, estas escritoras catalogam os hábitos do passado, a fim de decidir se o gênero feminino pode pretender, através do tempo, ter adquirido ou perdido "bens" legítimos como poder, auto-estima, autonomia e *status*. Ainda que essas escritoras diverjam nas conclusões, métodos e enfoques teóricos particulares, todas começam com alguma versão da questão colocada por Beauvoir "O que é a mulher?", continuam para um diagnóstico da subordinação contemporânea e desta para as questões: "as coisas sempre foram como elas são hoje?", e assim, "quando tudo isso começou?"

Muito como os escritores do século XIX que primeiro discutiam se o direito materno precedeu as formas sociais patriarcais ou, se as dificuldades primitivas das mulheres foram ou não melhoradas na sociedade civilizada, as feministas diferem nos seus diagnósticos sobre as vidas de pessoas pré-históricas, seu senso de sofrimento, de conflito ou de mudança. Algumas, como Rich, romantizam o que elas imaginam era um passado melhor, enquanto outras acham na história um conto sem fim da subjugação feminina e do triunfo masculino. Mas a maioria, eu acredito, não acharia nada estranho no desejo de buscar nossas raízes e origens. Nem ousaria desafiar Shulamith Firestone que, no seu importante livro *A dialética do sexo*, cita Engels para afirmar a necessidade básica "de examinar a sucessão histórica de eventos da qual nasceu o antagonismo a fim de descobrir nas condições assim criadas os meios de acabar com o conflito".⁴ Firestone sugere, de fato, que procuremos as raízes do sofrimento presente em um passado que volta na história ao "homem primitivo" e, de lá, ao animal biológico. Mais

recentemente, Linda Gordon, no seu esplêndido artigo sobre o controle de natalidade e como ele está relacionado aos desenvolvimentos na vida política americana,⁵ tentou, em menos de 30 páginas, resumir a história deste controle através do mundo pré-moderno, fornecendo a seus leitores um catálogo de práticas e credices pré-modernas que é decepcionante tanto como história quanto como antropologia. Este livro, preocupado em mostrar como a agitação em torno do controle de natalidade, tem se colocado dentro da história das políticas esquerdistas nos Estados Unidos moderno (seu significado relacionando-se com mudanças na natureza e organização da família e da economia), é surpreendente ao encontrar a antropologia sendo usada para universalizar as demandas políticas contemporâneas e solapar o nosso presente senso de singularidade. Há algo de errado - de fato, moralmente perturbador - em um argumento que reivindica que os praticantes de infanticídio do passado são, na realidade, nossos predecessores numa luta interminável e essencialmente imutável para impedir o controle masculino dos corpos femininos.

Usando antropologia como precedente para argumentos e reivindicações modernas, o "primitivo" emerge nestes registros como portador da necessidade humana primordial. As mulheres, onde quer que estejam, são, assim parece, a nossa imagem despida, e a especificidade histórica de suas vidas assim como das nossas se toma obscurecida. Suas forças provam que podemos ser fortes. Mas ironicamente, e ao mesmo tempo que lutamos para nos vermos como seres culturais que conduzem vidas socialmente determinadas, o movimento regressivo do tempo evolucionário traz um apelo inevitável aos dados biológicos e o impacto determinante de fatos "crus" tais como demografia e tecnologia. Há o sentimento de que o controle da natalidade hoje está disponível à escolha humana, enquanto no passado a capacidade das mulheres para moldar seus destinos reprodutivos ou não existia ou era limitada por fatos mecânicos, tais como a necessidade nômade de movimentar-se, a necessidade por ajudantes nas fazendas, ou um desequilíbrio entre o suprimento de alimento e a demografia. Nós queremos afirmar o triunfo de nossas irmãs como uma prova de nosso valor, mas ao mesmo tempo sua opressão pode ser dissociada habilidosamente da nossa porque nós

vivemos por escolhas enquanto elas são vítimas da biologia.

A minha idéia aqui não é criticar tais textos. As feministas (e eu me incluo nesta categoria) têm, com boas razões, investigado os registros antropológicos em busca de evidência que pode nos dizer se a "natureza humana" é a coisa sexista e constrangedora que foi ensinada para muitas de nós. Antropologia é, para a maioria de nós, um monumento para as possibilidades e limites humanos, um *hall* de espelhos onde o que Anthony Wallace chamou "a exceção anedótica" parece desafiar tudo o que seria lei; escondido nas formas e formatos mais estranhos, nós achamos um retrato ainda familiar de nós mesmos, uma promessa que, pela meditação sobre as choupanas menstruais da Nova Guiné, as comerciantes femininas da África Ocidental, ritualistas ou rainhas, podemos começar a compreender o que - em termos uni versais - nós "realmente" somos.

Mas eu gostaria de pensar que antropologia é mais do que isso. Ou ainda, eu reivindicaria que antropologia levada a responder por ideologias e a dar voz a uma verdade humana universal é uma antropologia limitada pelas suposições com as quais ela iniciou e assim incapaz de transcender os preconceitos que suas questões pressupõem. A busca por origens é, afinal, pensar que o que nós somos hoje é alguma coisa a mais (outra) do que o produto de nossa história e nosso mundo social presente, e, mais particularmente, que nossos sistemas de gênero são primordiais, trans-históricos e essencialmente imutáveis nas suas raízes. Perguntas por origens sustentam (Já que elas são fundadas em) um discurso calcado em termos universais; e universalismo nos permite fazer deduções precipitadas (para todos menos para nós talvez) sobre a significação sociológica do que as pessoas fazem ou, pior, do que, em termos biológicos, elas são.⁶

Dito de outro modo, a busca por origens revela uma crença em verdades últimas e essenciais, uma crença sustentada em parte pela evidência transcultural da difundida desigualdade sexual. Mas uma análise que assume que a assimetria sexual é o primeiro tema que nós deveríamos tentar interrogar ou explicar tende quase que inevitavelmente a reproduzir os viéses da ciência social masculina aos quais ela está, razoavelmente, oposta. Esses viéses têm suas bases numa escola pervasiva de pensamento individualista que pretende que as formas sociais sejam

o produto daquilo que as pessoas particulares exigem ou fazem, atividades que - onde se trata de gênero - são vistas como "dados" derivados da fisiologia reprodutiva. E assim, para feministas e tradicionalistas igualmente, há uma tendência de pensar gênero como, acima de tudo, a criação de diferenças biológicas que opõe mulheres e homens, em vez de considerá-la como o produto de relações sociais em sociedades concretas (e mutáveis).

O PROBLEMA DOS UNIVERSAIS

Neste momento seria interessante derrubar as convenções, colocando-me no direito de afirmar que os fatos antropológicos definitivamente contradizem as suposições sexistas. Se existissem evidências antropológicas disponíveis para negar o lugar universal do gênero na organização da vida social humana, a associação da mulher com a reprodução e cuidado com as crianças, ou a relevância do papel reprodutivo da mulher para a construção do *status* público feminino, muitas dificuldades que enfrento aqui poderiam ser evitadas. Se pudesse citar o exemplo de uma forma social verdadeiramente matriarcal - ou mesmo sexualmente igualitária - poderia afirmar que todos os apelos a uma "natureza" universal, para explicar o lugar da mulher, são simplesmente errados. Porém, tenho que dizer de início que, diferentemente de antropólogos que argumentam por um lugar privilegiado da mulher, aqui ou ali, minhas leituras dos dados antropológicos levaram-me a concluir que as formas culturais e sociais humanas sempre têm sido subjugadas pela dominação masculina. Com isto não quero dizer que o homem reine por direito, nem mesmo que ele reine, nem que as mulheres em todos os lugares são vítimas passivas de um mundo definido por homens. Mas, apontaria, isto sim, para uma coleção de fatos relacionados que parecem argumentar que, em todos os grupos humanos conhecidos - a despeito das prerrogativas que a mulher pode gozar - a vasta maioria de oportunidades para o prestígio e influência pública, a capacidade para forjar relações, determinar inimizades, falar em público, usar ou renunciar ao uso da força, são todas reconhecidas como um privilégio e direito masculino.⁷

Mas eu tenho ido, intencionalmente, muito rápido. Para analisar a conclusão acima colocada parece importante parar e perguntar o quê, substancialmente, tem sido afirmado. Dominação masculina, apesar de aparentemente universal, não assume, nos termos atuais de comportamento, um conteúdo ou forma universal. Pelo contrário, as mulheres tipicamente têm poder e influência na vida política e econômica, apresentam autonomia frente aos homens em suas ocupações, e raramente se encontram confrontadas ou constrangidas pelo que poderia ser o fato bruto da força masculina. Para cada caso em que vimos mulheres limitadas ou coagidas por homens poderosos ou por suas responsabilidades maternais ou domésticas, poder-se-iam citar casos demonstrando a capacidade feminina de reagir, protestar em público, executar tarefas físicas árduas, e até subordinar as necessidades de crianças (em casa ou nas suas costas) aos seus desejos de trabalho, viagem, amor, política ou negócios. Para toda crença na fraqueza ou irracionalidade femininas, ou na impureza do sangue menstrual, pode-se achar outras sugerindo a fragilidade das demandas masculinas e celebrando a mulher por seu papel reprodutivo, sua sexualidade ou pureza, sua fertilidade ou talvez força maternal. Dominação masculina, em resumo, não é inerente a nenhum conjunto isolado ou mensurável de fatos onipresentes. Parece ser, antes, um aspecto da organização da vida coletiva, uma padronização das expectativas e crenças que produz um desequilíbrio na forma em que as pessoas interpretam, avaliam e respondem às formas particulares de ações femininas e masculinas. Nós não a percebemos em termos de limitações físicas sobre o que homens e mulheres podem ou não fazer, mas sim em termos de como as pessoas pensam suas vidas, dos tipos de oportunidades que elas desfrutam, e das maneiras que exercem suas demandas.

A dominação masculina é evidenciada, acredito, quando observamos que as mulheres em quase todos os lugares têm a responsabilidade diária de alimentar e cuidar das crianças, dos maridos e parentes; enquanto que as obrigações masculinas tendem a ser menos regulares e mais baseadas em laços extra familiares, certamente o trabalho do homem em casa não vai ser sancionado pela força da esposa. Mesmo nos casos de grupos onde a violência física é evitada, os

homens dizem "ela é uma boa esposa, não preciso bater nela", ao passo que nenhuma mulher evoca ameaças físicas quando se refere ao trabalho de seu marido. Mulheres, em várias sociedades, encontram amantes e exercem seu desejo no que tange ao casamento, porém novamente constatamos, em quase todos os casos, que as iniciações formais e arranjos de relações heterossexuais pennanentes são de alguma forma organizadas por homens. Mulheres podem ter poderes rituais de considerável significação social, para si e para os homens, porém as mulheres nunca dominam nos ritos que requerem a participação da comunidade como um todo. E ainda que os homens em todos lugares estejam aptos para ouvir e ser influenciados por suas mulheres, não conheço Casos em que homens são convocados como audiência obrigatória para os rituais e performances políticas femininas. Finalmente, mulheres freqüentemente formam organizações de reconhecimento e força política e econômica real; por vezes reinam como rainhas, obtêm homens como seguidores, batem nos maridos que preferem amantes às esposas, ou talvez desfrutem de um *status* sagrado no seu papel como mães. Mas, novamente, não conheço nenhum sistema político em que exista expectativa de que mulheres, individualmente ou em grupo, tenham mais posições ou influências políticas do que seus parceiros masculinos.

Assim, embora mulheres em todos grupos tenham formas de influências e meios de possuir objetivos culturalmente reconhecidos, parece irrelevante argumentar- como têm feito muitos antropólogos - que observações como a minha são relativamente triviais do ponto de vista da mulher ou que as demandas masculinas são freqüentemente contrabalanceadas por algum conjunto de forças femininas igualmente importantes.⁸ Algumas mulheres, certamente, são fortes. Mas ao mesmo tempo que mulheres muitas vezes perseguem alegre e afortunadamente seus fins, e, no processo, manejam significativamente meios de limitar ação masculina, parece-me claro que os próprios objetivos das mulheres são forjados por sistemas sociais que negam a elas pronto acesso à autoridade, à estima e ao privilégio social desfrutados pela maioria dos homens.

Convenhamos, estamos tratando de um tipo muito problemático de fato universal. Todo sistema social usa fatos de sexo biológico para organizar e

explicar os papéis e oportunidades dos quais homens e mulheres podem desfrutar, assim como todos os grupos sociais conhecidos apelam para laços biologicamente fundamentados na construção de grupos "familiares" e relações de parentesco. Da mesma forma que "matrimônio", "família", e "parentesco" têm sido problemáticos para os antropólogos, embora ao que tudo indica, sejam quase inevitáveis termos universais, assim eu diria que o mesmo princípio se mantém em questões como "dominação masculina". Assimetria sexual, assim como parentesco, parecem existir em todos lugares, todavia não sem seu constante desafio ou suas quase infinitas variações de conteúdo e forma. Em resumo, se questões universalizantes são com as quais começamos, os dados etnográficos parecem fortalecer nosso temor de que a assimetria sexual é (de novo, como o parentesco, e os dois, é claro, se relacionam) um tipo de verdade profunda e primordial, de alguma forma ligado às exigências funcionais associadas com nossa psicologia sexual. Apesar de variados, nossos sistemas de gênero devem parecer mais básicos do que nossas formas de organizar a economia, crenças religiosas, ou tribunais. E assim, tanto quanto as evidências de variação comportamental sugerem que gênero é menos um produto de nossos corpos do que das nossas formas sociais e modos de pensamento, ao mesmo tempo parece difícil acreditar que desigualdades sexuais não sejam enraizadas nos comandos de uma ordem natural. Minimamente, pareceria que certos fatos biológicos - o papel das mulheres na reprodução e, tal vez, a força masculina - têm operado de uma forma não necessária, mas universal, de moldar e reproduzir a dominação masculina.

DOMÉSTICO / PÚBLICO COMO EXPLICAÇÃO

Uma resposta feminista comum aos fatos que sublinhamos aqui tem sido, essencialmente, negar seu peso e argüir que a evidência que temos reflete ela própria o viés masculino. Enfocando vidas de mulheres, pesquisadoras começaram a reinterpretar relatos mais convencionais e nos sensibilizaram quanto aos valores, objetivos e poderes femininos. Esta linha de investigação reivindica que se autoridade formal não é algo que agrada as mulheres, então, devemos

aprender a entender os poderes femininos informais; se as mulheres operam nas esferas "domésticas" ou "familiares", então precisamos focalizar nossa atenção em arenas como estas, onde mulheres podem fazer reivindicações.⁹ O valor deste tipo de pesquisa é que ela mostra que, quando medimos a mulher contra o homem, deixamos de compreender importantes fatos estruturais que podem, de fato, dar suporte para o poder feminino. Mas enquanto esse é um ponto importante - ao qual retomarei - a tendência de ignorar os desequilíbrios para permitir uma compreensão da vida das mulheres, conduziu muitos estudiosos a esquecer que homem e mulher, no fundo, vivem juntos no mundo e, assim, nunca entenderemos a vida que as mulheres levam, sem relacioná-las a um homem. Ignorar a assimetria sexual me parece uma atitude essencialmente romântica, que nos cega quanto a fatos ou atos que devemos tentar entender e mudar.

Uma abordagem alternativa,¹⁰ elaborada num conjunto de ensaios por Chodorow, Ortner e Rosaldd,¹¹ argumentou que mesmo fatos universais não são redutíveis à biologia. Nossos ensaios tentavam mostrar que o que parece um fato "natural" tem que todavia ser entendido em termos sociais - como um produto de arranjos institucionais não necessários que podem ser enfrentados através de uma luta política e, com esforço, minados. Nosso argumento era, em essência, que, em toda sociedade, a assimetria sexual seria vista como correspondendo a uma divisão institucional grosseira entre as esferas de atividade doméstica e pública - uma, construída ao redor da reprodução, laços afetivos e familiares e particularmente conferida à mulher, e a outra alimentando a coletividade, a ordem jurídica e a cooperação social, organizada prioritariamente por homens. A divisão público / doméstico, tal como aparecia em uma determinada sociedade, não era um produto necessário, mas sim um produto "inteligível" da acomodação mútua da história humana e da biologia humana; apesar das sociedades humanas diferirem, todas refletiam, na sua organização, uma acomodação característica ao fato de que as mulheres têm crianças e produzem leite e por causa disso se encontram designadas como "mães", aquelas que nutrem e cuidam dos mais jovens.

A partir dessas observações, argumentamos, então que seria possível localizar as raízes de uma penetrante desigualdade de gênero. Dada uma divisão

empírica entre as esferas de atividade doméstica e pública, diversos fatores interagiriam para aumentar os valores culturais, a força social e a autoridade atribuídas aos homens. Primeiro, parecia que os efeitos psicológicos de ser criado por uma mulher produziram disposições emocionais muito diferentes em adultos conforme o sexo; por causa da divergente natureza dos laços pré-edipianos com suas mães, meninas cresceriam para ser "mães" nutrizes enquanto garotos adquiriam uma identidade que denigre e rejeita os papéis das mulheres.¹² Em termos culturais, a *di* visão doméstico / público correspondia à discussão de Ortner sobre valorizações "naturais" *versus* valorizações "culturais",¹³ onde fatores como o envolvimento de mulheres com jovens e crianças arteiras, tenderiam a lhes conferir a aparência de uma menor compostura e assim de menos "cultura" do que os homens. Finalmente, do ponto de vista sociológico, as visões que prevalecem na nossa tradição analítica (que é pelo menos tão velha quanto Platão) de que as atividades públicas são valorizadas, que a autoridade envolve reconhecimento do grupo e que a consciência e personalidade são aptas a se desenvolverem mais dentro de uma instância de responsabilidade cívica e uma orientação para com o todo coletivo - todas levavam a crer que a capacidade do homem de se colocarem atividades públicas lhe daria um acesso privilegiado aos recursos, pessoas e símbolos que garantiriam suas reivindicações a tratamento preferencial, concedendo-lhe poder e recompensas desproporcionados.

Quaisquer que sejam as dificuldades, a descrição, tal qual, parece sugestiva. Certamente, poderia se achar em todas as sociedades humanas algum tipo de hierarquia de unidades mutuamente embutidas. Apesar de variarem na estrutura, função e significação social, os "grupos domésticos" que incorporam mulheres e crianças, os cuidados com as crianças, comensalidade e a preparação da comida podem sempre ser identificados como um segmento de um todo social mais amplo. Sabemos que os homens com freqüência estão centralmente envolvidos na atividade doméstica e que as mulheres, às vezes, podem se colocar aquém desta. Mesmo assim, podemos afirmar que as mulheres, diferentemente dos homens, vivem vidas que elas mesmas concebem com referência a responsabilidades de um tipo reconhecidamente doméstico.

Assim, mesmo povos aparentemente "igualitários" e de orientação comunitária como os pigmeus caçadores-coletores Mbuti da África do Sul exigem que as mulheres durmam numa cabana individual com as crianças.¹⁴ E as mulheres se escondem nessas cabanas com as crianças, enquanto os homens coletivamente pedem as bênçãos ao seu deus da floresta. As mulheres Mbuti têm um papel nos rituais religiosos dos homens, mas somente para observar e então interrompê-los. Como se definidas por suas preocupações domésticas e individuais, essas mulheres são autorizadas somente a apagar o fogo sagrado que juntará todos os homens pigmeus ao seu deus; o seu poder não lhes permite acender o fogo que acalma a floresta e que dá a forma coletiva aos laços sociais.

Exemplos como esses não são difíceis de achar, nem parecem colocar reais dificuldades de interpretação. Há ampla evidência em sociedades camponesas que mostra celebrados homens públicos constrangidos pela "honra" a defender a reputação de suas famílias, enquanto a autoridade das mulheres não parece se estender além dos lares onde moram. Mas apesar de denegridas em "mitos" públicos, essas mulheres "na verdade" podem usar os poderes de sua "esfera", no sentido de obter considerável influência e controle.¹⁵ Mulheres domésticas em tais grupos camponeses têm forças que o analista dificilmente pode minimizar ou deixar de admitir, ainda que estejam reduzidas a um espaço limitado e não tenham um reconhecimento cultural associado às atividades masculinas no domínio público.

Em resumo, doméstico / público enquanto uma descrição genérica parece combinar bem com o que sabemos sobre os sistemas de ação ligados ao sexo e as justificativas culturais para o prestígio masculino; sugere assim como (em todo lugar) fatos biológicos "brutos" têm sido moldados por lógicas sociais, Reprodução e lactação fornecem uma base funcional para a definição da esfera doméstica; e a assimetria sexual aparece como sua conseqüência inteligível, embora não necessária. Da mesma forma que, em grupos humanos muito simples, limitações impostas pela gravidez e cuidado com as crianças parecem ser facilmente relacionadas à exclusão feminina da caça - e assim do prestígio derivado do fato de trazer um produto distribuído no âmbito extra doméstico ¹⁶ - em termos mais

gerais, obrigações e demandas domésticas parecem nos ajudar a entender por que as mulheres em todos os lugares são limitadas em seu acesso às conquistas prestigiosas dos homens. Finalmente, a nossa idéia de uma hierarquia sexual, como forma primária e profunda de verdade parece compatível com a teoria que afirma que os laços entre mãe e filha possuem duradouras ramificações sociais e psicológicas; as limitações sociológicas parecem consistentes com as orientações psicológicas que surgem através do padrão predominantemente feminino de cuidado das crianças.¹⁷

Como já deve estar claro, eu acho muita coisa convincente nesta descrição universalista. No entanto, tenho problemas quanto ao que parecem ser as suas conseqüências analíticas. Na investigação das questões universais, o doméstico / público é tão revelador como qualquer explicação proposta até agora. Certamente, parece mais do que razoável afirmar que casamento e reprodução moldam a organização das esferas domésticas relacionando-as a formas institucionais mais públicas de uma maneira que é particularmente conseqüente para a vida das mulheres. Especificamente, se mulheres cuidam das crianças e o cuidado das crianças é feito dentro de casa e, ainda por cima, se a vida política, por definição, se estende além da casa, então doméstico / público parece captar, em um conjunto rude porém revelador de termos, os determinantes do lugar secundário das mulheres em todas as sociedades humanas.

Mas se essa discussão "faz sentido" em termos universais, eu diria que, quando nós voltamos para casos concretos, o modelo baseado na oposição destas duas esferas pressupõe - lá onde deveria antes ajudar a iluminar e explicar - demais sobre como as relações de gênero realmente funcionam. Assim como os sistemas de parentesco variam demais para serem vistos como meros reflexos de limitações biológicas pré-estabelecidas (e antropólogos têm tido intermináveis discussões sobre se o parentesco, sim ou não, deveria ser entendido como algo construído sobre os fatos biologicamente "dados" da genealogia humana), assim os arranjos entre os sexos parecem, ao mesmo tempo, similares demais para negar uma base universal comum e ainda variados demais para serem entendidos adequadamente em termos de qualquer causa universal. As mulheres pigmeus

não se escondem nas cabanas por causa das exigências da vida doméstica; sua consignação a pequenas cabanas parece, isto sim, uma consequência de sua falta de poder. As mulheres americanas podem experimentar o cuidado com as crianças como algo que as confina em casa, mas eu tenho certeza que, em muitos lares americanos, o cuidado com as crianças não é a questão principal.¹⁸ Por ter relacionado gênero e, em particular, vidas femininas com a existência de esferas domésticas, receio que tendemos a acreditar que conhecemos o "nó" daquilo que diferentes sistemas de gênero compartilham, apesar hierarquias sexuais principalmente em termos funcionais e psicológicos e, então, a minimizar considerações sociológicas tais como desigualdade e poder. Muito prontamente, concebemos identidades sexuais como aquisições primordiais, ligadas à dinâmica da casa, esquecendo que os "indivíduos" que as crianças vão se tomar incluem um sentido, não somente de gênero, mas também de identidade cultural e classe social.

O que isto quer dizer, no fundo, é que nós deixamos de estudar as diferentes maneiras em que o gênero se coloca na organização de grupos sociais, de aprender das coisas concretas que os homens e as mulheres fazem e pensam e de suas variações socialmente determinadas. Parece-me agora que o lugar da mulher na vida social humana não é, diretamente, o produto daquilo que ela faz (e menos ainda função do que, biologicamente, ela é) mas sim do sentido que suas atividades adquirem através da interação social concreta. E as significações que as mulheres atribuem para as atividades de suas vidas são coisas que nós somente podemos compreender através de uma análise das relações que as mulheres forjam, dos contextos sociais que elas, junto com os homens, criam e dentro dos quais elas são definidas. Gênero, em todos os grupos humanos, deve então ser entendido em termos políticos e sociais com referência não a limitações biológicas, mas sim às formas locais e específicas de relações sociais e particularmente de desigualdade social. Da mesma forma que não temos motivo aparente para procurar fatos fisiológicos quando tentamos entender as mais familiares desigualdades na vida social humana - tais como liderança, preconceitos raciais, prestígio e classes sociais - e, assim parece que seria

interessante pensar o sexo biológico tal como raça biológica, como uma desculpa ao invés de uma causa para todo o sexismo que observamos.

Colocado de outra forma, eu agora acredito que gênero não é um fato unitário determinado em todos os lugares pelos mesmos tipos de preocupações, mas antes um produto complexo de uma variedade de forças sociais. As mais sérias objeções à minha descrição de 1974 têm demonstrado - com razão, eu acho - que o "*status* das mulheres" é, ele mesmo, não uma mas muitas coisas, que as várias medidas do lugar da mulher não parecem ter correspondência entre elas e, ainda por cima, que poucas delas parecem ser consistentemente relacionadas com uma "causa" isolável.¹⁹ O malogro das tentativas de escalonar sociedades em termos do "lugar das mulheres" ou de explicar aparentes variações da quantidade de privilégios dos quais as mulheres desfrutam em outras esferas (em termos consistentes com dados transculturais) sugere que estivemos perseguindo algo como um fantasma, ou melhor, que o investigador que pergunta se o *status* da mulher aqui ou lá é mais alto ou mais baixo está provavelmente seguindo o caminho conceitual errado.

Falar do *status* da mulher é pensar sobre um mundo social em termos no fundo dicotômicos onde a "mulher" é universalmente oposta ao "homem" da mesma forma em todos os contextos. Assim, tenderemos repetidamente a contrastar e insistir em diferenças presumivelmente dadas entre homens e mulheres ao invés de perguntar como essas diferenças são elas mesmas criadas por relações de gênero. Assim, nos tomamos vítimas da tradição conceitual que vê "essência" nas características naturais que nos distinguem dos homens e então declara que a condição atual das mulheres deriva do que, "em essência". as mulheres são, descrevendo papéis sociais e regras como produtos não de ações e relações em um mundo realmente humano, mas de indivíduos que servem a si mesmos através de uma *performance* mecânica.

O PRECEDENTE VITORIANO

A noção de que todas as sociedades humanas podem ser analisadas em termos

de esferas (doméstica e pública) opostas - e que esta oposição encaixa, de certa forma, com o fato social da dominância masculina - não é limitada a pesquisadoras feministas. Realmente, pode-se encontrá-la elaborada de forma mais ou menos explícita numa boa parte do tradicional pensamento social científico. Na virada do século, teóricos sociais, cujos escritos são a base da maior parte do moderno pensamento social, tendiam, sem exceção, a assumir que o lugar da mulher era em casa. De fato, a doutrina vitoriana de esferas masculina e feminina separadas era, penso eu, bastante central para sua sociologia.²⁰ Alguns desses pensadores reconheceram que mulheres modernas padeciam por causa de sua associação à vida doméstica, mas nenhum questionou a onipresença (ou necessidade) de uma divisão entre família e sociedade. A maioria nunca se incomodou com perguntas sobre o "por quê" da existência das duas esferas; ao invés, todos assumiam suas diferenças fundamentais em termos sociológicos e morais e ligavam estas às suas visões dos papéis normais de homens e mulheres nas sociedades humanas.

O exemplo mais óbvio: Spencer, comumente citado como duplo fundador do pensamento social "funcionalista" e "evolucionista", menosprezou as demandas feministas de direitos e liberdades políticas argumentando que o lugar "natural" das mulheres dentro de casa é um complemento necessário para o mundo mais competitivo dos homens. E enquanto alguns de seus contemporâneos temiam que a entrada das mulheres na vida pública abalaria a sociedade nas suas reservas de altruísmo e amor, Spencer afirmava que os corações mais macios das mulheres iriam destruir todos os interesses egoístas no mundo público, e assim inibiriam a realização (através da competição) de novas formas de excelência e força social.²¹ O socialista Friedrich Engels nunca argumentou que a mulher deveria, por natureza, ficar dentro de casa, mas ele - assim como Spencer - tendeu a assumir que mulheres nunca estiveram engajadas em ações públicas ou em trabalho socialmente produtivo e, paralelamente, que mulheres em todo lugar tinham se preocupado principalmente com as atividades ditadas por um papel maternal.²² Similarmente, Georg Simmel e Émile Durkheim, ambos agudamente conscientes da opressão feminina dentro do contexto familiar, descreveram os sexos em

termos que sugerem uma análise baseada em esferas complementares.

Até agora a posição sociológica da mulher individual tem certos elementos peculiares. A mais geral de suas qualidades, o fato de ela ser uma mulher e como tal realizar funções próprias do seu sexo, lhe causou ser classificada com outras mulheres sob um conceito geral. Foi exatamente esta circunstância que a removeu do processo de formação de grupo no seu estrito senso, bem como da solidariedade com outras mulheres. Por causa de suas funções peculiares ela estava relegada a atividades dentro dos limites de seu lar, confinada a se dedicar ao indivíduo único e a renunciar a possibilidade de transcender as relações de grupo estabelecidas pelo casamento, família, vida social e talvez caridade e religião.²³

...Os interesses do marido e da mulher no casamento são obviamente opostos...Isto se deve ao fato de que os dois sexos não dividem igualmente a vida social. O homem é ativamente envolvido nela, enquanto que a mulher não faz muito além de olhar de uma distância. Conseqüentemente, o homem é muito mais altamente socializado que a mulher.²⁴

Embora ambos os teóricos apoiassem o aumento do papel das mulheres na vida "social", eles ainda pensavam que mulheres estavam e iam permanecer distinguíveis dos homens; parece que a mulher do futuro deles era destinada a deixar sua marca não na esfera masculina da política, mas - como era previsível - nas artes mais femininas.²⁵

Finalmente, a história social evolucionista com a qual as feministas da virada do século (como Gilman e Stanton), bem como teóricos sociais mais convencionais, se preocupavam estava enraizada igualmente na oposição entre a esfera doméstica ou maternal e um mundo mais público dos homens. Apesar de muitos desses pesquisadores escreverem sobre o matriarcado no passado, o que eles queriam dizer não era que as mulheres dominavam na vida pública, mas antes que as primeiras formas sociais humanas deram às mulheres um lugar importante porque a sociedade pública não era ainda diferenciada do contexto doméstico. Usando informações que estavam mal equipados para entender, esses teóricos presumiam um tempo de promiscuidade e incesto no passado quando os

homens não tinham como reivindicar a posse de mulheres individuais e assim desfrutavam de uma liberdade sexual indiferenciada no lar materno, Eles argumentavam - numa imagem que ainda abunda nos registros psicológicos sobre o crescimento individual - que a evolução social encorajava os esforços masculinos para competir, fazer exigências privadas e forjar uma esfera pública diferenciada e orientada para interesses particulares enquanto deixavam a "mãe" no mais "natural" mundo a que ela pertencia.

Os pensadores modernos encontraram motivos para desafiar muitos destes pressupostos do século XIX, e eu atualmente não tenho lhes dado a investigação que merecem. Porém os cientistas sociais que hoje proclamam que as culturas primitivas não sabiam mais sobre o incesto do que hoje sabemos continuam, de forma sutil, a reproduzir o imaginário sexista e as concepções que percebemos nos registros do século XIX, A teoria vitoriana colocou os sexos em termos dicotômicos e contrastantes, descrevendo o lar e a mulher não como eles eram mas como deveriam ser, dada uma ideologia que opunha domínios privados naturais, morais e essencialmente imutáveis aos caprichos de uma sociedade masculina progressiva, De forma semelhante, quando os teóricos modernos escrevem que a paternidade é um fato variável e social enquanto a maternidade é relativamente constante e imutável, determinada pela natureza;²⁶ quando eles contrastam papéis expressivos com mais instrumentais;²⁷ ou, talvez, quando eles distinguem parentesco moral dos laços de interesses egoísticos forjados na vida econômica;²⁸ ou então, de novo, quando eles descrevem as diferenças entre papéis sociais e formas de poder aparentemente formais e informais - eles são os herdeiros inconscientes do século XIX. De fato, pensadores contemporâneos reproduzem o que muitos reconhecem como contrastes ultrapassados e termos conceitualmente confusos,²⁹ ao menos em parte, porque nós ainda acreditamos que o ser social é derivado de essências que se colocam fora do processo social, A vida, em um mundo social que diferencia os nossos laços sociais mais naturais dos construídos, é então interpretada em termos de visões estereotipadas sobre o que, em essência, homens e mulheres são, visões ligando mulheres à maternidade e ao lar em oposição ao que os antropólogos agora poderiam chamar

a esfera política-jurídica da sociedade pública.

Nas ciências sociais, o início do século XX viu uma rejeição das escolas iniciais do pensamento evolucionista, em favor de uma busca por universais funcionalmente enraizados. Famílias biológicas, através das pesquisas de Malinowski e Radcliffe Brown, foram vistas como fatos necessários e virtualmente pré-sociais, nascidas das nossas necessidades humanas mais básicas ao invés do processo evolucionário.³⁰ Mas, entendendo necessidades como universais, os antropólogos tinham ainda de pensar sobre a mudança, e a fim de considerar a diversidade e complexidade das formas de parentesco constatadas, eles se acharam obrigados a restabelecer - embora em termos um pouco menos sexistas e consideravelmente mais sofisticados- a oposição do século XIX entre uma esfera feminina da família e uma sociedade inerentemente masculina. Parentesco, os antropólogos começaram a ver, não é um fato natural, biológico ou genealógico, mas, ao invés, uma modelagem de laços presumidos de sangue em termos de normas jurídicas e regras construídas pelas sociedades humanas. Mas ao mesmo tempo que eles reconhecem que o parentesco sempre tem um senso público e jurídico, eles ainda insistem que os vários usos políticos do parentesco para articular laços de linhagem, clã ou casta tinham que ser distinguidos de uma essência mais universal do parentesco, com, é claro, um fragmento de natureza - mais particularmente uma família, genealogia ou agrupamento maternal, - como sua fonte.³¹

Na sua forma contemporânea mais articulada, o doméstico e o jurídico-político formam um contraste em termos de premissas normativas que diferencia as regiões interiores definidas por um altruísmo prescritivo, pertencente ao lar, daquelas regiões externas sujeitas a regras exteriores que operam por contratos, lei e força.³² E ainda que muitos pesquisadores poderiam reclamar que essa divisão não carrega noções sobre sexo, sua atual caracterização de esferas opostas de fato reflete visões estereotipadas do século XIX, de dicotomia sexual necessária. Assim, a esfera doméstica não é definida como de mulheres, nem as mulheres são vistas como necessariamente limitadas ao lar, mas a maioria dos que teorizam sobre as esferas domésticas, as concebem prioritariamente em

termos de uma oposição normativa aos domínios jurídicos (masculinos). Ao contrário destes, as esferas domésticas teriam suas bases nos laços universais, e inerentemente altruísticos, associados com o eixo binário mãe-filho.³³ Os antropólogos têm cuidadosamente distinguido o termo " família " (um grupo de parentes) daquele de "unidade familiar" (um espaço), e estes, por sua vez, de demandas concernentes a papéis de gênero com referência a funções domésticas.³⁴ Mas, atualmente, nós achamos que o que doméstico significa é o local onde parentes dividem o espaço de moradia e as mães fazem o abastecimento cotidiano. De forma complementar, nenhum antropólogo contemporâneo poderia afirmar que a esfera político-jurídica é sempre, ou exclusivamente, a preocupação dos homens, mas, nas descrições disponíveis das relações políticas que organizam, relacionam e dividem os grupos domésticos se percebe que homens moldam a vida pública (e assim, finalmente, privada) porque eles possuem ao mesmo tempo interesses egoísticos e autoridade pública.

Em resumo, a nossa tradição analítica, preservou a divisão do século XIX para esferas inerentemente de gênero e, fazendo isso, colocou um fato social presumivelmente básico não em termos morais ou relacionais, mas, ao invés, em termos individualísticos, onde o formato das instituições sociais é implicitamente entendido como reflexo das necessidades e recursos individuais ou da biologia. Assim contrastamos família com os domínios político-jurídicos, mas não falamos de "oposição", quando distinguimos, por exemplo, a esfera da lei do trabalho, fé religiosa ou escola, porque vemos essas últimas como o produto da história e trabalho humano real. Lar contra vida pública aparece, pelo contrário, como tendo um sentido trans-histórico, ao menos em parte, porque ele corresponde aos nossos termos ideológicos perenes, contrastando interno e externo, amor e interesse, laços naturais e construídos, as atividades e estilos naturais de homens e mulheres, Como já vimos, há algum motivo para pensar que a nossa aceitação desses termos dicotômicos faz sentido; mas, ao mesmo tempo, parece agora que o entendimento orientado por modos de pensar oposicionistas é - e parece que a maioria deles continuará sendo - inerentemente problemático para nós que procuramos entender as vidas que mulheres levam dentro das sociedades

humanas.³⁵

Tendo conceitualizado a família como algo fora do mundo, somos então levados a pensar que coisas como amor e altruísmo, gênero, a organização do parentesco, e a textura da vida familiar não podem ser entendidas nos mesmos termos que usaríamos para analisar a sociedade como um todo. Assim, os antropólogos argumentarão que parentesco deve ser entendido como um fenômeno em si mesmo e de si mesmo,³⁶ muito como feministas proclamam que a sociologia não é suficiente para entender ordens de sexo / gênero.³⁷ Que a sociologia convencional (incluindo muito do pensamento social marxista) está ainda mal equipada para entender como toda a vida social humana depende das nossas formas de sentimento e crença é uma observação que estes teóricos omitem.³⁸

Um ponto relacionado - não somente por antropólogos, mas também por sociólogos e historiadores sociais - é que a maioria dos estudos sobre grupos domésticos tende a pressupor um núcleo familiar, profundo e universal. Assim, enquanto perguntam como e por que esferas domésticas expandiram ou sucumbiram, poucos analistas investigam os vários conteúdos dos laços familiares ou perguntam como variadas relações dentro do lar poderiam influenciar relações fora dele. O fato de que pessoas alhures não vêem grupos domésticos como os grupos familiares fechados que conhecemos, que fervor e altruísmo são raramente as únicas prerrogativas de parentesco co-residente - em resumo, que não podemos presumir que sabemos, em qualquer caso, o que significa ser um pai, irmão, esposo, ou criança - são coisas também raramente investigadas porque começamos pela convicção de que sabemos exatamente quais são as respostas. Nossos estudos de grupos domésticos registram seu fluxo demográfico e demonstram como a autoridade na vida pública pode moldar coisas tais como a escolha residencial e aspectos da política familiar. Mas persiste o fato de que pelo menos as narrativas antropológicas têm mais a dizer sobre a organização da esfera pública (e também das ocupações masculinas) do que sobre as reais variações da vida doméstica, porque pensamos que o processo social funciona "de fora para dentro".³⁹ Os conteúdos daquilo que vemos como o mundo das

mulheres é algo prontamente contextualizado como moldado seja por limitações naturais seja pelo dinamismo associado com homens, suas ações públicas, autoridade.

Ao citar precedentes como estes a minha intenção não é, todavia, afirmar que as pessoas agora deveriam olhar dentro de casa; certamente muitos sociólogos fizeram isso. Tampouco considero que, ao reconhecer as ligações das mulheres com a esfera doméstica, devemos seguir do interior para o exterior para repensar a natureza da família ou para reconceitualizar as vidas das mulheres. Sugiro antes que a imagem pouco e tipicamente achatada das mulheres que aparece nos relatos mais convencionais está ligada às dificuldades teóricas que surgem quando assumimos que as esferas domésticas ou femininas podem ser distingui das do mundo mais amplo dos homens por causa das suas funções presumivelmente pan-humanas, Na medida que feministas estão dispostas a aceitar este tipo de base virtualmente pré-social e imutável para vidas femininas, suas explorações dos mundos das mulheres continuarão sendo uma mera adição - e não um desafio fundamental - aos caminhos tradicionais do entendimento das formas sociais como a criação das vidas e necessidades dos homens.

A mais séria deficiência de um modelo baseado em duas esferas opostas aparece, em resumo, na sua aliança com os dualismos do passado, dicotomias que ensinam que mulheres devem ser entendidas não em termos da relação - com outras mulheres e com homens - mas da diferença e separação.⁴⁰ "Confinadas" pelas funções que imaginamos pertencer às mães e ao lar, nossas irmãs são conceitualizadas como seres que presentemente, e em todos os tempos têm sido o mesmo, não atores mas meros sujeitos da ação masculina e da biologia feminina. E feministas se mostram vítimas deste passado quando suas descrições atraem nossa atenção para coisas importantes que mulheres fazem, adicionando variáveis que relacionam papéis domésticos, maternidade e vida reprodutiva.⁴¹

O EXEMPLO DAS SOCIEDADES SIMPLES

A pesquisa feminista começou - para copiar a frase de Marx - por uma "virada pelo avesso" sociológica, usando ferramentas relativamente convencionais para folgar novos tipos de argumentos. Assim como eu argumentei, em 1974, pela importância esferas domésticas para a compreensão do lugar da mulher na vida social humana, anos de 1970 viram um número de tentativas essencialmente comparáveis de "virar a mesa" por um grande leque de cientistas sociais feministas. Para muitos, a descoberta do mundo ⁴² ou esfera ⁴³ das mulheres era um primeiro passo analítico. Uma ênfase nos papéis informais ⁴⁴ ou nas formas de expressão silenciosas ⁴⁵ forneceram um ponto partida crítico para outros. Um dos mais importantes desenvolvimentos em antropologia foi o questionamento, por um número de escritoras feministas, da visão tradicional que celebrava os primeiros passos evolucionistas realizados pelo Homem Caçador. ⁴⁶ No sentido de clarificar meus argumentos acima, gostaria de comentar brevemente processo pelo qual a Mulher Coletora veio destruir o que tinha sido o orgulho do lugar do Homem Caçador e então argumentar que nossas mulheres coletoras recém-descobertas são, de fato, herdeiras diretas dos homens caçadores, e que cada um é colocado dentro de uma esfera sexualmente estereotipada que é - empiricamente problemática e - conceitualmente - uma instância a mais da nossa tendência de reverter-nos aos dos termos biologicistas e individualizantes que fundamentaram as dicotomias vitorianas.

Em resumo, os anos 60 viram um florescimento do interesse antropológico por três temas relacionados: a evolução humana, a natureza da vida social dos primatas a organização das sociedades caçadoras-coletoras simples (e assim tomadas como ancestrais). A pesquisa, informada prioritariamente por preocupações ecológica adaptacionistas, conduziu, por um lado, para o reconhecimento que, na maioria dos grupos caçadores do mundo, mulheres, de fato supriram a grande parte da alimentação como coletoras e acumuladoras de pequena caça. Mas, ao mesmo tempo, os pesquisado argumentavam que não era a coleta e sim a caça de grande presa porte que trouxe nossos ancestrais primatas através do abismo que separa a humanidade do mundo natural bruto. Caçadores, argumentou-se, precisavam de uma linguagem - e assim cérebros

grandes - para comunicar e planejar; e ao fabricar armas, eles conseguiram fazer amplos avanços, provendo o homem com suas primeiras habilidades na arte e fabricação de ferramentas.⁴⁷

A resposta feminista para essa visão começou pelo argumento de que a nossa tradição acadêmica tinha desprezado indevidamente o lugar central das mulheres. Escritos dos anos 70 traçaram um complexo conjunto de elos conectando o declínio em grupos humanos de grandes dentes pontiagudos carnívoros, a emergência de polegares opositores, o surgimento de habilidades requerendo cérebros maiores para coordenar olho e mão, e, finalmente, o desenvolvimento entre fêmeas humanas, de pelvis maiores para acomodar e gestar seus jovens com cérebros grandes. Estas fêmeas, nessa nova visão, adotaram posturas eretas que lhes permitiram explorar de nova forma o meio ambiente. A visão feminista também afirma que as crianças humanas precisam nascer com cérebros ainda relativamente imaturos, requerendo prolongados períodos de dependência e cuidado por adultos. Assim, de certa forma, deve ter sido para as fêmeas uma necessidade forjar as habilidades produtivas e sociais que lhes permitiriam suprir a si mesmas e a sua prole dependente. Além disso, considera-se que as fêmeas se preocupavam em encontrar, como parceiros, machos não violentos mas cooperativos na esperança de conseguir machos para servir como seus assistentes e provedores. E assim foi, a história segue, que as fêmeas conseguiram criar nossas habilidades sociais básicas (como a linguagem) e a nossa primeira cestaria e ferramentas de escavação; como também - por causa de suas preocupações com as crianças - elas conseguiram, através de seleção, criar um Adão que iria entender e ajudá-las.

Com boa razão, essa nova visão conseguiu considerável estima. Usando formas de argumento e informações que tinham abastecido uma visão tradicional machista obviamente deficiente, esta visão não somente fazia sentido, mas correspondia bem com o que os etnógrafos tinham observado nas ações das mulheres em grupos caçadores contemporâneos - em particular, sua auto-estima e autonomia muito reais. Longe de serem donas-de-casa passivas dependentes dos desejos dos homens que lhes trazem caça, mulheres dos grupos caçadores-

coletores aparecem, em geral, como desfrutando de uma vida tão flexível e relativamente igualitária como qualquer outro grupo até agora descrito.

Embora a Mulher Coletora tenha começado, de fato, a correção do registro, me parece que essa visão revisada está longe de ser adequada, se o que nós buscamos não é simplesmente uma apreciação da contribuição que as mulheres trazem mas, pelo contrário, um entendimento de como essas mulheres organizam suas vidas e demandas em qualquer sociedade concreta. Esta visão insiste, com razão, que nossas irmãs coletoras fizeram coisas importantes; mas ela não pode explicar por que povos caçadores nunca celebraram as façanhas femininas tão necessárias à sobrevivência humana. Na verdade, se apelarmos para a evidência contemporânea quanto ao que pode dizer sobre o passado, os povos caçadores glorificam - tanto nos rituais masculinos quanto nos coletivos - não a coleta ou nascimento de crianças mas, antes, o papel transcendente dos caçadores. O Homem Caçador se orgulha de suas capturas e as mulheres escolhem como amantes caçadores habilidosos, mas em nenhum registro somos informados de mulheres louvadas por suas habilidades coletoras ou premiadas por reconhecimento especial por causa de seus sucessos como mães.

Mais sério ainda - a Mulher Coletora - como presentemente retratada, é um ser tremendamente biológico cujas preocupações são ditadas pelo seu papel reprodutivo. Ela busca um homem para engravidá-la e, talvez, sustentá-la, mas ela não tem motivo para forjar - ou para lutar contra - laços adultos duradouros, ou para criar e usar uma ordem jurídica feita de expectativas, normas e regras regulares. Para todos os efeitos, a Mulher Coletora parece um ser que tem tudo para estar contente; absorvida no que parecem ser tarefas relativamente domésticas, ela liberta seu parceiro masculino para se engajar em arriscadas caçadas, forjar relações mais amplas, e assim, novamente, ela concede ao Homem a mão superior, permitindo-lhe construir o todo social.⁴⁸ O fato de que os homens jovens dos grupos coletores-caçadores parecem muito mais preocupados do que as mulheres em casar e ter prole; que as mulheres não dependem dos maridos e filhos para a alimentação (durante seus primeiros anos de casamento, elas tendem, antes, a depender de seus pais, amantes ou irmãos); que os laços

mãe-filho são frágeis porque as mulheres desejam que seus filhos deixem a esfera natal e celebrem não a fertilidade feminina mas a sexualidade; que os homens, em quase todos os grupos caçadores, dizem que eles "troçam" irmãs para conseguir mulheres; e finalmente, que mulheres tipicamente encontram sua autonomia limitada pelas ameaças de estupros e violência masculina - são características recorrentes e sistemáticas da vida social em grupos caçadores-coletores que não podem ser compreendidas por uma visão que enfatiza os papéis de homens ou mulheres (ou que toma como ponto de partida o estudo de famílias sem considerar os laços entre grupos familiares e o processo social global).

Não posso detalhar aqui uma abordagem alternativa, mas gostaria de sugerir brevemente algumas direções possíveis. Numa pesquisa recente, Jane Collier e eu estávamos preocupadas em acentuar não as atividades das mulheres - ou dos homens - isoladas; mas ao invés, estávamos tentando apresentar as maneiras nas quais a divisão sexual do trabalho, em todos os grupos sociais humanos, está envolvida com formas extremamente complexas de interdependência, política e hierarquia.⁴⁹ Em particular, notamos que, na maioria dos grupos caçadores-coletores, as mulheres alimentam os maridos, mas os homens não necessariamente alimentam suas esposas, tampouco os homens sexualmente maduros e não-casados gastam seus anos de solteiros exibindo seu potencial como provedores. Em vez disto, o que parece acontecer é que as mulheres cuidam do lar, alimentando as crianças e os homens adultos que com elas são associados como irmãos, pais ou maridos. Isso significa que os homens ou comem nos lares de mulheres que desfrutam de laço marital primário para com algum outro homem - assim experimentando uma subordinação para o marido desta mulher - ou eles têm uma esposa e fogueira próprias e consideram-se socialmente como adultos.

É assim criada uma hierarquia social que coloca os casados em cima dos não casados e que faz com que os homens queiram se casar. E os homens se casam não pela conquista de coração da donzela, mas, antes, pela oferta de caça e trabalho aos parentes afins - os únicos capazes de persuadir uma jovem moça a assumir o papel de esposa. Contentes com o afeto e a caça oferecidos por

amantes que elas não precisam alimentar, a maioria das mulheres têm pouco motivo para procurar um esposo já que podem contar com a proteção e suporte dos pais e irmãos. As mulheres podem usar a sua atração sexual para minar, apoiar ou estimular as iniciativas dos homens. Mas em um mundo onde homens - e não mulheres - têm boas razões para conseguir e consolidar seu direito a uma esposa, somente homens são reconhecidos e descritos como pessoas que criam ativamente os profundos laços de afinidade que organizam a sociedade. Assim, enquanto os homens, quando namoram, estão forjando alianças - ou talvez causando conflitos na disputa com homens iguais - a sexualidade feminina é vista como um estimulante (que exige louvor) ou como uma irritação (que requer controle pelo estupro) mais do que uma força ativa na organização da vida social. De fato, o Homem Caçador é glorificado nesses grupos porque o jovem pretendente dá a seus parentes afins a carne da caça para dramatizar as demandas de afinidade e para conquistar seu apoio numa tentativa de assegurar a tão desejada fidelidade e serviços de uma esposa (compreensivelmente) relutante.

Falar de uma assimetria sexual nesses grupos não é, entretanto, afirmar que todos "os homens...exercem controle", ⁵⁰ ou que todas as mulheres, diferentemente dos homens, tendem a ser excluídas do mundo público por causa dos cuidados exigidos pelos seus jovens familiares. As crianças impõem restrições às mulheres, não de falar em público, mas sim de se engajar na prazerosa política do sexo. E a política sexual, muito mais do que o cuidado com as crianças, parece ser o centro da maior parte da vida dessas mulheres. Os serviços esperados das mulheres em casa fazem sentido não enquanto uma extensão das tarefas maternas mas, antes, como concomitantes da hierarquia masculina; e as mulheres enaltecem seu lado sexual porque é em termos das demandas sexuais que as pessoas de ambos os sexos organizam e desafiam os seus laços sociais duradouros. Enfim, a proeminência dos homens em grupos como esses parece ter mais a ver com a significação do matrimônio para as relações entre homens - relações que fazem das esposas algo a ser conquistado - do que com a oposição sexual ou uma dominação masculina bruta. Embora as ameaças da força masculina possam frear mulheres rebeldes, permanece o fato de que mulheres

raramente parecem oprimidas. são antes limitadas pelo simples fato de que elas não podem desfrutar o maior prêmio da vida política masculina: o *status* de um caçador que goza de uma esposa e de um lar privado.

A Mulher Coletora foi descoberta em uma tentativa de clarificar as nossas visões de "como isso tudo começou" e de desafiar aquelas visões que pressupunham uma fundação natural e necessária para a dominação masculina. Porém eu esbocei um enfoque alternativo porque me parece que a Mulher Coletora (como suas irmãs silenciosas do passado), não conseguiu em termos sociológicos e etnográficos, ajudar-nos a entender o que é a vida da mulher em grupos caçadores-coletores simples. Malogrou porque tentava entender as formas de ação feminina e o papel da mulher através da pergunta, "o que a mulher primitiva fazia?" e não, "quais tipos de laços e expectativas moldavam a sua vida?". Assumindo que fatos brutos reprodutivos, ou produtivos, (a comida que elas trazem e as crianças que elas dão a vida) definem o que as mulheres são e significam, essa visão encara todas as mulheres, inicialmente, como mães. Assim, tal como o doméstico e o público e as molduras analíticas relacionadas, as mulheres são conceitualizadas como seres biológicos, diferenciados dos homens, ao invés de parceiras dos homens e / ou competidoras em um permanente e contrastante processo social.⁵¹

No meu enfoque friso que a assimetria social é um fato social e político menos relacionado a recursos e habilidades individuais do que a relações e demandas que guiam as maneiras como as pessoas agem e moldam suas formas de entendimento. Se quisermos compreender o que é que mulheres não possuem ou que homens desfrutam - e com quais as conseqüências - não precisamos de explicações de como isto tudo começou, mas sim de perspectivas teóricas, como as esboçadas acima, que analisem as relações de mulheres e homens enquanto aspectos de um contexto social mais amplo. Se os homens, ao se casarem, parecem ser os atores que criam o mundo social, nossa tarefa não é a de aceitar isto como adequado em termos sociais, nem a de tentar, por uma ênfase nas ações femininas, negar tal fato. Em vez disto, temos que começar a analisar os processos sociais que dotam manifestações como estas de um senso, e perguntar

- em um mundo onde pessoas de ambos os sexos fazem escolhas que importam - como homens vieram a ser vistos como os criadores do bem coletivo e a força principal na política local. Finalmente, com essas perguntas guiando nossa pesquisa, acredito que descobriremos respostas não nas limitações biológicas ou na morfologia de esferas funcionalmente diferenciadas mas, antes, em fatos sociais específicos formas de relações e pensamento - relacionando desigualdade e hierarquia.

CONCLUSÃO

Iniciei esse artigo sugerindo que chegou a hora para fazer uma pausa e refletir criticamente sobre as questões que a pesquisa feminista coloca para a antropologia. Em vez de discutir as descrições manifestamente inadequadas de textos como a *Evolução das mulheres* ou *O primeiro sexo*, eu argumentei que o nosso problema mais sério se coloca não na busca fútil por matriarcados no passado, mas na própria tendência de colocar questões primordialmente em termos uni versalizantes e de procurar por origens e verdades universais.

Parece-me que a assimetria sexual pode ser descoberta em todos os grupos sociais humanos, assim como sistemas de parentesco, matrimônios, e mães. Porém, perguntar "Por quê?" ou "Como isso tudo começou?" parece inevitavelmente distanciar nossas preocupações de uma visão da importância do gênero para a organização de todas as formas institucionais humanas (e, reciprocamente, da importância de todos os fatos sociais para o gênero). Essas perguntas nos levam em direção a noções dicotômicas que ligam os papéis de homens e mulheres às coisas diferentes que eles, como indivíduos, tendem a fazer - coisas que para mulheres, em particular, são todas muito rapidamente explicadas pelos fatos aparentemente primordiais e imutáveis da fisiologia sexual.

⁵² Minha antiga descrição da assimetria sexual formulada em termos de uma inevitável hierarquia de esferas pública e doméstica opostas não é algo que eu esteja disposta a rejeitar por estar errada. Antes, sugeri que as razões pelas quais aquele argumento fazia sentido não se encontram em detalhes empíricos, mas

nas categorias, viéses e limitações de uma sociologia tradicionalmente individualista e de orientação masculina. De fato eu agora afirmaria que o nosso desejo de pensar as mulheres em termos de uma pré-assumida "causa primeira", está ele mesmo enraizado na falta de uma compreensão adequada do fato de que os indivíduos que criam as relações e laços sociais são eles mesmos criações sociais. Já que tendemos a entender as formas sociais humanas como um reflexo dos indivíduos que lhes dão vida, assim achamos razões para temer que os papéis sociais das mulheres, como atualmente observados, estão baseados no que alguns poderiam afirmar que todas as mulheres são: não atores humanos - adultos sociais - mas mães reprodutoras. Ao mesmo tempo, as suposições tradicionais que informam um modo de pensamento que vê em todos os grupos domésticos um centro afetivo e altruístico imutável - em oposição aos laços mais contingentes que contribuem para ordens sociais mais englobantes - ao ignorarem o fato de que os papéis das mulheres são o produto da ação humana em sociedades históricas e concretas, conduzem-nos repetidamente a reinstaurar as coisas que mais temíamos.

Assim, sem negar que fatos biológicos como reprodução deixam suas marcas nas vidas das mulheres, eu insistiria que fatos desse tipo não explicam ou ajudam, por eles mesmos, a descrever hierarquias sexuais em relação a vida doméstica ou pública. Afirmar que a família molda mulheres é, em última instância, esquecer que as próprias famílias são coisas que homens e mulheres criam ativamente e que estas variam com particularidades do contexto social. E assim como famílias (em termos culturais e sociais) são mais variadas (e menos onipresentes) do que a maioria dos pesquisadores têm assumido, as desigualdades de gênero são dificilmente universais nas suas implicações ou seus conteúdos. Os papéis que os sexos desempenham contribuem para e são, por sua vez, moldados por todas as outras desigualdades do seu mundo social, seja esta a divisão entre um marido caçador e um dependente jovem solteiro ou a relação do capitalista com o trabalhador em nossa própria sociedade. Em todo caso, as formas que o gênero assume - e assim, as possibilidades e implicações de uma política sexual - devem ser primeiro interpretadas em termos sociais e políticos, que falam de relações e

oportunidades que os homens e as mulheres desfrutam, para então compreender como elas podem vir a estar opostas em termos de interesses, imagens ou estilos.

Não posso aqui dar conta do aumento veloz da literatura sobre o lugar das mulheres em nossa estrutura social contemporânea. Parece relevante para o meu argumento, contudo, observar uma maneira em que o gênero está colocado na moderna vida social capitalista: uma qualidade central que supostamente falta às mulheres - a agressão - aparece com abundância em relatos populares de como alguns homens fracassam e outros têm sucesso. Eu não penso nenhum pouco que hormônios atuem para o sucesso de homens de negócios ou para o fracasso dos pobres, nem que eles nos ajudem a entender o fato social da subordinação feminina. Mas o que eu sugeriria é que, em nossa sociedade, o discurso sobre esforços naturais agressivos e afirmativos é uma maneira de interligar sexismo e outras formas de desigualdades sociais. Não é por acaso, por exemplo, que o autor de *A inevitabilidade do patriarcado* cite informações hormonais para proclamar que mulheres, desprovidas de agressão, estão destinadas a nunca ser bem-sucedidas.

Nenhum leitor das etnografias de grupos caçadores contemporâneos reivindicaria que os esforços capitalistas competitivos estão ligados às diferentes qualidades e habilidades que fazem um bem-sucedido marido / caçador. Mas, tendo reconhecido que as desigualdades em termos políticos e econômicos são, embora universais, inteligíveis somente nas suas formas localmente específicas, temos agora que entender quanto isto é verdade em relação às desigualdades que nós naturalizamos ao falar de sexo. Pode ser que a questão das origens ache suas respostas em uma história baseada nas oposições funcionais entre as esferas. Mas tanto a questão como suas respostas nos levam a situar o "problema" das mulheres em um domínio à parte - e assim deixar os homens alegremente na sua reserva tradicional, desfrutando de poder, criando as regras sociais, e, evidentemente, ignorando a mulher no processo. Assim fazendo, fracassam na tentativa de ajudar-nos a entender como ambos, homens e mulheres, participam e ajudam a reproduzir as formas institucionais que podem oprimi-los, libertá-los, uni-los ou dividi-los.

O que os cientistas sociais tradicionais não conseguiram compreender não é que as assimetrias sexuais existem mas que elas são tão sociais como os papéis dos caçadores ou dos capitalistas, e que elas aparecem em muitos fatos, como racismo e classes sociais, que a ciência social tenta entender. Uma tarefa crucial para as pesquisadoras feministas surge, então, não como aquela relativamente limitada de documentar o penetrante sexismo enquanto fato social- ou de mostrar como sobrevivemos no passado e podemos agora ter esperança de mudança. Ao invés, parece que estamos agora frente ao desafio de descobrir novas maneiras para ligar os pormenores das vidas, atividades e objetivos das mulheres com desigualdades, onde quer que elas existam.

**Departamento de Antropologia
Stanford University**

* Publicado originalmente em *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Spring 1980. Vol. 5. n.3: 389-417. Tradução de Cláudia Fonseca. Maria Noemi Castilhos Brito e Rafael Rossoto Ioris

† Michelle Rosaldo era professora de antropologia na Universidade de Stanford até sua morte em 1981.

¹ Naomi Quinn, "Anthropological studies on women's status", *Annual Review of Anthropology* 6 (1977): 181-222. esp.p.222

² Edwin Ardener, "Belief and the problem of women", in *The interpretation of ritual*, ed. J. La Fontaine (London: Tavistock Publications, 1972); Shirley Ardener, *Perceiving women* (New York: John Wiley & Sons, 1975).

³ Ver Annette G. Weiner, "Sexuality among the anthropologists and reproduction among the natives", manuscrito não publicado (Austin: Universidade do Texas, Austin, Departamento de Antropologia, 1978), e "Trobriand kinship from another view: the reproductive power of women and men", *Man* 14, n.2 (1979): 328-48, para o provávelmente mais articulado dos escritos antropológicos sobre a necessidade de reconceitualizar perspectivas tradicionais da sociedade e da estrutura social; se não fizermos isso não estaremos fazendo outra coisa senão "acrescentar" informações ao que permanece, em termos estruturais, um registro essencialmente androcêntrico. Ao mesmo tempo, não obstante, seu "modelo reprodutivo" parece como perigosamente próximo do pensamento não relacional criticado abaixo.

⁴ Shulamith Firestone. *The dialectic of sex: the case for feminist revolution* (New York: Bantam Books. 1975), p.2.

⁵ Linda Gordon. *Woman's body, woman's rights* (New York: Penguin Books, 1975).

⁶ N. C. Mathieu, "Homme - culture, femme - nature?" *L'Homme* 13, n.3 (1973): 101-13.

⁷ Ver Louise Lamphere. "Review essay: Anthropology", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2, n.3 (1977): 612-27.

⁸ ver Elsie B. Begler, "Sex, status and authority in igualitarian society", *American Anthropologist* 80, n.3 (1978): 571-88; ou Ruby Rohrlich - Leavitt, Barbara Sykes, e Elizabeth Weatherford, "Aboriginal woman: male and female antropological perspectives", em *Towarth an anthropology of women*, ed. R. Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975) para esforços razoáveis de combater este argumento. Uma justaposição destes dois artigos - que representam caracterizações radicalmente opostas da condição das mulheres nas sociedades aborígenes australianas - é informativa no que diz respeito à dificuldade de decidir qual é, em última análise, um argumento avaliativo em termos empíricos.

⁹ Ver Susan Carol Rogers, "Female forms of power and the myth of male dominance: a model of female/male interaction in peasant society" *American Ethnologist* 2 (1975):727-56; Yolanda Murphy and Robert Murphy, *Women in forest* (New York: Columbia University Press, 1974); e Margery Wolf *Women and the family in rural Taiwan* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1972).

¹⁰ Há uma terceira alternativa que se situa em algum lugar entre os dois extremos citados aqui, isto é, a de enfatizar a diversidade e caracterizar os fatores que produzem, em graus menores ou maiores, "a dominação masculina" ou "o status feminino". Karen Sacks ("Engels Revisited", in *Woman, culture and society* ed. M. Rosaldo e L. Lamphere (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974)) e Peggy Sanday ("Women's status in the public domain" in *ibid.*) fornecem exemplos. É interessante notar que as duas, ao mesmo tempo que negam universais, de fato, fazem uso de uma separação analítica entre o doméstico e o público quando organizam suas variáveis. Martin King Whyte, em *The status of women in preindustrial societies* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1978), argumenta (de forma convincente, eu penso) que é somente através do estudo da variação que começaremos a entender os processos relevantes para a formação ou reprodução das desigualdades sexuais. Portanto a sabedoria metodológica e política requer que desagreguemos caracterizações sumárias do status sexual em suas partes componentes. Concordo com ele e, além disso, fiquei contente em ver que seu estudo empírico levou ao reconhecimento que é virtualmente impossível "classificar" sociedades em termos do status das mulheres. Suas conclusões concordam com as minhas porque ele considera mais promissor um enfoque comparativo que olha para configurações sócio-estruturais do que um relacionado com avaliações sumárias. Já que ele consegue mostrar que variáveis particulares significam coisas diferentes em contextos sociais diferentes, seus resultados colocam em questão todas as tentativas de falar em termos transculturais dos componentes do status das mulheres ou de suas causas eternas.

¹¹ Nancy Chodorow, "Family structure and feminine personality"; Sherry Ortner, "Is female to male as nature is to culture?"; e Michelle Rosaldo, "Woman, culture and society: a theoretical overview", in Rosaldo e Lamphere.

¹² Nancy Chodorow, "Being and doing" in *Woman in sexist society: studies in power and powerlessness*, ed. V. Gornick e B.K. Moran (New York: Basic Books, 1971, e Nancy Chodorow. "Family structure and feminine personality".

¹³ Sherry Ortner. "Is female to male as nature is to culture?"

¹⁴ Colin M. Tumbull. *The forest people* (New York: Simon & Schuster, 1961).

¹⁵ Louise Sweet, ed., "Appearance and reality: status and roles of women in Mediterranean societies", *Anthropological Quarterly*, 40 (1967); e Roge.. (n.9).

¹⁶ Boyer - Araújo, op. cit., p.151.

¹⁷ Nancy Chodorow, *The reproduction of mothering* (Berkeley: University of California Press, 1978); e Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and feminism* (New York: Random House, 1974).

¹⁸ Esta questão é complexa. Recentemente diversos analistas têm demonstrado como a ideologia familiar americana moderna nos leva a pensar os papéis das mulheres por uma associação necessária de certas funções (por ex.: *nurturance*, altruísmo, "solidariedade duradoura difusa"; ver David M. Schneider, *American kinship: a cultural account* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc. 1968) a certas pessoas (parentes próximos) e em particular a mães (Sylvia Junko Yanagisako, "Women-centered kin networks in urban bilateral kinship, *American Ethnologist* 4, n.2 (1977): 207-26)). R. Rapp ("Family and class in contemporary america: notes towards an understanding of ideology", *Science and Society* 42, n.3 (1978): 278-300) demonstra com clareza, no entanto, que a maneira pela qual esta ideologia de "solidariedade familiar" se projeta sobre pessoas morando na mesma casa é problemática e varia com a classe social. Além disto, Diane K. Lewis ("A response to inequality: black women, racism, and sexism", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 3, n.2 (1977):339-61) traz à tona que a nossa crença na necessária associação das mulheres a funções domésticas freqüentemente nos cega para o fato que, em nossa sociedade, a marginalização ("domesticação") é uma consequência antes do que uma causa da falta de poder.

¹⁹ Estes pontos são desenvolvidos com referência a dados empíricos nos recentes escritos de Quinn (n.1) e Whyte (n.10). As descobertas de Whyte tomam claro, em particular, que a dominação masculina não é algo que possa ser classificada em termos transculturais, Esta conclusão revela o caráter analiticamente problemático de todos os argumentos sobre o *status* das mulheres - e requer que nós procuremos, antes, por *pattern* na estruturação social de gênero (uma conclusão que coincide de perto com a deste artigo). Este fato é, contudo, algo de que nem Whyte tem plena consciência.

²⁰ É claro, as oposições correlatas, macho / fêmea, público / doméstico, não começaram com a era vitoriana. São encontradas na filosofia política de forma mais ou menos explícita desde o tempo dos gregos. Minha ênfase nos vitorianos provém, em primeiro lugar, da convicção que eles são os nossos mais relevantes predecessores neste olhar e, segundo, de uma intuição que as dicotomias vitorianas - em seu apelo à maternidade e à biologia - são, de fato, significativamente diferentes daquela que veio antes. Uma vez que fique claro que o doméstico e o público constituem um conjunto de termos ideológicos antes do que objetivos e necessários, podemos começar a explorar as diferenças através de formulações que podem parecer, em um primeiro momento, mera repetição.

²¹ As suposições de Herbert Spencer sobre as mulheres pertenciam "v. I Domestic institutions", do seu multivolume *Principles of sociology* (New York: D. Appleton and Co., 1893) no qual o enlace destas simples suposições com a biologia e o funcionalismo nascente é claro. Jobo Haller e Robin Haller (*The physician and sexuality in Victorian America* (Urbana: University of Illinois Press, 1974) fornecem uma análise devastadora de algumas das implicações históricas da misoginia spenceriana: Elizabeth Fee explora a relação das atitudes sexistas com a teoria spenceriana geral ("The sexual politics of Victorian social anthropology", in *Clio 's consciousness raised*. ed. M. Hartman e L. C. Banner (New York: Harper and Row, 1974). Minha própria leitura de Spencer é, de certa forma, mais generosa: de todos os evolucionistas vitorianos foi ele quem mais prestou atenção aos dados antropológicos disponíveis, e seus pressupostos sexistas aparecem, apenas de forma levemente menos ofensiva, nos escritos de muitos de seus contemporâneos.

²² Para leituras críticas particularmente úteis do clássico de Friedrich Engels, *The origin of the family, private property and the state* (in Karl Marx and Friedrich Engels: *Selected Works*, vol.2 (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1962), ver Sacks, "Engels revisited" (n. 10), Ann Lane ("Women in society: a critique of Friedrich Engels", em *Liberating women's history*, ed. B. Carol (Urbana: University of Illinois Press, 1976), e Eleanor Leacock ("Introduction to Friedrich Engels",

em *The origin of the family, private property and the state* (New York: International Publishers, 1972). O interesse contemporâneo pelo materialismo de Engels e seu senso de variação tende a desculpar seu viés "vitoriano" como trivial; eu argumentaria, pelo contrário, que sua frase muito citada - "De acordo com a concepção materialista, o fator determinante na história, é, em última instância, a produção e a reprodução da vida imediata" (Engels, p.170-71)- fecha perfeitamente com a tradição individualizante e dicotômica criticada aqui e é, de forma muito profunda, problemática para um entendimento marxista das vidas das mulheres. O fato de que o lema da reprodução tem sido abraçado por diversos cientistas sociais neomarxistas e marxistas-feministas (p.ex. Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capilaux*: (Paris: François Maspero, Librairie, S. A., 1975)); Renate Bridenthal, "The dialectics of production and reproduction in history", *Radical America* 10, n. 2 (1976): 3-11; e Felicity Edholm, Olivia Harris, e Kate Young, "Conceptualizing women", *Critique of Anthropology* 3, os. 9 e 10 (1977): 101-30) somente sublinha as dificuldades que todos enfrentamos em conceitualizar os tipos de questões com os quais este artigo se relaciona.

²³ Georg Simmel, *Conflict and the web of group affiliations* (New York: Macmillan Publishing Co., 1955), p.180.

²⁴ Émile Durkheim. *Suicide* (Glencoe, IL: Free Press, 1951): p. 384-85

²⁵ Ibid. e Lewis A. Coser, "Georg Simmel's neglected contributions to the sociology of women", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2, n.4 (1977): 869-76

²⁶ J.A. Barnes, "Genetrix: genitor: nature: culture" in *The character of kinship*, ed. J. Goody (London: Cambridge University Press. 1973)

²⁷ Talcou Parsons, *Social structure and personality* (New York: Free Press, 1964); e Morris Zelditch, "Role differentiation in the nuclear family", in *Family, socialization and interaction process*, ed. T. Parsons e R. Bales (Glencoe, 111.: Free Press, 1955).

²⁸ Maurice Bloch, "The long term and the short term: the economic and political significance of the morality of kinship", in Goody.

²⁹ Já foi sugerido em Rosaldo, *Woman, culture and society* (n.10) que as suposições parsonianas clássicas sobre "funções" expressivas e instrumentais inerentemente diferenciadas (p.ex., Parsons, p.59) em interação são, em grande parte, o produto de uma avaliação ideológica das atividades apropriadas às "esferas" (ou ligadas implicitamente a um ou outro dos sexos). Para uma crítica útil da oposição analítica entre o instrumental e o expressivo e, em geral, os pressupostos sobre diferenciação na sociologia funcionalista, veja Veronica Beechy, "Women and production: a critical analysis of some sociological theories of women's work", in *Feminism and materialism*, ed. Annette Kuhn e Ann-Marie Wolpe (London: Routledge & Kegan Paul, 1978). A recente crítica de Judith Irvine, "Formality and informality in communicative events" (*American Anthropologist* 81, n.4 (1979):773-90), dos conceitos de formalidade e informalidade vem de uma perspectiva diferente mas relevante. O que é interessante para nossos propósitos é que ela mostra de uma vez que os referentes empíricos da distinção formal / informal são problemáticos ao máximo, e, além disso, (como com doméstico / público), que o apelo intuitivo desta distinção está enraizado no desejo de conectar aspectos da "função" social com "estilos" interacionais observados. Esta ligação funcional é então colocada em questão.

³⁰ Minha caracterização se aproxima da de Meyer Fortes (*Kinship and the social order* (Chicago: Aldine Publishing Co., 1969)) que sublinha o fato de que a crença "nas origens familiares do sistema de parentesco" (p.49) era importante para Malinowski cujo livro, *The family among the Australian aborigines* (New York: Schocken Books, 1963) visou apoiar a idéia de universais e para A. R. Radcliffe-Brown ("The social organization of Australian tribes", *Oceania* 1 (1930):34-63,206-

46,322-41,426-56), que pressupõe que o parentesco tivesse um núcleo familiar, ou genealógico, embora o próprio Radcliffe-Brown estivesse interessado em domínios jurídicos mais variados. Os aborígenes australianos, durante muito tempo, gozaram do privilégio questionável de "protótipo de primitivo" (eles têm uma importância central em Durkheim: *The elementary forms of the religious life* e Freud: *Totem e tabu*), e assim a "descoberta" que eles também tinham "famílias" foi crucial para o pensamento universalista. Fortes é interessado em dissociar-se do genealogismo mas não absolutamente: "Eu vejo o aspecto jurídico político como complementar ao aspecto familiar das relações de parentesco". (p.73): Em um mundo de duas esferas, natureza e cultura gozam de *Status* analítico igual, complementar e distinto.

³¹ David Schneider (What is kinship all about?" in *Kinship studies in the Morgan centennial year*. ed. Priscilla Reining (Washington D.C.: Anthropological Society 01 Washington. 1972) discute a tendência genealogizante na maioria dos tratamentos antropológicos de parentesco relacionando-a a ainda outra peça de nossa ideologia dicotomizante moderna, uma tendência a discriminar e ver *como* necessariamente complementárias as ordens da natureza e da lei. A resenha dos estudos de família e parentesco de Sylvia Vanagisalco, ("Family and household: the analysis of domestic groups", *Annual Review of Anthropology* 8 (1979): 161-205) traça a relação entre pressupostos sobre genealogia e esferas domésticas. Os dilemas particulares que confrontamos quando tentamos pensar sobre "fatos" aparentemente universais como parentesco especialmente uma vez que reconhecemos que termos analíticos estão enraizados em ideologia - são discutidos. de diferentes pontos de vista, por Andrew Strathern ("Kinship, descent and locality: some New Guinea examples" in Goody (n.26) e Steve Barnett e Martin Silverman (*Ideology and every day life*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1979)).

³² Minha caracterização aqui apoia-se fortemente em Vanagisalco, "Family and household: the analysis of domestic groups", que é uma discussão crítica da estrutura analítica de Fortes (ver n.30).

³³ Fortes fala, por ex., sobre a "célula matricentral", na sua introdução de *The developmental cycle in domestic groups*, ed. J. Goody (London, Cambridge University Press, 1958), p.8, e argumenta que "o domínio doméstico é o sistema de relações sociais através do qual o *núcleo* reprodutivo é integrado com o meio ambiente e com a estrutura da sociedade total" (p.9). Ao caracterizar o familiar, ao invés do significado político - jurídico das relações de parentesco, ele contrasta "a afeição e confiança que pais e filhos têm um com o outro" com a "autoridade dos pais e a subordinação das crianças" (Fortes, p. 64). Minha sugestão, é que este contraste não deriva necessariamente das relações sociais atuais "lá fora" mas, antes, que seu "sentido" está localizado em uma ideologia particular, ocidental, altamente viesado por estereótipos sexuais.

³⁴ Para uma das discussões mais claras destas distinções, ver Donald R. Bender, "A refinement of the concept of household: families, co-residence and domestic functions", *American Anthropologist* 69, n. 5 (1967):493-504; e Vanagisalco, "Family and household: the analysis of domestic groups". O recente livro de Leila Leibowitz, *Females, males, families* (North Scituate, Mass.: Duxbury Press, 1978) consegue de forma sumamente competente documentar a variação na estrutura e na função de grupos familiares humanos e de primatas e, fazendo assim, desafia todos os esforços de dar um enfoque funcionalista, unitário de famílias ou papéis de gênero. Infelizmente, ela parece esquecer seu próprio conselho quando ela então se esforça (sem sucesso, eu penso) para chegar a uma definição transcultural da família sem pressuposições funcionalistas. Ainda mais, ela diverge do meu próprio enfoque ao atentar para a emergência de grupos familiares de uma maneira que concebe famílias como as criações das necessidades individuais, que num certo sentido "precedem" a sociedade.

³⁵ Para uma análise semelhante, ver Patricia Caplan e Janet M. Burge, eds., *Women unired, women divided* (London, Tavistock Publications, 1978). Aqui as autoras argumentam que a fórmula doméstico / público não nos ajudar a conceitualizar a natureza da "articulação" entre esferas, e

sugerem que esta articulação deve ser entendida com referência a relações de produção. Ver também Bridget O'Laughlin, "Production and reproduction: Meillassoux, Femmes, greniers et capitaux", *Critique of Anthropology* 2, n.8 (1977):3-32, para uma crítica de uma série de oposições semelhantes em que mostra-se como são inerentemente incompatíveis com o estudo do parentesco.

³⁶ Fortes, p.219-49

³⁷ Esta questão corre através da discussão marxista-feminista contemporânea (ver, por ex., Kuhn e Wolpe, n.29 acima); para uma consideração profunda e eficaz desta posição (uma com a qual simpatizo sem concordar inteiramente), ver Gayle Rubin, "The traffic in women", in Reiter (n.8 acima); também Heidi Hartmann, "Capitalism, patriarchy, and job segregation by sex", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1, n.3, pt.2 (1975):137-69.

³⁸ Minha caracterização não é inteiramente justa, já que a preocupação com atitudes, cultura, consciência ou, em termos marxistas, a reprodução de ideologia são questões de longa data nas ciências sociais. Mesmo assim, parece que o desagrado feminista para com o fracasso das ciências sociais em lidar com assuntos de gênero no passado é oriundo de um sentimento que gênero enquanto um assunto sociológico é inerentemente diferente de outros aspectos da organização social com implicações para identidade pessoal, exigindo algum tipo de análise não-convencional (e, normalmente, com ênfase psicológica). Meu próprio sentimento, pelo contrário, é que nossa frustração é oriunda primeiro do fracasso da teoria sociológica de relacionar gênero, de forma sistemática, a outros tipos de desigualdade e, segundo, das fraquezas da tradição utilitarista que dificultou, em muito, a conceitualização da significação sociológica da consciência humana, da cultura, ou do pensamento.

³⁹ Yanagisako documentou este ponto em "Family and household" (n.31) com um número de exemplos etnográficos. Repetidamente ela encontrou que a variação nas esferas domésticas não considerada profundamente interessante nem lhe é dada atenção descritiva ou conceitual associada com domínios públicos ou jurídicos.

⁴⁰ June Nash, "The Aztecs and the ideology of male dominance" (*Signs: Journal of Women in Culture and Society* 4, n. 2 (1978):349-62), e June Nash e Eleanor Leacock, "Ideologies of sex: archetypes and stereotypes" (*Annals of the New York Academy of Science* 285 (1977):618-45) sugeriram que tais dualismos como natureza / cultura e doméstico / público estão menos enraizados na "realidade" de outras culturas do que na nossa ideologia ocidental moderna. Infelizmente, suas críticas param no nível de desmascarar o viés do capitalismo ocidental, sem, eu penso, formular uma alternativa adequada tanto a nossas intuições e ao problema (entendendo gênero) em questão.

⁴¹ Novamente, parece que esta a inclinação em uma boa parte dos escritos e pesquisas marxistas-feministas (ver n.21,34 e 35)

⁴² Carroll Smith-Rosenberg, "The female world of love and ritual: relations between women in nineteenth-century in America", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1, n@1 (1975):1-30

⁴³ Nancy F. Cott, *The bonds of womanhood: "Woman's sphere" in New England. 1780-1835* (New Haven.Conn.: Yale University Press, 1977)

⁴⁴ Susan Rogers. "Female forms of power" (n@9); Susan Rogers, "Woman's place: a critical review of anthropological theory." *Comparative Studies in Society and History* 20, n@ 1 (1978): 123-62; e Beverly L. Chinas, *The Isthmus Zapotecs: women's roles in cultural context* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1973).

⁴⁵ E. Antener (n@2 acima)

⁴⁶ Sally Slocum, "Woman the gatherer. male bias in Anthropology", in Reiter (n8 acima); Nancy Tanner e Adrienne Zihlman, "Women in evolution. Part I: innovation and selection in human origins", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 1, n@3, pt.I (1976):585-1 Adrienne Zihlman, "Women in evolution. Part II: subsistence and social organization among early hominids", *Signs: Journal of Women in C. and Society* 4, n 1 (1978): 4-20

⁴⁷ p. ex., Sherwood L. Washburn and C.S. Lancaster, "The evolution of hunting", in *Man the hunter*, ed. R. Lee e DeVore (Chicago: Aldine Publishing Co., 1968)

⁴⁸ Ironicamente, esta visão é mais explícita no trabalho de Charlotte Perkins Gilman, *Woman and economics* (New York, Harper & Row, 1966), no qual ela argumenta que mulheres, uma vez dominantes, deram o negócio de "construir a sociedade" para os homens justamente para ter sua colaboração.

⁴⁹ A pesquisa referida é explicado no artigo prestes a sair de Michele Rosaldo e Jane Collier, "Sex and politics in simple societies", in *Sexual meanings*, ed. S. Ortner e H. Whitehead (no prelo) Ainda mais, o recente manuscrito não publicado de Jane Collier, "*Women's work, marriage and stratification in three nineteenth-century Plains tribes*", fornece eu penso, a explicação teórica e descritiva mais completa da perspectiva aqui defendida (disponível com o autor, Department of Anthropology, Stanford University).

⁵⁰ Robin Fox. *Kinship and marriage* (Hannondsworth. Middlesex: Penguin Books. 1967). p.31)

⁵¹ Donna Haraway no seu "Animal sociology and a natural economy of the body politic, Parts 1 e II" (*Signs: Journal of Women in Culture and Society* 4, n.1, 1978: 21-60) sobre a ideologia em reflexões recentes de primatologia e evolucionismo mostra como Tannere Zih1man, em particular, estão usando os pressupostos analíticos da sociobiologia para avançar argumentos que são tudo menos sociobiológicos. Haraway não pretende que esta abordagem seja errada, mas ela urge precaução. Meu argumento aqui desenvolve aquilo que tomo como a inteução de Haraway. Em particular, sugeri em diversos lugares que urna abordagem que assume ou postula "esferas opostas" e/ou a significação "óbvia" da reprodução biológica (e a maternidade) vai de par com o viés associado ao "individualismo metodológico" na sociologia. "Duas esferas" tendem, como vimos. a espelhar o que são consideradas como necessidades (biologicamente dadas) e capacidades do indivíduo: portanto, é apenas assumindo que a sociedade é um simples produto dos indivíduos que a compõem que uma análise em termos de duas esferas faz sentido. A sociologia faz esse pressuposto. Meu ponto é de questioná-lo, mostrando que é só pela compreensão de relações sociais que poderemos captar a significação, em determinado caso, das capacidades e limitações individuais.

⁵² Meu conflito com biologismo opera em dois níveis. Homens e mulheres ambos têm corpos, claro, e, em um certo sentido, nossa natureza biológica limita as nossas possibilidades (não podemos viver embaixo d'água ou voar no céu). Mais profundamente, eu não questionaria que existem importantes "interações" entre coisas tais como hormônios e disposições comportamentais, como agressão. A minha objeção diz respeito, primeiro, em termos teóricos, A tendência a pensar que relações sociais "refletem" e ultimamente são construídas sobre "dados biológicos presumidos (uma tendência associada com individualismo metodológico - ver n. 48). E. segundo, estrategicamente, eu fico incomodada pelo Cato de que, quando procuramos uma base biológica, tendemos a pensar nas vidas das mulheres como moldadas por "constrangimentos" biológicos.