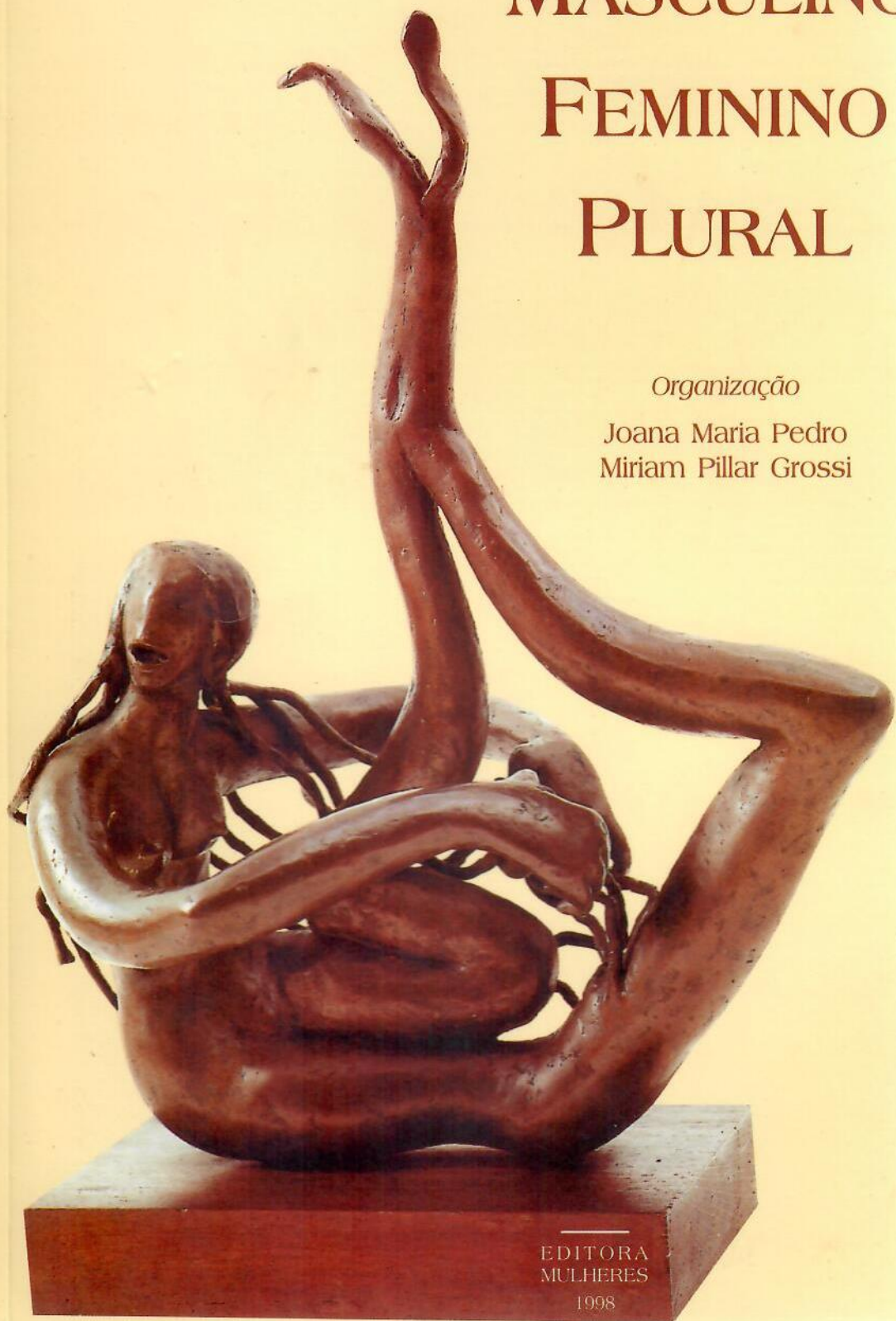


MASCULINO FEMININO PLURAL

Organização

Joana Maria Pedro
Miriam Pillar Grossi



EDITORA
MULHERES

1998

Joana Maria Pedro
Miriam Pillar Grossi
(organizadoras)



MASCULINO, FEMININO, PLURAL

gênero na interdisciplinaridade

2ª reimpressão



Ilha de Sta Catarina
Editora Mulheres
2006

© 2000 Joana Maria Pedro
Miriam Pillar Grossi

Série Ensaios

Revisão: Susana B. Funck
Zahidé L. Muzart

Ilustração da capa: *Saudade*, escultura de Maria Martins, gentilmente cedida
por Nora Lobo, em foto de Lula Rodrigues.

Capa e Projeto Gráfico: Dorothée de Bruchard

Editoração: Editora Paraula
Tel & Fax: (048) 234.5417 - paraula@matrix.com.br

ISBN: 85.86501.05.0

M395 Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade. Organi-
zado por Joana Maria Pedro e Miriam Pillar Grossi. - Florianópolis:
Ed. Mulheres, 1998, 320 p : 23 cm.

I. Feminismo - Ensaios. 2. Gênero e Cultura. 3. Masculinidade -
Ensaios. I. Pedro, Joana Maria. II. Grossi, Miriam Pillar. III. Título.

CDU: 869.0(81)-055.2

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Leny Helena Brunel - CRB 14/540

EDITORA
MULHERES

Caixa Postal 5031
88040-970 Florianópolis, SC - Brasil
e-mail: editoramulheres@floripa.com.br
<http://www.editoramulheres.com.br>

SUMÁRIO

Apresentação	11
Prefácio	15
<i>Claudia Fonseca</i>	
Epistemologia feminista, gênero e história	21
<i>Margareth Rago</i>	
Gênero: um olhar estruturalista	43
<i>Maria Luiza Heilborn</i>	
O feminismo e o pós-modernismo/pós-estruturalismo: (in)determinações da identidade nas (entre)linhas do (con)texto	57
<i>Claudia de Lima Costa</i>	
A sexualidade e sua outra legalidade	91
<i>Silvia Emilia Espósito</i>	
Sobre a evolução e variação cultural na homossexualidade masculina	99
<i>Dennis Werner</i>	
Masculinidade: as críticas ao modelo dominante e seus impasses	131
<i>Maria Regina Azevedo Lisboa</i>	
Corpo e história literária: a questão do gênero e a perspectiva construtivista	139
<i>Tereza Virginia Almeida</i>	
Gêneros excêntricos: uma abordagem a partir da categoria de sujeito do direito	153
<i>Jeanine Nicolazzi Philippi</i>	

Considerações sobre a honra cangaceira	167
<i>Ana Claudia D.R. Marques</i>	
Política de guerra, política de sexo: os casais açorianos na defesa do sul do Brasil	191
<i>Maria Bernardete Ramos Flores</i>	
A constituição da identidade masculina: homens das classes populares em Florianópolis	209
<i>Maria Juracy Toneli Siqueira</i>	
Rúgbi e judô: esporte e masculinidade	229
<i>Carmem Silvia Rial</i>	
Gênero e gerações na Ilha de Santa Catarina	259
<i>Mara Coelho de Souza Lago</i>	
A publicidade da intimidade: punição e controle	273
<i>Joana Maria Pedro</i>	
Rimando amor e dor: reflexões sobre a violência no vínculo afetivo- conjugal	293
<i>Miriam Pillar Grossi</i>	
Autores	315



APRESENTAÇÃO



POUCAS SÃO AS OPORTUNIDADES QUE TEMOS de encontrar num mesmo livro textos que reflitam as significativas diferenças teóricas, para a abordagem da problemática do *gênero*, presentes hoje na produção acadêmica brasileira. Este campo de estudos, verdadeiramente interdisciplinar, se constituiu no Brasil sob a influência tanto de teorias européias e norte-americanas, preocupadas com as *diferenças de sexo*, quanto pelo engajamento de inúmeras/os pesquisadoras/es universitárias/os no movimento feminista do final da década de 70. Os textos desta coletânea refletem o estado atual do debate teórico-metodológico que se faz hoje nos *estudos de gênero*, debate que ultrapassa fronteiras disciplinares e aponta para a originalidade da produção no Brasil, tanto no plano teórico quanto no temático.

Desde o início dos anos 80, núcleos de estudos da mulher e de gênero foram criados em muitas universidades brasileiras,¹ permitindo o diálogo entre pesquisadoras/es das mais diversas disciplinas. Esta troca, que na Universidade Federal de Santa Catarina ocorreu num primeiro momento entre pesquisadoras/es das Ciências Humanas (Antropologia, Filosofia, História, Psicologia, Sociologia) e de Letras (Teoria Literária, Literatura Brasileira, Literaturas de Língua Inglesa e Lingüística), vem se ampliando gradativamente a pesquisadoras/es de outras áreas, entre as quais Saúde, Direito, Educação, Ciências Sociais Aplicadas, Artes e Comunicação. A con-

vergência dos interesses destas/es investigadoras/es, marcados nos momentos iniciais pela busca dos mecanismos de opressão das "mulheres", aparece agora na rica e extensa produção acadêmica sobre as diferentes *relações* que envolvem o *gênero*, ou seja, as relações sociais marcadas pelas diferenças materiais e simbólicas entre *feminino* e *masculino*, relações entre mulheres e homens, mas também das mulheres e dos homens entre si.

Os textos que compõem este livro foram apresentados no encontro "Fazendo Gênero na UFSC", realizado em maio de 1996, no Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, no qual foram apresentadas mais de uma centena de comunicações com resultados de pesquisas realizadas em diferentes cursos de graduação e pós-graduação e com inúmeras orientações teóricas e disciplinares. Alguns dos textos ali apresentados foram publicados na *Revista de Filosofia e Ciências Humanas* n.21, v.15, 1º sem./97, Florianópolis: EDUFSC, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFSC.

A escolha dos artigos para esta coletânea foi norteadada não só pela qualidade dos textos como pelo enfoque teórico que ilustra o debate interdisciplinar presente no campo de *estudos de gênero*. A grande maioria dos textos se fundamenta sobre a teoria culturalista, proposta nos anos 30 pela Antropologia Norte-Americana, particularmente nos trabalhos de Margaret Mead, e retomada tanto por diferentes correntes psicanalistas de orientação freudiana, quanto pelo construtivismo das historiadoras sociais Michelle Perrot e Joan Scott e dos pensadores Norbert Elias, Michel Foucault, Roland Barthes e Michel de Certeau, precursores, de alguma forma, de posturas pós-estruturalistas. É sobre este paradigma que se fundamentarão a maioria dos textos fundadores do pensamento teórico feminista do pós-guerra, tanto nos países anglo-saxões quanto na França (incluindo a obra fundamental da francesa Simone de Beauvoir — *O Segun-*

do Sexo), pensamento que será marcado também pelas lutas feministas, oriundas do século XIX, em defesa da igualdade de direitos no plano da cidadania (expresso nas lutas sufragistas) e no plano do trabalho (singularizado na expressão "Salário igual para trabalho igual", forjada no bojo das lutas revolucionárias femininas no seio da III Internacional Comunista). Mas, além da diversidade de referências teóricas-culturalistas, destacamos também aqui o debate feito hoje no Brasil em torno de dois outros paradigmas — o estruturalista e o pós-estruturalista — ilustrados nos quatro primeiros artigos desta coletânea. No entanto, apesar das divergências em torno da forma de se pensar o gênero, há alguns pontos importantes de convergência entre as teorias culturalistas, estruturalistas e pós-estruturalistas. Todas se sustentam numa postura *relativista* e concordam que o sujeito é fruto de determinações culturais e históricas, rompendo portanto com a perspectiva *essencialista*, que reifica homens e mulheres em identidades fixas determinadas pela natureza.

Muitos são os objetos de estudo abordados: a adolescência e a meia idade; a conjugalidade e a separação; o aborto e a maternidade; a afetividade e a agressividade; o esporte; o cangaço; a cultura açoriana; o trabalho doméstico. Mas, no nosso entender, quatro são os grandes temas que percorrem estes artigos e dão a dimensão das principais linhas de investigação sobre gênero existentes hoje no Brasil: a masculinidade, a homossexualidade, o corpo e a violência.

O livro é um apanhado de diferentes recortes teóricos e temáticos sobre a problemática de gênero, longe das reflexões da década de 80, preocupadas apenas com "a condição da mulher" ou "das mulheres". Trata-se aqui de inúmeras reflexões preocupadas quase sempre em ver as perspectivas propostas por homens e mulheres "em relação", como, por exemplo, nos artigos sobre a masculinidade que dão o contraponto dos comportamentos femi-

ninos no interior das relações.

Esta coletânea é exemplar da forma interdisciplinar da composição do campo de *estudos de gênero* hoje no Brasil, composto por pesquisadoras/es de diferentes disciplinas e com inúmeras ancoragens teóricas. Os textos mostram que os resultados das investigações estimulam a busca de referenciais de outras disciplinas, promovendo diálogos ainda inexistentes para a apreensão de outros objetos de investigação, assim como uma grande preocupação em dialogar com os debates sobre gênero e sexualidade que se fazem hoje no plano internacional.

Florianópolis, maio de 1998

Joana Maria Pedro

Miriam Pillar Grossi

¹ Inclusive na Universidade Federal de Santa Catarina, onde foi criado em 1984 o Núcleo de Estudos da Mulher, que a partir de 1989 passou a se chamar NEG — Núcleo Interdisciplinar de Estudos de Gênero.

PREFÁCIO

Claudia Fonseca



NÃO É POR ACASO O USO DO TERMO "PLURAL" para adjetivar o título desse livro. É um termo sumamente apropriado para descrever o conteúdo, rico e variado, desse volume em que especialistas dos campos mais diversos — história, literatura, ciências sociais, psicanálise, educação e direito — debatem-se dentro de uma mesma preocupação: o estudo das relações de gênero. Mas será que é "uma mesma preocupação"?

Olhando bem, vislumbramos grandes divergências nas abordagens propostas. Dennis Werner, por exemplo, no seu artigo sobre a teoria de heterozigocidade no estudo da homossexualidade masculina, considera a questão de gênero do ponto de vista da etologia e da evolução humana. Sílvia Emília Espósito procura, na perspectiva psicanalítica, uma "outra legalidade não biológica" para a definição da sexualidade. Tereza Virgínia Almeida, por seu lado, propõe, dentro de um enfoque construtivista, historicizar a própria noção de corpo para pensar a invisibilidade das escritas femininas no passado. Maria Luiza Heilborn traz ao debate uma reflexão estruturalista, recorrendo à teoria de Louis Dumont para avançar na "polêmica desconstrutivista" e chegar a uma "metateoria" capaz de elucidar a persistente assimetria das relações de gênero. Uma consulta às

bibliografias revela um leque enorme de referências — dos clássicos a obras da vanguarda, algumas com preocupação feminista, outras não: de Lévy-Strauss a Foucault e Giddens, de Margaret Mead a Donna Haraway e De Lauretis. Se o/a leitor/a pretender achar um cânone que una esses artigos, procurará em vão.

Certamente não é possível pleitear uma meiga complementariedade entre essas diversas abordagens. Mas tampouco fica a impressão de um “diálogo de surdos”. Ao contrário, os/as autores/as mostram-se críticos/as, irritadiços/as até, com ângulos analíticos antagônicos aos seus, mas não deixam de citá-los, concedendo a essas outras “vozes” um lugar chave no argumento. É justamente no confronto de posições diversas que esse volume afirma sua perspectiva “plural” — uma perspectiva que, segundo Marilyn Strathern (1988), está no cerne de nosso debate. O campo discursivo da pesquisa feminista cria-se no diálogo — a escuta crítica que engendra conflitos e, eventualmente, alianças. Aparentemente, há uma gama impossível de posições, mas são posições sustentadas abertamente em relação umas às outras; são verdadeiros “buracos de tatu” mas que, não obstante, constituem um campo fecundo de referência.

Coube a Margareth Rago e Claudia de Lima Costa, nos seus respectivos artigos, comentar as bases epistemológicas desse campo, explorando o que é próprio à crítica feminista. Rago sublinha princípios metodológicos que unem os/as pesquisadores/as do feminismo acadêmico. Apoiando-se em historiadores/as tais como Michelle Perrot e Paul Veyne, coloca a historiografia feminista na vanguarda das correntes intelectuais. A incorporação da subjetividade na análise científica, o foco na experiência, a ênfase na prática (que não vem mais a reboque da teoria) e a historicização dos próprios conceitos científicos seriam alguns dos marcos dessa nova abordagem. Rago constrói seu objeto relacionando a pesquisa fe-

ministra com outros projetos de ciência externos a ela, ressaltando oposições (por exemplo, aos modelos hierárquicos importados das "ciências naturais") e convergências (com as formulações dos "filósofos da diferença" — Foucault, Lyotard, Derrida, Deleuze). Lima, por sua vez, concentra-se no confronto entre pós-estruturalismo e feminismo tal como se traduz em conflitos dentro do próprio campo. Ao mesmo tempo em que reconhecem que o pós-estruturalismo tem fornecido instrumentos valiosos para desconstruir as categorias que tradicionalmente legitimam o *status quo*, proponentes de "um feminismo da crítica social" temem — no possível excesso de reflexões filosóficas abstratas — a dissolução do gênero e o esvaziamento de qualquer projeto político. Lima, através de uma discussão a um só tempo pormenorizada e abrangente da bibliografia recente, sublinha as ambigüidades dessa relação — entre pesquisa e militância — fundante do campo.

Depois do primeiro bloco de artigos, no qual somos expostos aos diversos debates teóricos que subjazem à pesquisa sobre relações de gênero, voltamos, no segundo bloco, a um assunto temático: a masculinidade. Nisso, as/os autoras/es respondem a um desafio lançado há tempo pelos/as teóricos/as do campo, que para estimular o estudo da masculinidade, lembram que a atenção analítica voltada exclusivamente para a "construção social" do feminino deixa a impressão de que os homens existem em algum lugar além do social, como se — mais uma vez — o masculino constituísse um parâmetro extra-histórico e englobante. Nesse volume, pelo contrário, a tônica dos estudos empíricos está nos homens. Maria Bernardete Ramos Flores, por exemplo, elege a noção de honra masculina para entender a relação entre homens e mulheres nos casais açorianos que povoaram a Ilha do Desterro (Florianópolis), ao longo do século XVIII. Justapõe imagens femininas contraditórias — por um lado, mulheres enclausuradas e, por outro, moças

que não se escondem, não se cobrem de mantos e que, “de mão suave e rosto risonho, trazem a água ao sedento” — para mostrar as múltiplas respostas possíveis diante desse sistema de valores.

Para aprofundar sua análise de cangaceiros nordestinos, Ana Cláudia D.R. Marques também revela a centralidade da honra masculina — na qual os homens, enquanto “guerreiros”, proclamam-se defensores da família. No seu trabalho, vemos como a “questão de gênero” estende-se bem além dos limites do espaço doméstico e exerce uma influência na organização política local. A psicóloga Maria Juracy Toneli Siqueira leva-nos para um outro extremo da conduta masculina, observando o caso aparentemente “desviante” de um homem que arca com as lidas de casa enquanto sua mulher, uma empregada doméstica, sustenta a casa com seu trabalho assalariado. Debruçando-se sobre outro universo — homens das camadas médias —, a antropóloga Maria Regina Azevedo Lisboa demonstra algo semelhante: a “crise” de identidade dos homens que não se sentem confortáveis num papel tradicional, e sua tentativa de criar novos modelos de masculinidade que se contrapõem ao patriarcal dominante.

Finalmente, Carmen Sílvia Rial explora algumas práticas esportivas (as lutas marciais, o boxe e o rúgbi) como espaços de homosociabilidade que reforçam diferentes formas de masculinidade. Pensa o esporte como um processo de incorporação de um *ethos* masculino em que a dor, o sacrifício e o sofrimento coroam a glória do vencedor, ao mesmo tempo em que salvam a honra do derrotado.

Um último bloco de artigos trata de violência e lei. Joana Maria Pedro, vasculhando jornais e processos jurídicos em Florianópolis no início desse século, procura mapear a criminalização progressiva das práticas costumeiras do infanticídio e do aborto, e mostra como a visão jurídica do feto, durante muito tempo conside-

rado como meras "víceras maternas", passou, com o tempo, a devassar o corpo feminino, dando "à privacidade das suas entranhas uma publicidade punitiva". Jeanine Philippi também volta seu olhar para o aparato jurídico, colocando em relevo as contradições internas de um sistema pautado na igualdade formal que age dentro de uma sociedade, na qual, "por causa da miséria, da violência e das diversas formas de discriminação, que marcam o atual estágio de desenvolvimento da modernidade (...), os indivíduos, identificados como sujeitos do direito, não são autores de suas histórias e nem tampouco comungam o estatuto de seres livres e iguais". Desmascarando a ilusão da neutralidade dos processos jurídicos, e usando o caso de homossexuais para ilustrar seu argumento, sugere que a própria ação classificatória da lei cria formas de discriminação. Enfim, Miriam Grossi aborda o assunto nada teórico da violência doméstica. Indo além das usuais abordagens (que procuram as causas do fenômeno ou em fatores sócio-econômicos, ou então no "sistema patriarcal"), ela propõe pensar a violência enquanto linguagem — elemento estruturante da própria relação conjugal. Ao considerar a violência doméstica também no âmbito das relações homocróticas, a autora desloca a violência do pólo masculino, mostrando o processo conjugal enquanto "jogo", no qual há uma circulação (antes de uma divisão estanque) de poder. Como Jeanine e outras autoras desse volume, Miriam incorpora uma perspectiva psicanalítica ao seu trabalho, colocando o desejo e o vazio ao lado de considerações sociais e históricas para repensar as relações de gênero e, com isso, transformar o próprio campo acadêmico.

Trata-se, em suma, de um volume que reflete a riqueza de uma tradição já consolidada de pesquisa — fruto da crítica feminista amadurecida, que incorpora a experiência de fases anteriores. A obsessão pela denúncia, que caracterizou a primeira geração de pesquisadoras, tem-se transformado num engajamento mais pon-

derado, mas não menos seguro, orientado para um projeto de transformação social. A preocupação com "o resgate" da história da mulher, tornada invisível pela ciência tradicional, começa a surtir efeito para outros elementos tradicionalmente esquecidos da nossa realidade: o cotidiano, os grupos despossuídos, a fragilidade masculina... Não existe, nestes trabalhos, a fixação em problemas da Mulher, mas em mulheres e homens interagindo segundo padrões e valores historicamente engendrados.

Enfim, esta obra acompanha as correntes da vanguarda intelectual de além-mar, ao mesmo tempo em que reflete uma trajetória propriamente brasileira. Viemos de longe, desde os primeiros concursos lançados no fim da década de 70 pela Fundação Carlos Chagas para fomentar "pesquisas sobre a mulher". Depois de duas décadas de Grupos de Trabalho sobre a mulher e relações de gênero, nas mais diversas reuniões nacionais — ANPUH, ANPOCS, ANPED, ANPOLL, SBPC —, depois de ver surgir centros de pesquisa de altíssima competência tais como *Pagu*, e nascer revistas de nível internacional tais como *Estudos Feministas*, a originalidade da produção brasileira nesse campo há de ser reconhecida. Do Norte ao Sul, os investimentos acadêmicos na área de gênero têm tido repercussões importantes. Em Santa Catarina, um grupo multidisciplinar de pesquisadores leva adiante seu projeto de ciência feminista, que já rendeu duas reuniões maiores, "Fazendo Gênero" I e II. Agora, com treze dos quinze colaboradores de universidades catarinenses, e seis dos sete "estudos de caso" situados no sul do país, *Masculino, feminino, plural* torna o fruto deste trabalho acessível ao público nacional, combinando a ciência universal com o melhor da tradição dos "saberes locais".

EPISTEMOLOGIA FEMINISTA, GÊNERO E HISTÓRIA

Margareth Rago



INTRODUZINDO O DEBATE

NOS ANOS OITENTA, MICHELLE PERROT SE PERGUNTAVA SE ERA POSSÍVEL UMA história das mulheres, num trabalho que se tornou bastante conhecido, no qual expunha os inúmeros problemas decorrentes do privilegiamento de um outro sujeito universal: a mulher.¹ Argumentava que muito se perdia nessa historiografia que, afinal, não dava conta de pensar dinamicamente as relações sexuais e sociais, já que as mulheres não vivem isoladas em ilhas, mas interagem continuamente com os homens, quer os consideremos na figura de maridos, pais ou irmãos, quer enquanto profissionais com os quais convivemos no cotidiano como colegas de trabalho, médicos, dentistas, padeiros ou carteiros. Concluía pela necessidade de uma forma de produção acadêmica que problematizasse as relações entre os sexos, mais do que produzisse análises a partir do privilegiamento do sujeito. Ao mesmo tempo, levantava polêmicas questões: existiria uma maneira feminina de fazer/escrever a história, radicalmente diferente da masculina? E, ainda, existiria uma memória especificamente feminina?

Em relação à primeira questão, Perrot respondia simultanea-

mente sim e não. Sim, porque entendia que há um modo de interrogação próprio do olhar feminino, um ponto de vista específico das mulheres ao abordar o passado, uma proposta de releitura da História no feminino. Não, em se considerando que o método, a forma de trabalhar e procurar as fontes não se diferenciavam do que ela própria havia feito antes enquanto pesquisadora do movimento operário francês. Entendia, assim, que o fato de ser uma historiadora do sexo feminino não alterava em nada a maneira como estudara e recortara o objeto. Na verdade, sua argumentação deslocava a discussão, deixando de considerar o modo de produzir e narrar a História para focalizar o objeto de estudo, sem pensar, por exemplo, por que ela não poderia ter trabalhado femininamente um objeto ou um tema masculino.² Ao mesmo tempo, Perrot destacava as diferenças de registro da memória feminina, mais atenta aos detalhes do que a masculina, mais voltada para as pequenas manifestações do dia-a-dia, geralmente pouco notadas pelos homens.³

Mais recentemente, outro prestigiado historiador francês advertiu contra os perigos de se investir a diferença entre os sexos de uma força explicativa universal, de se observar os usos sexualmente diferenciados dos modelos culturais comuns aos dois sexos, de se definir a natureza da diferença que marca a prática feminina, e da incorporação feminina da dominação masculina.⁴ Muito preocupado em reconhecer a importância da diferenciação sexual das experiências sociais, Chartier revelava certo constrangimento em relação à incorporação da categoria do gênero, numa atitude bastante comum entre muitos historiadores, principalmente do sexo masculino.

Procuro, neste texto, levantar alguns pontos de reflexão sobre a epistemologia feminista e sua ressonância na historiografia. É da maior importância discutir questões tão candentes e atuais, especialmente num contexto acadêmico que procura perceber as possibilidades abertas para a produção do conhecimento pelas

discussões que giram em torno da incorporação da categoria do gênero e que apontam para a sexualização da experiência humana no discurso.

EPISTEMOLOGIA FEMINISTA: ENSAIANDO ALTERNATIVAS

Ao menos no Brasil, é visível que não há nem clarezas, nem certezas em relação a uma teoria feminista do conhecimento. Não apenas a questão é pouco debatida mesmo nas rodas feministas, como, em geral, o próprio debate nos vem pronto, traduzido pelas publicações de autoras do Hemisfério Norte. Há quem diga, aliás, que a questão interessa pouco ao "feminismo dos trópicos", onde a urgência dos problemas e a necessidade de rápida interferência no social não deixariam tempo para maiores reflexões filosóficas.⁵

Contrariando posições e tentando aproximar-me da questão, gostaria de esboçar algumas idéias. Afinal, se considerarmos que a epistemologia define um campo e uma forma de produção do conhecimento, o campo conceitual a partir do qual operamos ao produzir o conhecimento científico, a maneira pela qual estabelecemos a relação sujeito-objeto do conhecimento e a própria representação de conhecimento como verdade com que operamos, deveríamos prestar atenção ao movimento de constituição de uma (ou seriam várias?) *epistemologia feminista*, ou de um *projeto feminista de ciência*. O feminismo não apenas tem produzido uma crítica contundente ao modo dominante de produção do conhecimento científico, como também propõe um modo alternativo de operação e articulação nesta esfera. Além disso, se considerarmos que as mulheres trazem uma experiência histórica e cultural diferenciada da masculina, ao menos até o presente, uma experiência que várias já classificaram como das margens, da construção miúda, da gestão do

detalhe, que se expressa na busca de uma *nova linguagem*, ou na produção de um *contradiscurso*, é inegável que uma profunda mutação vem se processando, também, na produção do conhecimento científico.

Certamente, a questão é muito mais complexa do que a que estou formulando aqui, já que há outras correntes vanguardistas do pensamento contemporâneo atuando no sentido das profundas desestabilizações e rupturas, teóricas e práticas, em curso. Além do mais, seria ingênuo considerar que a teoria feminista rompe absolutamente com os modelos de conhecimento dominantes nas Ciências Humanas, sem reconhecer que se há rupturas, há também muitas permanências em relação à tradição científica. No entanto, quero chamar a atenção especificamente para o aporte feminista às transformações em curso no campo da produção do conhecimento.

Na consideração da existência de uma/várias epistemologia/s feminista/s, valeria então destacarmos, de início, dois pontos: o primeiro aponta para a participação do feminismo na ampla crítica cultural, teórica, epistemológica atual, ao lado da Psicanálise, da Hermenêutica, da Teoria Crítica Marxista, do Desconstrutivismo e do Pós-Modernismo. Esta crítica revela o caráter particular de categorias dominantes que se apresentam como universais e propõe a crítica da racionalidade burguesa, ocidental, marxista incluso, que não se pensa em sua dimensão sexualizada, enquanto criação masculina, logo excludente. Portanto, denuncia uma racionalidade que opera num campo ensimesmado; isto é, a partir da lógica da identidade e que não dá conta de pensar a diferença. É neste ponto que o feminismo se encontra especialmente com o pensamento pós-moderno, com a crítica do sujeito, com as formulações de Derrida e Foucault, entre outras.⁶ O segundo, embutido no primeiro, traz as propostas desta nova forma de conceber a produção do co-

nhecimento, do projeto feminista de ciência alternativa, que se quer potencialmente emancipador.

A CRÍTICA FEMINISTA

Não é demais reafirmar que os principais pontos da crítica feminista à ciência incidem na denúncia de seu caráter particularista, ideológico, racista e sexista: o saber ocidental opera no interior da lógica da identidade, valendo-se de categorias reflexivas incapazes de pensar a diferença. Em outras palavras, atacam as feministas, os conceitos com que trabalham as Ciências Humanas são identitários e, portanto, excludentes. Pensa-se a partir de um conceito universal de homem, que remete ao *branco-heterossexual-civilizado-do-Primeiro-Mundo*, deixando-se de lado todos aqueles que escapam deste modelo de referência. Da mesma forma, as práticas masculinas são mais valorizadas e hierarquizadas em relação às femininas, o mundo privado sendo considerado de menor importância frente à esfera pública, no imaginário ocidental.

Portanto, as noções de objetividade e de neutralidade que garantiam a veracidade do conhecimento caem por terra, no mesmo movimento em que se denuncia o quanto os padrões de normatividade científica são impregnados por valores masculinos, raramente filóginos. Mais do que nunca, a crítica feminista evidencia as relações de poder constitutivas da produção dos saberes, como aponta Michel Foucault. Este questionara radicalmente as representações que orientavam a produção do conhecimento científico, tida como o ato de revelação da essência inerente à coisa, a partir do desvendamento do que se considerava a aparência enganosa e ideológica do fenômeno. Especialmente nas Ciências Humanas, chegar à verdade do acontecimento, "compreendê-lo objetivamente" significava

retirar a máscara que o envolvia na superfície e chegar às suas profundezas. Foucault criticava, assim, a concepção dominante na cultura ocidental de que o conhecimento, a produção da verdade se daria pela coincidência entre o conceito e a coisa, no movimento de superação da distância entre a palavra e a coisa, entre a aparência e a essência.

A convergência entre a crítica feminista e as formulações dos "filósofos da diferença", como Foucault, Deleuze, Lyotard, Derrida, entre outros, já foi observada por várias/os intelectuais.⁷ A filosofia pós-moderna propõe, a partir de um solo epistemológico que se constitui fora do marxismo, novas relações e novos modos de operar no processo da produção do conhecimento: a "descrição das dispersões" (Foucault) e não a "síntese das múltiplas determinações" (Marx). Busca revelar o processo artificial de construção das unidades conceituais, temáticas supostamente "naturais": a *desconstrução* das sínteses, das unidades e das identidades ditas naturais, ao contrário da busca de totalização das multiplicidades. E, fundamentalmente, postula a noção de que o discurso não é reflexo de uma suposta base material das relações sociais de produção, mas produtor e instituinte de "reais". A produção do conhecimento se daria, assim, por outras vias. Como disse Foucault,

não se trata aqui de neutralizar o discurso, transformá-lo em signo de outra coisa e atravessar-lhe a espessura para encontrar o que permanece silenciosamente aquém dele, e sim, pelo contrário, mantê-lo em sua consistência, fazê-lo surgir na complexidade que lhe é própria. Em uma palavra, quer-se, na verdade, renunciar às "coisas", "despresentificá-las"; (...) substituir o tesouro enigmático das "coisas" anteriores ao discurso pela formação regular dos objetos que só nele se delinham; definir esses objetos sem referência ao fundo das coisas, mas relacionando-os ao conjunto de regras que permitem formá-los como objetos de um discurso e que constituem, assim, suas condições de aparecimento histórico.⁸

Do mesmo modo, as teóricas feministas propuseram não apenas que o sujeito deixasse de ser tomado como ponto de partida, mas que fosse considerado dinamicamente como efeito das determinações culturais, inserido em um campo de complexas relações sociais, sexuais e étnicas. Portanto, em se considerando os "estudos da mulher", esta não deveria ser pensada como uma essência biológica pré-determinada, anterior à História, mas como uma identidade construída social e culturalmente no jogo das relações sociais e sexuais, pelas práticas disciplinadoras e pelos discursos/saberes instituintes. Como se vê, a categoria do gênero encontrou aqui um terreno absolutamente favorável para ser abrigada, já que desnaturaliza as identidades sexuais e postula a dimensão relacional do movimento constitutivo das diferenças sexuais.

Vale ainda notar a aproximação entre as formulações da teoria feminista e a valorização da cultura pelo pós-modernismo, ao contrário da sociedade para o marxismo. Nesse contexto, a História Cultural ganha terreno entre os historiadores, enfatizando a importância da linguagem, das representações sociais culturalmente constituídas, esclarecendo que não há anterioridade das relações econômicas e sociais em relação às culturais. O discurso, visto como prática, passa a ser percebido como a principal matéria-prima do historiador, entendendo-se que *se ele não cria o mundo, apropria-se deste e lhe proporciona múltiplos significados*.⁹

É nesta perspectiva que Joan Scott, conhecida anteriormente por seus trabalhos na área da História Social, ao procurar explicar alternativamente o "problema" da trabalhadora, a divisão sexual do trabalho, a oposição entre o lar e o trabalho, inverte radicalmente o caminho tradicional da interpretação histórica, enfatizando a importância do discurso na constituição de uma questão sócio-econômica. A divisão sexual do trabalho é, então, percebida como efeito do discurso. Segundo ela:

Ao invés de procurar causas técnicas e estruturais específicas, devemos estudar o discurso a partir do qual as divisões do trabalho foram estabelecidas segundo o sexo. O que deve produzir uma análise crítica mais aprofundada das interpretações históricas correntes.¹⁰

Explica, ainda, que a diferença sexual inscrita nas práticas e nos fatos é sempre construída pelos discursos que as fundam e as legitimam, e não como um reflexo das relações econômicas. Considera insustentável a difundida tese de que a industrialização provocou uma separação entre o trabalho e o lar, obrigando as mulheres a escolher entre o trabalho doméstico e o assalariado. Para ela, foi o *discurso masculino* que estabeleceu a inferioridade física e mental das mulheres, que definiu a partilha — “aos homens, a madeira e os metais, e às mulheres, a família e o tecido” — e que provocou

uma divisão sexual da mão-de-obra no mercado de trabalho, reunindo as mulheres em certos empregos, substituindo-as sempre por baixo de uma hierarquia profissional, e estabelecendo seus salários em níveis insuficientes para sua subsistência. (ibid.)

O PROJETO DE CIÊNCIA FEMINISTA OU UM MODO FEMINISTA DE PENSAR?

É difícil falar de uma epistemologia feminista sem tocar na discussão sobre os perigos da reafirmação do sujeito “mulher” e de todas as cargas constitutivas dessa identidade no imaginário social. Afinal, como já se observou exaustivamente, a questão das relações sexuais e da mulher especificamente nasce a partir das lutas pela emancipação deste sujeito antes definido como “sexo frágil”. É na luta pela visibilidade da “questão feminina”, pela conquista e ampliação dos seus direitos específicos, pelo fortalecimento da identidade da mulher, que nasce um *contradiscurso feminista* e que se constitui

um campo feminista do conhecimento. É a partir de uma luta política que nasce *uma linguagem feminista*. E, no entanto, o campo teórico que se constitui transforma-se a tal ponto que, assim como a História Cultural, deixa de lado a preocupação com a centralidade do sujeito. Como se, de repente, os efeitos se desviassem dos objetivos visados no ponto de partida: a categoria relacional do gênero elimina a preocupação de fortalecimento da identidade mulher, ao contrário do que se visava inicialmente com um projeto alternativo de uma ciência feminista.

Esta é uma das principais dificuldades que emergem ao se tentar conceitualizar o campo epistemológico em que se funda um conhecimento sobre as mulheres e, agora, sobre as relações de gênero. A categoria do gênero, já observou Joan Scott, não nasce no interior de um sistema de pensamento definido como o conceito de classes em relação ao marxismo. Embora seja apropriada como instrumento analítico extremamente útil, procede de um campo profundamente diverso daquele que tinha como horizonte a emancipação social de determinados setores sociais. Helen Longino observa, ainda, que foi depois do desenvolvimento do pensamento feminista nas áreas da história, antropologia, teoria literária, psicologia e sociologia que se passou a pensar nos conceitos através dos quais se operava. A reflexão filosófica foi posterior à prática teórica.¹¹

Isto significa que houve uma incorporação das questões feministas em diferentes campos da produção do conhecimento científico, de fora para dentro, como por exemplo, na psicanálise ou no campo marxista. Os temas da mulher e do gênero foram incorporados às questões colocadas pela historiografia marxista, sem ter nascido a partir dela, enfrentando, aliás, sérias dificuldades em seu interior. Sabemos como a questão das relações entre os sexos, a história da sexualidade e do corpo, as lutas políticas das mulheres foram secundarizadas no marxismo, tidas como secundárias em

relação às questões da luta das classes. Do mesmo modo, a questão étnica e racial. É impossível deixar de pensar na reação que o livro *História da Sexualidade*, de Foucault, teve por parte dos historiadores ligados à História Social, por exemplo. De certo modo, não se pensava nas relações sexuais como dimensão constitutiva da vida em sociedade e como uma das definidoras de nossa forma de operar conceitualmente. A sexualidade era identificada à força instintiva, biológica e, assim, não merecia ser historicizada. Este era o lugar que tinha, não apenas no marxismo, mas no imaginário ocidental.

Esta incorporação, portanto, não se deu sem maiores complicações, porque a entrada dos temas feministas em campos epistemológicos masculinos provocou muitas desestabilizações, e mesmo rupturas, a despeito das muitas permanências. Os conceitos se mostravam estreitos demais para pensar a diferença; aliás, masculinos, muitas vezes misóginos, precisavam ser transformados, abandonados, questionados, refeitos. Além disso, esta entrada, por exemplo, no campo do marxismo só foi possível porque este, ao dar sinais de esgotamento, estava sendo amplamente criticado, vários conceitos se mostravam insuficientes, e os marxistas partiam em busca de renovações conceituais, temáticas, de atualização.¹²

Esta incorporação remete, ainda, a uma outra questão: A que vem uma epistemologia feminista? Para que precisamos de uma nova ordem explicativa do mundo? Para melhor controlar o pensamento e o mundo? Uma nova ordem das regras para trazer poder político a um setor que se sente excluído? Sandra Harding pergunta, então, ao lado de muitas outras feministas, se não estaríamos correndo o risco de repor o tipo de relação poder-saber que tanto criticamos: "Como é que o feminismo pode redefinir totalmente a relação entre saber e poder, se ele está criando uma nova epistemologia, mais um conjunto de regras para controlar o pensamento?"¹³

É possível contra-argumentar, lembrando que não há como fugir ao fato de que todas as minorias relativamente organizadas, e não apenas as mulheres, estão reivindicando uma fatia do “bolo” da ciência e que nenhum dos grupos excluídos — negros, africanos, orientais, homossexuais, mulheres — com suas propostas de epistemologias alternativas — feminista, terceiro mundista, homossexual, operária — pode hoje reivindicar um lugar de hegemonia absoluta na interpretação do mundo. Além disso, há que se reconhecer as dimensões positivas da quebra das concepções absolutizadoras, totalizadoras, que até recentemente poucos percebiam como autoritárias, impositivas e hierarquizantes. Não há dúvidas de que o *modo feminista de pensar* rompe com os modelos hierárquicos de funcionamento da ciência e com vários dos pressupostos da pesquisa científica. Se a crítica feminista “deve encontrar seu próprio assunto, seu próprio sistema, sua própria teoria e sua própria voz”, como diz Showalter, é possível dizer que as mulheres estão construindo *uma linguagem nova*, criando seus argumentos a partir de suas próprias premissas.¹⁴

Vamos dizer que podemos pensar numa epistemologia feminista, para além do marxismo e da fenomenologia, como uma forma específica de produção do conhecimento que traz a marca específica feminina, tendencialmente libertária, emancipadora. Há uma construção cultural da identidade feminina, da subjetividade feminina, da cultura feminina, que estão evidenciadas no momento em que as mulheres entram em massa no mercado, em que ocupam profissões masculinas e em que a cultura e a linguagem se feminizam. As mulheres entram no espaço público e nos espaços do saber, transformando inevitavelmente estes campos, recolocando as questões, questionando, colocando novas questões, transformando radicalmente. Sem dúvida alguma, há um *aporte feminino/ista específico, diferenciador, energizante, libertário*, que rompe com um enquadra-

mento conceitual normativo. Talvez daí mesmo a dificuldade de nomear o campo da epistemologia feminista.

Vejamos alguns aspectos desse aporte: o questionamento da produção do conhecimento, entendida como processo racional e objetivo para se atingir a verdade pura e universal, e a busca de novos parâmetros da produção do conhecimento. Aponta, então, para a superação do conhecimento como um processo meramente racional: as mulheres incorporam a dimensão subjetiva, emotiva, intuitiva no processo do conhecimento, questionando a divisão corpo/mente, sentimento/razão. Simmel já fizera esta observação, em 1902, ao indagar sobre as possíveis contribuições da "Cultura Feminina" num mundo masculino, e Helen Longino complementa:

Em busca de parâmetros (groundings) conceituais e filosóficos alternativos, muitos pensadores abraçaram modos de análise que rejeitam a dicotomização entre razão e paixão, entre saber e sentimento.¹⁵

Para ela, o pensamento feminista trouxe a *subjetividade como forma de conhecimento*. "We all see feelingly", afirma, o que se opõe radicalmente ao ideal de conhecimento objetivo trazido das Ciências Naturais para as Ciências Humanas. Entrando num mundo masculino, possuído por outros, a mulher percebe que não detém a linguagem e luta por criar uma, ou ampliar a existente: aqui se encontra a principal fonte do aporte feminista à produção do conhecimento, à construção de novos significados na interpretação do mundo.

Portanto, o feminismo propõe *uma nova relação entre teoria e prática*. Delinca-se um novo agente epistêmico, não isolado do mundo, mas inserido no coração dele; não isento e imparcial, mas subjetivo e afirmando sua particularidade. Ao contrário do desligamento do cientista em relação ao seu objeto de conhecimento, o que permitiria produzir um conhecimento neutro, livre de interfe-

rências subjetivas, clama-se pelo envolvimento do sujeito com seu objeto. Busca-se uma nova idéia da produção do conhecimento: não o cientista isolado em seu gabinete, testando seu método acabado na realidade empírica, livre das emoções desviantes do contato social, mas um processo de conhecimento construído por indivíduos em interação, em diálogo crítico, contrastando seus diferentes pontos de vista, alterando suas observações, teorias e hipóteses, sem um método pronto. Reafirma-se a idéia de que o caminho se constrói caminhando e interagindo.

Defendendo o *relativismo cultural*, questiona também a noção de que este conhecimento visa a atingir a verdade pura, essencial. Reconhece a particularidade deste modo de pensamento e abandona a pretensão de ser a única possibilidade de interpretação. Concorde com Sandra Harding,

(u)ma forma de resolver o dilema seria dizer que a ciência e a epistemologia feministas terão um valor próprio ao lado, e fazendo parte integrante, de outras ciências e epistemologias — jamais como superiores às outras. (Op.cit.)

Enfatiza a *historicidade dos conceitos e a coexistência de temporalidades múltiplas*. Nesta direção, a historiadora Maria Odila Leite da Silva Dias mostra a confluência das tendências historiográficas contemporâneas com as inquietações feministas; defendendo a “instabilidade das categorias feministas” (Harding), fala em hermenêutica crítica e no historismo:

[A] historiografia feminista segue os mesmos parâmetros [que a desconstrução de Derrida, a arqueologia da Foucault, a teoria crítica marxista, a história social e conceitual dos historistas alemães, a historiografia das mentalidades], pois tem seu caminho metodológico aberto para a possibilidade de construir as diferenças e de explorar a diversidade dos papéis informais femininos.¹⁶

Os estudos feministas inovam, então, na maneira como trabalham com as multiplicidades temporais, descartando a idéia de linha evolutiva inerente aos processos históricos.

FEMINISMO E HISTÓRIA

Seria interessante, por fim, pensar como os deslocamentos teóricos produzidos pelo feminismo têm repercutido na produção historiográfica. A emergência de novos temas, de novos objetos e questões, especialmente ao longo da década de setenta, deu maior visibilidade às mulheres enquanto agentes históricos, inicialmente a partir do padrão masculino da História Social, extremamente preocupada com as questões da resistência social e das formas de dominação política.¹⁷ Este quadro ampliou-se, posteriormente, com a explosão dos temas femininos da *Nouvelle Histoire*, como bruxaria, prostituição, loucura, aborto, parto, maternidade, saúde, sexualidade, a história das emoções e dos sentimentos, entre outros.

É claro que muitos discordarão da divisão sexual dos temas históricos anteriormente propostos, visto que há muitas outras dimensões implicadas na ampliação do leque temático, principalmente a crise da "historiografia da Revolução" e a redescoberta da Escola dos Annales. Entretanto, poucos poderão negar que a entrada desses novos temas se fez em grande parte pela pressão crescente das mulheres, que invadiram as universidades e criaram seus próprios núcleos de estudo e pesquisa, a partir dos anos setenta. Feministas assumidas ou não, as mulheres forçam a inclusão dos temas que falam delas, que contam sua própria história e de suas antepassadas, e que permitem entender as origens de muitas crenças e valores, de muitas práticas sociais frequentemente opressivas e de inúmeras formas de desclassificação e estigmatização. De certo

modo, o passado já não nos dizia e precisava ser re-interrogado a partir de novos olhares e problematizações, através de outras categorias interpretativas, criadas fora da estrutura falocêntrica especular.

A descoberta da origem da "mãe moderna" a partir do modelo rousseauísta, proposta por Elisabeth Badinter, por exemplo, foi fundamental para se reforçar o questionamento do padrão de maternidade que havia vigorado inquestionável até os anos 60 e reforçar a luta feminista pela conquista de novos direitos; a genealogia dos conceitos da prostituição, da homossexualidade e da perversão sexual, entre outros, foi extremamente importante enquanto reforçava a desconstrução prática das inúmeras formas de normatização.¹⁸ A história do corpo feminino trouxe à luz as inúmeras construções estigmatizadoras e misóginas do poder médico, para o qual a constituição física da mulher por si só inviabilizaria sua entrada no mundo dos negócios e da política. O questionamento das mitologias científicas sobre sua suposta natureza, sobre a questão da maternidade, do corpo e da sexualidade foi fundamental em termos da legitimação das transformações libertadoras em curso.

O campo das experiências históricas consideradas dignas de serem narradas ampliou-se consideravelmente e, juntamente com a emergência dos novos temas de estudo, isto é, com a visibilidade e dizibilidade que ganharam inúmeras práticas sociais, culturais e religiosas, antes silenciadas, novos sujeitos femininos foram incluídos no discurso histórico, partindo-se inicialmente das trabalhadoras e militantes, para incluir-se, em seguida, as bruxas, as prostitutas, as freiras, as parteiras, as loucas, as domésticas, as professoras, entre outras. A ampliação do conceito de cidadania, o direito à história e à memória não se processavam apenas no campo dos movimentos sociais, passando a ser incorporados no discurso, ou melhor, no próprio âmbito do processo da produção do conhecimento.

Para tanto, novos conceitos e categorias tiveram de ser introduzidos a partir das perguntas levantadas pelo feminismo e dos deslocamentos teóricos e práticos provocados. Por que se privilegiavam os acontecimentos da esfera pública e não os constitutivos de uma história da vida privada? Por que se desprezava a cozinha em relação à sala, e a casa em relação à rua? Onde uma história dos segredos, das formas de circulação e comunicação femininas, das fofocas, das redes interativas construídas nas margens, igualmente fundamentais para a construção da vida em sociedade? Quais as possibilidades de uma História no feminino, não apenas a história das mulheres, mas a história contada no registro feminino?¹⁹

Neste contexto, ficou evidente a precariedade e estreiteza do instrumental conceitual disponível para registrar as práticas sociais que passavam a ser percebidas, embora existentes desde sempre. Para o historiador formado na tradição marxista, especialista na recuperação histórica das lutas sociais e da dominação de classes, como falar das práticas desejanças; com que conceitos poderia construir uma história do amor, da sexualidade, do corpo ou do medo? Como trabalhar a questão da religiosidade e das reações diante da vida e da morte?

No caso dos estudos feministas, o sucesso da categoria do gênero se explica, em grande parte, por ter dado uma resposta interessante ao impasse teórico existente, quando se questionava a lógica da identidade e se decretava o eclipse do sujeito. Categoria relacional, como observa Joan Scott, encontrou campo extremamente favorável num momento de grande mudança das referências teóricas vigentes nas Ciências Humanas, e em que a dimensão da Cultura passava a ser privilegiada sobre as determinações da Sociedade. Assim como outras correntes de pensamento, a teoria feminista propunha que se pensasse a construção cultural das diferenças sexuais, negando radicalmente o determinismo natural e

biológico. Portanto, a dimensão simbólica, o imaginário social, a construção dos múltiplos sentidos e interpretações no interior de uma dada cultura passavam a ser priorizados em relação às explicações econômicas ou políticas.

Em termos da historiografia, estas concepções se aproximam das formuladas pela História Cultural. Esta põe em evidência a necessidade de se pensar o campo das interpretações culturais, a construção dos inúmeros significados sociais e culturais pelos agentes históricos, as práticas da representação, deixando muito claro que o predomínio prolongado da História Social, de tradição marxista, secundarizou demais o campo da subjetividade e da dimensão simbólica. Exceção feita a E. P. Thompson, que aliás se tornou famoso apenas na década de oitenta, grande parte dos estudos históricos de tendência marxista mantinham-se presos ao campo da política e da economia, este sendo considerado o "lugar do real" e da inteligibilidade da história. Somente nas últimas décadas, passou-se a falar incisivamente em imaginário social, nas representações sociais, em subjetividade e, para tanto, a História precisou buscar aproximações com a Antropologia, a Psicanálise e a Literatura. Além disso, na medida em que o discurso passou a ser dotado de positividade, os historiadores também perceberam que era inevitável interrogar o próprio discurso e dimensionar suas formas narrativas e interpretativas.

Em relação aos estudos feministas, e a despeito das inúmeras polêmicas em curso, vale notar que a categoria do gênero abre, ainda, a possibilidade da constituição dos *estudos sobre os homens*, num campo teórico e temático bastante renovado e radicalmente redimensionado. Após a "revolução feminista" e a conquista da visibilidade feminina, após a constituição da área de pesquisa e estudos feministas, consagrada academicamente em todo o mundo, os homens são chamados a entrar, desta vez, em um novo solo

epistêmico. É assim que emergem os estudos históricos, antropológicos, sociológicos — interdisciplinares — sobre a masculinidade, com enorme aceitação. Cada vez mais, portanto, crescem os estudos sobre as relações de gênero, sobre as mulheres, em particular, ao mesmo tempo em que se constitui uma nova área de estudos sobre os homens, não mais percebidos enquanto sujeitos universais.

Sem dúvida alguma, os resultados das inúmeras perspectivas abertas têm sido dos mais criativos e instigantes. O olhar feminista permite reler a história da colonização no Brasil, no século XVI, a exemplo do que realiza a historiadora Tânia Navarro Swain, desconstruindo as imagens e representações construídas pelos viajantes sobre as formas de organização dos indígenas, sobre a sexualidade das mulheres, supostamente fogosas e promíscuas, instituindo sua amoralidade. Num excelente trabalho genealógico, a historiadora revela como os documentos foram apropriados e re-interpretados pela historiografia masculina, através de conceitos extremamente misóginos, cristalizando-se imagens profundamente negativas a respeito dos primeiros habitantes da terra, considerados para sempre incivilizados e incapazes de cidadania.

Já Maria Izilda Mattos e Fernando A. Faria, estudando as composições musicais de Lupicínio Rodrigues a partir da categoria do gênero, descortinam as formas de construção cultural das referências identitárias da feminilidade e da masculinidade nas décadas de quarenta e cinquenta, dominantes até recentemente. A partir da análise das letras de músicas produzidas pelo famoso compositor gaúcho, podem visualizar não apenas as experiências femininas, mas “seu universo de relações com o mundo masculino”, numa proposta bastante enriquecedora e inovadora.

FINALIZANDO...

As possibilidades abertas para os estudos históricos pelas teorias feministas são inúmeras e profundamente instigantes: da desconstrução dos temas e interpretações masculinos às novas propostas de se falar *femininamente* das experiências do cotidiano, da micro-história, dos detalhes, do mundo privado, rompendo com as antigas oposições binárias e de dentro, buscando respaldo na Antropologia e na Psicanálise, incorporando a dimensão subjetiva do narrador.

Na historiografia feminista, vale notar, a teoria segue a experiência: esta não é buscada para comprovar aquela, aprioristicamente proposta. Opera-se uma des-hierarquização dos acontecimentos: todos se tornam passíveis de serem historicizados, e não apenas as ações de determinados sujeitos sociais, sexuais e étnicos das elites econômicas e políticas, ou de outros setores sociais, como o proletariado-masculino-branco, tido como sujeito privilegiado por longo tempo, na produção acadêmica. Aliás, as práticas passam a ser privilegiadas em relação aos sujeitos sociais, num movimento que me parece bastante democratizador. Assim, e como diria Paul Veyne, o que deve ser privilegiado pelo historiador passa a ser dado pela temática que ele recorta e constrói, e não por um consenso teórico exterior à problemática, como acontecia antes quando se trabalhava com o conceito de modo de produção, por exemplo, ou ainda, quando a preocupação maior com o passado advinha de suas possibilidades em dar respostas à busca da Revolução. A realidade já não cede à teoria.

Enfim, parece que já não há mais dúvidas de que as mulheres sabem inovar na reorganização dos espaços físicos, sociais, culturais e, pode-se complementar, nos intelectuais e científicos. E o que me parece mais importante, sabem inovar libertariamente,

abrindo o campo das possibilidades interpretativas, propondo múltiplos temas de investigação, formulando novas problematizações, incorporando inúmeros sujeitos sociais, construindo novas formas de pensar e viver.

Notas

1. PERROT, Michelle. *Une histoire des femmes est-elle possible?* Paris: Rivage, 1984.
2. Lembre-se que M. Perrot escrevera um importante estudo no campo da História Social: *Les ouvriers en grève. France 1871-1890*. Mouton, 1974.
3. PERROT, M. Práticas da memória feminina. *Revista Brasileira de História*, S.Paulo, v.9, n.18, 1989.
4. CHARTIER, Roger. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica. *Cadernos PAGU*, Campinas, n.4, 1995.
5. Uma instigante discussão sobre o tema encontra-se em MARTINS, Roberto Cintra. Filosofia da Ciência e feminismo: uma ligação natural. In: SCAVONE, Lucila (org.). *Tecnologias reprodutivas. Gênero e Ciência*, S.Paulo: UNESP, 1996.
6. Ver GERGEN, Mary McCanney (ed.). *O pensamento feminista e a estrutura do conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos/EdUNB, 1993; COSTA, Claudia Lima. O leito de Procusto: gênero, linguagem e as teorias feministas. *Cadernos PAGU*, Campinas, n.2, 1993.
7. Ver FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
8. FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986, p.54.
9. JENKINS, Keith. *Re-thinking history*. London: Routledge, 1991.
10. SCOTT, Joan W. La travailleuse. In: DUBY, G. & PERROT, M. (orgs.). *Histoire des femmes*, v.4. Paris: Plon, 1991, p.428. *Feminisms in the academy*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995, p.21.

11. LONGINO, Helen E. To see feelingly: reason, passion, and dialogue. In: STANTON, Donna C. & STEWART, A. (orgs.) *Feminist Philosophy*. O reconhecimento desta diferença é, seguramente, um dos caminhos para que possamos olhar o "outro" sem precisar reduzi-lo a um "nós" que, mais do que encontros, trará desencontros, tornando a diferença sinônimo de relações de poder onde dominantes e dominados brigam o tempo todo para saber quem ocupará o primeiro lugar deste par.

12. Ver HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos PAGU*, Campinas, n.5, p.14, 1995.

13. HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.19, 1993.

14. SHOWALTER, Elaine. A crítica feminista no território selvagem. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Tendências e impasses. O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p.29.

15. SIMMEL, G. Cultura Feminina. *Filosofia do amor*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1993. LONGINO, Helen. Op. cit., p.20.

16. DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Teoria e método dos estudos feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano. In: COSTA, Albertina de O. & BRUSCHINI, Cristina (orgs.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992, p.49.

17. RAGO, Margaret. As mulheres na historiografia brasileira. In: LOPES, Zélia (org.). *A História em debate*. São Paulo: Editora da UNESP, 1991.

18. Ver COSTA, Jurandir Freire. O referente da identidade homossexual. In: PARKER, Richard & BARBOSA, Regina M. (orgs.). *Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

19. SWAIN, Tânia Navarro. *Feminino/Masculino no Brasil do século XVI: um estudo historiográfico*. 1995, (mimeo); MATTOS, Maria Izilda S. de & FARIA, Fernando A. de. *Melodia e sintonia em Lupicínio Rodrigues: o feminino, o masculino e suas relações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.



GÊNERO: UM OLHAR ESTRUTURALISTA

Maria Luíza Heilborn



A FORMULAÇÃO MAIS USUAL DE GÊNERO, qual seja a distinção entre o plano dos atributos culturais alocados a cada um dos sexos em contraste com a dimensão anátomo-fisiológica dos seres humanos, está sob cerrado ataque. A definição, que tinha oferecido uma espécie de conforto temporário contra o atavismo biológico que se insinuava sob a terminologia dos papéis sexuais, parece agora titubear diante das muitas críticas. Em particular daquelas que se perguntam se o próprio termo sexo, sobre o qual um dos seus pólos se apóia, fornece algum tipo de auto-evidência (cf. BUTLER, 1990) que permita contrastá-lo ao gênero. A voga pós-moderna desconstrutivista vem insistindo que as grandes metateorias, que almejam explicações mais gerais acerca do mundo, são inadequadas e incapazes de dar conta da variabilidade e da instabilidade das definições, estampadas no sentido precário da identidade num mundo multifacetado e veloz. Também um outro olhar, nesse caso o neopragmatista, insiste em inquirir para que servem as perguntas que os modernos se colocam sobre as estruturas subjacentes ao mundo social.

O gênero como alguns autores vinham se utilizando, baseada também numa perspectiva construtivista — que asseveram estar em oposição ao essencialismo — incide, segundo os olhares

antes descritos, em falácia. O conceito destaca o privilegiamento da dimensão de escolha cultural para explicar as feições que o feminino e o masculino assumem em múltiplas culturas, mas sustenta que a "natureza" é um pilar sobre o qual se constrói a diferença sexual, aqui designada simplesmente como o dimorfismo sexual da espécie humana.

Entra em cena, novamente, um argumento desconstrutivista de que são as categorias que nos permitem olhar o real, e que, assim, também a diferença sexual é um fruto dessas lentes de conceitualização do mundo. A diferença entre os sexos é uma invenção historicamente datada dos finais do século XVIII. Esta é a contribuição do verdadeiramente interessante livro de Thomas Laqueur, *Making sex* (LAQUEUR, 1990 e GALLAGHER & LAQUEUR, 1987).

Laqueur propõe que até aquele momento prevalecia no Ocidente (um dos exemplos escolhidos é a concepção galênica do corpo) o que ele designa como o *one-sex model*. Através de alguns exemplos retirados da crônica histórica, ele assinala que a mudança de sexo espontânea era possível então e perfeitamente compatível nesse sistema de entendimento (ver LAQUEUR, 1990, cap. 1). Não existia a intransponibilidade de um sexo para o outro tal como ela agora se apresenta e foi construída aos nossos olhos.

Não se trata de dizer que diferenças entre os corpos não eram de todo percebidas, mas havia antes a possibilidade de conversão de um sexo a outro através da alteração dos seus elementos constitutivos. Um corpo submetido a determinadas circunstâncias, como o excesso do calor, poderia ser o palco da transformação de seus órgãos sexuais. Tal fato não causava espanto algum em 1752, quando uma jovem torna-se um mancebo em certa localidade da Inglaterra. Segundo Laqueur, os corpos masculino e feminino eram concebidos como verticalmente ordenados, pressupondo-se uma hierarquia entre eles, mas não a sua inconvertibilidade. O corpo

masculino é a representação mais bem acabada da humanidade e o feminino é a sua versão diminuída ou mais interna. Laqueur se estende no livro a demonstrar através dos tratados médicos de que modo o corpo feminino era iconografado, sobretudo na equivalência atribuída aos órgãos sexuais-reprodutivos (um exemplo são o clitóris e o pênis; o outro, o saco escrotal e os ovários, que eram então aproximados).

Na virada entre o século XVIII e o XIX delineia-se para o autor o *two-sex model*. Neste novo esquema, os sexos passaram a ser tematizados horizontalmente, isto é, como opostos e incomensuráveis. Laqueur alerta para o fato de que apesar de a empresa científica ter-se lançado a perscrutar os corpos, tais concepções antecedem em muito às “descobertas” científicas, articulando-se com o estabelecimento de uma nova ordem social relativa ao gênero e à sexualidade, que se apresenta sob o liberalismo político.

Para ele, uma série de transformações na ordem política e ideológica das sociedades ocidentais é a origem desta mudança de percepção dos sexos, construindo a problemática da diferença sexual. Esta passou a ser concebida como inscrita nos corpos e percebida como fundacional da distinção entre os gêneros. Se os seres humanos passaram a ser declarados como iguais, era necessário buscar na natureza a base para a introdução de uma desigualdade.

O exercício analítico a que Laqueur se dedica tem por consequência levantar dúvidas sobre o consenso a partir do qual a categoria de gênero foi construída, pressupondo-se uma imutabilidade do sexo. Nessa mesma direção existe a contribuição de Judith Butler (1990) e, numa linha diferente mas que também problematiza a equação natureza/cultura, encontra-se a antropóloga Marilyn Strathern (1988). O primeiro ponto que gostaria de levantar gira em torno da afirmação de que as teorias não revelam a natureza do real,

mas sim constróem um ponto de vista a partir do qual se pode examiná-lo. E a diversidade de abordagens permite enfocar/eleger determinados problemas como relevantes e descartar outros. O segundo comentário diz respeito ao estatuto que a natureza retém numa explicação desse estilo, servindo antes como base lógica do que um postulado sobre uma distinção absoluta que todos os sistemas representacionais devem expressar. Sob o ataque cerrado que várias teorias mais generalistas têm se encontrado, o estruturalismo figura em posição de destaque. Meu intuito aqui é menos fazer uma defesa veemente de seus postulados, que salientar como a utilização de sua perspectiva de análise pode ser rentável. Uma das questões que ainda atraem o meu olhar é o fato da generalidade da assimetria intrínseca aos sistemas de gênero, até onde a curiosidade antropológica alcançou demonstrar. Tentar esboçar uma interpretação para este fenômeno, fundada sobre uma abordagem cultural, tem sido um desafio. As explicações calçadas numa base biológica ou de natureza psíquica estão aqui descartadas. O percurso empreendido apóia-se nas contribuições de uma dada tradição francesa, a Escola Sociológica, a partir de Durkheim, passando por Lévi-Strauss e Louis Dumont.

Neste último autor encontra-se a proposição da universalidade da hierarquia como ordenamento do mundo social (DUMONT, 1979, 1985). Baseada nessa premissa, que já explorei em outros lugares (HEILBORN, 1993, 1995), busquei construir o porquê da classificação do gênero necessariamente comportar hierarquia, ou seja, que razões há que expliquem a constante estrutural de assimetria na montagem das relações entre os gêneros.¹

A teoria da hierarquia em Dumont (cf. DUARTE, 1986, cap.II), herdeira da Escola Sociológica Francesa, sustenta o princípio de que tudo que é da ordem do humano é marcado. O plano da significação é concebido a partir da preeminência do valor, não resultando

apenas numa simples disposição taxonômica das categorias sociais. O valor é entendido como o operador da diferença, ordenamento que configura a hierarquia, dando origem a um universo representacional não linear, isto é, com densidades e planos de significação distintos. Tal premissa expressa-se em Dumont na fórmula da relação englobante-englobado e, corolariamente, na afirmação de mais um princípio, o da precedência da perspectiva da totalidade. Uma segunda característica deve ser somada à anterior: o modelo analítico é sempre bidimensional: a relação hierárquica é logicamente composta de dois níveis: um nível superior, onde há unidade dos termos, e um inferior, onde há distinção entre estes, comportando desse modo simultaneamente identidade e contradição (DUARTE, 1986, p.41). Finalmente, o postulado da totalidade enquanto unidade lógica mínima, o que acoplando-se aos princípios do englobamento do contrário e o da especificação lógica dos níveis, enseja a dinâmica da mudança (entenda-se por isto a ocorrência das inversões hierárquicas).

Para o referido autor, a hierarquia é uma necessidade lógica do ordenamento do social. O universo simbólico estrutura-se e se move a partir de oposições, submetido à ordem da preeminência. A resistência da admissão deste ponto de vista acerca da hierarquia reside nos valores centrais do individualismo, ideologia dominante da contemporaneidade, e que também se reflete no pensamento sociológico. Para ele há duas grandes modalidades de configuração societária, o holismo, também referido como tradicional, e o individualismo: que é uma forma aparentemente antagônica à anterior, devido a organizar-se por um princípio de segmentação e valorização da perspectiva da parte sobre o todo.

O princípio igualitário (anteriormente esboçado) que preside a configuração individualista pode ter sua existência explicada pelos procedimentos da lógica de inversão hierárquica e do princípio de

níveis diferenciais e de situacionalidade. Daí a afirmativa de ser ele apenas aparentemente antagônico à hierarquia. Este é ao mesmo tempo um princípio universal de ordenação social e um tipo específico de configuração ideológica, contrapondo-se nesse segundo nível ao individualismo. Esta possibilidade resulta da característica bidimensional do modelo analítico antes exposto. Num sistema social moldado pelo paradigma societário individualista, a hierarquia apresenta-se como o caráter subordinado dessa totalidade.

A inevitabilidade da hierarquia não colide, em outro plano, com o modo de operação do princípio segmentador-igualitário que preside a conformação do individualismo. Tal sistema, ao se caracterizar pela não imputação de valor às partes do todo social, ou da relação por ele ordenada, reitera a afirmação dumontiana de que toda configuração ideológica depende da existência de um valor que dê significado à totalidade. No individualismo, esse valor está encarnado na noção de pessoa, o indivíduo como agente normativo das instituições.

A partir dessas premissas, enfoca-se o (renitente) diferencial entre os gêneros que ordena o mundo social. Não se deve apelar para a idéia de ser ele um traço tributável à tradição, na qualidade de uma sobrevivência. Se é fato que no contexto de uma sociedade individualista, ou de segmentos no interior desta que adotem o paradigma moderno, a diferença entre os gêneros não apresenta a mesma transcendência que detém no mundo holista, a sua presença ainda requer uma explicação. Busquei demonstrar a permanência do resíduo desta lógica no modo como os valores de gênero atuam na montagem das relações conjugais em casais que combinam um ou os dois sexos (cf. HEILBORN, 1992 e 1993).

Se a questão instauradora fala acerca de uma dada generalidade dos sistemas de gênero, a de sua assimetria, entendo que o caminho a ser percorrido nos remeta aos termos determinados

por Lévi-Strauss para a problemática do incesto. A assimetria do gênero necessita estar conectada em um plano lógico com este momento inaugural da cultura. Se o incesto diz respeito à regulamentação das relações entre os sexos, e "a lei da exogamia deve ser entendida como lei de troca das mulheres e do seu poder de fecundidade entre homens" (HÉRITIER, 1980, p.24), tal problema parece estar implicado na distribuição de valor entre os gêneros.

Lévi-Strauss sustenta que a proibição do incesto é uma dosagem de elementos variados tomados de empréstimo parcialmente à natureza e parcialmente à cultura. "É o processo pelo qual a natureza se ultrapassa a si mesma" (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.62-63). Já Françoise Héritier define a distinção entre os sexos como a "marca elementar da alteridade" (HÉRITIER, 1981, p.38-39), constituindo-se esta em uma espécie de matriz da atividade simbólica. Para ela, há

uma impossibilidade de negação da diferença entre os sexos, que está na base da reflexão dos grupos humanos sobre eles mesmos, a partir do qual se constitui toda a organização social e toda a ideologia. (Héritier, 1979, p.227)

Tal raciocínio apóia-se na idéia de que o pensamento se ordena em função de um equilíbrio entre as propriedades do idêntico e do diferente, fazendo da alteridade o fundamento do simbólico e do social. Este estilo de argumentação já foi criticado (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 1990). Vejamos por quê.

O incesto, tal como concebido nas *Estruturas* (LÉVI-STRAUSS, 1976), só permite pensar enquanto universal a transformação do estatuto da diferença sexual. Se esta se oferece primeiramente à apreensão como uma polaridade entre termos, é na passagem natureza/cultura que adquire sentido distinto. O operador incesto de-substancializa a diferença sexual transformando-a "em uma relação entre relações, 'relativizando' os termos" (VIVEIROS DE CASTRO, 1990,

p.27). Transmuta a complementaridade natural dos sexos em uma oposição sócio-lógica entre termo e relação. Contudo, na transformação sócio-lógica, antes referida, está embutida a assimetria, que se institui porquanto a relação masculino/feminino é da ordem de uma *co-relação*, pois o vínculo primeiro reside na relação homem/homem. Enquadrada sob essa perspectiva, a assimetria entre os sexos opera nos termos de uma oposição de caráter hierárquico, tal como sustentada por Dumont, suposta por Lévi-Strauss — “o laço de reciprocidade que funda o casamento não é estabelecido entre homens e mulheres, mas entre homens por meio de mulheres” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.155) — e também consentida por Viveiros de Castro. Não se trata tão somente de uma relação binária, de uma oposição linear, e sim de uma proposição onde um termo engloba o seu contrário, ainda que no esquema estruturalista clássico não haja o que possa estipular *a priori* o pólo valorado.

É a partir de uma hipótese fundada em outro campo, o da psicanálise, que creio se possam aglutinar elementos para avançar nesta reflexão. Destaco, em particular, as contribuições de Marika Moisseeff (1987), psicanalista em diálogo com a antropologia, interessada no problema da universalidade do incesto proposto por Freud, em *Totem e Tabu* e *Moisés e o monoteísmo*.²

O seu argumento gira em torno da necessidade lógica que a cultura requer de desfazer o englobamento original entre mãe e filho. Esta seria a razão direta da necessidade de desarticular a possibilidade de incesto: rejeição da possibilidade do par mãe-filho poder engendrar outra geração, o que implicaria negar não só a troca, fundamento do social, como a condição de sujeito do filho. Na verdade, isso significa dizer que o masculino carece alijar-se do encompassamento original,³ sendo a ordem da cultura aquela que propicia e exprime a inversão hierárquica do englobamento do masculino pelo feminino. Assim, para Moisseeff, o que está em jogo

nessa operação é a necessidade imperiosa de criação do masculino, que se elabora por contraste ao materno, mais do que propriamente ao feminino. A autora incorpora de maneira explícita a perspectiva dumontiana ao explicar a produção da ordem simbólica e da condição de sujeito pela inversão hierárquica da relação de englobamento original. Reitera, assim, o primado da Escola Sociológica Francesa, de que a neutralização da indistinação é condição *sine qua non* do humano. Proponho que, subjacente a essa contribuição da autora, desenhe-se uma outra derivação, igualmente passível de ser tributada às teses de Dumont: a do postulado da instituição do masculino como valor social englobante.

Neste procedimento de instaurar a distinção, vemo-nos diante de uma hipótese interpretativa capaz de iluminar as razões de uma maior elaboração simbólica do gênero masculino relativamente à menor marcação do feminino. A condição de produção do masculino procede por meio de uma inversão hierárquica que, ao seccionar a continuidade com o feminino e, nesse sentido, com a indistinação, inscreve-o como pólo marcado em um campo classificatório, atrelando-o à problemática da diferença. Trata-se de salientar que a instituição do masculino está comprometida com uma dada operação simbólica de marcar seu relevo e sua distinção perante o outro gênero. Desse modo, o masculino estaria fadado a exprimir-se através de nexos simbólicos que encarnassem propriedades de marcação/descontinuidade/diferenciação/deslocamento. Seriam esses os vetores que o constituiriam como distinto do feminino. Este, em oposição, estaria balizado por atributos como não-marcação/continuidade/indiferenciação/permanência — vetores simbólicos que expressam essa demanda (relativa) de construção da identidade.⁴ O jogo relacional da construção das categorias de gênero está referido a esse plano estrutural. Os conteúdos específicos que adquirem as categorias de gênero nos diversos contextos culturais manteriam

este princípio de ordenação, embora possam em substância ser diferentes.

Portanto, a presente proposta interpretativa não se contenta em afirmar que os gêneros possuem conteúdos contrastivos e complementares. Além de distintivos, a lógica interna ao domínio do gênero é hierárquica, fazendo com que os vetores simbólicos antes relacionados qualifiquem-se pelas propriedades de englobante e englobado. À essa produção do masculino, equaciona-se a do valor instituinte da cultura, impelindo tal gênero a situar-se sempre na posição de englobante frente ao feminino. Assim, o masculino está investido dos significados de representação da totalidade, ao mesmo tempo em que possui a qualidade de um gênero frente ao outro. Nesse segundo nível, apresenta uma certa propriedade culturalmente mais trabalhada, ou mais fabricada, e assim, voltaríamos a nos aproximar, agora em outro plano, da questão, colocada pouco sofisticadamente por Ortner (1974), da proximidade entre mulher e natureza. Não se trata certamente de sustentar de modo substancialista a equação homem e cultura, uma vez que os dois sexos são igualmente objetos de construção social, e sim, no plano lógico, de supor que a ordem da cultura implica a transformação da relação de encompassamento entre os sexos. Esta ótica enseja uma maneira alternativa e produtiva de ler a velha questão da associação recorrente do masculino com o que se pode designar de dimensão mais pública ou central das culturas que os dados etnológicos reiteradamente nos trazem.

Articular a transformação sociológica da relação entre os sexos presente no incesto com os pressupostos contidos na teoria da hierarquia deságua na afirmação da matriz simbólica assimétrica que ordena as relações de gênero. Assim, a argumentação aqui desenvolvida comporta duas assertivas importantes. A primeira diz respeito à natureza diferencial da constituição dos gêneros, con-

substanciada no eixo marcado/não marcado, expressando estas suas propriedades distintivas. A segunda afirmação, estreitamente relacionada à primeira, é de que as propriedades simbólicas particulares à constituição do masculino e do feminino são fenômenos da relação hierárquica entre eles.

Para concluir cabe dizer que a interpretação sugerida depende da admissão de uma distinção lógica entre natureza e cultura; ainda que diversos sistemas culturais possam não admitir uma radical separação entre o que no Ocidente denominamos de natureza e a cultura ou a sociedade, (argumento de Strathern, por exemplo) isso não descarta a possibilidade de se operar com esse patamar de raciocínio. Da mesma maneira, acolher a idéia de que existe o dimorfismo sexual da espécie não impede que se reconheça que o sexo possa ser uma categoria historicamente datada. As concepções sobre a diferença sexual não abolem o fato de que existe uma diferenciação nos corpos e que ela importa até o presente momento no modo como a humanidade se reproduz. Talvez este comentário possa suscitar a crítica de essencialismo, tão comum nos discursos que se querem desconstrutivistas, mas em verdade não se trata de afirmar que a existência de dois sexos na natureza implique alguma característica substantiva universal, apenas que a estrutura subjacente à montagem das relações de gênero mantém um pendor assimétrico.

Notas

1. Por outro lado, é também essa obra que traz subsídios, mediante a análise da categoria de indivíduo, ao porquê da assimetria poder se apresentar como ilegítima e, às vezes, impronunciável.
2. Na aproximação entre as hipóteses acerca do incesto produzidas por dois campos disciplinares distintos, deve-se sublinhar que o incesto lévi-straussiano não admite ser superposto ao freudiano. O primeiro incide sobre o parentesco (enfocando o interdito entre irmão e irmã), enquanto o segundo (HOUSEMAN, 1988 apud VIVEIROS DE CASTRO, p.29) diz respeito à parentalidade.
3. Onde, segundo ela, a importância verificável em múltiplas culturas em favor dos ritos de iniciação masculina (muito mais elaborados do que os femininos), cuja função é a de recriar simbolicamente um parto com a exclusão das mulheres.
4. Foi a análise de Vernant (1975) sobre o panteão grego e a representação do espaço encarnada nas figuras de Hermes e Hestia que me suscitou um modelo sintético da distribuição diferencial desses atributos simbólicos. Os dados etnográficos começaram a me parecer redutíveis em sua diversidade a essa polaridade encarnada no contraste marcado e não marcado que emerge, por exemplo, da análise de Hertz (1980) sobre a mão direita. Para a análise do contexto brasileiro, em particular o universo erótico-sexual, era necessário acrescentar uma outra oposição: o par atividade/passividade como emblemático da diferença entre os gêneros (cf. HEILBORN, 1992).



Bibliografia

- BUTTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1990.
- DUARTE, Luis Fernando. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/CNPq, 1986.
- DUMONT, Louis. *Homo Aequalis: génèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard, 1979.
- _____. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985, p. 5-71.
- FREUD, Sigmund. *Moïse et le monothéisme*. Paris: Gallimard, 1948.

- _____. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- GALLAGHER, Catherine & LAQUEUR, Thomas. *The making of the modern body*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- HEILBORN, Maria Luiza. *Dois é par: conjugalidade, gênero e identidade sexual em um contexto igualitário*. Tese de doutoramento, PPGAS/MN/ UFRJ, 1992.
- _____. Gênero e hierarquia: a costela de Adão revisitada. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v.1, n.1, 1993.
- _____. De que gênero estamos falando? *Gênero, sexualidade e saúde*, CEPESC, n.1, 1995.
- HÉRITIER, Françoise. Masculino e Feminino, *Enciclopédia Einaudi*, v.20, Lisboa, 1980, p. 11-26.
- _____. Symbolique de l'inceste et de sa prohibition. In: ISARD, M. & SMITH, P. (eds). *La Fonction Symbolique*. Paris: Gallimard, 1979, p. 209-43.
- HERTZ, Robert. A preeminência da mão direita. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.6, p. 658-77, 1980.
- HOUSEMAN, Michael. Toward a complex model os parenthood: two African tales. *American Ethnologist*, Washington, v.15, n.4, p. 658-77, nov. 1988.
- LAQUEUR, Thomas. *Making sex*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: EDUSP, 1976.
- MOISSEEFF, Marika. Entre maternité et procréation: l'inceste. *Patio/Psychanalyse*, Paris, n.7, p. 121-45, 1987.
- ORTNER, Sherry. Is female to male as nature is to culture? In: ROSALDO, M. & LAMPHIER, L. (eds). *Woman, culture and society*. Stanford: Stanford University Press, 1974, p. 67-87.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, Porto Alegre, n.2, v.15, p. 5-22, 1990.
- STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- VERNANT, Jean-Pierre. Héstia-Hermes: acerca da expressão religiosa do espaço e do movimento entre os gregos. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro/Editora Universidade de São Paulo, 1973, p. 113-55.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo de. *Princípios e parâmetros: uma leitura de L' exercice de la parenté*. Cadernos do Museu Nacional. Rio de Janeiro, n.17, 1990.



O FEMINISMO E O PÓS-MODERNISMO/PÓS-ESTRUTURALISMO: AS (IN)DETERMINAÇÕES DA IDENTIDADE NAS (ENTRE)LINHAS DO (CON)TEXTO

Claudia de Lima Costa



But I didn't leave all the parts of me; I kept the ground of my own being.

Gloria Anzaldúa. Borderlands/La Frontera

DELIMITANDO O TERRENO

CONFORME MUITAS TEÓRICAS FEMINISTAS TÊM DISCUTIDO, O ENCONTRO ENTRE O feminismo e o pós-estruturalismo¹ está tão repleto de contradições e ambigüidades, quanto de possibilidades.² O reconhecimento de que o sujeito se constrói dentro dos sistemas de significado e de representações culturais, os quais por sua vez encontram-se marcados por relações de poder, nos permitiu duas importantes estratégias teóricas e epistemológicas: por um lado, nos forneceu instrumentos valiosos para desconstruir as categorias tradicionais do indivíduo, inclusive as noções de uma identidade e experiência femininas universais e, por outro lado, nos proporcionou uma maior sensibilidade (forjada pelas exigências da política) para compreender os mecanismos diversificados constitutivos dos diferentes sujeitos no campo social. A seguir, gostaria de abordar alguns dos debates —

juntamente com seus desafios e trocas — resultantes do encontro entre estas duas correntes político-culturais.

Elizabeth Weed (1989) argumenta que o feminismo acadêmico norte-americano, visto como um “novo” movimento social,³ situou-se, em fins dos anos 70, na interseção conflitante da “política de identidade” e da “crítica pós-estruturalista do humanismo liberal”. Adotando a noção de uma identidade feminina universal, enquanto concomitantemente engajado com a desconstrução da história do Homem Ocidental, o feminismo, desde o início, estabeleceu-se como “um espaço produtivo para a crítica cultural” (p.xi), na medida em que não tentou resolver as contradições ideológicas apontadas anteriormente, mas, pelo contrário, buscou conviver com elas numa tentativa de explicar a opressão da mulher em sua “variedade infinita e similaridade monótona” (RUBIN, 1975, p.160). Indo contra a essência das reflexões filosóficas abstratas (pós-modernas) acerca da natureza do conhecimento e do relacionamento entre o conhecedor e o conhecido, o feminismo como crítica social tem sido continuamente pressionado pelas demandas da prática política (daí sua ambivalência com a “teoria”).⁴

Entretanto, diferentes circunstâncias e categorias históricas têm moldado diferentes compreensões e conceitualizações da opressão feminina ao longo dos anos. Como Michèle Barrett e Anne Phillips (1992), Nancy Fraser e Linda Nicholson (1988) demonstraram em seus relatos retrospectivos sobre o tema, no período de vinte anos (dos anos 70 aos 90), o feminismo ocidental (em todas as suas diversas taxonomias — liberal, socialista, marxista, radical, cultural e, mais recentemente, pós-estruturalista) tem atravessado várias “mudanças de paradigma” que desde muito cedo expuseram a natureza contingente, parcial, contraditória e historicamente situada de sua empreitada teórica e de seu compromisso político com a luta contra a dominação. Na tentativa de ex-



plicar a causa da opressão feminina em diferentes cenários geográficos, as feministas (ocidentais) dos anos 70 se tornaram presas de algumas das mesmas vicissitudes das meta-narrativas que deveriam estar criticando. Embora naquele momento seus relatos sobre tal causa divergissem, a maioria dessas teóricas em princípio compartilhava das mesmas opiniões incontestes sobre a identidade e a experiência feminina, assim como das presunções incontroversas sobre a vida social. Conforme Nancy Fraser e Linda Nicholson (1988) afirmam, simulando serem empíricas ao invés de filosóficas, as teorias feministas na verdade eram “quase-metanarrativas” (p.92), não apenas pelas razões anteriores, mas também por assumirem

métodos e/ou conceitos não modulados pela temporalidade e pela historicidade, funcionando *de fato* como matrizes permanentes e neutras para a pesquisa. Tais teorias, portanto, compartilham algumas das características essencialistas e ahistóricas das metanarrativas: não estão suficientemente atentas à diversidade histórica e cultural e falsamente universalizam aspectos do tempo, da sociedade, da cultura, da classe, da orientação sexual, e/ou do grupo étnico ou racial da pesquisadora. (p.92, tradução da autora)

Contudo, embora as categorias modernas e valores do Iluminismo — tais como direitos, igualdade, liberdade, democracia — inicialmente tenham instruído muitos dos movimentos feministas de emancipação, o discurso humanista da teoria moderna, juntamente com suas noções de Sujeito e Identidade intrinsecamente essencialistas, fundacionalistas e universalistas, tendeu a apagar as especificidades (de gênero, de classe, de raça, de etnia e de orientação sexual, etc.) dos diferentes sujeitos que ocupavam outras fronteiras políticas que não aquelas do homem branco, heterossexual e detentor de propriedades.

As teorias pós-modernas/pós estruturalistas, por outro lado,

abrangendo uma vasta gama de debates em áreas disciplinares diferentes, elaboraram uma crítica esmagadora do conhecimento e da representação que marcou "uma mudança histórica fundamental de um paradigma cognitivo objetivista e racionalista para uma compreensão social e material da natureza situada, do que até então temos chamado de razão" (RYAN, 1989, p.1). Tais teorias, ou melhor dito, práticas críticas, em sua ação de desmascarar qualquer sistema de pensamento que esteja ancorado em proposições universais ou em metanarrativas históricas, articulam em seu lugar uma crítica social a partir de bases mais locais, plurais e imanes.

Ao contestar a tradição logocêntrica ocidental — ou seja, a visão de que as idéias transcendem sua própria representação — e ao reconhecer que o sujeito é construído por sistemas de significado e representações culturais marcados por relações de poder, as teorias pós-estruturalistas buscam enfocar "a relação entre linguagem, subjetividade, organização social e poder" (WEEDON, 1987, p.12). Em outras palavras, este corpo de teorias, mútua e frequentemente incompatíveis, propõe um questionamento radical de qualquer lógica binária e das categorias analíticas não marcadas (pela raça, pelo gênero, pela sexualidade, etc.) da filosofia. Assim sendo, tenta revelar, por um lado, os mecanismos excludentes e as tendências etnocêntricas que operam em qualquer saber e, por outro lado, expor o fato de que "nossas posições intelectuais estão sempre delineadas pelo mundo social dentro do qual pensamos e pelo contexto pessoal de relacionamentos no qual nos movemos" (RYAN, 1989, p.1). Portanto, ao descentralizar a hegemonia discursiva colonial, as teorias pós-modernas e pós-estruturalistas também revelaram a imbricação entre saber e poder, bem como a própria cumplicidade do intelectual com aquele poder. Essas teorias sinalizaram o fim de uma inocência que jamais havia sido inocente.

É neste ponto da argumentação que gostaria de associar as

práticas críticas feministas e pós-estruturalistas. Steven Best e Douglas Kellner (1991) observam que, devido às similaridades entre as desconstruções pós-estruturalistas e feministas da Razão, da Objetividade e do pensamento dicotômico, sua confluência e aliança possibilitaram, de formas significativas, uma análise mais diferenciada das questões da subjetividade, da individualidade e do agenciamento. Por exemplo, a já amplamente divulgada “lista pós-estruturalista dos *não mais possíveis* (realismo, representação, subjetividade, história, etc.)” (HUYSEN, 1990, p.259) expandiu-se ainda mais com as alegações feministas de que o sujeito da história havia sempre sido masculino, e de que a possibilidade do conhecimento, da representação e da metafísica presumia a existência de um “ser supra-histórico e transcendente a qualquer contexto” (BENHABIB, 1992, p.213; FLAX, 1990). O que tento aqui, seguindo a advertência de Teresa de Lauretis (1989), não é construir oposições redutivas entre estas duas tendências político-culturais — colocando o feminismo de um lado (o nível considerado “mais baixo” da prática) e o pós-estruturalismo de outro (o nível supostamente “mais alto” da teoria) — mas, ao invés disso, tentar engajá-los num diálogo de forma a identificar suas incompatibilidades assim como suas afinidades.

FEMINISMO E PÓS-ESTRUTURALISMO: PONTOS DE DISCORDÂNCIA

Embora o feminismo seja articulado com o pós-estruturalismo de várias formas, há um número bem conhecido de objeções sendo apresentadas contra a parceria entre os dois, especialmente no que tange às apropriações feministas da desconstrução derrideana.

Benhabib (1995a) sustenta que a dispersão pós-estruturalista do Sujeito, da História e da Filosofia em jogos de linguagem traz consigo o repúdio à subjetividade, aos ideais de autonomia, de re-

flexibilidade e de responsabilidade — todos requisitos para qualquer projeto de emancipação. Seu argumento, que constitui uma resposta ao trabalho de Judith Butler (1990), é o de que para falar de identidade e de agenciamento, o feminismo necessita de algo mais do que simplesmente uma teoria de performatividade ancorada num modelo de linguagem baseado nos atos de fala. Referindo-se à posição de Butler — de que a identidade é constituída performativamente pelas próprias expressões que são seus resultados — Benhabib (1995a) indaga:

Há alguma possibilidade de mudança daquelas 'expressões' que nos constituem? Se não somos mais do que a soma total das expressões engendradas (gendered) que enunciamos, existe alguma maneira de interrompermos a performance por um momento, puxamos as cortinas só para abri-las novamente se pudermos opinar a respeito da produção da peça? Não é sobre isso que é a luta em torno do gênero? Certamente podemos criticar as posições dualistas e heterossexistas no movimento das mulheres. Porém, será esse desafio somente possível a partir da ridicularização de qualquer conceito de *self*, de agenciamento e de autonomia? Resultante dessa posição Nietzscheana é uma visão do *self* como executor mascarado, com a diferença que agora, é claro, estão nos pedindo que acreditemos que não existe nenhum *self* atrás da máscara. Frente à fragilidade e debilidade, em muitos casos, do sentido de *self* das mulheres, e tendo em vista as poucas vitórias em suas lutas pela autonomia, essa redução do agenciamento feminino a um 'fazer sem feitor' no melhor dos casos me parece estar fazendo da necessidade uma virtude. (p.21-22)⁵

Na visão de Benhabib, na medida em que a subjetividade, a identidade e o agenciamento são interpretados como os únicos efeitos das práticas discursivas — seguindo um certo fundacionalismo lingüístico — o pós-estruturalismo e o feminismo permanecem como projetos incompatíveis. Para uma posição mais politicamente orientada sobre essas questões cruciais, precisamos nos mover

para além dos jogos de linguagem e metáforas, para incluir outras práticas, tais como “as estruturas familiares, o cuidado dos filhos, a educação, o *habitus* cultural” (BENHABIB, 1995b, p.109). Isso significa dizer que precisamos olhar além do círculo hermenêutico míope das estratégias narratológicas e da construção de significado, para explorar processos sociais e estruturais mais amplos. De acordo com Huyssen (1990), deve-se considerar seriamente se a excessiva fascinação com a linguagem e com a epistemologia, com o texto e a indeterminação textual, com a apreciação estética e o jogo ilimitado da *différance* — assim como com a ambivalência, a ambigüidade e a multiplicidade seguidas pela descontinuidade, deslocamento, desestabilização — não possam estar refratando, nos níveis teórico e estético, o que a modernização capitalista já alcançou no nível das práticas quotidianas: “a negação da subjetividade no próprio ato de afirmá-la” (p.264).⁶

Seguindo a mesma tendência crítica, outras autoras (BORDO, 1990, 1992; FLAX, 1990; BELL HOOKS, 1990), enquanto engajadas com os princípios pós-estruturalistas citados, e embora intensamente conscientes dos perigos das definições essencialistas da identidade, encontram-se, entretanto, hesitantes em abraçar indiscriminadamente a fragmentação pós-moderna do sujeito juntamente com o solapamento da ‘experiência’ como categoria analítica. Essas teóricas argumentam que a descentralização pós-estruturalista do sujeito parece atingir uma aura positiva apenas na teoria; na prática e no contexto das lutas quotidianas por sujeitos subalternos pela (re)construção de uma consciência de si mesmo, de um lugar de enunciação e de um espaço de agenciamento, esta posição teórica e metodológica se arrisca a esvaziar o feminismo de sua política afirmativa. Na verdade, para o feminismo, à luz do ensurdecedor “murmúrio da indiferença” foucaultiano, continua sendo importante — parafraseando Huyssen (1990) — descobrir quem está falando,

escrevendo ou violando os códigos lingüísticos. Contudo, os significados de tais subversões textuais, celebrados muito frequentemente por críticos pós-modernos magnânimos, não podem ser analisados se abstraídos de seus múltiplos contextos — inclusive do contexto das experiências, das práticas materiais, do capital e da história. Nancy Miller (1989) pungentemente comenta que a emergência da *écriture* desmaterializada e sem proprietários, à luz do desaparecimento do autor proclamado por Barthes e Foucault, coincide, não incidentemente, com a reivindicação feminista de uma noção de autoria diferentemente interpretada. Miller escreve:

A decisão pós-moderna de que o Autor está morto (...) não é válida, quero argumentar, para as mulheres, e prematuramente fecha para elas a questão do agenciamento. Como a identidade das mulheres — em contraste à dos homens — não exibiu a mesma relação histórica com as questões de origem, instituição, e produção, as mulheres jamais sentiram coletivamente, penso eu, o peso de um excesso de Self, Ego, Cogito, etc. Visto que o sujeito feminino tem sido juridicamente excluído da polis, portanto descentrado, *des-originado*, *des-institucionalizado*, etc., sua relação com a integridade e com a textualidade, com o desejo e com a autoridade, revela importantes diferenças estruturais em relação à posição (masculina) universal. (p.6)

Para Flax (1990), se a história pós-estruturalista sobre os fins do Homem, da História e da Metafísica tivesse sido contada de uma outra perspectiva — por exemplo, da perspectiva das experiências femininas (sempre já fragmentadas), os episódios dramáticos teriam sido não as três mortes, mas uma série de lutas contínuas: opção pela maternidade ou não; ser representada ou evitar a deturpação de sua representação; estar de forma concreta no tempo e fazer com que suas atividades ordenem o tempo e a concepção de história; não existir como o eterno feminino "outra", ou fonte de vida misteriosa (p.29).

A ênfase na questão da especificidade da perspectiva (isto é, no fato de que qualquer olhar sobre o mundo está inevitavelmente situado) se tornou uma plataforma política e epistemológica poderosa, a partir da qual muitas feministas lançaram ataques intensos a vários postulados pós-estruturalistas, referentes à relação entre o conhecedor e o conhecido. Após ter superado a pretensão do Iluminismo no que tange à objetividade e à neutralidade do conhecimento e da razão, e em especial após ter demonstrado a impossibilidade de uma "visão de lugar nenhum" (BORDO, 1990, p.139; HARTSOCK, 1990, p.18), alguns teóricos pós-estruturalistas — pondo excessiva atenção sobre a questão da heterogeneidade e da diferença — substituíram a nefasta "visão de lugar nenhum" por uma igualmente ingrata e limitada "visão de todo lugar". Conforme Bordo (1990) incisivamente afirma em sua avaliação sobre as apropriações desconstrucionistas feministas da confusão pós-moderna sobre fronteiras (e cito-a extensamente),

o espírito de gozo (*jouissance*) epistemológico sugerido pelas imagens de *Cyborg*, *Trickster*, pelas metáforas de dança, etc., também obscurece o fato de que "o contar histórias", parte da natureza humana, é situado, limitado, inevitavelmente parcial e está sempre imbuído de interesses particulares. Isso não é um mero ponto teórico. As leituras desconstrucionistas que realizam essa fantasia protálica estão continuamente deslizando e escorregando, através do paradoxo, da inversão, da auto-subversão, da dança textual simples e intrincada; elas freqüentemente se apresentam como (...) sempre atingindo seus objetivos da maneira como assim os desejarem. Elas recusam assumir uma forma pela qual devem responsabilizar-se.

O reconhecimento de tal responsabilidade, por outro lado, nos força a uma abordagem mais humilde em relação ao projeto da adoção da heterogeneidade. Esse projeto, se visto como qualquer outra coisa além do ideal de um processo social, é auto-destrutivo. (...) Pois o apreço pela diferença requer o reconhecimento de algum limite para a dança, além do qual não

podemos seguir. (...) Negar a unidade e a estabilidade da identidade é uma coisa. A fantasia epistemológica de tornar-se multiplicidade — o sonho das incorporações ilimitadas e múltiplas, permitindo que a pessoa dance de lugar a lugar e de *self* a *self* — é outra coisa. Aqui torna-se claro que, para superar o *hubris* cartesiano, não é suficiente substituir as metáforas de espectador pelas metáforas de dança; é preciso abandonar todas as fantasias de conquista epistemológica, não somente aquelas que estão sobriamente ancoradas na necessidade e na unidade, mas também aquelas que estão intoxicadas com possibilidade e pluralidade. (p.144-45)

Os sujeitos estão, assim, necessariamente situados e marcados por seus múltiplos lugares no gênero, raça, classe, etnia, orientação sexual, geração, instituição, geografia e assim por diante. A insistência na natureza personificada e in(corpo)rada da visão (HARAWAY, 1988), bem como na politização do lugar de enunciação, compreenderam, portanto, um ponto de partida teórico e uma estratégia textual para dar sentido às experiências de vida das pessoas, embasando-as numa visão — não de lugar nenhum, nem de todo lugar — mas, ao invés disso (e sempre já), de algum lugar e até mesmo de outro lugar. Entretanto, é importante enfatizar que tal materialização da perspectiva e do olhar não se mantém fixa em um lugar ou em um corpo reificado. Pelo contrário, o feminismo demonstrou efetivamente que a subjetividade é multi-dimensional e que o gênero estrutura um campo político de diferença que em nada se assemelha ao sonho desconstrucionista da (in)diferença. Explicitar o lugar de enunciação significa examinar a construção e institucionalização da (experiência da) diferença em relação à praxis política (MOHANTY, 1987).

Haraway (1988) oportunamente nos lembra que a busca por uma posição completa e total é a busca por um sujeito da história oposicionista, fetichizado e perfeito, algumas vezes aparecendo

na teoria feminista como A Mulher do Terceiro Mundo essencializada. A subjugação não é motivo para uma ontologia; poderia ser um índice visual. A visão requer instrumentos de visão; uma ótica é uma política do posicionamento (p. 586).

Ao avaliar como as diferenças são efeitos de opressões múltiplas, o ponto importante a ser enfatizado em relação a uma política do lugar ou ao posicionamento crítico do feminismo (informado pelo pós-estruturalismo) é o de que essas diferenças, e a política que elas articulam, não estão necessariamente alicerçadas em nossas respectivas ontologias (as mulheres não estão naturalmente unidas por um senso comum de identidade). Pelo contrário, elas são o resultado dos "instrumentos de visão" adotados em resposta à dominação. Em outras palavras, como Christina Crosby (1992) nos adverte, deve-se ter o cuidado de evitar a armadilha de postular a ontologia como o fundamento para a epistemologia. Citando Spivak, a autora afirma que a tarefa das teorias feministas não é a de sair buscando agora diferenças em toda parte. Alternativamente, o que se procura é o engajamento no difícil projeto de "construir para a diferença," a partir da reflexão quanto ao lugar de enunciação que ocupamos e quanto à parcialidade de nossa visão, "questionando (assim) constantemente aqueles conceitos mais poderosos" (p. 142). Ao invés de deleitar-se na indeterminação ou abster-se indiscriminadamente do projeto pós-moderno, as feministas — ao enfatizar as questões da identidade, da posicionalidade e, por consequência, da enunciação — realizaram intervenções substanciais nos discursos do pós-modernismo, principalmente em relação àqueles sujeitos situados às margens. Por exemplo, na avaliação de Nancy Fraser e Linda Nicholson (1988) sobre os debates entre o feminismo e pós-modernismo, estes dois projetos têm pontos fortes e pontos fracos que se fazem complementares:

Os pós-modernos oferecem críticas sofisticadas e persuasivas do pensamento fundacionalista e essencialista, porém suas concepções de crítica social tendem a ser anêmicas. As feministas oferecem concepções robustas de crítica social, mas elas tendem, algumas vezes, a decair em um fundacionalismo e essencialismo. (p.84)

Conforme mencionado anteriormente, as teorias feministas dos anos 70 e início dos anos 80 ainda se mantinham fiéis a algumas noções essencialistas (tais como "mulher" e "experiência") que obstruíam a construção de uma coalizão mais abrangente com outras mulheres — aquelas que se achavam excluídas da categoria de sujeito feminino, branco, de classe média, heterossexual e do primeiro mundo. As teorias pós-modernas, por sua vez, apesar de sua "política anêmica," ofereceram instrumentos poderosos para a desconstrução de alguns desses essencialismos presentes em várias modalidades do discurso feminista. Ao justapor as duas no que Fraser e Nicholson chamam de "feminismo pós-moderno," poderíamos deixar para trás os vestígios das categorias a-históricas, funcionalistas e unitárias, para caminharmos rumo a um sentido de "identidade social mais plural e mais complexo, onde o gênero aparece como somente um dentre muitos outros elementos, tais como raça, classe, etnia, idade e orientação sexual" (p.101).

Na realidade, poder-se-ia dizer, após breve incursão por estes debates, que a oposição binária entre essencialismo/anti-essencialismo organizando os outros dualismos nas teorias feministas — juntamente com seu correlato, identidade/diferença — estruturaram em grande parte a polêmica entre feminismo e pós-modernismo/pós-estruturalismo. Uma controvérsia importante em torno ao debate entre pós-estruturalismo e a teoria crítica feminista se refere à extensão e abrangência da transformação política permitida pelas

narrativas locais. Por um lado, defensoras da teoria crítica feminista alegam que, sem embasar os interesses emancipatórios das mulheres em uma epistemologia ou meta-narrativa fundacionalista (uma que vá além da crítica imanente), o feminismo fica esvaziado de qualquer crítica social (isto é, não há a necessidade de formulação de uma ética, estética, política, ou mesmo de um conceito de autonomia). Por outro lado, as feministas pós-estruturalistas argumentam que qualquer crítica é falível e não pode escapar de sua própria posicionalidade na cultura (isto é, qualquer teoria é inerente a nossas várias narrativas culturais e está historicamente situada). O reconhecimento da historicidade, parcialidade e natureza contingente de nossas alegações da verdade (por exemplo, de que elas são um efeito das lutas sociais) leva, em última análise, a uma aceitação da existência de outras vozes e mundos até agora suprimidos nos epistemas dominantes do Ocidente (FLAX, 1990). Uma prática teórica pós-moderna — em oposição a uma meta-narrativa — expõe as condições de possibilidade para outros tipos de discursos, permitindo assim a visibilidade de certos significados até então ocultos ou silenciados.

De acordo com Weedon (1987), por exemplo, o impacto do pós-estruturalismo sobre o feminismo se deve à ênfase daquele na importância do subjetivo na constituição dos significados (p.8). O pós-estruturalismo emerge como um conjunto de teorias capaz de articular a relação entre a experiência, o poder social e a resistência a fim de explicitar como a representação cultural e a forma retórica são constitutivas de nossas vivências, resultando em uma multiplicidade de subjetividades (diferenças). O feminismo, em contraposição, representa um *corpus* teórico cujas raízes se encontram no Movimento de Liberação Feminina e que tem claros interesses políticos em mudar a relação de poder entre os homens e as mulheres. Sendo também uma gama de posições teóricas frequen-

temente contenciosas, uma perspectiva feminista se origina nas contradições sentidas pelas mulheres entre os discursos dominantes sobre a natureza e papel social destas e suas leituras, a partir da cotidianidade, de tais discursos. Entretanto, continua Weedon, essa mesma perspectiva feminista não é suficientemente emancipadora sem a força desconstrutiva das teorias pós-estruturalistas, sempre questionando conceitos como “verdade” — incluso a verdade da experiência pessoal — e colocando em suspenso qualquer noção de materialidade trans-representacional. Como Flax (1990) perceptivamente declara,

não há força ou realidade “fora” de nossas relações sociais e atividades (...) que nos livrará da parcialidade e diferenças. (...) Se fizemos nosso trabalho satisfatoriamente, a realidade parecerá bem mais instável, complexa, e desordenada do que se nos apresenta agora. Nesse sentido, provavelmente Freud estava certo quando declarou que as mulheres são inimigas da civilização. (p.56-57)

Nancy Fraser (1995), em uma exegese ponderada e perceptiva das rupturas teóricas abordadas anteriormente, afirma que subjacente aos debates sobre o “casamento” entre o pós-modernismo e o feminismo, o que temos é uma polêmica sobre “como melhor interpretar a virada lingüística” (p.157). Em um mundo em que a hierarquia e a luta entre os gêneros permeiam todos os campos da vida social e cruzam com outros eixos similarmente significativos de estratificação e poder, a atenção às preocupações lingüísticas pareceria insignificantes não fosse o fato de que os significados e símbolos de gênero impregnam todas as práticas sociais. Conforme ela afirma, a dimensão dos significados é tão central ao estupro sistemático das mulheres da Bósnia quanto à exploração desenfreada da mão de obra feminina nas montadoras da região do México e quanto à recepção de Madonna ou da MTV (p. 160).

Entretanto, para Fraser, o feminismo não avançará muito na crítica à dominação e à desigualdade caso se mantenha no nível de questionamento da produção, circulação, apropriação (e sua posterior subversão) dos significados e dos discursos culturais. Como Stuart Hall (1992) nos lembra, existe uma certa “sordidez” do jogo semiótico” (p.278) que requer um sério engajamento de nossa parte. Se o agenciamento for apenas teorizado, à la Butler, dentro do horizonte da linguagem (como uma resignificação através da performatividade), então não nos é deixado qualquer parâmetro para distinguir entre os atos performativos que produzem uma mera repetição daqueles que são capazes de influenciar a transformação nas experiências sociais (NICHOLSON, 1995). Dito de outra forma, Fraser argumenta que as feministas deveriam estabelecer uma distinção crucial entre resignificação e crítica se não desejamos superestimar o potencial transformador das performances subversivas do gênero. Além disso, a teoria da paródia-como-subversão de Butler — ou do *body-in-drag* como um texto sem corpo — negligencia um aspecto decisivo de qualquer texto, ou seja, que este somente se materializa (podendo ou não se tornar subversivo) no ato da leitura. Bordo (1992) adequadamente destaca que

a subversão de suposições culturais (...) não é algo que ocorre (ou não) na leitura de um texto. (...) Butler não situa o texto em questão (o *body-in-drag*) no contexto cultural, (...) não considera a possibilidade de diferentes respostas dos vários ‘leitores’(...) ou as várias ansiedades que poderiam complicar suas leituras, não diferencia entre a mulher em *drag* masculina e o homem em *drag* feminina (...) nem consulta (ou pelo menos relata) a reação concreta de uma só pessoa ao *drag*.⁷

Para ser capaz de avaliar as relações de poder que percorrem as formações sociais, as teóricas feministas — ao utilizar uma abordagem crítica eclética — deveriam associar “as análises discursivas

da significação" (por exemplo, a crítica de Butler) com outros métodos de investigação, tais como a "análise estrutural das instituições e da economia política" (FRASER, 1995, p.160). Para se determinar se os atos paródicos são desestabilizadores ou não, é necessário contextualizá-los, isto é, tais atos devem ser colocados dentro da história e dentro da textualidade do social. Além disso, à luz da expansão e difusão do consumo e de suas demandas por diferenciação e por marcadores estilísticos da diversidade, as identidades *drags*, lésbicas e homossexuais se tornaram mercados potencialmente lucrativos. Nesse contexto, "o corpo, resistente ou não, é mais freqüentemente subvertido pelo sexismo e pelo racismo do que o subversor destes" (BORDO, 1992, p.172). Da mesma forma, Hennessy (1994-95) argumenta que uma das conseqüências do capitalismo industrial é a crescente esteticização (pós-moderna) da vida cotidiana, pela qual o "estilo" (e o conceito de identidade como "estilo de vida" ou modismo) se torna um marcador do valor social, ocultando assim as hierarquias e as relações sociais contraditórias que promovem tais estilos de vida. Diz ela:

O "estilo de vida" da cultura de consumo promove uma certa maneira de conceber a identidade como maleável porque aberta a cada vez mais numerosas opções de consumo, em vez de moldada por códigos ou regras morais. (...) O esteticismo na cultura de consumo está apoiado em filosofias sobre o sujeito provenientes das teorias pós-modernas que, apesar de todas suas dimensões sociais, postulam a arte — não a mudança social — como o objetivo de uma nova ética. (p.58-59)

CONTEXTUALIZANDO AS PALAVRAS

Em resposta aos avanços contemporâneos da teoria social, estamos presenciando o que Barrett (1992), *après* Foucault, rotula

como um deslocamento do olhar dos objetos às palavras, e cuja principal consequência foi a revalorização da esfera da cultura. Os fatores que contribuíram para tal mudança, sucintamente abordados, incluem, primeiro, uma crítica ao materialismo (o pressuposto de que a consciência repousa na matéria e de que as relações econômicas determinam todo o resto); em segundo lugar, uma descrença na busca das origens e de uma causa primeira que viria explicar tudo o mais (críticas foucaultiana e derrideana do pensamento fundacional); e, finalmente, uma atenção renovada ao caráter construtivo, não referencial ou expressivo, da linguagem (a visão de que o significado emerge não com relação a um referente, mas através de processos de diferenciação). Aqui a tarefa impossível e irrealizável estabelecida pelo empirismo para a linguagem — ou seja, a de traduzir a realidade sem qualquer perda — defrontou-se com a diferença perturbadora que a própria linguagem representa.

Essa preocupação com a linguagem e com o discurso (com as palavras) suscitada pelas teorias pós-estruturalistas e, por assim dizer, “exportada” para a crítica social, permitiu às ciências sociais “uma maior sensibilidade para a saliência das palavras” (p.205). Na (sempre falsa) dicotomia “coisas/palavras,” as palavras são concebidas como também pertencentes à “materialidade” das coisas.⁸ Isto é, o mundo “material” (a vida social) adquire existência significativa na medida em que se materializa nos diversos tropos discursivos e nas formas de representação.⁹ A matéria, portanto, passa a ser um efeito constitutivo das práticas, dos discursos e das normas reguladoras de qualquer formação social.

Entretanto, como Hennessy (1994-95; 1993) destaca — falando a partir de um ponto de vista feminista, materialista e pós-moderno¹⁰ — essa visão tende a combinar o social (estruturas de poder e dominação) com o cultural (práticas simbólicas), reduzindo dessa forma a materialidade da vida social ao discurso. Embora

hoje em dia tenha se tornado um clichê afirmar que os discursos moldam o mundo em nossa volta (por exemplo, constroem subjetividades, estruturam as relações de poder e de resistência, definem o que deve ser considerado verdade e realidade), o desafio que atualmente confronta a teoria social requer que consideremos tais práticas discursivas como determinantes de, e também como sendo determinadas por, outros fatores sociais, tais como o imperialismo, o capitalismo, o patriarcado, o racismo e — a última adição à lista — a globalização.

Defendendo uma análise sistêmica,¹¹ em oposição a uma lógica social contingente ancorada na especificidade do lugar e na descontinuidade, as feministas materialistas pós-modernas enfatizam a necessidade de se expandir os limites textuais do significado para abranger seu (con)texto histórico mais amplo. Como exemplo do acima descrito, uma análise da emergência da categoria “mulher independente” no ocidente industrializado teria que ir além de seu contexto local para ligá-la ao evento de expansão colonial e “à reconstrução de ‘uma outra mulher’ em outro lugar” (Hennessy, 1993, p.21).¹² Além disso, como os estudos sobre recepção em comunicação e na teoria literária já destacaram, os modos de inteligibilidade que os espectadores/leitores trazem para a interpretação dos textos são condicionados pelas posições de sujeito variadas e contraditórias que ocupamos tanto na distribuição dos recursos econômicos, políticos e culturais, quanto nas redes de poder. Embasar materialmente a análise dos atos discursivos subversivos (por exemplo, o *drag queen*), mapeando seus planos de efeitos, requer que estabeleçamos as ligações entre estes últimos e sua situação conjuntural — isto é, o contexto de sua recepção, inclusive a articulação de tais “textos” com outras práticas e efeitos, significantes ou não significantes; as relações sociais que possibilitam esses atos discursivos frente à estrutura mais ampla das lutas sociais e da economia mul-



tinacional (nas quais os atos estão inscritos) (HENNESSY, 1994-95). Seguindo essa estratégia de análise, e contestando Butler, Hennessy observa que a fragilidade das identidades sexuais não pode ser vinculada apenas à indeterminação do significante, mas também às lutas sociais. Como ela afirma,

para aquelas lésbicas e aqueles *gays* que não possuem recursos que possibilitem a mobilidade social, a qual os isolaria da insistência heteronormativa de que sexo equívale à gênero, o *drag* tem sido menos uma subversão lúdica e mais um anseio penoso por autenticidade com resultados brutalmente violentos. (p.42)

Para Lawrence Grossberg (1992) uma forma de dismantelar a linguagem reduitiva e a lógica binária seria re-conceber a realidade como uma estrutura de planos múltiplos de efeitos propulsados por práticas que atravessam, cruzam e rompem umas as outras. As práticas — não tendo essência inerente — são definidas por seus efeitos, os quais, apesar de jamais garantidos, são sempre reais e efetivos. A teoria da articulação é o que permite que se construam ligações entre as práticas e seus efeitos, inserindo-os num contexto ou campo de relações mais amplo. Ao propor tornar a linguagem real, e não vice-versa (fazer a realidade lingüística), Grossberg escreve:

Tais práticas, inclusive práticas discursivas, têm efeitos reais que não estão assegurados pelos, nem limitados aos, efeitos de suas representações textuais.

A conexão entre uma prática cultural particular e seus efeitos reais pode ser bastante complexa. (...) Uma prática cultural (ou texto) pode ter, em muitos contextos, efeitos de significado, mas também pode apresentar outros efeitos (por exemplo, a televisão ocasiona um reordenamento do espaço físico e uma organização temporal das muitas atividades e dos muitos lugares da vida quotidiana, inclusive o do espaço doméstico). (...) As práticas culturais podem ter efeitos econômicos (sobre a acu-

mulação de capital e de dinheiro), e estas últimas podem ter outros efeitos econômicos. As práticas culturais podem ter efeitos libidinais (sobre a estrutura de nossos desejos), efeitos políticos (os debates presidenciais), efeitos materiais (sobre o ambiente físico), efeitos estéticos (definindo a aparência das coisas), e efeitos emocionais: (...) Mas também é possível que práticas culturais possam, em algumas circunstâncias, não operar através da produção de significados. Por exemplo, a música frequentemente passa ao largo dos significados para agir diretamente sobre o corpo do ouvinte. Algumas vezes a produção de significados pode ser até uma distração. (p.52)

As conseqüências da virada lingüística para o feminismo foram profundas e de grande projeção. Em muitos círculos acadêmicos significou um questionamento radical das categorias analíticas tradicionais do feminismo, inclusive de alguns de seus conceitos mais centrais (mulher, gênero, experiência), o que imediatamente resultou em intensa e acentuada "crise de identidade." Na próxima seção, abordarei o deslocamento do conceito de "experiência" pelo estruturalismo/pós-estruturalismo e sua posterior recuperação e re-inflexão por algumas teorias feministas materialistas.

O ESVAECIMENTO DA EXPERIÊNCIA

Alice Jardine (1985) destaca que em uma era de anti-platonismo generalizado, na qual a oposição entre a ficção e a verdade tenha se extinguido, deixando-nos com nada mais além do simulacro (considerado como nem mau, nem falso, apenas inevitável), tem havido esforços contínuos, "para repensar e re-elaborar as maneiras através das quais a realidade, como construção imaginária e simbólica, possa ser vivida, conhecida, e finalmente transformada" (p.146). Jardine acrescenta que várias foram as incursões em tais reconfi-

gurações da realidade e de nossa experiência sobre ela, incluindo análises da ideologia, da lógica do inconsciente, da linguagem e da escrita.

Por exemplo, à luz da extinção estruturalista do sujeito em favor de estruturas a-históricas imanentes à mente, a "experiência," uma vez que só pode ser assimilada "a partir das categorias, das classificações e das estruturas culturais" (HALL, 1980, p.66), deixa de ser um conceito inteiramente transparente e fundamento de qualquer conhecimento. Pelo contrário, em uma transposição metaleptica, a experiência revela-se a si mesma como o efeito do conceito. De acordo com Derrida, ao invés de abraçar o vivido como presença ou transparência, ou rejeitá-lo inteiramente (já que, apesar de tudo, não se pode pôr fim a ele), deve-se usá-lo "sob rasura" (JARDINE, 1985). Jonathan Culler (1982) esclarece ainda mais a sugestão anterior, quando, ao falar a partir do campo da crítica literária sobre a experiência do leitor invadindo o ato da leitura, afirma que "a experiência tem sempre esse caráter duplo e dividido: ela sempre já ocorreu e ainda está para ser produzida — um ponto de referência indispensável, mas que jamais se encontra simplesmente lá (p.63).

Para as feministas, entretanto, a descentralização estruturalista/pós-estruturalista da experiência não se refere apenas a questões de interesse puramente teórico. Pelo contrário, os discursos críticos feministas têm sempre partido de reflexões sobre a prática e sobre as experiências femininas de subjugação (SCOTT, 1992). Dessa forma, a ênfase feminista na experiência deve-se ao fato de que, historicamente, esta categoria tem sido um dos principais elementos a partir do qual projetos de transformação social foram lançados. Não obstante, ao privilegiar experiências sociais diferentes (ou a realidade ontológica) — consideradas como evidentes em si mesmas — tais projetos levaram a abordagens empiristas e pluralistas do conhecimento (BARRETT, 1987).

Por exemplo, as “teorias perspectivistas feministas” (*feminist standpoint theories*) baseiam-se no pressuposto de que a experiência feminina de opressão, juntamente com a luta política e filosófica, possibilita às mulheres uma posição epistemologicamente privilegiada para a crítica do patriarcado. É presumido que exista uma ligação direta entre a materialidade das vidas das mulheres — confundida com a experiência feminina — e uma crítica feminista à dominação. Como resultado, para as defensoras das *standpoint theories* a realidade material das (diferentes) experiências goza de certa anterioridade ao pensamento, e torna-se formadora deste. Não há qualquer hiato entre a posição social (compreendida como as experiências vivenciadas das pessoas) e a posição discursiva. A autoridade da teoria e da política feministas provém da realidade empírica da experiência feminina. Além do mais, nessa realidade empírica a mulher é vista como uma categoria ontológica — não como discursivamente construída através de uma multiplicidade de vetores sociais.

Christina Crosby (1992), ao explicar como as “teorias perspectivistas” (*standpoint theories*) fazem da ontologia a base para a epistemologia (isto é, quando pressupõem que quem eu sou determina o que sei e como sei), diz que

o problema é que as diferenças [e as experiências da diferença] são tidas como evidentes, concretas, lá, presentes na história e, portanto, uma base apropriada para a teoria. (...) Visto que é impossível perguntar como “diferenças” são constituídas como um conceito, então elas se tornam substantiváveis, contidas em si mesmas. (p.137)¹³

Assim, ao tentar evitar as seduções do idealismo, as epistemologias do *standpoint* tendem a cair, incautas, nas armadilhas de um empirismo reduutivo. Uma possível saída desse impasse seria

explicar como as diferenças (e as experiências da diferença) são historicamente mediadas por pressupostos lingüísticos e culturais. Na opinião de Hennessy (1993), "a relação entre o mundo vivido das mulheres e suas narrativas sobre ele não compartilham as mesmas fronteiras" (p.69). Portanto, a proposta para uma epistemologia alternativa feminista seria abandonar a busca das diferenças já configuradas como fundamento do conhecimento, e ajustar a visão para "a leitura do processo de diferenciação" (CROSBY, p.140). Dessa forma, as diferenças assim detectadas apareceriam como produto das diversas posições mutáveis, móveis, múltiplas e parciais adotadas pelos sujeitos como respostas políticas, não ontológicas, à dominação. Uma retórica feminista, para Haraway (1980), deve valer-se de um sujeito altamente complexo e inicialmente irreconhecível porque "construído por discursos científicos controversos e por outras práticas sociais" (p.174).

Resumindo a argumentação, o feminismo não pode mais reverter-se para qualquer concepção nostálgica ou ingênua da experiência. Além disso, o conceito de experiência também está imbuído das noções de autenticidade que embasam a verdade do sujeito e estabelecem fronteiras decisivas, separando — através da imposição do silêncio — o possuidor do não-possuidor de experiência. Tanto a experiência quanto o conhecimento e uma posição de enunciação se encontram, assim, mutuamente articuladas ("estou oprimida, portanto resisto") de forma a excluir aqueles que se encontram fora de suas fronteiras. Qualquer desvio da "experiência feminina oficial" é cuidadosamente policiado pelas taxonomias epistemológicas feministas (HARAWAY, 1989, p.181). Entretanto, à luz das rupturas paradigmáticas estruturalistas/pós-estruturalistas, quando a experiência não pode mais nos conferir um acesso não-mediado ao real, algumas teóricas argumentam que ela ainda permanece um conceito bastante indispensável, que não pode ser esvaziado por

claboradas manobras desconstrucionistas. A categoria "experiência" deve ser repensada dentro de nossos parâmetros lingüísticos e discursivos a fim de que possamos expor seus sustentáculos ideológicos. De acordo com a advertência de Jane Gallop (em JARDINE, 1985),

A crença no simples referimento (*referentiality*) não é apenas não-poética, mas em última instância é politicamente conservadora, porque não reconhece que a realidade à qual faz referência não passa de uma construção ideológica tradicional, independentemente de a chamarmos de falomórfica, ou metafísica, ou burguesa, ou qualquer outra coisa. A política da experiência é inevitavelmente conservadora, pois não pode fazer nada mais do que manter constructos ideológicos tradicionais que não são reconhecidos como tais, mas como o "real". (p.155)

O APÓS DO PÓS-ESTRUTURALISMO: RE-INSCREVENDO A EXPERIÊNCIA

Uma forma de mantermos a categoria experiência, sem os riscos da política conservadora acenada por Gallop, seria usar esse conceito para explorar como a esfera do vivencial é estabelecida e opera no posicionamento e na materialização dos sujeitos. Relembrando a já memorável formulação de Teresa de Lauretis (1984), a experiência representa o processo em curso pelo qual os sujeitos assimilam como subjetivas aquelas relações (materiais, econômicas e assim por diante) "que são na verdade sociais e, numa perspectiva mais ampla, históricas" (p.159).

Creio que a ênfase nas relações materiais, sociais e históricas — em outras palavras, nas práticas sociais — contida na definição do termo experiência, elaborada anteriormente por De Lauretis, permanece uma tentativa formidável de evitar o determinismo lingüístico que tem imperado nas teorias do sujeito. De Lauretis (1984)

desnaturaliza a experiência sem, contudo, repudiá-la. Adotando a semiótica de Peirce ao invés da de Saussure, ela elabora um argumento intrincado para demonstrar a importância que a noção de "hábito" peirceana (prática auto-analisante que resulta na modificação da consciência; uma disposição somática ou um conjunto de expectativas) pode ter para uma revisão da categoria de experiência (definida por ela, por sua vez, como "um complexo de hábitos" que resultam do engajamento entre "o mundo exterior" e o "mundo interior").¹⁴ Segundo a teoria semiótica de Peirce, De Lauretis argumenta que o próprio ser e o mundo social são efeitos constitutivos dos signos, os quais, por sua vez, adquirem significância (têm efeitos de significado) à luz da experiência (conjunto de hábitos) do sujeito através das práticas sociais. Além disso, qualquer prática social é uma prática significativa (uma prática de signos) já que envolve "um sujeito que está física e corporalmente engajado na produção de significado, representação e auto-representação" (p.183). Finalmente, uma vez que a semiótica depende da relação entre a subjetividade e a prática social, é tendo em vista que a experiência é o efeito de tal interação, De Lauretis conclui que, para empenhar-se na busca de um entendimento crítico e político do engendramento dos sujeitos femininos, precisamos partir da reflexão sobre "a experiência histórica feminina" (p.186). Como consequência, a especificidade material da teoria feminista é defendida contra as ameaças provenientes tanto da noção reificada da experiência como de seu esvaziamento textual pelo pós-estruturalismo. Nesse sentido, Elspeth Probyn (1993) adverte que

é precisamente esse nível do vivido que precisamos explorar se quisermos repensar e elaborar posições de enunciação alternativas nos estudos culturais. Sem essas palavras, sem as ondulações ao longo do registro da experiência, continuaremos em nossa posição embaraçosa de sujeitos desajeitados em fren-

te do texto. (p.16)

O trabalho de Probyn sobre a questão da experiência no feminismo é nos estudos culturais representa, de fato, um exercício teórico exemplar em restituir ao sujeito seu corpo roubado. Partindo da premissa de Raymond Williams (1979) de que "o mundo material existe independentemente se o significamos ou não" (p.138), e utilizando certos conceitos-chave desse autor como "o vivido" (*the lived*) e "estrutura do sentir" (*structure of feeling*), Probyn identifica dois registros analíticos presentes na abordagem de Williams sobre cultura: o registro ontológico e o epistemológico (os quais, infelizmente, não foram suficientemente discernidos por Williams). Cultura, então, além de designar as relações entre indivíduos e as formações sociais, estaria também referindo-se às experiências vividas daquelas, integrando a formação social. Adentrando-se pela trilha de Williams, Probyn propõe uma teoria e prática de significação que estariam ancoradas na "centralidade das experiências do (e no) mundo material" (p.21). Fazendo uso heurístico da distinção entre os planos ontológico (concebido como a facticidade de gênero, de raça, sexual, etc., de qualquer ser; o lugar das emoções e inquietações que alteram a relação entre significante/significado) e o epistemológico (definido como apreensão discursiva do experiencial, isto é, a politização do ontológico através da análise do posicionamento do sujeito dentro das determinações estruturais), Probyn, em uma manobra arguta, consegue dar conta da imediatez e materialidade da experiência, ainda que dotando-a de força desconstrutiva (quando um "choque de reconhecimento" acontece):

Ao nível ontológico, a experiência aponta para a não junção entre os elementos articulados e os vividos do social e, ao nível epistemológico, a experiência nos impele a uma análise das relações formuladas entre o articulado e o vivido. Esses dois níveis

são portanto necessários para um projeto que examine o engajamento contraditório das pessoas em práticas que vão em contra de seus interesses (de classe, de gênero ou raciais). (p.22)

Vejo certos paralelos importantes entre a abordagem de De Lauretis sobre a experiência (via a semiótica de Peirce e seus três efeitos de significado) e o enfoque de Probyn sobre a dualidade da experiência (via a noção de "estrutura do sentir"). Ambas autoras estão preocupadas em resgatar esse conceito do ataque pós-estruturalista sem permitir, entretanto, concessões essencialistas. A experiência, concebida duplamente como facticidade inevitável, bem como princípio teórico para o mapeamento das articulações entre a vida material e o contexto social, nos permite afinal "um lugar do qual falar" (PROBYN, 1993, p.26).

Gostaria de fazer uma última observação. Para uma prática e política feministas, considerar a experiência com seriedade — incluso a de quem a está teorizando — mas recusando sua reificação, possibilita-nos um maior entendimento, não apenas de como a diferença é construída e *sentida*, mas também, e principalmente, de como poderemos desenvolver em nós mesmas uma atitude de interesse e preocupação em relação às diferentes experiências constitutivas de outros sujeitos sem cairmos naquilo que foi apropriadamente chamado de "truismo da alma" (Wendy Rose in HARAWAY, 1991, p.113). Na visão de Haraway, dessa forma poderemos construir conexões e afinidades, convergências e divergências — ao invés de identidades — na encruzilhada do racismo, do colonialismo, e do feminismo em relação aos discursos, a níveis pessoal/local e político/global, sobre o que denominamos "a experiência das mulheres".

Concluírei com uma observação pessoal. Conversando com uma amiga sobre o conceito de experiência, relatei-lhe minhas memórias do golpe militar de 64, revelando que, desde minha ótica

infantil, naquele momento particular de minha vida, todos aqueles soldados nas ruas do Rio de Janeiro, com seus uniformes e metralhadoras, exerceram um certo fascínio sobre mim (na época, desejando apenas possuir um daqueles uniformes, especialmente as botas de cano alto, não tinha consciência das implicações nefastas que a presença deles representava). Minha amiga retrucou, abrupta e firmemente, mas com voz suave, que sua experiência envolvendo uniformes militares tinha sido de estupro. Fez-se um silêncio embaçoso durante um breve instante que serviu de dolorosa indicação daquele "choque de reconhecimento" enfatizando a dualidade das experiências contrastantes que, nas palavras de Probyn, alertaram-me (situada no lugar de enunciação do crítico) de que "há sempre algo mais acontecendo" (p.23).

Notas

Agradeço a Sonia E. Alvarez pelas longas conversas e estimulantes trocas (bem como repetidas leituras deste trabalho) que, de certa maneira, têm orientado meu percurso pelas teorias feministas, lembrando-me constantemente de que "há sempre algo mais acontecendo." Livro-a, porém, de qualquer responsabilidade sobre o resultado final destas indagações. Estendo também sinceros agradecimentos a Simone Pereira Schmidt pela leitura interessada e cuidadosa que sem dúvida tornou o ensaio bem mais "acolhedor." Originalmente escrito em inglês, o presente artigo foi traduzido ao português por Lucia de Almeida e Silva Nascimento.

1. No momento atual, é desnecessário mencionar que as teorias pós-modernas/pós-estruturalistas compreendem um conjunto de interpretações muito divergentes, contraditórias e por vezes francamente antagônicas da cena social contemporânea, as quais não podem, através de um ato de dominação, ser artificialmente agrupadas em um todo sintético (BUTLER, 1992). A própria polêmica que esses termos suscitam é tida como "sua mais exemplar definição" (BORDO, 1992, p.159). Fraser (1995), por outro lado, entende que o pós-modernismo sinaliza o

- HOOKS, Bell. *Yearning: race, gender, and cultural politics*. Boston: South End P, 1990.
- HUYSEN, Andreas. Mapping the postmodern. In: NICHOLSON, L. (ed.), p. 234-77.
- JARDINE, Alice. *Gynesis: configurations of woman and modernity*. Ithaca: Cornell UP, 1985.
- McROBBIE, Angela. Jackie: An ideology of adolescent femininity. In: WAITES, B.; BENNET, T. & MARTIN, G. (eds.). *Popular culture: past and present*. London: Croom Helm, 1982, p. 263-83.
- MERCER, Kobena. Welcome to the jungle; identity and diversity in postmodern politics. In: RUTHERFORD, Jonathan (ed.). *Identity, culture, difference*. London: Lawrence and Wishart, 1990, p.43-72.
- MILLER, Nancy K. Changing the subject. In: WEED, E. (ed.), p. 3-16.
- MOHANTY, Chandra T. Under western eyes. In: ____; RUSSO, Ann & TORRES, Lourdes (eds.). *Third world women and the politics of feminism*. Bloomington: Indiana UP, 1991, p.51-80.
- ____. Feminist encounters: locating the politics of experience. *Copyright*, v.1, p. 30-44, 1987.
- NICHOLSON, Linda (ed.). *Feminism/postmodernism*. New York: Routledge, 1990.
- OLIVEIRA, Neusa Maria de. *Damas de Paus: o jogo aberto dos travestis no espelho da mulher*. Salvador: Ced, 1994.
- PROBYN, Elspeth. *Sexing the self: gendered positions in cultural studies*. New York: Routledge, 1993.
- RUBIN, Gayle. The traffic in women. In: REITER, Rayna R. (ed.). *Toward an anthropology of women*. New York: Monthly Review Press, 1975, p.157-210.
- RYAN, Michael. *Politics and culture: working hypotheses for a post-revolutionary society*. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1989.
- SCOTT, Joan. Experience. In: BUTLER & SCOTT (eds.), p. 22-40.
- SILVA, Hélio. *Travesti, invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- SPIVAK, Gayatri C. The political economy of women. In: WEED, E. (ed.), p. 218-29.
- WEED, Elizabeth (ed.). *Coming to terms: feminism, theory, politics*. New York: Routledge, 1989.
- WEEDON, Chris. *Feminist practice and poststructuralist theory*. Oxford: Blackwell, 1987.
- WILLIAMS, Raymond. *Politics and letters*. London: Verso, 1979.

FRASER, Nancy. Pragmatism, feminism, and the linguistic turn. In: BENHABIB et alii. (eds.), p.157-71.

_____. & NICHOLSON, Linda. Social criticism without philosophy: an encounter between feminism and postmodernism. In: ROSS, A. (ed.). *Universal abandon? The politics of postmodernism*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1988, p. 83-104.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce qu'un auteur? *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, t. LXIV, p. 73-104, 1970.

GROSSBERG, Lawrence. *We gotta get out of this place: popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge, 1992.

_____. Strategies of marxist cultural interpretation. *Critical Studies in Mass Communication*, n.1, p. 392-421, 1970.

HALL, Stuart. Cultural studies and its theoretical legacies. In: GROSSBERG, L. et alii (eds.). *Cultural Studies*. New York: Routledge, 1992, p. 277-94.

_____. Cultural studies: two paradigms. *Media, Culture and Society*, n.2, p. 57-72, 1980.

_____. CRITCHER, Chas; JEFFERSON, Tony; CLARKE, John; & ROBERTS, Brian. *Policing the crisis: mugging, the state, and law and order*. London: Macmillan, 1978.

HARAWAY, Donna. Reading Buchi Emecheta: contests for 'women's experience' in women's studies. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge, 1991, p.81-100.

_____. A manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s. In: WEED, E. (ed.), p.173-204.

_____. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, n. 3, v. 14, p. 575-99, 1988.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Estudos Feministas* n. 1, v.1, p. 7-32, 1993.

HARTMANN, Heidi; BRAVO, Ellen; BUNCH, Charlotte; HARTSOCK, Nancy; SPALTER-ROTH, Roberta; WILLIAMS, Linda, & BLANCO, Maria. Bringing together feminist theory and practice: a collective interview. *Signs*, n. 4, v.21, p. 917-51, 1996.

HARTSOCK, Nancy. Postmodernism and political change: issues for feminist theory. *Cultural Critique*, n. 14, p. 15-33, 1990.

HAWKESWORTH, Mary. Knowers, knowing, known: feminist theory and the claims of truth. *Signs*, n. 3, v.14, p. 533-57, 1996.

HENNESSY, Rosemary. Queer visibility in commodity culture. *Cultural Critique*, n. 29, p. 31-75, 1994-95.

_____. *Materialist feminism and the politics of discourse*. New York: Routledge, 1993.

Bibliografia

- BARRETT, Michèle & PHILLIPS, Anne. Introduction. *Destabilizing theory: contemporary feminist debates*. Stanford, CA: Stanford UP, 1992, p.1-9.
- BARRETT, Michèle. The concept of difference. *Feminist Review*, n. 26, p. 29-42, 1987.
- BENHABIB, Seyla. Feminism and postmodernism. In: BENHABIB et alii. (eds.), p. 17-34.
- _____. Subjectivity, historiography, and politics: reflections on the feminism/postmodernism exchange. In: BENHABIB et alii. (eds.), p. 107-25.
- _____. *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. New York: Routledge, 1992.
- _____; BUTLER, Judith; CORNELL, Drucilla & FRASER, Nancy. (eds.) *Feminist contentions: a philosophical exchange*. New York: Routledge, 1995.
- BEST, Steven & KELLNER, Douglas. *Postmodern theory: critical interrogations*. New York: The Guilford Press, 1991.
- BORDO, Susan. Review Essay: Postmodern subjects, postmodern bodies. *Feminist Studies*, n. 1, v. 18, p.159-75, 1992.
- _____. Feminism, postmodernism, and gender-skepticism. In: NICHOLSON, L. (ed.), p. 133-65.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1990.
- _____ & SCOTT, Joan (eds.). *Feminists theorize the political*. New York: Routledge, 1992.
- _____. Contingent foundations: feminism and the question of 'postmodernism'. In: BUTLER & SCOTT (eds.), p. 3-21.
- CROSBY, Christina. Dealing with differences. In: BUTLER & SCOTT (eds.), p.130-43.
- CULLER, Jonathan. *On deconstruction: theory and criticism after structuralism*. Ithaca: Cornell UP, 1982.
- De LAURETIS, Teresa. The essence of the triangle or, taking the risk of essentialism seriously: feminist theory in Italy, the U.S., and Britain. *Differences*, n.1, p. 3-37, 1989.
- _____. *Alice doesn't: feminism, semiotics, cinema*. Bloomington: Indiana UP, 1984.
- FLAX, Jane. *Thinking fragments: psychoanalysis, feminism, postmodernism in the contemporary West*. Berkeley: U of California P, 1990.

imperativo de se teorizar a partir do horizonte da virada lingüística (p.157), independentemente das várias formas diferentes nas quais essa tarefa é realizada. Entretanto, Fraser prossegue, combinar as teorias pós-modernas com as pós-estruturalistas é inadequado porque aquelas são consideradas mais abrangentes do que estas. Além disso, conforme Huyssen (1990) demonstra, embora o pós-modernismo e o pós-estruturalismo realmente se interceptem e, em nível superficial, possam efetivamente parecer estar parálicos entre si, eles não são homólogos. Para este autor, o pós-estruturalismo norte-americano — em sua obsessão com a inovação estética — é um discurso sobre uma teoria do modernismo como um jogo transgressor, enquanto que o pós-modernismo surge como uma crítica ao eurocentrismo e ao logocentrismo, na medida em que a cultura de massa e a ascensão das culturas das minorias representam um desafio radical à modernidade e à modernização burguesas. Com um toque de humor irônico, Huyssen afirma que “a linguagem pós-estruturalista não está sincronizada com os lábios e com os movimentos do corpo pós-moderno” (p.260). Em vista das ambivalências conceituais, estarei usando o termo pós-estruturalismo para aludir a um conjunto de teorias que enfocam a centralidade da linguagem na construção das relações entre subjetividade, experiência e poder. Outras/os escritoras/es, como Barbara Epstein (1991) preferem usar o anacronismo pós-modernismo/pós-estruturalismo para se referir à cultura intelectual que se desenvolveu a partir das teorias pós-estruturalistas.

2. Elizabeth Weed, 1989; Linda Nicholson, 1990; Susan Bordo, 1992; Nancy Harsock, 1992; Judith Butler & Joan Scott, 1992; Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, & Nancy Fraser, 1995.

3. Os “novos” movimentos sociais são aqueles que emergiram durante os anos 60 (movimentos jovens por Direitos Civis, liberação dos gays e lésbicas, movimentos pacifistas e de contracultura, etc.) e que se expressaram a partir de outros vetores da identidade social além do de classe. Esses movimentos enfatizaram as dimensões subjetivas assim como as dimensões culturais da política, refletindo desta forma “o enfraquecimento ou a dissipação da política de classe, bem como das organizações políticas de massa associadas a ela, e sua fragmentação em vários e distintos movimentos sociais” (Stuart Hall, 1992, p.290).

4. Para uma discussão sobre a relação entre o conhecedor, o conhecido e o conhecer nas teorias feministas, ver Mary E. Hawkesworth (1989); para uma discussão sobre a dicotomia entre a teoria e a prática, ver a entrevista coletiva organizada por Heidi Hartmann (1996).

5. Para Butler (1990), nossas identidades, inclusive as referentes ao gênero, são os efeitos de nossas realizações, não a expressão de qualquer essência central ou determinação interna de nós próprios. Nossas identidades são construídas da mesma forma que passamos a “dominar” uma língua: através da imitação e da repetição. As identidades de gênero coerentes e inteligíveis, por exemplo, são ficções reguladoras que ocultam seu próprio caráter fabricado atrás de uma “matriz de inteligibilidade” heterossexual que produz oposições discretas e desiguais

entre o masculino e o feminino. A repetição paródica (por exemplo, a *drag* e a lésbica sapatão/ sapatilha) é uma forma de expor as identidades como construções discursivas sustentadas pelos regimes de conhecimento dominantes (heteronormativos) a partir desses mesmos regimes. Essas práticas paródicas não pressupõem que exista uma identidade original por elas imitada. Pelo contrário, "a paródia é da própria noção de algo original" (p.138). Assim, *drag*, ao invés de ser uma má imitação da coisa real (uma má cópia), é um ato subversivo que demonstra a "coisa real" como se fosse ela própria uma cópia.

6. Contrariamente, Kobena Mercer (1990), ao falar sobre a descentralização pós-moderna do sujeito a partir de uma outra perspectiva, enfatiza que um de seus "efeitos-fronteira" contraditórios tem sido o fato de que as experiências de fragmentação são diferentemente percebidas por sujeitos diferentes, variando da perda da identidade e da autoridade a uma sensação de aquisição de poder. Com relação à rearticulação da identidade negra na Inglaterra do pós-1980, Mercer escreve que "a experiência de descentramento tem sido altamente capacitadora, visto que ela também articulou uma experiência de des-marginalização na qual novas formas de subjetividade coletiva e de uma 'comunidade imaginada' foram mobilizadas pelas várias atividades políticas e culturais" (p.54).

7. Para estudos sobre o *body-in-drag* mais contextualizados, ver Neuza Maria de Oliveira (1994) e Hélio Silva (1993).

8. Para uma abordagem dos debates sobre a problemática da textualidade em relação ao binômio cultura/ sociedade, ver Lawrence Grossberg (1984).

9. Explicando como a materialidade da vida social pode ser entendida como um processo formal, Michael Ryan (1989) escreve, "a vida social é moldada e está determinada por formas que lhe são inseparáveis; na verdade, não existe nenhum conteúdo da vida social exterior a esse processo formativo e modelador. Existimos e somos dotados de ser e de conteúdo como entidades sociais através das formas de comportamento que seguimos, dos modos de interação com os quais nos engajamos, dos padrões de discurso formais e de comunicação que concordamos adotar, dos estilos de trabalho que assumimos, etc. A vida social consiste na maneira como fazemos certas coisas e como ordenamos instituições, como padronizamos comportamento em todas as esferas, desde o casamento até a organização burocrática. Ela é um processo formal enquanto inseparável da configuração convencional do mundo material — seja em uma forma política autoritária ou libertária, por exemplo, ou seja em uma forma sexual restrita e heterocêntrica ou expansiva e polivalente" (p.5).

10. De acordo com uma mensagem de boas-vindas em lista de conversação na Internet, "o materialismo feminista [pós-moderno] se caracteriza pela asserção de que a perspectiva crítica histórica materialista é historicamente necessária e capacitadora do projeto oposicionista feminista. O feminismo materialista defende que considerações sobre as maneiras como a classe, as divisões do trabalho, o poder do estado, bem como as subjetividades, os corpos e os conhecimentos

engendrados, racializados, sexualizados e nacionais, são cruciais para a produção social. Embora o feminismo materialista tenha se utilizado da crítica pós-moderna ao empirismo para o desenvolvimento de análises sobre o papel da ideologia na opressão da mulher, ele também tem insistido que a ideologia é apenas um elemento da vida social. Essa visão sistêmica — a asserção de que a materialidade do social consiste das relações de classes, das divisões do trabalho, do poder do estado, e da ideologia — é uma das características mais distintas de uma análise feminista materialista." (In: "Welcome to MatFem", matfem@csf.colorado.edu).

11. Uma análise sistêmica considera o social como uma totalidade estruturada na qual "cada esfera produtiva em qualquer momento está determinada por, e determina, outras esferas, (tornando) visível como a divisão do trabalho e a distribuição do lucro excedente estão relacionados aos modelos de produção e de consumo, os quais, por sua vez, são afetados pelas, e afetam, as estruturas políticas e ideológicas" (HENNESSY, 1993, p.31);

12. "Under Western Eyes" de Chandra T. Mohanty (1991) e "The Political Economy of Woman" de Gayatri Spivak (1989) são apenas dois exemplos atuais desse tipo de análise sistêmica. Exemplos mais recentes incluem o estudo de Angela McRobbie (1982) sobre a feminilidade na revista *Jackie*, bem como o já clássico estudo de Hall, Critcher, Jefferson, Clarke & Roberts (1978) sobre a articulação ideológica do crime de assalto em uma formação social, confrontando problemas da lei e da ordem face à intensificação das tensões sociais envolvendo as relações raciais.

13. Outra dificuldade defrontando essas epistemologias do *standpoint* é que elas assumem tacitamente a existência de "uma comunhão de experiências ou visões de mundo por parte de todas as mulheres" (HARDING, 1993, p.22).

14. Peirce destaca três classes de efeitos do significado (*significate*): o efeito *emocional* (o sentir como um efeito do significado); o efeito *energético*, ou esforço mental (um efeito do significado mediado através do efeito emocional); e uma mudança-de-hábito através da modificação da ação (mediada através dos dois efeitos anteriores, acrescidos do terceiro e último efeito, o lógico, ou "auto-analisante"), ponto em que o jogo da semiótica se encerra. A importância desse terceiro interpretante para De Lauretis (1984) apoia-se no fato de que ele conecta a semiótica com a realidade, a significação com a ação concreta. Conforme ela afirma, "a interpretação final não é uma essência platônica nem uma lei de significação transcendental, mas um resultado. (...) Essa teoria do significado não incorre no risco do idealismo porque o sistema de signos que torna a comunicação humana possível é traduzível a hábitos, a ação concreta sobre o mundo; e esta ação, então, retorna ao universo de significação através de sua conversão em novos signos e novos sistemas semióticos" (p.177).



Bibliografia

- BARRETT, Michèle & PHILLIPS, Anne. Introduction. *Destabilizing theory: contemporary feminist debates*. Stanford, CA: Stanford UP, 1992, p.1-9.
- BARRETT, Michèle. The concept of difference. *Feminist Review*, n. 26, p. 29-42, 1987.
- BENHABIB, Seyla. Feminism and postmodernism. In: BENHABIB et alii. (eds.), p. 17-34.
- _____. Subjectivity, historiography, and politics: reflections on the feminism/postmodernism exchange. In: BENHABIB et alii. (eds.), p. 107-25.
- _____. *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. New York: Routledge, 1992.
- _____; BUTLER, Judith; CORNELL, Drucilla & FRASER, Nancy. (eds.) *Feminist contentions: a philosophical exchange*. New York: Routledge, 1995.
- BEST, Steven & KELLNER, Douglas. *Postmodern theory: critical interrogations*. New York: The Guilford Press, 1991.
- BORDO, Susan. Review Essay: Postmodern subjects, postmodern bodies. *Feminist Studies*, n. 1, v. 18, p.159-75, 1992.
- _____. Feminism, postmodernism, and gender-skepticism. In: NICHOLSON, L. (ed.), p. 133-65.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1990.
- _____ & SCOTT, Joan (eds.). *Feminists theorize the political*. New York: Routledge, 1992.
- _____. Contingent foundations: feminism and the question of 'postmodernism'. In: BUTLER & SCOTT (eds.), p. 3-21.
- CROSBY, Christina. Dealing with differences. In: BUTLER & SCOTT (eds.), p.130-43.
- CULLER, Jonathan. *On deconstruction: theory and criticism after structuralism*. Ithaca: Cornell UP, 1982.
- De LAURETIS, Teresa. The essence of the triangle or, taking the risk of essentialism seriously: feminist theory in Italy, the U.S., and Britain. *Differences*, n.1, p. 3-37, 1989.
- _____. *Alice doesn't: feminism, semiotics, cinema*. Bloomington: Indiana UP, 1984.
- FLAX, Jane. *Thinking fragments: psychoanalysis, feminism, postmodernism in the contemporary West*. Berkeley: U of California P, 1990.

FRASER, Nancy. Pragmatism, feminism, and the linguistic turn. In: BENHABIB et alii. (eds.), p.157-71.

_____. & NICHOLSON, Linda. Social criticism without philosophy: an encounter between feminism and postmodernism. In: ROSS, A. (ed.). *Universal abandon? The politics of postmodernism*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1988, p. 83-104.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce qu'un auteur? *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, t. LXIV, p. 73-104, 1970.

GROSSBERG, Lawrence. *We gotta get out of this place: popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge, 1992.

_____. Strategies of marxist cultural interpretation. *Critical Studies in Mass Communication*, n.1, p. 392-421, 1970.

HALL, Stuart. Cultural studies and its theoretical legacies. In: GROSSBERG, L. et alii (eds.). *Cultural Studies*. New York: Routledge, 1992, p. 277-94.

_____. Cultural studies: two paradigms. *Media, Culture and Society*, n.2, p. 57-72, 1980.

_____, CRITCHER, Chas; JEFFERSON, Tony; CLARKE, John; & ROBERTS, Brian. *Policing the crisis: mugging, the state, and law and order*. London: Macmillan, 1978.

HARAWAY, Donna. Reading Buchi Emecheta: contests for 'women's experience' in women's studies. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge, 1991, p.81-100.

_____. A manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s. In: WEED, E. (ed.), p.173-204.

_____. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, n. 3, v. 14, p. 575-99, 1988.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Estudos Feministas* n. 1, v.1, p. 7-32, 1993.

HARTMANN, Heidi; BRAVO, Ellen; BUNCH, Charlotte; HARTSOCK, Nancy; SPALTER-ROTH, Roberta; WILLIAMS, Linda, & BLANCO, Maria. Bringing together feminist theory and practice: a collective interview. *Signs*, n. 4, v.21, p. 917-51, 1996.

HARTSOCK, Nancy. Postmodernism and political change: issues for feminist theory. *Cultural Critique*, n. 14, p. 15-33, 1990.

HAWKESWORTH, Mary. Knowers, knowing, known: feminist theory and the claims of truth. *Signs*, n. 3, v.14, p. 533-57, 1996.

HENNESSY, Rosemary. Queer visibility in commodity culture. *Cultural Critique*, n. 29, p. 31-75, 1994-95.

_____. *Materialist feminism and the politics of discourse*. New York: Routledge, 1993.

- HOOKS, Bell. *Yearning: race, gender, and cultural politics*. Boston: South End P, 1990.
- HUYSEN, Andreas. Mapping the postmodern. In: NICHOLSON, L. (ed.), p. 234-77.
- JARDINE, Alice. *Gynesis: configurations of woman and modernity*. Ithaca: Cornell UP, 1985.
- McROBBIE, Angela. Jackie: An ideology of adolescent femininity. In: WAITES, B.; BENNET, T. & MARTIN, G. (eds.). *Popular culture: past and present*. London: Croom Helm, 1982, p. 263-83.
- MERCER, Kobena. Welcome to the jungle; identity and diversity in postmodern politics. In: RUTHERFORD, Jonathan (ed.). *Identity, culture, difference*. London: Lawrence and Wishart, 1990, p.43-72.
- MILLER, Nancy K. Changing the subject. In: WEED, E. (ed.), p. 3-16.
- MOHANTY, Chandra T. Under western eyes. In: ____; RUSSO, Ann & TORRES, Lourdes (eds.). *Third world women and the politics of feminism*. Bloomington: Indiana UP, 1991, p.51-80.
- ____. Feminist encounters: locating the politics of experience. *Copyright*, v.1, p. 30-44, 1987.
- NICHOLSON, Linda (ed.). *Feminism/postmodernism*. New York: Routledge, 1990.
- OLIVEIRA, Neusa Maria de. *Damas de Paus: o jogo aberto dos travestis no espelho da mulher*. Salvador: Ced, 1994.
- PROBYN, Elspeth. *Sexing the self: gendered positions in cultural studies*. New York: Routledge, 1993.
- RUBIN, Gayle. The traffic in women. In: REITER, Rayna R. (ed.). *Toward an anthropology of women*. New York: Monthly Review Press, 1975, p.157-210.
- RYAN, Michael. *Politics and culture: working hypotheses for a post-revolutionary society*. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1989.
- SCOTT, Joan. Experience. In: BUTLER & SCOTT (eds.), p. 22-40.
- SILVA, Hélió. *Travesti, invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- SPIVAK, Gayatri C. The political economy of women. In: WEED, E. (ed.), p. 218-29.
- WEED, Elizabeth (ed.). *Coming to terms: feminism, theory, politics*. New York: Routledge, 1989.
- WEEDON, Chris. *Feminist practice and poststructuralist theory*. Oxford: Blackwell, 1987.
- WILLIAMS, Raymond. *Politics and letters*. London: Verso, 1979.



A SEXUALIDADE E SUA OUTRA LEGALIDADE

Silvia Emilia Espósito



HÁ MUITO TEMPO, O SER HUMANO PENSA que seu destino é alcançar a felicidade, através de um objeto de prazer associado a um bem. Entretanto, apesar da certeza desta premissa, nos debatemos até hoje quanto ao engodo que significa garantir esse destino, tanto quanto a forma de saber qual é esse verdadeiro bem.

Durante séculos, o "Deus sabe..." foi uma resposta possível, na condição que impõe o privilégio de ter alguém que cuide por nós. Mas não existe felicidade que dure 2000 anos, e o indivíduo que inaugura o discurso científico, liberado das amarras de um destino atrelado ao amor de Deus, sofrerá no amor próprio sua solidão. Esse amor desinteressado se demonstrou egoísta e, o que é pior, enganador. A partir disso, o saber humano, definido como acumulação de informação, se converterá na alternativa indispensável e na única garantia de seu futuro. Desse modo, o saber é elevado à categoria de símbolo e o psiquismo, identificado com a consciência, será o palco do drama. Por um lado, objeto privilegiado como sintetizador das experiências de saber. Por outro, objeto a ser dominado pelo saber. Agora nosso homem sabe que pode se enganar, e nessa perspectiva constrói um novo ideal, a evolução. Porém, para cair no erro de confundi-la com evolução do domínio.

De qualquer modo, a crença no encontro do bom permanece de pé e abre a questão, não tanto dos saberes concretos, mas do saber como se guiar para não se enganar. É neste contexto que o homem se apoia na consciência do eu, transparente a si própria, que, guiada pelas sensações, supõe possuir todo o saber presente em cada ato. Ela, a consciência, é, em suma, a referência para compreender o sentido dessa relação entre o indivíduo e seu objeto.

Em "Mal estar na civilização", Freud diz que "para a felicidade não tem nada preparado de antemão nem no macrocosmos nem no microcosmos" e ele aumenta nossa solidão acrescentando que o sujeito descentrado é excêntrico àquilo que conduz seu destino, que exclui qualquer idéia de complementariedade. Desse modo, a via de busca da psicanálise não se encontra aparentada com nenhuma lei superior ou verdade última reconhecida. E, nesse ponto, o valor de verdade não se confunde com exatidão.

O sentido da virada que a psicanálise produz é, em primeira instância, refletir sobre os pressupostos de um edifício teórico construído na crença de um centro gerador. E o que talvez seja o mais importante, explicitar quais são as condições de possibilidade psíquica dessas construções. Vejamos: o conceito de identificação sempre esteve associado a uma idéia mais ou menos intuitiva que a designa como uma imitação aparente. Entretanto, o motivo dessa identificação com algum traço permanece oculto. Lacan assinala que nosso pecado é fígar da cartola mais coelhos do que colocamos antes.

Por outro lado, é evidente que a imagem desempenha o papel de porta de entrada no mundo. Mas não podemos perder de vista que perceber já é interpretar, ou seja, integrar essas imagens em uma estrutura organizada, em significações. Lacan se pergunta por que, quando se dá um tapa numa criança e ela chora, isso nos parece tão natural, e não se reflita que nada em absoluto a obriga a chorar. Nesse sentido, lembra do garotinho que, quando recebia

um tapa, perguntava: é um carinho ou uma palmada? O que deixa em aberto a existência de muitas maneiras de responder a um tapa.

O equívoco do método de observação, tanto do interior como do exterior de um corpo anatômico reside em pensar que a diferença orgânica nos permite apreender a diferença sexual. É neste movimento que o conceito de gênero introduz, na definição de homem-mulher, outro registro não biológico, outra legalidade. No entanto, o problema se situa na definição dessa outra legalidade. Sabemos que a produção da sexualidade se realiza no circuito socio-cultural, mas poderíamos perguntar a partir de quê se origina esse novo. Uma primeira demarcação seria indicar que o sujeito da psicanálise não tem nada a ver com o indivíduo como organismo que se adapta. Consequentemente, afirmar que o corpo biológico não é destino equivale a circunscrever seu campo na categoria de suporte vazio. Suporte de uma significação que, por sua vez, vem do outro campo. E neste caso o corpo como objeto de percepção não nos serve de guia. Mas, se a consciência não deve ser confundida com a sua transparência, é porque essa confusão se produz no nível dessa consciência do eu, transparente a si própria, que se anuncia como "eu sou um objeto". Do ponto de vista do sujeito, ele não é sua consciência, na medida em que é no lugar do Outro que o eu se vê como objeto, ao mesmo tempo em que começa a constituir essa mentira verídica da fala, como dirá Lacan. Entretanto, o eu é, antes de mais nada, um corpo, corpo que fala, corpo construído, que desloca o saber do objeto dado, pelo saber que engaja nossa subjetividade.

Além disso, a entrada na cultura implica uma separação do corpo da necessidade, de tal modo que as trocas sociais se exercem no nível das alianças, a partir de uma combinatória. E nesse sentido, dizer que um corpo é uma realidade equivale a dizer que é secundário, posto que se constrói em relação a algo primário, a saber, o

simbólico. A legalidade da linguagem se apresenta de fato em um duplo aspecto. Por um lado, como marca significante que indica um lugar, enquanto inscreve o sujeito em um conjunto; por outro lado, inscreve uma qualidade erótica. Mas a possibilidade de tomar o corpo como atributo mostra que o sujeito pode prescindir dele. Com efeito, o significante separado do corpo existe no discurso antes de seu nascimento e continua depois de sua morte.

Entretanto, se graças ao significante adquirimos nossa singularidade, o resultado dessa marca é de despedaçamento, de mortificação do corpo. Esse é o trauma da sexualidade. Disse anteriormente que essa estruturação não devia ser pensada como evolucionista. Agora posso acrescentar que a ordem da sexualidade não tem ponto de chegada, síntese, fim esperado, na medida em que a linguagem é um sistema aberto onde não existe última palavra. Se não for assim, como explicar que o desejo no homem seja um desejo insatisfeito, que o impulsiona na busca inglória do que ele pensa ter perdido? O significante assinala um antes e um depois. Um antes como experiência de um gozo completo onde nada falta, ligado a um tempo "só-depois". Eu era feliz e não sabia. Gozo aqui deve ser entendido como nocivo, prejudicial, daninho, contrário aos fins do princípio do prazer. Precisamente o que Freud define como além do princípio do prazer, ou seja, sentir-se bem no mal.

Quando Lacan afirma que a verdade tem estrutura de ficção, o faz para salientar que, a partir da decifração do inconsciente, se destaca um saber impossível de ser dito. Essa impossibilidade se configura como perda, como encontro impossível entre o significante e seu objeto. Desse modo, por causa do significante, o seio, o excremento, a voz e o olhar, enquanto partes do corpo, se separam para buscar sua realização fora. A partir dessa separação, a busca do gozo se dará como retorno de um signo no Outro, na experiência do amor. Entretanto, o sujeito aprende que, procurando o um do

amor, o que reencontra é um gozo sempre parcial. Esse processo de subtração, de mortificação do corpo, que permite buscar o gozo fora, é identificado com a castração.

A esse respeito, Serge André diz: "A teoria da castração não é apenas a crença que o neurótico instala no lugar de um impossível de se suportar; ela é também o ponto de ancoramento do mito de Edipo." Onde esse impossível de suportar, que designa a falta, é o lugar a partir do qual o significante, por não se significar a si mesmo, convoca outro significante, o que dá origem à cadeia metonímica como símbolo da pura diferença. A falta não é anterior ao significante, ela surge como paradigma do efeito de expulsão, um para-além exterior. Como exemplo, basta enfrentar qualquer situação adversa para ver emergir todo tipo de dúvidas na forma de uma falta fundamental — me falta cabeça, saco, garra — que se podem transformar em falta de perseverança, paciência ou vontade.

Temos, então, dois tipos de gozo: o gozo parcial, fálico, que depende do significante que introduz a dimensão do sexual no sujeito; o gozo ilimitado do Outro, no lugar da completude, que, por efeito da linguagem, cria o suposto de um aquém do gozo fálico. Tributário do significante do falo, que simboliza a pura diferença, o gozo sexual não está ligado ao corpo como totalidade, mas a certas partes que podem funcionar por equivalência, uma parte do corpo por outra, no processo de subtração, mencionado anteriormente.

Desse modo, o significante, ao mesmo tempo em que delimita, interdita o gozo ilimitado pelo fato de desertificar o corpo, é causa desse gozo. Em outras palavras, esse gozo, que pode ser dito, pois se encontra no discurso, é chamado de fálico. Quer dizer que o gozo enquanto sexual é fálico, e por esse motivo não se relaciona ao Outro como tal. Em primeiro lugar, porque não existe Outro como tal, como essencialmente autêntico. Em segundo lugar, porque o gozo sexual, por ser fálico, guiado pela lei do significante,

de metáfora e metonímia, é pulverizado no desejo de sempre precisar de um significante a mais, devido ao fato do significado não se encontrar em lugar nenhum. Ele é efeito do significante. E neste caso, a cadeia significante permite uma certa separação desse objeto, parte do corpo com o qual a criança se identifica. Mas ela, a criança, terá que esquecer que foi objeto de desejo de um Outro para se constituir como sujeito. Entretanto, qual é a premissa da qual se depreende esse gozo ilimitado, essa hipótese do infinito, do eterno? Não temos que ir muito longe para encontrá-la. Qualquer "descoberta", qualquer significante novo que apareça no horizonte, tanto da ciência, como no nível do sujeito, cria imediatamente a idéia de que esse novo esteve sempre aí, antes.

Que conseqüências se poderia extrair do que foi dito até aqui? De início, que a ética da psicanálise não é uma ética do prazer, que corresponde no sujeito ao querer seu bem, espécie de bem estar sem ruptura, ideal de equilíbrio. Nesse sentido, o princípio do prazer não quer nada de novo, é conservador. Por outro lado, estamos arraigados à idéia de que, se não existisse castração, se poderia gozar a vontade. Lacan diz que "a proibição funda o desejo e coloca uma barreira ao gozo. Desejo que na sua essência é desejo de nada concreto, é expectativa." Quando se pensa metaforicamente o sujeito dividido em metades, é para indicar essa dupla inscrição entre o um e o Outro, referidas as duas a uma única função, a fállica.

Conforme Serge André, "A diferença de posição ou de identificação sexuada só se institui nos falantes, homens e mulheres, pela maneira na qual se inserem como sujeitos nesta função. Não é, pois, a função fállica, a lei fállica que por si mesma os faz diferentes, mas sim a posição subjetiva pela qual se declaram assujeitados a ela."

Bibliografia

ANDRÉ, Serge. *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FREUD, Sigmund. El malestar en la cultura. *Obras Completas*, v.III. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, p.3017-67.

LACAN, Jacques. Seminário, n.20. Barcelona-Buenos Aires: Paidós, 1981.

SOLER, Colette. El cuerpo en la enseñanza de Lacan. In: GORALI, Vera (org.). *Estudios de Psicosomática*, Buenos Aires: Atuel, 1994, p. 93-114.



SOBRE A EVOLUÇÃO E VARIAÇÃO CULTURAL NA HOMOSSEXUALIDADE MASCULINA

Dennis Werner



ESTE TRABALHO SE BASEIA EM PESQUISAS BIOLÓGICAS, psicológicas e etológicas para analisar a evolução da homossexualidade masculina. Sugiro que uma teoria evolutiva pode ajudar a explicar alguns aspectos da variação cultural na homossexualidade.

Antes de propor uma explicação evolucionista, cabe primeiro revisar brevemente o que os estudos biológicos, psicológicos e antropológicos têm descoberto a respeito da homossexualidade.

ESTUDOS BIOLÓGICOS

Estudos biológicos têm mostrado várias diferenças entre homossexuais e heterossexuais — diferenças em algumas estruturas dos seus cérebros (LEVAY, 1994), diferenças nos hormônios pré-natais aos quais foram expostos (LEVAY, 1994; REINISCH et alii, 1991) e diferenças em marcadores do seu DNA (HAMER et alii, 1993). Além disso, rapazes afeminados (que têm uma probabilidade muito alta de se tornarem homens homossexuais; cf. GREEN, 1987) são julgados como mais bonitos que outros rapazes (ZUCKER et alii, 1993;

GREEN, 1987). Parece até que os homossexuais diferem de heterossexuais nas suas impressões digitais (DOWNTOWN, 1995, p.16; reportagem sobre um estudo da Universidade de Western Ontario).

Outros estudos sugerem que a homossexualidade é herdada (WHITAM et alii, 1993; BAILEY & PILLARD, 1991; BUHRICH et alii, 1991; ECKERT et alii, 1986). Estas pesquisas são unânimes em mostrar uma concordância para homossexualidade maior em gêmeos idênticos do que em gêmeos não-idênticos, concordância para homossexualidade em gêmeos criados separadamente, e correlações maiores com homossexualidade entre parentes biológicos do que entre parentes adotivos. Evidência mais impressionista sugere que correlações parecidas também se encontrariam em sociedades não-ocidentais (WILBERT, 1972, p.101). Em resumo, há muito apoio para explicações biológicas para a homossexualidade.

ESTUDOS PSICOLÓGICOS

De longe o estudo psicológico mais completo e cuidadoso sobre homossexualidade é o de Green (1987). Durante quinze anos, Green acompanhou o desenvolvimento de rapazes afeminados e masculinos, começando quando os rapazes tinham apenas entre 4 e 12 anos, e continuando até que se tornaram adultos. Os rapazes e seus pais foram observados e entrevistados regularmente no decorrer do tempo, e testes psicológicos foram administrados em vários momentos. De 30 rapazes afeminados acompanhados durante este tempo, e com experiência sexual, 24 eram mais do que ocasionalmente homossexuais como adultos. Dos 25 rapazes masculinos acompanhados durante o mesmo período, apenas um era mais do que ocasionalmente homossexual. Muitos dos rapazes afeminados foram submetidos a terapias behavioristas ou psicanalíticas durante



a infância. Nem as diferentes "terapias" nem as relações que os rapazes tinham com os pais tiveram qualquer impacto sobre o comportamento ou fantasias sexuais posteriores dos mesmos. Muita atenção tem sido dedicada aos papéis dos pais na origem da homossexualidade masculina, mas apesar de todas as tentativas, nem Green, nem outros pesquisadores (GREENSTEIN, 1966; SIEGELMAN, 1974; GREEN, 1987) têm achado qualquer apoio para estes argumentos.

Mas, embora a presença de características femininas (tanto comportamentais como psicológicas e cognitivas) na infância prediga uma orientação homossexual adulta em praticamente todas as culturas onde foi pesquisada (GREEN, 1987; WHITAM & MATHY, 1986; MCCORMICK & WITELSON, 1991; LINDSAY, 1987; MCCORMICK et alii, 1990; CARDOSO, 1994), ainda existem homossexuais masculinos que relatam ter tido infâncias normais (PHILLIPS & OVER, 1992). Weinrich e seus colegas (citados em LEVAY, 1994) mostraram que são os homossexuais que preferem um papel mais "passivo" (como "receptor") que têm a maior probabilidade de terem sido rapazes afeminados. Estes achados têm levado pesquisadores como Green a propor modelos causais para a homossexualidade que começam com influências genéticas e hormonais no feto. Características dos pais (como o desejo de ter uma filha ou um filho) poderiam eventualmente afetar a aceitação ou a tolerância dos comportamentos afeminados, e possivelmente também a feminilidade e práticas homossexuais dos adultos.

ESTUDOS ANTROPOLÓGICOS

Os trabalhos biológicos e psicológicos não dão conta da variação cultural na homossexualidade, o que deixa muitos antropólogos frustrados. Esta variação é tão grande que parece impossível *definir*

a homossexualidade. Achar *causas* que seriam válidas em diferentes culturas parece ridículo. Por exemplo, Dickemann (1993) argumenta que durante o período de Charlemagne, os pais simplesmente decidiam que os filhos *caçulas* adotariam a homossexualidade, e parece que estas decisões foram seguidas. A arbitrariedade de definições culturais parece ainda mais clara quando consideramos as culturas mais exóticas da Nova Guiné (HERDT, 1993; KELLY, 1974). Em sociedades como os Sambia ou os Etoro, espera-se que todos os rapazes tenham *relações* sexuais com homens ou rapazes mais velhos, pois estas *relações* são necessárias para o crescimento e o bem estar social dos rapazes. Entre os Etoro (KELLY, 1974) as *relações* sexuais com mulheres são tabu durante a maior parte do ano, mas *relações* homossexuais são incentivadas a todo momento.

Como compatibilizar esta *variação* cultural com os achados biológicos? Acho que existem duas possibilidades. Primeiro, os achados biológicos podem ser peculiarmente ocidentais. Isto é, pode não existir um gene para "homossexualidade", mas sim, genes para outras características que a nossa cultura específica associa com "homossexualidade". Por exemplo, pais podem definir certas características faciais como "belas" nos seus filhos. Isto poderia levar os pais a tratarem estes filhos como mais delicados e "afeminados". Seria, pois, a "feminilidade" posterior destes rapazes que seria definida como "homossexual".

Uma segunda possibilidade é que as diferenças culturais não são tão grandes assim. A incompatibilidade aparente entre argumentos biológicos e culturais pode ser simplesmente uma questão de se tratar de fenômenos diferentes. Os biólogos se interessam na *orientação* sexual — isto é, o que atrai sexualmente, ou as fantasias sexuais das pessoas. Por outro lado, os antropólogos se interessam mais nas *práticas* sexuais — isto é, quem tem sexo com



quem, e o que as pessoas realmente fazem nestas relações. Os antropólogos também se interessam muito na *identidade* sexual — isto é, como as culturas definem as pessoas, e como elas se vêem. Nos casos de identidade e prática há, sem dúvida, muita variação cultural. Mas sabemos muito menos a respeito da variação cultural na orientação sexual como aqui definida. As diferenças entre estes conceitos não são sempre muito claras nos trabalhos de diferentes estudiosos. Por exemplo, Herdt (1993, p. xviii) afirma que “Identidade inclui *sentimentos, idéias, metas, e senso do eu*” (grifos do autor). Money & Ehrhardt (1972) muitas vezes falam de “identidade” sexual sem considerar a influência cultural sobre estas identidades.

Na sua análise da homossexualidade brasileira, Fry (1982) esclareceu como as culturas variam nos critérios que usam para definir homossexualidade. Como argumenta Fry, as classes médias urbanas brasileiras têm adotado o modelo norte-americano, norte-europeu, no qual “homossexuais” são definidos como aqueles que mantêm relações sexuais com outros do mesmo sexo. O termo “entendido” é usado para identificar estas pessoas. Os outros dois critérios para definir homossexualidade são mais comuns nas classes baixas. Um destes critérios define a homossexualidade segundo o que se faz durante uma relação sexual. Os homossexuais (“viados”) são aqueles que adotam o papel “passivo” (como receptor), enquanto os que adotam o papel “ativo” são considerados “homens” ou, eventualmente, “bofes”, pelos seus parceiros “veados”. O terceiro critério se refere a comportamentos não-sexuais. Segundo este critério, os homossexuais (“bichas”) são classificadas de acordo com o seu comportamento “afeminado”.

Ora, poderia-se argumentar que o caso brasileiro não é muito diferente do caso norte-americano/norte-europeu. Whitam (1983) argumenta que precisamos reconhecer que heterossexuais às vezes se aproveitam de homossexuais para satisfazer os seus desejos

sexuais quando faltam mulheres. Os *gays* americanos correspondem às bichas brasileiras. A principal diferença é que, a não ser sob condições muito especiais (p. ex. quando encarcerados), os homens heterossexuais americanos normalmente têm acesso mais livre a mulheres, e assim, não precisam buscar relações com homossexuais. Isto força os homossexuais a manterem relações sexuais entre si. Mas este argumento não parece dar conta dos dados, pois em estudo de uma comunidade pesqueira de Santa Catarina, Cardoso (1994) descobriu que os homens que tinham mais sexo com os "veados" da comunidade foram justamente aqueles que tinham mais acesso às mulheres.

No resto deste trabalho argumentarei que uma olhada mais cuidadosa nas teorias de evolução poderia ajudar a esclarecer esta questão, e especificar melhor as relações entre biologia, psicologia e variação cultural.

TEORIAS EVOLUCIONISTAS PARA A HOMOSSEXUALIDADE

Como no caso de qualquer teoria evolucionista, há pelo menos duas questões que precisam ser respondidas para aceitarmos uma explicação evolucionista da homossexualidade. Primeiro, precisamos justificar como orientações homossexuais poderiam sobreviver às pressões da seleção natural, isto é, a questão da *adaptação*. Segundo, precisamos esclarecer como a homossexualidade poderia ter surgido, isto é, a questão da *estrutura*. Examinarei cada uma destas questões separadamente.

ADAPTAÇÃO BIOLÓGICA E HOMOSSEXUALIDADE MASCULINA

Há pelo menos três níveis em que se pode explicar o valor adaptativo da homossexualidade, e cada nível possui as suas próprias implicações quanto à questão de como a homossexualidade consegue continuar entre os seres humanos. Ao nível mais concreto, poderíamos imaginar uma diferença genética entre homossexuais e heterossexuais. Chamarei a este nível de *genético*. Algumas pesquisas biológicas parecem apoiar esta idéia. Num nível mais abstrato poderíamos pressupor que homossexuais e heterossexuais possuem os mesmos genes, mas que durante a ontogenia, diferentes programas genéticos universais "se ligam" ou "se desligam", dependendo de diferenças no ambiente do indivíduo. Poderíamos chamar a este nível de *epigenético*. Muitas teorias (inclusive as idéias de Freud) a respeito da dinâmica psicológica por trás da homossexualidade são deste tipo. Ao nível mais abstrato, a homossexualidade poderia não ter nenhuma relação com diferenças genéticas, nem com programas genéticos que determinam a ontogenia. Em vez disso, a homossexualidade poderia ser determinada culturalmente, muito distante de qualquer influência genética. Seguindo Dawkins (1976) chamarei a este nível de *mêmico*.

Argumentos evolucionistas têm sido propostos para todos estes níveis. Por exemplo, ao nível *mêmico*, Symons (1979) argumenta que a homossexualidade decorre de um *meme* (idéia ou regra cultural) que aproveita a propensidade masculina natural para achar interessante a variedade sexual. Normalmente esta propensidade seria adaptativa, uma vez que incentiva os homens a terem sexo com muitas mulheres diferentes, o que resultaria em mais prole. No entanto, *mêmes* podem desviar esta propensidade para atrações como fetichismo sexual, ou homossexualidade que não são adaptativas.

Argumentos *epigenéticos* têm se inspirado em pesquisas sobre hormônios pré-natais (LEVAY, 1994). Dörner et alii (1980; 1983) ligaram *stress* durante a gravidez a efeitos hormonais sobre o feto que levariam à homossexualidade. Em termos evolucionistas, este programa genético poderia fazer parte de uma estratégia reprodutiva adaptativa da mãe. Isto porque as situações que dificultam a criação de filhos também causam *stress*. Sob estas condições ter filhos homossexuais em vez de heterossexuais poderia ser adaptativo, desde que os homossexuais ajudassem os seus irmãos a criarem mais filhos.

Os argumentos *mêmicos* e *epigenéticos* poderiam, talvez, explicar alguns aspectos da homossexualidade — por exemplo, as diferentes identidades e práticas homossexuais em diferentes culturas. Contudo, as pesquisas biológicas, junto com as extraordinárias semelhanças transculturais dos homossexuais exclusivos sugerem que pelo menos alguns aspectos da homossexualidade (orientações) precisam de explicações *genéticas*.

O problema básico para uma explicação genética da evolução da homossexualidade é explicar como um gene que *não* leva a prole poderia sobreviver às pressões da seleção natural. Uma possibilidade é que um gene maladaptativo para homossexualidade poderia re-ocorrer repetidamente numa população, como resultado da mutação de um gene normalmente adaptativo. Contudo, pessoas com genes maladaptativos dificilmente excedem 1% da população, enquanto a homossexualidade aparentemente ocorre com mais frequência (WHITAM & MATHY, 1986; GADPAILLE, 1980; DIAMOND, 1993). Outra possibilidade é que um gene não-dominante para homossexualidade poderia ter algumas vantagens que permitissem que continuasse no futuro. Por exemplo, homossexuais poderiam ajudar os seus irmãos (que compartilhariam alguns genes recessivos "homossexuais") a criarem mais filhos (o argumento de sele-



ção de parentes). Este argumento prevê mais homossexualidade nas sociedades onde os homossexuais teriam mais chances de ajudarem os seus irmãos — por exemplo, sociedades com endogamia, onde os homossexuais moram perto dos irmãos. No entanto, pesquisas mostram que isto não é o caso (WERNER, 1979). Outra possibilidade é que o gene homossexual, em si, quando combinado com genes não-homossexuais, poderia fornecer vantagens reprodutivas. Esta última possibilidade é conhecida como a hipótese "heterozigótica" (LEVAY, 1994; SOMMER, 1990). A teoria é válida para qualquer combinação de genes.

A pergunta principal para o argumento da heterozigocidade é imaginar uma possível vantagem para genes homossexuais quando combinados com outros genes. KIRSCH & RODMAN (citado em SOMMER, 1990) argumentam que esta vantagem poderia ter algo a ver com hierarquias de dominância. A chave do argumento está na desvantagem do animal que só possui genes para dominância. Tal animal provavelmente acabaria sendo morto antes de poder se reproduzir. Os animais com maior probabilidade de passar genes para o futuro são aqueles que às vezes cedem aos outros. Considere-se, nesta luz, um estudo muito polêmico de Chagnon (1988) sobre o sucesso reprodutivo de homens Yanomami. Chagnon descobriu que os homens que tinham matado mais inimigos realmente tinham mais filhos do que homens mais mansos. Ele usou esta correlação para argumentar que a agressividade realmente aumenta o sucesso reprodutivo nesta população. Mas o estudo de Chagnon sofreu de uma amostra não muito representativa, pois Chagnon incluiu apenas os vivos no seu estudo. Aposto que muito mais homens agressivos morreram antes de poderem se reproduzir do que homens mansos. Assim, é bem possível que os índios mansos em média tivessem tanto ou até mais filhos que os índios brabos.

O argumento "heterozigótico" sugere que a homossexualida-

de decorre de genes para submissão. Com efeito, um animal com genes só para submissão não se reproduziria, pois nem tentaria. Mas animais com genes apenas para dominância também não se reproduziriam, pois se arriscariam demais e morreriam cedo. São os machos "heterozigóticos" com uma combinação de genes para dominância e para submissão que passariam mais genes para o futuro. Pelas leis de probabilidade na herança, isto deixaria sempre uma certa percentagem de indivíduos nos extremos. Por exemplo, se havia apenas dois alelos (um para dominância, e um para submissão) em apenas um *locus* do DNA num par de cromossomos, um casal heterozigótico teria em média 25% de filhos homozigóticos para dominância, 50% heterozigóticos, e 25% de filhos homozigóticos para submissão. Se, por outro lado, a submissão se devia à acumulação da ação de cinco genes em vez de dois, haveria apenas 3,125% [$1/(2^2 \cdot 2^2 \cdot 2^2)$] de "homozigóticos" para submissão.

Como aponta Wilson (1994), alguma diversidade genética é valiosa para os indivíduos de uma população, pois permite que se adaptem a nichos um pouco diferentes dentro da sua comunidade. Mas animais que sempre cedem ou que sempre dominam não conseguiriam se reproduzir. Mesmo assim, os genes, tanto para dominância como para submissão, continuariam no futuro, geração após geração.

O argumento "heterozigótico" para a homossexualidade ainda precisa ser testado. Prevê, por exemplo, que os familiares de homossexuais teriam personalidades menos dominadoras do que os parentes de não-homossexuais, além de prever personalidades que evitam brigas (pelo menos físicas) nos próprios homossexuais (para a qual há dados abundantes) (WHITAM & MATHY, 1986).

ESTRUTURAS BIOLÓGICAS E HOMOSSEXUALIDADE MASCULINA

A teoria de heterozigocidade imagina que os mesmos genes que afetam a submissão também levariam à homossexualidade. Isto sugere que a chave para entender a evolução da homossexualidade está na evolução da submissão. Dificilmente aprenderemos muito do registro fóssil sobre a homossexualidade. A melhor estratégia, então, é examinar homólogos ou "cognatas" para homossexualidade em outras espécies. Uso a palavra "cognata" para aqueles que têm mais experiência com lingüística do que com biologia. Por exemplo, as palavras "*dach*" e "*thatch*" são cognatas, o que podemos averiguar na sua semelhança fonêmica e semântica. No entanto, não são equivalentes. *Dach* quer dizer "telhado" enquanto *thatch* se refere a um telhado de palha. Podemos facilmente imaginar a sua origem comum numa palavra que se referia a telhados numa época em que todos os telhados eram de palha. De forma semelhante o comportamento "homossexual" de outros animais não é a mesma coisa que o comportamento homossexual humano. (Como aponta Weirich (1987), o comportamento heterossexual dos animais também não é igual ao comportamento heterossexual humano.) Mesmo assim, é possível reconhecer muitas semelhanças na mecânica de encontros sexuais, no seu conteúdo emocional, nas situações sociais às quais são associadas, etc. A finalidade destas comparações não é dizer que estes comportamentos sexuais são todos iguais, mas sim ganhar uma idéia melhor sobre os tipos de transformações estruturais que seriam necessárias para a evolução de uma espécie para outra.

Traçar variações estruturais é importante em explicações evolucionistas porque a seleção natural não funciona como um arquiteto, que desenha uma planta e depois monta a casa da maneira mais eficiente possível. Pelo contrário, a seleção natural age como

um *bricoleur*, usando o "jeitinho" para aproveitar os materiais à disposição no momento, juntando peças para produzir algo que "funciona" no momento. Uma casa construída por jeitinhos possui uma história — um banheiro se torna um depósito, se acrescenta um quarto, etc. Há muita evidência de que o cérebro (e mente) humano evoluiu desta maneira. Por exemplo, com base nas suas pesquisas de pessoas com danos cerebrais, Damasio (1994) sugere que os "sentimentos" humanos são produzidos via interações entre estruturas cerebrais filogeneticamente mais recentes, e estruturas cerebrais "reptilianas" anteriores que controlam os estados do corpo. É importante, então, entender a *bricolagem* que deu origem a sentimentos homossexuais.

A procura para homólogos homossexuais em outros animais pode ajudar a desvendar a estrutura da homossexualidade humana. Relações sexuais entre machos foram relatadas até nos animais mais simples. Por exemplo, em várias espécies de vermes e caramujos existe "estupro" homossexual (SOMMER, 1990; FORSYTH, 1991). Nestes casos, quando o macho estuprado cópula com uma fêmea, ele a fertiliza com o esperma do estuprador. Em muitos peixes, lagartas e cobras existem "travestis", machos que "fingem" ser fêmeas para ganhar acesso ao território de um macho dominante e às suas fêmeas (SOMMER, 1990; WILSON, 1994). Estes comportamentos "homossexuais" em animais filogeneticamente distantes podem ser análogos e não homólogos à homossexualidade humana, mas na medida em que nos aproximamos aos humanos, aumenta a probabilidade de homologias.

Entre os primatas, comportamentos homossexuais são especialmente variados. Estes incluem práticas como montar outro macho (p.ex. em Langures, macacos rabo de porco, babuíños, orangotangos, chimpanzés e bonobos) (SOMMER, 1990; OI, 1990; LORENZ, 1963; YAMAGIWA, 1992; HAYAKI et alii, 1989), inclusive montar

outros machos com penetração anal (macacos de rabo encurtado, macacos esquilos) (SOMMER, 1990; MAPLE, 1977), e montar outros machos com penetração anal e ejaculação (macacos japoneses, macacos rhesus, gorilas) (SOMMER, 1990; GADPAILLE, 1980; EDWARDS & TODD, 1991). A masturbação de outros machos também tem sido relatada, inclusive masturbação mútua (p.ex. macacos de rabo encurtado) (SOMMER, 1990), assim como contatos genital/genital (p.ex. bonobos) (ENOMOTO, 1990), o que as vezes leva a ejaculação (p.ex. gibões) (EDWARDS & TODD, 1991). Felação de outros machos também tem sido observada em macacos de rabo encurtado (SOMMER, 1990). Outros comportamentos incluem cheirar/inspecionar a região anal/genital de outros machos (p.ex. macacos de rabo encurtado) (SOMMER, 1990), "exibir" um pênis ereto a outros machos (p.ex. macacos *vervet*) (HENZI, 1985), e urinar sobre outro macho durante uma exibição (p.ex. macacos esquilos) (CASTELL, 1969). Em alguns casos os machos têm demonstrado uma preferência por parceiros homossexuais sobre parceiros heterossexuais (p.ex. macacos rhesus) (SOMMER, 1990).

Estes comportamentos têm sido observados numa diversidade de situações — especialmente em situações de exibição de dominância e submissão, mas também em situações de excitação geral, em situações mais brincalhonas entre machos adolescentes e entre machos adultos que demonstram relações afetivas entre si.

À primeira vista as relações entre os diferentes comportamentos e as situações nas quais ocorrem parecem algo arbitrárias. Por exemplo, às vezes é o macho dominante ou mais velho que monta o macho submisso ou mais jovem (p.ex. gorila) (YAMAGIWA, 1992); em outros casos é o contrário (p.ex. macacos rabo de porco) (OI, 1991). Apresentar a região anal a outro animal pode indicar a sua dominância (p.ex. macaco esquilo) (PLOOG et alii, 1963), ou pode

ser um gesto de submissão (p.ex. babuíno) (LORENZ, 1963). Pode ser o dominante que cheira/lambe os genitais do adolescente subordinado (p.ex. bugios) (YOUNG, 1983), ou o subordinado que cheira/lambe o dominante (p.ex. *haplidae*) (EPPLÉ, 1967). Pode ser o dominante que ejacula (p.ex. macaco esquilo) (PLOOG et alii, 1963), ou o adolescente subordinado (p.ex. gibão) (EDWARDS & TODD, 1991). Às vezes é o indivíduo dominante que urina (p.ex. macaco esquilo) (CASTELL, 1969). Às vezes é o contrário (p.ex. um lobo subordinado pode urinar sobre si mesmo) (LORENZ, 1963).

As diferentes atividades sexuais e as suas associações parecem tão diversas que é tentador concluir que os animais mais complexos simplesmente evoluíram uma sexualidade mais "flexível" que os permite achar quase tudo "sexy". Mesmo assim, acho que é possível achar ordem por trás deste caos. Precisamos apenas olhar mais de perto para reconhecer as semelhanças estruturais.

A homossexualidade masculina pode ter evoluído por várias etapas. A etapa mais primitiva ocorre nos animais onde os machos geralmente são intolerantes à presença de outros machos adultos e onde os animais não se reconhecem como indivíduos, mas apenas como membros de categorias. Geralmente não há relações "pessoais". Nesta etapa a "homossexualidade" é basicamente uma tática de engano para permitir acesso aos territórios dos outros (embora os animais possam não saber que estão praticando enganos ou sendo enganados). Uma etapa mais complexa de homossexualidade ocorre onde agrupamentos de vários machos são adaptativos, talvez para evitar vitimização por predadores, ou por outras razões, mas onde os machos não cooperam entre si em tarefas específicas. Nesta situação, os machos mais poderosos teriam incentivos para permitir que outros machos fiquem no seu território desde que se afastem das fêmeas. Neste caso, o macho subordinado teria que "prestar homenagem" ao dominante para esclarecer

o seu *status* provisional como "hóspede" no território de outro. Os rituais usados para definir esta hierarquia se derivam de várias fontes. Uma fonte é o comportamento usado para marcar territórios. Muitos animais possuem glândulas (muitas vezes próximas à região anal/genital) que produzem cheiros que marcam as fronteiras do território. Quando os machos subordinados recebem autorização para permanecer próximo ao macho dominante, precisam pagar o preço de ter estes marcadores territoriais literalmente "esfregados nos seus rostos". Por exemplo, em *M. argentatus* o macho dominante pode, com um rosto ameaçador, mostrar a sua região anal/genital a um subordinado. Emitindo sons submissos, este rasteja até o dominante, e cheira os seus genitais. Quando está com muito medo, o submisso pode cheirar apenas o rabo do macho dominante. Às vezes o dominante se aproxima de costas ao submisso e esfrega os seus genitais nos pêlos do submisso, assim depositando os seus marcadores diretamente no inferior. Muitas vezes o dominante retira os seus testículos de dentro do corpo, mas mostra uma ereção durante estas exibições (EPPLÉ, 1967).

Macacos esquilos possuem rituais de dominância muito semelhantes, mas um pouco mais complexos. O macho dominante se aproxima do submisso, abre as coxas (às vezes enquanto toca o submisso com as mãos e/ou o pênis) e exhibe o seu pênis ereto no rosto do submisso, às vezes emitindo umas gotas de urina. O submisso geralmente se agacha e pode até virar o rosto para não olhar esta exibição, mas se não permanecer suficientemente passivo, ou se tentar se deslocar, o dominante ficará enfurecido e agressivo (CASTELL, 1969; PLOOG et alii, 1963). As relações entre estas exibições e a sexualidade envolve mais do que o fato de exibir um pênis em ereção. Entre lemures camundongos, por exemplo, a exposição à urina de um macho ativo dominante reduz o nível de testosterona do submisso (STODDART, 1990), o que plausivelmente

reduz as suas atividades sexuais (FORSYTH, 1992). Pelo menos para os macacos esquilos, há evidência clara de que os animais subordinados têm menos atividade sexual (PLOOG et alii, 1963).

Nas suas exibições genitais, o macaco esquilo é muito parecido aos *callitrichidae*. Mas o macaco esquilo tem um repertório mais complexo. Além das exibições genitais, os dominantes também demonstram o seu status ao montar os submissos, incluindo penetração anal. Possivelmente um sistema ancestral "travesti/engodo" se juntou com o sistema de "deixar marcadores de território" para produzir estes rituais. Mas de toda maneira, o sistema de dominância deste macaco também possui outras novidades. Os machos dominantes às vezes "pedem" para que os outros machos fiquem no grupo. Fazem isto ao se deitarem de costas, expondo a barriga, e às vezes mostrando um pênis ereto. Animais que normalmente fugiriam, acabam ficando, se o dominante faz este ritual. Isto torna o grupo de machos mais coeso do que o grupo entre os *callichitridae*.

Uma variação especialmente dramática da exibição genital se encontra nos *vervets* (HEINZ, 1985). Os *vervets* possuem pênis vermelho brilhante, com escrotos de um azul celeste. Durante os seus gestos de submissão, os machos retraem tanto os testículos como o pênis para dentro do corpo, enquanto os machos dominantes deixam ambos a vista. Num tipo de exibição, o macho dominante anda ou corre para o submisso e então se vira de lado para que o submisso possa observar os seus genitais, o que o submisso sempre faz. Em outra exibição o dominante anda em círculos ao redor do submisso, mostrando a sua região anal/genital e às vezes segurando o submisso. Além destas exibições não solicitadas, os submissos às vezes procuram o dominante para "prestar homenagem". Fazem isto correndo ou se rastejando para eles numa postura submissa, e às vezes segurando o seus testículos — literalmente "pu-

xando saco." Tanto dominantes como submissos têm sido observados com ereções durante estes últimos rituais. Outras espécies que vivem em grupos com vários machos também possuem comportamentos de "prestar homenagem". Lorenz (1963) descreve um incidente em que um babuíno derrotado numa briga correu atrás do dominante, "apresentando" a sua região anal até que o dominante o montou.

Acho que os rituais diferentes dos *callitrichidae*, versus os dos macacos esquilo e *vervets*, refletem níveis diferentes de cooperação entre machos. Comparados com os *callitrichidae*, os outros parecem ter hierarquias mais estáveis. Entre os *vervets* os dominantes são confiantes o suficiente para deixar os testículos estendidos durante as exibições, enquanto os *callitrichidae* os tiram do perigo. Que os macacos esquilos convidam os subordinados a ficarem também sugere um valor maior dado à manutenção do grupo masculino.

Posições mais estáveis podem explicar alguns dos rituais "contraditórios" encontrados em diferentes sistemas de dominância. Por exemplo, entre os macacos de rabo de porco, os submissos têm sido observados montando os dominantes mais vezes do que o dominante monta o submisso (embora seja sempre o dominante que solicita este comportamento). Contudo, imediatamente depois que um macaco novo sobe à posição alfa, ele recusa deixar que outro macaco o monte, talvez porque se trata de um momento muito instável (OL, 1991). Isto poderia também explicar porque entre gibões de mãos brancas um adolescente foi observado solicitando contato sexual com um macho adulto do grupo familiar. Como sugerem Edwards & Todd (1991), o adulto poderia usar o sexo para mostrar ao macho jovem que ainda é bem-vindo na família.

Em muitos destes primatas, os machos imaturos parecem "treinar" os rituais de dominância, exibindo ou apresentando as re-

giões anais um ao outro, e permitindo que os seus parceiros os montem (p. ex. entre *vervets*, rhesus, gorilas, e orangutangos). Estas brincadeiras juvenis poderiam ser o primeiro passo na evolução do tipo adulto de afetividade igualitária entre machos em espécies mais complexas. A neotenia é uma maneira comum para o aparecimento de características novas numa nova espécie (GOULD, 1977). Bonobos, por exemplo, às vezes afirmam alianças através de atividades homossexuais (WAAL, 1991).

Como conclusão, podemos destacar alguns pontos. Primeiro, em todos os casos o comportamento homossexual tem um efeito pacificador — evitando agressão, afirmando para os subordinados o seu lugar no grupo ou afirmando alianças. Também as diferentes formas de homossexualidade parecem formar uma “escala”, ou seja, os comportamentos e associações encontrados nas espécies simples também encontram-se nas espécies mais complexas sob certas situações. Mas os animais mais complexos têm ainda mais complicações, ausentes nos outros animais. Se esta idéia de uma escala é correta, então isto sugere que a homossexualidade está ligada à evolução de comportamentos sociais mais complexos — provavelmente via os seus efeitos em reduzir hostilidades entre machos. Qual a implicação disto em relação à homossexualidade humana?

IMPLICAÇÕES DA TEORIA EVOLUCIONISTA PARA A HOMOSSEXUALIDADE HUMANA

Uma revisão de homologias homossexuais em diferentes animais sugere que a homossexualidade humana se originou em função da importância cada vez maior da cooperação masculina, começando com o reconhecimento de territórios, passando pelas hierarquias de dominância, e terminando com alianças e afeto. Se a associação entre cooperação e homossexualidade é correta, então seria de se

esperar que os seres humanos exibiriam mais atividades homossexuais do que outros animais. Acho que é isto o que acontece, embora uma concentração excessiva nas culturas norte-europeias às vezes confunda este ponto. As culturas da Europa do Norte são anormais em restringir atividades homossexuais aos homossexuais exclusivos. No resto do mundo, atividades homossexuais são muito mais generalizadas. Homens normais mantêm relações sexuais com os homossexuais exclusivos ou com outros homens normais durante diferentes períodos da vida.

Devo deixar claro que esta teoria prevê que em todas as sociedades humanas deve haver percentagens mais ou menos parecidas de homossexuais exclusivos (ver WHITAM & MATHY, 1986; GADPAILLE, 1980 e DIAMOND, 1993 para evidência disto em sociedades modernas). Isto porque todas as sociedades ancestrais enfrentaram problemas parecidos quanto à cooperação. Claro que as sociedades variam muito em termos de *práticas e identidades* homossexuais, principalmente porque há muita variação entre homens comuns. Mas esperam-se percentagens parecidas de indivíduos com *orientações* nos extremos do *continuum*: heterossexual exclusiva (dominadora) / homossexual exclusiva (submissa). Estas pessoas continuariam com as suas orientações mais fixas, independentemente de pressões sociais. Para confirmar isto, precisamos ainda de pesquisas sobre diferenças individuais em orientação sexual para sociedades não-ocidentais. O estudo de Lindholm (1982) sobre os Swat Pashan do Paquistão ilustra o problema. Num primeiro olhar parecia que, apesar da prevalência de atividades homossexuais nesta sociedade, não havia homossexuais exclusivos. Mas um olhar mais cuidadoso revelava a existência de homossexuais exclusivos que se casavam com mulheres que foram inseminadas pelos amantes dos maridos.

Dadas estas considerações teóricas, que tipo de evidência

apoiaria ou refutaria o argumento ligando a evolução da homossexualidade com hierarquias e cooperação? Primeiro consideramos alguns universais que esperaríamos encontrar em todas as culturas humanas. Como sugeri anteriormente, animais mais complexos parecem acrescentar aspectos novos e mais complexos da homossexualidade aos repertórios já existentes em animais mais simples. Contudo, continuam a reter os repertórios mais antigos. Onde podemos encontrar estes repertórios mais antigos?

Uma possibilidade vem da linguagem. Xingar, ao contrário de outras capacidades lingüísticas, tem as suas origens nas partes sub-corticais, filogeneticamente mais antigas do cérebro. Indivíduos que sofreram danos cerebrais para quase toda a linguagem podem ainda manter a capacidade para xingar (PINKER, 1994). Psicanalistas (p.ex. ARANGO, 1989) e antropólogos (DUERR, 1993) têm aproveitado este fenómeno para analisar as fontes das nossas emoções mais fortes. No caso de relações de dominância/submissão, nosso vocabulário é muito rico e revelador. O comportamento primata de montar o submisso se reflete em expressões como "ele vai nos foder" ou "vá tomar no cu"! Referências a indivíduos submissos em idiomas diferentes são sistematicamente relacionadas aos gestos dos primatas de submissão. Em inglês indivíduos excessivamente submissos são chamados de "ass kissers" ou "brownies" (ênfatisando a idéia de beijar o ânus do dominante). Em espanhol, servo-croato, e russo, as expressões são semelhantes: "lame culo," "dupolizac" e "podiza", respectivamente — todos com a idéia de lambar o ânus. Para os alemães e os vietnamitas as expressões são apenas um pouco diferentes: "Arschkriecher" e "NimBa", respectivamente, expressando a idéia de se rastejar até o ânus do dominante. Como mencionamos antes, o brasileiroíssimo "puxa-saco" também tem a sua manifestação literal nos gestos de submissão do macaco uervet. A expressão uruguaia "chupa medias" (chupar meias) pode se referir

a outro marcador de cheiros. Os turcos usam a expressão "dal-kauuk", que reflete o curvar das costas do submisso, embora também possuam o termo mais forte "kiçimi yala" para se referir ao ato de lambar o ânus. Outras expressões que revelam gestos de primatas para humilhar o outro incluem, em inglês "rubbing it in", "smearing it in your face", (literalmente "esfregar na cara") e "sucker" (literalmente "chupador", mas em inglês com o sentido de "otário").

Além destas palavras, alguns atos ou gestos podem também ser universais. Duerr (1993) coletou informações abundantes sobre diferentes sociedades e períodos históricos para mostrar o uso dos mesmos gestos de dominância e submissão em circunstâncias parecidas. Por exemplo, é extremamente comum (senão universal) o uso do estupro homossexual para humilhar inimigos durante guerras. A função pacificadora de alguns gestos se vê de forma especialmente clara em algumas culturas da Nova Guiné e Austrália, onde cheirar ou tocar os genitais do rival serve para fechar acordos de paz.

Palavras e gestos chulos ajudam a entender alguns sentimentos enraizados em todas as pessoas do mundo, mas também são reveladoras as características das pessoas com orientações homossexuais em culturas diferentes. Por exemplo, nos Estados Unidos algumas das características "do sexo oposto" que distinguem homossexuais predominantes de heterossexuais predominantes não são especialmente "femininas". São simplesmente não-agressivas. O fato dos homossexuais masculinos terem evitado brincadeiras combativas quando crianças pode indicar mais uma orientação submissa do que uma orientação "feminina". Isto não se aplica apenas aos homossexuais predominantes, mas também a outros homens. McConaghy et alii (1994) examinaram sentimentos homossexuais entre homens com orientações predominantemente heterossexuais, e descobriram que o grau de sentimentos homos-

sexuais nesta população estava mais correlacionado com o fato de não ter gostado de esportes "de contato" ou de esportes "da rua". Nesta população não foram encontradas correlações entre sentimentos homossexuais e atividades como gostar de cozinhar ou brincar com bonecas. De forma semelhante, Cardoso (1994), estudando uma comunidade pesqueira de Santa Catarina, descobriu que os homens mais interessados em sexo com os homossexuais exclusivos tinham maior probabilidade (estatisticamente significativa) de ter evitado jogar futebol quando crianças. Mas estes homens não eram diferentes dos outros homens com respeito a comportamentos femininos (como brincar com bonecas).

EVOLUÇÃO E VARIAÇÃO CULTURAL NA HOMOSSEXUALIDADE

Será que uma teoria evolucionista pode ajudar a entender por que as culturas variam? Acho que sim. Mas primeiro precisamos reconhecer que existem muitos aspectos da homossexualidade que variam de cultura para cultura. Como a cultura define a homossexualidade? Quais os papéis sociais disponíveis para pessoas com orientações homossexuais? Quanta atividade homossexual é permitida? Quais as associações simbólicas com a homossexualidade? Qual o valor dado a diferentes atividades homossexuais? Uma explicação que funciona para uma questão (por exemplo, a maior ou menor aceitação de atividades homossexuais; WERNER, 1979), pode não funcionar para outras questões (p.ex. a formação de identidades sociais, ou características psicológicas de indivíduos). Também, em todas as sociedades existem homens com diferentes graus de sentimentos homossexuais. A cultura poderia afetar as orientações dos homens no meio do *continuum*, mas ter pouco efeito sobre os homens nos extremos.

Em outro trabalho (WERNER, 1990) sugeri que, baseado na questão de quem tem sexo com quem, as culturas do mundo poderiam ser classificadas em quatro sistemas diferentes: No primeiro, o sistema *gay*, homens predominantemente homossexuais mantêm relações sexuais principalmente com outros homossexuais predominantes. Este sistema se encontra exclusivamente na Europa do Norte e nas suas ex-colônias, mas pode estar se expandindo com a globalização cultural e econômica. A segunda forma cultural da homossexualidade é a mais comum, e poderia ser rotulada de sistema *travesti*. Neste sistema, homens exclusivamente homossexuais (muitas vezes travestis) têm relações sexuais com homens predominantemente heterossexuais. Na terceira forma de homossexualidade, o sistema *etário*, homens ou rapazes mais velhos mantêm relações sexuais com rapazes mais novos, muitas vezes dentro de uma relação de mestre/aprendiz. No quarto sistema, o sistema *adolescente*, relações homossexuais são muito comuns entre adolescentes, mas desaparecem depois do casamento.

A idéia de que a homossexualidade masculina é relacionada a hierarquias de dominância/cooperação talvez ajude a explicar estes diferentes sistemas. Primeiro, seria de se esperar que maiores lealdades pessoais entre homens estariam associadas a mais sentimentos e práticas homossexuais. Onde a cooperação é substituída por trabalhos e metas mais abstratos e individualizados, a homossexualidade seria menos comum. Talvez isto ajude a explicar o caso excepcional da Europa do Norte. A importância do individualismo na ética Protestante desta região, junto com o surgimento de uma economia individualista capitalista, pode ter desencorajado o aprofundamento de lealdades pessoais. Como consequência, os homens mais heterossexuais renunciaram às práticas e atrações homossexuais. Isto forçou os homens com orientações exclusivamente homossexuais a buscarem relações sexuais com outros

homossexuais, resultando na formação de guetos "gays" e na cultura "gay". É tentador ver a ênfase nos símbolos "machos" de alguns setores do gueto gay (os "leather queens" — bichas de couro) como uma estratégia algo teatral para atrair parceiros, uma vez que faltam os parceiros heterossexuais disponíveis em outras culturas. Esta situação contrasta muito com o sistema "travesti", no qual homossexuais exclusivos fazem sexo com homens predominantemente heterossexuais.

O tipo de hierarquia na qual os homens passam a sua vida também pode afetar a organização da homossexualidade. Por exemplo, onde o *status* é determinado pela idade, seria de se esperar que a homossexualidade também fosse organizada de acordo com a idade, como é o caso da maioria das sociedades australianas, e da região da "homossexualidade ritual" da Nova Guiné. Onde as hierarquias são instáveis e se estabelecem via lealdades pessoais, seria de se esperar que a homossexualidade assumisse a tarefa de reforçar as distinções hierárquicas, sendo o papel do ativo marcador de *status* mais alto e o papel do passivo marcador da posição inferior. Um exemplo, seria a maioria das prisões do mundo. Com hierarquias mais estáveis, mas também baseadas em lealdades pessoais, seria de se esperar que a homossexualidade, pelo menos na adolescência, estabelecesse alianças.

Talvez seja possível imaginar outras relações entre a variação cultural na homossexualidade e formas de cooperação e hierarquia, mas espero que estes exemplos já sirvam para esclarecer como uma teoria evolucionista poderia facilitar o desenvolvimento de hipóteses mais específicas.

ADAPTAÇÃO BIOLÓGICA, BEM ESTAR PSICOLÓGICO E MORALIDADE

As idéias apresentadas aqui têm circulado já faz tempo no mundo acadêmico, mas têm sido negligenciadas, talvez em parte porque muitos têm achado estas idéias politicamente repugnantes. Acho que esta atitude decorre de confusões a respeito dos conceitos de *adaptação biológica*, *bem estar psicológico* e *moralidade*. Sejam claros aqui. A "adaptação biológica" não é a mesma coisa que "bem estar psicológico". Adaptação biológica se refere simplesmente à probabilidade de passar genes para o futuro. São os genes, não os indivíduos, que são passados para o futuro. Indivíduos sempre morrem. O argumento "heterozigótico" tem muitas vezes sido apresentado usando como analogia o caso bem conhecido da anemia falsiforme. Nas áreas de malária, apenas os indivíduos heterozigóticos sobrevivem para reproduzir, pois a combinação de genes falsiformes e não-falsiformes lhes confere resistência contra malária, sem, contudo, deixá-los doentes de anemia. Ora, no caso de anemia falsiforme realmente estamos falando de uma doença! Ninguém quer pegar esta doença, e as pessoas morrem por causa dela. "Doença" e "saúde" são definidas em termos de bem estar *individual*, não bem estar do gene. As pessoas não precisam passar genes para o futuro para serem consideradas saudáveis. Precisam se sentir saudáveis e felizes. Sem dúvida, a homossexualidade deve ser considerada "saudável". O argumento de Arango (1989) de que a homossexualidade é "masoquismo" é também suspeito, pois dá a entender que os nossos "eus" verdadeiros são os "eus" que encontramos nas regiões mais profundas do cérebro. Mas a natureza humana se define pelo cérebro total que possuímos. E, claro, todas as formas diferentes de amor humano (e não só o amor homossexual) têm a sua história evolutiva. Duvido muito que Arango reduziria estas formas de amor a seus homólogos em peixes ancestrais!

A adaptação biológica também não diz nada a respeito da moralidade de alguma coisa. Como salienta Rachels (1991), tentativas de ligar os dois conceitos cometem o erro filosófico de pressupor que o que "é" é o que "deve ser" — conhecido na literatura como "falácia naturalista". Sommer (1990) mostrou muito bem o absurdo de usar os critérios de "natural" (ou adaptado) ou "anti-natural" (maladaptado) para decidir se a homossexualidade é "boa" ou "ruim". Ele encontrou exemplos históricos de argumentos a favor de *todas* estas possibilidades:

- 1) que a homossexualidade é natural (encontrada em animais), logo a homossexualidade é boa,
- 2) que a homossexualidade é natural, logo é ruim,
- 3) que a homossexualidade é anti-natural, logo é boa,
- 4) que a homossexualidade é anti-natural, logo é ruim.

A decisão sobre a moralidade de algo depende de outros princípios — por exemplo, na visão utilitarista, do aumento do bem estar do maior número de pessoas, ou na visão kantiana, de princípios de justiça universal.

Todavia, ainda pode haver uma relação entre a homossexualidade e a noção de moralidade que possuímos (não necessariamente a visão de moralidade que *deveríamos* possuir). Como argumentei antes, a evolução da homossexualidade masculina está ligada à evolução da cooperação humana. Como argumentou Alexander (1987), a nossa noção de "moralidade" se desenvolveu junto com a nossa noção de reciprocidade social. Em resumo, subordinar os próprios interesses aos interesses dos outros é o que entendemos por moralidade. O ser humano tem esta capacidade porque no seu passado evolucionista aprendeu a ceder às vezes, em vez de defender agressivamente os seus próprios interesses imediatos.

Se o argumento "heterozigótico" da homossexualidade é correto, então a evolução da moralidade dependia da evolução da homossexualidade. Isto pode parecer algo bizarro. Se a homossexualidade está na base da moralidade, por que então os homossexuais são tão maltratados em tantas sociedades? Acho que a resposta é que os homossexuais são simplesmente fáceis de maltratar — geralmente cedem mais facilmente que os outros. Se há uma minoria fácil de abusar, os outros podem todos aproveitar.

A contradição entre o que definimos como moral e a maneira como tratamos os que mais cedem pode bem ser um dos conflitos mais centrais da condição humana. Merece um nome pelo menos tão chamativo como o Complexo de Édipo, embora não se trate de um complexo psicológico individual, senão de um complexo social. Se é realmente tão importante como a minha teoria a coloca, imaginei que deveria haver exemplos deste "complexo" nas mitologias humanas. De fato, não precisei procurar muito para achar uma história que resume bem os elementos essenciais deste complexo — é a história de Jesus. Trata-se de um homem que "virava a face para o outro lado" em vez de brigar, que não concorria com os outros homens para ter filhos, e que no final era muito fácil de abusar. Este complexo resume o nosso "pecado original", o egoísmo que faz com que nós nos enganemos a nós mesmos quando nos colocamos como moralmente superiores, ao mesmo tempo em que aproveitamos a própria noção de moralidade para tirar proveito pessoal. É a razão porque Martinho Lutero definiu um santo como "aquele que sabe que tudo que faz é feito por razões egoístas" (WRIGHT, 1996). Talvez, com um pouco de sorte, o ser humano reconhecerá esta condição humana e mudaremos um pouco as coisas. Então um pouco da profecia da Jesus poderá se realizar: "Bem-aventurados os mansos, porque eles herdarão a terra."

Bibliografia

- ALEXANDER, R. D. *The biology of moral systems*. New York: Aldine de Gruyter, 1987.
- ANTINUCCI, F. The comparative study of cognitive ontogeny in four primate species. In: PARKER, S.T. & GIBSON, K.R. (orgs.) *Language and intelligence in monkeys and apes: comparative developmental perspectives*. New York: Cambridge University Press, 1990, p.157-71.
- ARANGO, A. C. *Dirty words: psychoanalytic insights*. Northvale, Nova Jersey: Jason Aronson, 1989.
- BAILEY, J. M. & PILLARD, R.C. A genetic study of male sexual orientation. *Archives of General Psychiatry*, v.48, p.1089-96, 1991.
- BUHRICH, N.; BAILEY, J.M. & MARTIN, N.G. Sexual orientation, sexual identity and sex dimorphic behavior. *Behavioral Genetics*, v.21, p.75-96, 1991.
- CARDOSO, Fernando Luiz. "Orientação sexual numa comunidade pesqueira". Tese de mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, 1994.
- CASTELL, R. Communication during initial contact: a comparison of squirrel and rhesus monkeys. *Folia Primatologica*, v.11, p.206-14, 1969.
- DAMASIO, A.R. *Descartes' error: emotion, reason, and the human brain*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1994.
- DAWKINS, R. *The selfish gene*. New York: Oxford U.P., 1976.
- DIAMOND, M. Homosexuality and bisexuality in different populations. *Archives of Sexual Behavior*, v.22, n.4, p.291-310, 1993.
- DICKEMANN, M. Reproductive strategies and gender construction: an evolutionary view of homosexualities. In: De CECCO, J.P. & ELIA, J.P. (orgs.). *If you seduce a straight person can you make them gay?: biological essentialism versus social constructionism in gay and lesbian identities*. New York: Haworth Press, p. 55-71, 1993.
- DOWNTOWN. *Fingerabdrücke*. Köln: Michael Sürth Verlag, January 1, p.16, 1995.
- DUERR, H.P. *Obszönität und Gewalt: Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1993.
- EDWARDS, A.R. & TODD, J.D. Homosexual behaviour in wild white-handed gibbons (*Hylobates lar*). *Primates*, v. 32, n.2, p.231-36, 1991.
- ECKERT, E.D.; BOUCHARD, T.J.; BOHLEN, J. & HESTON, L. L. Homosexuality in monozygotic twins reared apart. *British Journal of Psychiatry*, v.148, p.421-25, 1993.

- EPPLER, G. Vergleichende Untersuchungen über Sexual und Sozialverhalten der Krallaffen (Hapalidae). *Folia Primatologica*, v.7, p.37-65, 1967.
- FORSYTH, A. *Die Sexualität in der Natur*. Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991.
- GADPAILLE, W.J. Cross-species and cross-cultural contributions to understanding homosexual activity. *Archives of General Psychiatry*, v.37, p.349-57, 1980.
- GOULD, S.J. *Ontogeny and phylogeny*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1977.
- GREEN, R. *The sissy boy syndrome and the development of homosexuality*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- GREENSTEIN, J.M. Father characteristics and sex typing. *Journal of Personality and Social Psychology*, v.3, p.271-77, 1966.
- HAMER, D.H.; HU, S.; MAGNUSON, V.L.; HU, N.; PATTATUCCI, A.M.L.. A Linkage between DNA markers on the X chromosome and male sexual orientation. *Science*, v. 261, p.321-27, 1993.
- HAYAKI, H.; HUFFMAN, M.A. & NISHIDA, T. Dominance among male chimpanzees in the Mahale Mountains National Park, Tanzania: a preliminary study. *Primates*, v.30, n.2, p.187-97, 1989.
- HENZI, S.P. Genital signalling and the coexistence of male vervet monkeys (*Cercocebus aethiops pygerythrus*). *Folia Primatologica*, v.45, p.129-47, 1985.
- HERDT, G. (org.) *Ritualized homosexuality in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- KELLY, R. *Etoro social structure: a study in structural contradiction*. Tese de doutoramento, University of Michigan, 1974.
- LEVAY, S. *Keimzellen der Lust: Die Natur der Menschlichen Sexualität*. (edição alemã do *The sexual brain*). Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag, 1994.
- LINDHOLM, C.T. *Generosity and Jealousy: The Swat Pukhtun of Northern Pakistan*. New York: Columbia University Press, 1982.
- LINDSAY, J. Laterality shift in homosexual men. *Neuropsychologia*, v.25, n.6, p.965-69, 1987.
- LORENZ, K. *Das Sogenannte Böse*. Munich: Deutsche Taschenbuch Verlag, 1963.
- MAPLE, T. Unusual sexual behavior of nonhuman primates. In: MONEY, J. & MUSEPH, H. (orgs.) *Handbook of sexology*. Elsevier: North-Holland Biomedical Press, 1977, p.1167-87.
- MCCONAGHY, N.; BUHRICH, N. & SILOVE, D. Opposite sex-linked behaviors and homosexual feelings in the predominantly heterosexual male majority. *Archives of Sexual Behavior*, v. 23, n.5, p.565-77, 1994.

MCCORMICK, C. & WITELSON, S.F. A cognitive profile of homosexual men compared to heterosexual men and women. *Psychoneuroendocrinology*, v.16, n.6, p.459-73, 1991.

_____, SANDRA, M.; WITELSON, F. & KINGSTON, E. Left-handedness in homosexual men and women: neuroendocrine implications. *Psychoneuroendocrinology*, v.15, n.1, p. 69-76, 1990.

MONEY, J. & EHRHARDT, A. A. *Man & woman, boy & girl*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972.

OL, T. *International Journal of Primatology*, v.11, n.4, p.239-355, 1991.

PHILLIPS, G. & OVER, R. Adult sexual orientation in relation to memories of childhood gender conforming and gender nonconforming Behaviors. *Archives of Sexual Behavior*, v.21, n.6, p.543-58, 1992.

PINKER, S. *The language instinct: how the mind creates language*. New York: William and Morrow, 1994.

PLOOG, D.W.; BLITZ, J. & PLOOG, F. Studies on social and sexual behavior of the squirrel monkey (*saimiri sciureus*). *Folia Primatologica*, p. 29-66, 1963.

RACHELS, J. *Created from animals: the moral implications of Darwinism*. New York: Oxford U.P., 1991.

REINISCH, J.; ZIEMBA-DAVIS, M. & SANDERS, S.A. Hormonal contributions to sexually dimorphic behavioral development in humans. *Psychoneuroendocrinology*, v. 16, n. 1-3, p. 213-78, 1991.

SIEGELMAN, M. Parental background of male homosexuals and heterosexuals. *Archives of Sexual Behavior*, v. 3, n.1, p. 3-17, 1974.

SOMMER, V. *Wider die Natur?: Homosexualität und Evolution*. Munich: C.H. Beck Verlag, 1990.

STODDARD, D.M. *The scented ape: the biology and culture of human odour*. New York: Cambridge U. P., 1990.

SYMONS, D. *The evolution of human sexuality*. New York: Oxford UP, 1979.

WEINRICH, J.D. A new sociobiological theory of homosexuality applicable to societies with universal marriage. *Ethology and Sociobiology*, n.8, p.37-47, 1987.

WERNER, D. *Variação cultural na sexualidade humana. Sexus: Estudo Multidisciplinar da Sexualidade Humana*, v.2, n.5-6, p.15-22, 1990.

WERNER, D. A. Cross-cultural perspective on theory and research on male homosexuality. *Journal of Homosexuality*, v.1, n.4, p.345-62, 1979.

WHITAM, F. L. Culturally inviable properties of male homosexuality: tentative conclusions from cross-cultural research. *Archives of Sexual Behavior*, v. 12, n.4, p.207-26, 1983.

WHITAM, F.L. & MATHY, R.M. *Male homosexuality in four societies: Brazil, Guatemala, Philippines, and the United States*. New York: Praeger, 1986.

WHITAM, F.; DIAMOND, M. & MARTIN, J. Homosexual orientation in twins: a report on 61 pairs and three triplet sets. *Archives of Sexual Behavior*, v.22, n.3, p.187-206, 1993.

WILBERT, J. The fishermen: the Warao of the Orinoco Delta. In: WILBERT, J. (org.). *Survivors of Eldorado: four indian cultures of South America*. New York: Praeger, 1972, p.65-115.

WILSON, D.S. Adaptive genetic variation and human evolutionary psychology. *Ethology and Sociobiology*, v. 15, p.219-35, 1994.

WRIGHT, R. *O animal moral*. Rio de Janeiro: Campus Ed, 1996.

YAMAGIWA, J. Functional analysis of social staring behavior in an all-male group of mountain gorillas. *Primates*, v.33, n.4, p.523-44, 1992.

YOUNG, O. P. An example of "apparent" dominance-submission behavior between adult male howler monkeys (*Alouatta palliata*). *Primates*, v.24, n.2, p.283-87, 1983.

ZUCKER, K.J.; WILD, J.; BRADLEY, S.J. & LOWRY, C.B. Physical attractiveness of boys with gender identity disorder. *Archives of Sexual Behavior*, v.22, n.1, p.23-36, 1993.

MASCULINIDADE: AS CRÍTICAS AO MODELO DOMINANTE E SEUS IMPASSES

Maria Regina Azevedo Lisboa



*Que caminhos são estes que me conduzem a teias de que terei de
escapar, que trama é esta que ronca surda em meu peito, me
assustã, mete medo e me põe gelado a defender-me da vida?*
(NOLASCO, 1993, p.98)

HÁ POUCO MAIS DE DEZ ANOS (outubro de 1985), realizava-se pela primeira vez no Brasil um "Simpósio do Homem", organizado por homens e para os homens. Iniciava-se um lento debate sobre a condição masculina que resultou em um livro¹ sobre o que neste Simpósio foi discutido. Uma conclusão unânime foi a de que os homens estavam "em crise". Esta é apontada como resultante das transformações no comportamento das mulheres e na moral sexual, e do questionamento da posição dominadora e patriarcal dos homens na sociedade e na família. A "crise" é também consequência de uma constatação difícil: o carcereiro é também seu prisioneiro ou, em suas palavras, "a coroa pesa".

Minha reflexão seguirá por este caminho: entender o que é este "peso". Esta não deixa de ser uma tentativa de distanciar meu olhar de como sempre olhei os homens desde que me tornei uma

feminista: símbolo de dominação e, enquanto tal, sempre negado.

A idéia de que “os homens estão em crise” é também confirmada por vários autores que, no Brasil, pesquisam o tema masculinidade e cujos trabalhos estou tomando por referência.² Os protagonistas são de camadas médias mais intelectualizadas e estão inseridos numa lógica individualista de cunho fortemente psicologizante, muito embora possamos generalizar um pouco mais, na medida em que esta lógica, espalhando-se através dos meios de comunicação, atinge de forma maior ou menor grande parte dos homens destas camadas. Assim, estas pesquisas não só nos fazem pensar uma questão acadêmica, conceitual, mas são também reflexo das transformações que os próprios homens já estão querendo e tentando realizar. Um indicador desta transformação, muito embora inexista enquanto um movimento organizado nos moldes e com a repercussão do movimento feminista, é o expressivo crescimento dos “grupos de homens” no espaço terapêutico.

Mas o importante a ser registrado é que se trata de um fenômeno restrito em termos sócio-culturais, assim como a um tempo histórico, já que normalmente estão na mesma faixa etária: 35 a 50 anos. Em comum, a contestação dos valores herdados de seus pais. Jovens na década de 60, tiveram algum tipo de aproximação com as novas idéias sobre relacionamento homem/mulher, relações interpessoais, sexualidade, enfim, as que se convencionou denominar movimentos da contracultura. Não ignoram o movimento feminista, que a partir da década de 70 tem grande penetração nesta camada social, que implica transformações para as mulheres e que, quebrando um dos eixos do binômio homem/mulher, faz com que os homens se encontrem tendo que se rever, se repensar a partir de um novo código, diferente daquele hierárquico em que foram socializados primariamente.

É dentro deste contexto que o modelo hegemônico de mas-

culinidade³ é contestado. Mas, o que os homens nestas pesquisas estão revelando de críticas ao modelo? Grande parte delas está no plano da relação com a mulher, e é aqui que vou me centrar. Esta relação é reconhecida como um lugar onde o homem é o dominador. Este poder, no entanto, é percebido como “castrador” e “pesado”. A igualdade passa a ser almejada, assim como a possibilidade de compartilhar sentimentos e emoções não só com as mulheres mas também com outros homens como condição para alcançar essa igualdade.

Procuram as formas de ser homem, as masculinidades possíveis. Mas têm um modelo que é hegemônico e que constantemente lhes sinaliza: perigo. Onde se localiza o medo?

O medo em conectar e expressar certos sentimentos, comum na literatura a que estou me referindo, aparece na idéia de que podem “fundir-se” à mulher e com isto perder sua “individualidade”. Nas palavras de Siloé: “Parecem precisar de uma ligação forte com a mulher e temer que tal vínculo lhes roube a identidade” (1987, p.57). Ficam os homens, assim, entre “o desejo e o medo da mulher” (ibid, p.52), o que, por último, no meu entender, é a expressão do medo de ver e sentir sua masculinidade posta em questão. Mas eu me pergunto se junto com isto não está a necessidade de não perder o controle sobre o outro, mantendo a posição de dominador.

Assim, a fuga de um contato mais íntimo com as mulheres seria também a fuga do sentimento de fragilidade que estas representam aos olhos deles, o que ameaça toda a fortaleza que ainda precisam ter para corresponder ao ideal de masculinidade que, embora negado, implica inúmeras dificuldades para ser transposto. A maior delas me parece ser a de abandonar o sentimento de su-

dos próprios no discurso destes homens. Aparecem relacionadas ao sexo desvinculado da relação afetiva com a mulher e associadas à dificuldade em lidar com emoções como perda, ciúme, inveja, que implicam sofrimento.

Neste sentido, há sempre uma tensão entre mudar ou permanecer que revela não só uma situação de "desmapeamento",⁴ como o quanto é difícil inventarem, parafraseando Almeida, outras formas identitárias pois, segundo o pensamento dicotômico, a alternativa que resta é "inferior", feminina (1995, p.243). Coincidindo com esta última idéia, a maioria dos autores vai explicar que a raiz do medo destes homens em redefinir sua identidade está no fato de que a masculinidade se constrói por oposição ao que é culturalmente considerado feminino. Assim, ser homem é fundamentalmente não ser mulher, negação esta cuja origem estaria na separação da mãe como condição para o surgimento do ser homem. Considero que este seja o maior motivo do impasse vivido pelos homens que estão querendo transformar o modelo de masculinidade que aprenderam com os pais.⁵

Acreditando que a identidade de gênero é relacional, mediada pela cultura e construída através de um processo de aproximação (identificação) e distanciamento (diferenciação), a possibilidade em equilibrar estes dois movimentos estaria, portanto, também dependente dos homens desconstruírem os significados que têm internalizados do que é ser mulher.

Acho, entretanto, que o impasse masculino tende a ser reforçado ainda mais, quando alguns autores argumentam que a transformação dos homens passa pela descoberta de seu "lado feminino",⁶ através de denominações tais como: "homem reconciliado"⁷ ou "homem menino".⁸

Não estaríamos assim reforçando uma idéia há muito contestada pelas mulheres de que feminilidade pertence ao mundo da

natureza? Afinal, por que pensar que sensibilidade é um atributo exclusivamente feminino? Se não há porque pensarmos em características naturalmente femininas — porque ser mulher é uma construção — também não há porque pensarmos que as transformações masculinas são femininas. No meu entender, neste processo de diluir fronteiras entre masculino e feminino, estes autores terminam por propagar a idéia de que deve ocorrer um processo de feminilização dos gêneros. Importante ressaltar aqui que, não por simples coincidência, os autores a que me refiro são mulheres.

Acho interessante a idéia de que a subjetividade se construa com formas específicas de expressarmos as mesmas coisas (no caso em pauta, os sentimentos e as emoções). Aqui eu estou me lembrando de Almeida (1995) pesquisando a construção do masculino em uma aldeia de Portugal e mostrando como os homens expressam sua afetividade através da poesia e do álcool. Outro artigo é o de Jardim (1993) sobre sociabilidade masculina nos "butecos", onde ela fala disto ocorrendo através do riso. Entretanto, além disso acho interessante a hipótese levantada por Almeida (1996) de que não se trata apenas de formas diferentes de expressão, mas de que há uma construção da subjetividade que é exclusivamente masculina, o que torna as diferenças entre homens e mulheres irrelativizáveis.⁹ Nas palavras de Nolasco, a identidade masculina gira em torno de "densas emoções que os homens não sabem nomear ou discriminar. Deste modo, agem impelidos por elas, e têm a ilusão de exorcizá-las em suas relações sexuais" (1993, p. 99).

Haveria então não algo escondido que deixa de se expressar e sim um "núcleo interno frágil e pouco denso",¹⁰ através do qual os homens possam conectar com suas emoções e sentimentos, tornando possível, a partir daí, decidirem expressá-los ou não. Neste sentido concluo que a "crise" que se instalou neste segmento das camadas médias, e consequentemente o "peso da coroa", é muito

mais estrutural, resultado de como se constrói a subjetividade masculina em confronto com as exigências de mudança colocadas a partir de um referencial feminino.

O reconhecimento desta diferença é, seguramente, um dos caminhos para que possamos olhar o "outro" sem precisar reduzi-lo a um "nós", o que, mais do que encontros, trará desencontros, tornando a diferença sinônimo de relações de poder onde dominantes e dominados brigam o tempo todo para saber quem ocupará o primeiro lugar deste par.

Notas

1. O livro a que me refiro denomina-se *Macho-Masculino-Homem: a sexualidade, o machismo e a crise de identidade do homem brasileiro*.
2. Cuschinir, 1992; Neves, 1986; Bubbon, 1993; Almeida, 1996; Nolasco, 1993-95; Goldenberg, 1995 e Badinter, 1992.
3. Este conceito é desenvolvido por Almeida (1995), para quem a masculinidade hegemônica é "uma variedade particular de masculinidade que subordina outras variedades". Assim, os homens teriam como dilema central a divisão entre a primeira e as outras (p.149-50).
4. Este conceito é utilizado por Figueira (1986) para designar "a existência de mapas diferentes e contraditórios inscritos em níveis diferentes e relativamente dissociados dentro do sujeito" (p.22-23).
5. É importante lembrar aqui o artigo de Aragão (1986) sobre a centralidade do significado de *mãe*, no mundo mediterrâneo e no Brasil.
6. Ver as críticas que Nolasco (1993) faz a respeito.
7. Termo empregado por Badinter (1992) como solução para o "homem novo", aquele que consegue ser ao mesmo tempo "duro" (masculino) e "mole" (feminino).
8. Esta expressão é usada por Vieira (1986) para definir o homem que não rompeu com o feminino dentro de si.
9. Sobre a irrelatividade da diferença entre homem e mulher, ver também Silva (1993).
10. Para Almeida (1996), esta característica da subjetividade masculina é evidenciada pela ausência, no grupo que ela analisou, de percepção de uma dimensão de interioridade que tivesse de ser preservada como forma de garantir privacidade e singularidade, e pela presença de um discurso fluente, sem hesitações, mas carente de conteúdo emocional, onde a subjetividade é mais "epidêmica", sempre exteriorizável e onde a mulher seria, num primeiro momento, olhada como "ouvinte" para no momento seguinte ser "dispensável".

Bibliografia

- ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de. *Masculino/Feminino: tensão insolúvel — sociedade brasileira e organização da subjetividade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século, 1995.
- ARAGÃO, Luiz Tarlei de. Em Nome da Mãe. *Perspectivas antropológicas da mulher*, n.3, p.109-45, 1983.
- BADINTER, Elisabeth. *XY: sobre a identidade masculina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- BUFFON, Roseli. Reconstruções da imagem masculina em um grupo de homens das camadas médias intelectualizadas. *IV Reunião Regional ABA/SUL, Sessão: Construção da Identidade Masculina*. Florianópolis, nov. 1993.
- COSTA, Moacir (org.). *Macho-Masculino-Homem: a sexualidade, o machismo e a crise de identidade do homem brasileiro*. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- CUSCHNIR, Luiz. *Feminina-Masculino*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.
- FIGUEIRA, Sérvulo A. O 'Moderno' e o 'Arcaico' na nova família brasileira: notas sobre a dimensão invisível da mudança social. *Uma nova família? O moderno e o arcaico na família de classe média brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986, p.11-30.
- GOLDENBERG, Mirian. A Outra: uma reflexão antropológica sobre a infidelidade masculina. In: NOLASCO, Sócrates (org.), p.131-55.
- JARDIM, Denise F. O riso e os corpos: traduzindo falas masculinas em classes populares. *IV Reunião Regional ABA/SUL, Sessão: Construção da Identidade Masculina*, Florianópolis, nov. 1993.
- NEVES, Siloé Pereira. *Homem, mulher e medo: metáforas da relação homem-mulher*. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.
- NOLASCO, Sócrates. *O mito da masculinidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- _____. (org.). *A desconstrução do masculino*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- ROSTAGNOL, Susana. Cultura masculina, cultura feminina: la importancia de las diferencias. In: FONSECA, Cláudia (org.). *Fronteiras da cultura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1993.
- SILVA, Hélio R. S. *Travesti: a invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- VIEIRA, Yvone Mattos. Identidade do homem na sociedade patriarcal. In: COSTA, Moacir (org.), p.26-33.



CORPO E HISTÓRIA LITERÁRIA: A QUESTÃO DO GÊNERO E A PERSPECTIVA CONSTRUTIVISTA

Tereza Virginia Almeida



CORPO E HISTÓRIA DA LITERATURA: A TEMÁTICA pode parecer estranha, pela própria articulação que propõe. Mas para que eu possa sugerir a reflexão que tenho em mente, será preciso antes me ater à idéia de história da literatura, que parece remeter a volumes onde se há de encontrar grandes nomes advindos do passado, de obras e de autores consagrados. O que se esquece, entretanto, é que a história da literatura advém de uma prática, ou melhor, é uma prática discursiva e não o registro fiel ou meio de conhecimento de fatos passados. E a história da literatura, como qualquer história, tem também sua história.

Elizabeth Ermarth, por exemplo, adverte que a idéia de tempo neutro, de um fluxo contínuo de eventos que se distinguem em passado, presente e futuro e que parece embasar nossa percepção da história é, na verdade, uma convenção que encontra seu par na pintura e arquitetura renascentistas. Ermarth parte da consideração de que, com a Renascença, surge a idéia de que o presente e o passado se informam mutuamente, já que os historiadores medievais concebiam o tempo, assim como o espaço, como descontínuos. Não percebiam em uma série de eventos qualquer contínui-

dade ou dinâmica que viesse a gerar distinções entre passado, presente ou futuro, pois a história obedecia a princípios, a modelos tipológicos repetíveis, capazes de demonstrar similaridades entre eventos temporalmente afastados, a partir da concepção da existência divina. Tanto na historiografia quanto na pintura renascentistas, os eventos e objetos eram, segundo Ermarth, concebidos como entidades que se definem, não por posições relacionais, mas pela subordinação às verdades eternas e ao centro do universo.

É claro que o humanismo não poderá suportar tal concepção e a continuidade espacial surge na pintura renascentista a partir da perspectiva, capaz de criar a ilusão de um espaço neutro e homogêneo que oferece ao olhar os objetos em interrelação. A perspectiva é, para a pintura, o que o tempo neutro é para a história, tal como a concebemos hoje, ou seja, a interrelação entre eventos do passado e do presente em causas e conseqüências.¹ Mas se a história é, de fato, uma aquisição da cultura moderna, corre-se o risco de entrar em um relativismo infinito, pois idéias como as de Renascença e Idade Média que sustentam a argumentação de Ermarth devem também ser consideradas como constructos, determinados pela mesma concepção de tempo que hoje se conhece.

Se a história tem sua história própria, o conceito de história da literatura se oferece à historicidade a partir dos pressupostos que determinam a percepção e o conceito do que vem a ser literatura. Como já indagou Roland Barthes, "o que pode ser literalmente uma história da literatura, se não a história da idéia mesma de literatura?"² E, afinal, qual o sentido de uma história literária?

Ao tentar responder a esta pergunta, Jean Starobinski começa por observar que o conceito de história da literatura emerge e ganha sentido na medida em que a cultura ocidental cria para a literatura um lugar especial e aurático, em meio a outras atividades humanas. A "literatura" torna-se historicizável a partir do momento

em que é concebida como um "mundo" à parte com suas leis e lógicas próprias, mundo que se revela através dos valores estéticos com os quais o historiador se remete ao passado.³ A escrita, a forma tomada por uma história literária é dependente, portanto, de inúmeros pressupostos e conceitos, como os de obra de arte e criador, com os quais o historiador trabalha ao delinear suas escolhas.

Longe de ser o registro de fatos literários, o registro de obras e autores do passado, a história da literatura se constrói a partir dos valores de determinados indivíduos, através das posições que estes ocupam dentro do que se configura como um sistema literário. E é justamente a compreensão da escrita historiográfica enquanto prática discursiva e ação social que se encontra recalcada quando abrimos um volume de história da literatura.

Procurar, por exemplo, o nome de um autor no índice de um volume para investigar a extensão de sua obra é um ato que compactua com o silêncio do próprio historiador que, segundo Michel de Certeau, é aquele que produz sua escrita entre as margens do que pode e do que não pode ser dito.⁴ E o não-dito do historiador é justamente o compromisso, consciente ou não, que mantém com o corpo social através de instituições de saber ou outras formas de interrelação entre a prática historiográfica e o sistema social mais amplamente concebido. É este compromisso historiograficamente silenciado que parece ser ativado pela perspectiva construtivista alemã.

Gebhard Rusch procura esclarecer a partir de que conceitos se deve compreender o caráter construtivo da historiografia, entre outros constructos humanos. O ponto de partida, diz ele, é a teoria dos sistemas autopoieticos de Humberto Maturana. Sistemas autopoieticos são sistemas que se definem pela auto-referencialidade. Trata-se de uma teoria da vida, de uma teoria do funcionamento

dos organismos vivos: "Maturana explica os organismos vivos como sistemas que se mantêm vivos por estarem, digamos, em um processo de permanente autoprodução e permanente reprodução."⁵

Os sistemas autopoieticos são aqueles em que o resultado da interação de seus elementos é a própria interação de seus elementos. Neste processo, o sistema nervoso tem uma função específica: expandir o domínio das interações do organismo vivo, expandir seu poder de cognição, mas o faz a partir de interações internas. No caso dos seres humanos, constatar o fechamento deste processo significa dizer que a interação do sistema com o chamado mundo exterior não é uma relação com coisas existentes independentemente da percepção, mas sim de uma relação com diferentes atividades das células nervosas.⁶ O que corresponde a dizer que nossa experiência do mundo é nada mais que um truque de organização auto-referencial do próprio sistema nervoso. Ou melhor, ao invés de vivermos no mundo, produzimos o mundo através de nossos processos cognitivos. Rusch quer, com isso, demonstrar que os conceitos realistas do passado e da história, tão naturalizados, são, na verdade, resultados da atividade construtivista que se dá a partir da forma de funcionamento do processo cognitivo humano.

Além do mais, os sistemas cognitivos interagem entre si a partir de paralelismos que são capazes de criar consensos intersubjetivos em torno daquilo que deve ser percebido como a realidade "objetiva". Ou, utilizando as palavras de Rusch,

os métodos de verificação que aplicamos às proposições em nossas comunidades de socialização podem ser apenas paralelos e nosso julgamento sobre a verdade ou falsidade das proposições meramente intersubjetivos.⁷

O que me leva a concluir que se não há, de fato, nenhuma

verdade a ser resgatada no mundo exterior, a eficácia com que determinadas representações da realidade emergem como verdades depende da força de sua circulação intersubjetiva, o que torna cruciais os interesses éticos, políticos, e por que não dizer, ideológicos, a partir dos quais a realidade se delineia como tal, o que, é claro, determina também a forma como se cria um consenso em torno do que se deve ou não legitimar como sendo, de fato, a configuração do passado.

Creio que, em termos literários, a palavra cânone seja a mais adequada para que se compreenda o que viria a definir-se com esse consenso intersubjetivo, aparentemente arbitrário, em torno de eventos do passado, pelo menos no sentido com o qual os críticos literários tendem a usar a palavra hoje: seleção de autores e obras dignos de preservação,⁸ justamente as obras e autores em torno dos quais se forma um consenso valorativo capaz de transformá-los em fatos históricos.

Siegfried Schmidt, por sua vez, compreende a literatura, antes de tudo, como um sistema social no qual os fenômenos tidos como literários, longe de se definirem como objetos autônomos e atemporais, estão intimamente ligados a ações sociais exercidas por sujeitos que ocupam os mais diversos papéis dentro de um complexo processo que vai do texto ao contexto e vice-versa. E se, para Schmidt, de uma perspectiva construtivista, a história da literatura tem que encontrar funcionalidade social diversa da expectativa em torno de relatos capazes de resgatar o passado de forma verdadeira, construir histórias da literatura é algo que só se torna válido a partir do momento em que se percebe que os sistemas literários se mantêm através de ações, que, por sua vez, são determinadas por aqueles consensos intersubjetivos e que os textos literários devem orientar a historiografia no sentido de falar destas ações e das condições sociais em que estas ocorrem, ao invés de

meramente orientarem em direção a outros textos. Afinal, Schmidt procura definir com precisão que o que compreende como "o referente crucial de uma teoria da literatura empírica é o indivíduo socializado (=agente), que é definido de acordo com necessidades, competências, motivações e interesses".⁹ Ou seja, em histórias construtivistas, os textos literários são tratados como elementos relacionados e determinados por ações sociais de produção, recepção e processamento em uma rede complexa de interações e não como entidades *a priori* possuidoras de sentido.

Sob a perspectiva construtivista, a função da história da literatura parece ser, portanto, a de acentuar e enfatizar justamente a dinamicidade do que está em torno do texto literário a partir de sua participação e derivação da esfera social. Na medida em que se articula com ações sociais as mais diversas, um texto ou conjunto de textos podem ser abordados de forma significativa pelas relações que estabelecem com a temporalidade, seja no nível da própria produção, incluindo-se aí os processos de escritura e publicação; seja no nível da circulação de textos, lembrando-se aqui dos diversos agentes sociais que aí se incluem; seja no nível da recepção, considerando-se esta como processo em continuidade constante e, portanto, passível de inscrever-se em tempos e contextos diferenciados, inclusive em atividades de pós-processamento que incluem, por exemplo, a produção de novos textos, como a própria crítica e a história da literatura.

O que está em foco é uma nova ênfase no papel do indivíduo em relação à literatura, que se afasta consideravelmente da centralização no autor e de sua percepção enquanto criador singular e ponto de origem do autêntico sentido da obra literária. Sob uma ótica construtivista, o campo do que se pode compreender como fenômeno literário torna-se extremamente amplo e afasta-se inevitavelmente de qualquer ênfase exacerbada, seja no texto e suas

propriedades, seja no autor e suas intenções, seja no leitor e suas escolhas interpretativas, já que a literatura advém de uma rede complexa de interações.

Ora, pensar o campo literário e sua história nos rastros da perspectiva construtivista me leva a perceber que se a ênfase recai no indivíduo socializado, apto a exercer ações contextualmente compreendidas como "literárias", o corpo enquanto elemento vivo capaz de operações cognitivas é o limite extremo do próprio conceito de "agente". A partir daí, surge o desafio de operar uma reflexão sobre a questão específica do gênero. É claro que ao falar de corpo enquanto organismo vivo, falo do corpo biológico, em que a idéia de feminino se orienta pela distinção biológica entre os sexos. Mas se pretendo falar de gênero, ou melhor, fazer gênero, devo referir-me às inúmeras formas como estas diferenças são percebidas, reelaboradas e, de fato, produzidas pelos sistemas de representação, que fazem das diferenças de gênero uma série de categorias histórica e culturalmente construídas.

Quando se fala de gênero, em termos histórico-literários, o primeiro ponto de inquietação parece se direcionar aos vazios históricos, à ausência de representações e, principalmente, de auto-representações no feminino, uma falta que, é claro, somente é construída a partir do olhar interessado que o presente contexto lança sobre o passado. Ou seja, é somente a partir do momento em que corpos biológicos percebidos enquanto femininos passam a construir, a partir de operações cognitivas intersubjetivas, diferenciadas auto-representações em que se reconhecem enquanto gênero feminino que o passado histórico-literário se transmuta em uma sequência de vazios de representações. Vazios que podem ser lidos como mortes simbólicas, na medida em que surgem ao olhar enquanto ausências de determinados corpos em representação. Ausências diante das quais a tendência pareceu ser, a princípio, o

esforço na contraposição da presença, a partir de exaustivas pesquisas, trabalhos de resgate, dispostos a reescrever o passado, denunciando a ausência de mulheres, a partir da "descoberta" de nomes femininos canonicamente negligenciados pelos historiadores literários, ou, ainda, do surgimento de textos inéditos produzidos por mulheres, passíveis de serem reconhecidos como obras literárias.

Mas, é claro, diante de uma longa e poderosa tradição patriarcal, o pontilhamento dessas representações só poderia ser perturbador. Cedo, a operação-resgate abre seu leque de opções para encaminhar-se a um território onde o campo literário, tal como tradicionalmente concebido, já não se reconhece. O interesse se volta para narrativas outras, onde a representação no feminino se apresenta: cartas, diários, memórias, biografias, todas as escritas, o que significa dizer que a procura já apresenta um efeito radical: o desafio ao cânone e às próprias fronteiras do literário, operando no centro mesmo de definições de campo do saber e remetendo, inevitavelmente, a questões metateóricas bastante complexas.

Entretanto, os defensores do cânone têm muitas armas. John Guillory, por exemplo, problematiza a tendência crítica das últimas décadas ao denunciar o processo de canonização literária como uma operação excludente. Para Guillory, os detratores do cânone consideram mais que evidente que este possui a cor branca, o gênero masculino e pertence à classe dominante. Guillory se preocupa, então, em demonstrar que a exclusão dos grupos minoritários não é um gesto autoritário e regulador, cuja origem seja possível de ser identificada. Se assim fosse, diz ele, seria sempre possível resgatar uma lista de grandes obras à margem do cânone. O argumento de John Guillory é o de que o cânone literário só se subordina à ideologia na medida em que escrita e leitura se definem como práticas sistematicamente reguladas, o que torna a produção de valor prioridade de determinados grupos.¹⁰ Mas a observação

parece não levar em conta que o próprio critério de valor estético, enquanto justificativa para a preservação de determinadas obras em detrimento de outras, está ligado à tradição por si só excludente. Ou melhor, a aura adquirida pelo objeto artístico e seu criador, ao longo dos tempos, está inevitavelmente relacionada a questões de ordem ideológica e é, em si mesma, uma forma de regulação. Quando o mesmo Guillory se dirige às feministas para dizer que a ausência de escritoras canonizadas antes do século dezoito se deve não a um gesto deliberado de exclusão, mas ao fato de haver poucas mulheres à época que soubessem ler e escrever, me pergunto, então, por que a história jamais se preocupou em registrar e, até mesmo, canonizar as atividades não-literárias exercidas pelas mulheres. Tanto que, mais tarde, quando já letradas, as mulheres vierem a produzir cartas e diários, continuarão ausentes do cânone literário, na medida em que os valores que delineiam o que se define como literatura, assim como o lugar e o estatuto adquiridos pelo objeto que se cria com fins meramente estéticos, relacionam-se a práticas e ações sociais das quais não participam, até então, corpos que se representem enquanto femininos.

É justamente aqui que percebo a eficácia do instrumental construtivista no sentido de permitir tematizar a questão do gênero em termos histórico-literários. Na medida em que não mais vê funcionalidade em falar somente de obras e autores e se encaminha para a compreensão de uma rede intrincada de relações que configuraria o literário, a perspectiva construtivista permite tematizar as fronteiras entre o sistema literário e o sistema social. O foco não mais é o autor, mas sim o agente, compreendido como autor, preservador, processador, revisor, editor, leitor, pós-processador, etc. O que corresponde a dizer que a construção da ausência feminina se torna, a meu ver, plenamente sustentável. Neste sentido, é preciso ressaltar que a operação-resgate de mulheres (tendo em vista colo-

car mais mulheres na história da literatura) em nenhum momento se afasta dos critérios como talento individual e valor estético que norteiam as histórias tradicionais da literatura.

Sob a perspectiva construtivista, entretanto, é possível não só desafiar estes critérios de preservação mas, ainda, tematizar outras nuances na percepção de corpos femininos como agentes sociais ou não-agentes sociais. A Guillory, por exemplo, gostaria de endereçar a questão: ok, as mulheres não sabiam escrever e estavam impossibilitadas de exercer a ação social da escrita, mas por que as mulheres não sabiam escrever, senão pela própria organização da estrutura social? Considerando-se, ainda, que a escrita, em termos histórico-construtivistas, é apenas uma das ações atuantes na configuração do literário, a que inevitavelmente deve suceder o ato de preservação, não será preciso compreender que preservar um texto quase sempre requer um prévio processo de atribuição valorativa que, por sua vez, implica uma posição apriorística diante do cânone? E se, após a escrita, ocorrer, talvez incidentalmente, o ato de preservação, para que o texto passe para a etapa seguinte e seja divulgado e se inscreva em um processo de circulação, não será preciso a intervenção, coincidente ou não com a figura do autor, de um agente social que ocupe uma posição comunicativa diante ou dentro do sistema literário? Em outras palavras, o que a perspectiva construtivista parece permitir tematizar, para além da história de obras e autores consagrados, é justamente o que se encontra entre o sistema social e o próprio processo de consagração literária. Desta forma, se torna possível compreender os mecanismos que fazem com que certas obras se inscrevam na história da literatura tradicional, em detrimento de outras, bem com a intrincada rede de relações que faz com que certas obras se tornem invisíveis à história e que outras sequejam produzidas. Parece ser possível, à luz da perspectiva construtivista, escrever a história das ausências

e das invisibilidades, ou melhor, construir ausências e invisibilidades no passado.

Por último, resta uma questão a que gostaria de me dirigir. Ao terminar meu raciocínio, percebo neste um ponto apriorístico que é sua força motriz: o desejo presente de construir historiograficamente o feminino enquanto representação no passado. E o que deseja este desejo, se eu sei, nós sabemos, ou fomos ensinadas a saber que qualquer abordagem deste feminino está *a priori* determinada por uma ordem de representações e símbolos e que a suposta identidade que devo prever entre o meu corpo e os corpos do passado que se representam no feminino não pode ser senão uma outra falácia de meu próprio sistema cognitivo que, através do paralelismo com outros sistemas cognitivos, constrói a percepção de um consenso intersubjetivo a partir do qual o gênero se torna forma plausível de configuração de uma comunidade em torno de pontos em comum, mesmo sabendo-se que este critério pode mascarar uma pluralidade de sub-grupos e diferenças? Em suma, por que, literalmente, desejar tanto fazer gênero, se já me reconheço enquanto previamente constituída por uma ordem simbólica que me antecede?

Se eu não sou a origem do que penso, se o sujeito está morto e com ele enterrada qualquer verdade essencial, se os consensos intersubjetivos operam a partir de uma falácia inerente à minha própria condição de ser viva, não será melhor concordar com Umberto Eco na questão que sobrepõe à cética trajetória de dissolução do sujeito? Se a pergunta é *Quem fala?*, *Quem pensa por mim?*, Umberto Eco procura sair do círculo do Outro ao perguntar mais simplesmente *Quem morre?* "Não será menos cruel," diz ele, "do que reduzir o sujeito a um logro, reconhecer que minha morte é mais importante do que as outras? a nossa do que a deles? aquela de quem vive comigo hoje no mundo, do que daqueles que morre-

ram mil anos atrás?"¹¹

Ao que eu acrescentaria: Não será menos cruel do que reduzir o gênero a uma pluralização infinita, reconhecer que, por um processo qualquer de simulação, a morte de algumas pode ser, ao menos provisoriamente, no presente contexto histórico-literário, mais importante para mim do que a morte de outros?

A pergunta permite recolocar no mesmo corpo, ainda, senão a verdade de uma razão centrada que move gestos e origina ações, pelo menos a falácia, a ilusão deste centro que há igualmente de mover gestos e originar ações, a partir da ilusão de uma unidade, ou de um consenso, mesmo que provisório, que encontra, ainda, seus limites, nesta sobreposição da importância de meu corpo a outros, com que promovo uma suposta consciência de mim. E que fala, se não da eficácia, pelo menos do desejo de fazer gênero, e nele hiperrealisticamente me reconhecer.

Notas

1. ERMARTH, Elizabeth Deeds. Historical time as a thing of the past. *Sequel to history*. Princeton: University of Princeton Press, 1992, p.25-45.
2. BARTHES, Roland. História ou literatura. *Racine*. Porto Alegre: L&PM, 1987, p.147.
3. STAROBINSKI, Jean. The meaning of literary history. *New literary history*, VII, p.85-88.
4. CERTEAU, M. de. A operação historiográfica. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 1982, p.65-119.
5. RUSCH, Gebhard. Teoria da história, historiografia e diacronologia. In: OLINTO, Heidrun Krieger (org.). *Histórias de literatura - as novas teorias alemãs*. São Paulo: Ática, 1996, p.144.
6. Idem, ibidem, p.144-48.
7. Idem, ibidem, p.148.
8. GUILLORY, John. Canon. In: LENTRICCHIA, Frank & MCLAUGHLIN, Thomas. *Critical terms for literary study*. Chicago: University of Chicago Press, 1990, p.233.
9. SCHMIDT, Siegfried. Sobre a escrita de histórias da literatura. In: OLINTO, Heidrun Krieger. Op.cit., p.122.
10. GUILLORY, John. Op.cit., p. 233.
11. ECO, Umberto. *A estrutura ausente*. São Paulo: Perspectiva, 1976, p. 359.

19. BIRMAN, Joel. *Psicanálise, ciência e cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p.153.
20. Segundo Jurandir Freire Costa, "a sexualidade é um termo aplicado a uma série de realidades lingüísticas e não lingüísticas como descrições médico-biológica do aparelho reprodutivo; descrições de sentimento como amor, paixão, afeto, etc; descrições de sensações corpóreas como orgasmo, excitação física, ejaculação etc; descrições de regras e instituições de parentesco, como família, casamento, maridos, esposas, filhos, namoro etc; descrições de julgamento e atitudes morais diante do permitido, proibido, desejado, condenado, rebaixado, ridicularizado etc... Não existe uma substância da sexualidade, como um atributo universal reconhecível em todos os elementos que fazem parte da sua definição. Com a homossexualidade ocorre a mesmíssima coisa." COSTA, Op. cit., p.134-35.
21. É oportuno salientar que a psicanálise não propõe "um método terapêutico que tenha por fim a retificação de cada um com as normas vigentes na sociedade em que ele vive; a psicanálise não pode ter essa espécie de meta normativa, justamente por se verificar que a sexualidade, em nossa sociedade, é o campo por excelência em que o indivíduo é deixado sozinho diante da questão de seu destino." CONTÉ, Claude. *O real e o sexual de Freud a Lacan*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p.78.
22. Idem, ibidem, p.81.
23. COSTA, Op. cit., p.121.



limitado. É em tais circunstâncias que se constrói o conceito clássico de soberania do Estado como poder político e ordem jurídica supremos e inquestionáveis em determinado território. Torna-se inconcebível, então, a existência de qualquer outra ordem político-jurídica supraordenada ou coordenada à do estado, no espaço em que esta se encontra em vigor. Pretende-se, de um lado, eliminar os particularismos das ordens locais de natureza feudal, em favor do livre câmbio das mercadorias; por outro lado, reage-se à supremacia do poder papal. Internamente, toda ordem jurídica construída "extraestatalmente" passa a ser concebida como subordinada às determinações do poder político estatal, só podendo ter validade a partir do direito positivo do Estado e, portanto, caracterizando-se, em última análise, como um dos subsistemas deste. Externamente, desenvolve-se a teoria de que as relações interestatais ocorrem no estado de natureza, ficando excluída a possibilidade de uma ordem estatal supraordenada ao Estado." NEVES, Marcelo. Do pluralismo jurídico à miscelânea social: o problema da falta de identidade da(s) esfera(s) de juridicidade na modernidade periférica e suas implicações da América Latina. Trabalho apresentado no II Seminário Internacional de Direito Alternativo, Florianópolis, outubro 1993, p.1.

6. Pode-se dizer que o conceito formal de Igualdade já estava presente na Declaração Dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. Sensível às preocupações mais vivas do seu tempo, ela propôs uma concepção de igualdade abstrata, pouco preocupada com a operacionalização dos princípios que veiculava. Para os constituintes de 1789, bastava declarar os direitos para que esses se colocassem naturalmente em operação, para que se tomassem realidade. Dois séculos mais tarde, "a Declaração dos Direitos do Homem e do cidadão se impõe, ainda, como ponto de partida para todas as pesquisas da igualdade das pessoas... e percebe-se que, se o conjunto do texto está subentendido, pela afirmação da noção de igualdade, ele coloca, talvez, mais problemas que, no entanto, não ajuda a resolver, na medida em que a noção de igualdade está ali mal definida, imprecisa e conseqüentemente inadequada à proteção dos indivíduos contra as discriminações... legislativas. ARDANT, Philippe. Le Principe d'égalité des personnes en droit public. In: SAVATIER, Jean M. Et alii (orgs.). *La personne humaine, sujet du droit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p.133.

7. Art. 1º da Declaração Dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789.

8. ADORNO, Sérgio. Crime, justiça penal e desigualdade jurídica: as mortes que se contam no tribunal do júri. *Revista Usp - Dossier Judiciário*, São Paulo, n. 21, mar/abr/mai 1994, p.134.

9. A expressão do art 2º do Código Civil Brasileiro, ao estabelecer que todo ser humano é considerado apto para adquirir direito e contrair obrigações na ordem civil, atribui ao indivíduo uma personalidade genérica que lhe permite pleitear a condição de sujeito do direito. Nos termos desse código, pessoa é o titular do direito e personalidade é justamente a capacidade de vir-a-ser sujeito das relações jurídicas. Mas, a despeito desta capacidade de direito, a norma jurídica estabelece, igualmente, a capacidade de ação. A primeira não pode ser recusada ao homem,

sob pena de despi-lo dos atributos da personalidade. Por isso mesmo, diz-se que o art. 2º do Código Civil abrange todos os indivíduos indistintamente. A capacidade de ação é especificada nos casos particulares em que a capacidade de direito sofre restrições como, por exemplo, a situação do menor ao qual é reconhecida a personalidade, mas não a capacidade de ação. No caso dos homossexuais, impedidos de contrair matrimônio, verifica-se, da mesma forma, uma restrição dessa capacidade, ou seja, uma restrição de direito que cria uma espécie problemática de incapacidade na medida em que os homossexuais, maiores, são considerados, ao contrário dos menores, plenamente capazes de serem responsabilizados juridicamente.

10. ARDANT, Op. cit., p.139.

11. BARCELLONA, Pietro. *Postmodernidade y comunidad: el regreso de la vinculación social*. Trad. Héctor Silveira Górski. Madri: Editorial Rotta, 1992, p.107.

12. Art. 5º da Constituição Federal.

13. Nesse sentido, é importante destacar que o direito, tradicionalmente, privilegiou determinadas funções, tais como a de prevenir e reprimir os comportamentos desviantes, por uma parte, e a de impedir o nascimento de conflitos ou, em seu caso, prover meios para a sua pacífica resolução. Hoje, se atribuem ao direito outras finalidades tão importantes como as anteriores, ou seja, as de repartir os recursos disponíveis (função distributiva) e promover o incentivo de certas condutas, (função promocional). Estas funções manifestas do direito, no entanto, são igualmente marcadas por inscrições simbólicas que vão além da vinculação das normas jurídicas a um significado preciso, o que toma a própria história das instituições forjadas pelo direito, multissignificante. A rede de sentido que abarca a vida social constitui seu próprio simbolismo. No caso do direito pode-se sustentar, particularmente, que todo simbolismo a ele adstrito "se edifica sobre as ruínas dos edifícios simbólicos precedentes, e utiliza seus materiais... para preencher os fundamentos dos novos templos." MARÍ, Enrique et alii (orgs.). *Materiales para una teoría crítica del derecho*. Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1990, p.181.

14. Em relação a esse assunto, destacam-se sobretudo as teorias de Lombroso e as doutrinas do direito penal inspiradas nas suas concepções acerca do "tipo ideal" do delinqüente.

15. COSTA, Jurandir Freire. *A ética, espelho da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p.132.

16. FREUD, Sigmund. *Pensamentos para tempos de guerra e morte*. Trad. Otávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1975, p.321.

17. KOZICK, Enrique. De la dimension jurídica de la vida. In: MARÍ, Enrique et alii (orgs.). *Derecho y psicoanálisis*. Buenos Aires: Hachette, 1987, p.119-20.

18. BACHELARD, Gaston. *O novo espírito científico*. 2.ed. Trad. Juvenal Harne Jr. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985, p.16.

cepção de igualdade e acabam por confundir as diferenças legítimas com as desigualdades espúrias refletidas no próprio ordenamento jurídico estatal. Para além dos jogos de linguagem preconceituosos que pretendem conformar as mulheres e os homens em padrões fixos de representação, a intercessão entre a categoria de sujeito do direito e a dimensão desejante do ser humano possibilita ressituar a pessoa como autor de uma história e não apenas como mero ator de papéis sociais, restituindo-lhe, com isso, o direito de seguir o caminho traçado pelo seu desejo, ou seja, o direito a desejar.

Notas

1. KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. *O martelo das feitiçeras*. 9 ed. Trad. Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993, p.6.

2. Segundo Habermas, o termo *moderno* foi empregado inicialmente "em fins do século V para marcar o limite entre o presente, que há pouco se tomara oficialmente cristão, e o passado romano-pagão. Com conteúdos variáveis, a modernidade sempre volta a expressar a consciência de uma época que se posiciona em relação ao passado da Antiguidade, a fim de compreender a si mesma como resultado de uma transição do antigo para o novo. Isso não vale apenas para o Renascimento, com o qual se iniciam, para nós, os tempos modernos. Os homens também se consideravam modernos na época de Carlos Magno, no século XII, e na época do Iluminismo — ou seja, sempre que na Europa se formava a consciência de uma nova época mediante uma renovada relação em face da Antiguidade. Apesar disso, a *antiquitas* serviu de modelo normativo, digno de ser imitado, até a famosa querela dos Modernos com os Antigos, isto é, com os seguidores do gosto da época clássica na França de fins do século XVII. Apenas com os ideais de perfeição do Iluminismo francês, apenas com a idéia, inspirada pela ciência moderna, de um progresso do conhecimento e de um avanço rumo ao aprimoramento social e moral é que, aos poucos, vai-se quebrando o fascínio exercido pelas obras clássicas do mundo antigo sobre o espírito de cada modernidade. Finalmente, a modernidade, opondo ao clássico romântico, busca um passado próprio na Idade Média idealizada. No decorrer do século XIX, este romantismo libera aquela radicalizada consciência da modernidade, que se desprende de todos os laços históricos conserva no todo apenas a oposição abstrata à história".

HABERMAS, Jürgen. Modernidade, um projeto inacabado. In: Habermas et alii (orgs.). *Um ponto cego no projeto pós-moderno*. Trad. Otília B. Fiori. São Paulo: Brasiliense, 1992, p.100-01.

3. Em relação ao conceito de razão é importante destacar a mutação que o mesmo sofreu ao longo dos séculos XVII e XVIII. Como adverte Cassirer, "o século XVII está impregnado da fé na imutabilidade da razão. A razão é uma e idêntica para todo indivíduo pensante, para toda nação, toda época, toda cultura. De todas as variações dos dogmas religiosos, das máximas e convicções morais, das idéias e dos julgamentos teóricos, destaca-se o conteúdo firme e imutável, consistente, e sua unidade e consistência são justamente a expressão da essência própria da razão... O século XVIII confere à razão um sentido diferente, mais modesto. Deixou de ser a soma de idéias inatas, anteriores a toda experiência, que nos revela a essência absoluta das coisas. A razão define-se muito menos como uma posseção do que como uma forma de aquisição. Ela não é o erário, a tesouraria do espírito, onde a verdade é depositada como moeda sonante, mas o poder original e primitivo que nos leva a descobrir, a esclarecer e a consolidar a verdade. Essa operação de assegurar-se da verdade constitui o germe e a condição necessária de toda certeza verificável. É nesse sentido que todo o século XVIII concebe a razão". CASSIRER, Ernst. *Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1992, p. 32-33.

4. Aqui, faz-se necessário distinguir o conceito de direito natural e direito positivo, na medida em que tais concepções implicam compreensões distintas do fenômeno jurídico. Assim, pode-se dizer que "no pensamento dos jusnaturalistas dos séculos XVII e XVIII, a mais célebre distinção entre direito natural e direito positivo... é a obra de Grócio, que em seu *De jure belli ac pacis* formula tal distinção em termos de *jus naturale* e *jus voluntarium*. O direito natural é um ditame da razão destinado a mostrar que um ato é moralmente torpe ou moralmente necessário segundo seja ou não conforme à própria natureza racional do homem, e a mostrar que tal é, em consequência disto, vetado ou comandado por Deus, enquanto autor da natureza... O direito civil, por seu lado, é aquele derivado do poder civil... aquele que compete ao Estado... a associação perpétua de homens livres reunidos em conjunto com o fito de gozar os próprios direitos e buscar a utilidade comum. Nessa última afirmação, encontra-se uma interessante indicação acerca da origem do direito positivo, podendo afirmar-se que este é posto pelo Estado. Observa-se, porém, que segundo Grócio, o Estado é apenas uma das três instituições que podem pôr o direito voluntário; as outras duas são, a primeira, inferior ao Estado, a família...; a outra, superior ao Estado, é a comunidade internacional que põe o *jus gentium* entendido no sentido... de direito comum a todas as pessoas, mas no sentido de *jus inter gentes* (isto é, direito que regula as relações entre povos ou Estados)." BOBBIO, Norberto. *Positivismo jurídico*. Trad. Márcio Portugal et alii. São Paulo: Ícone, 1995, p. 21.

5. O surgimento do Estado nacional moderno, em contraposição ao pluralismo feudal e à pretensão imperialista da Igreja, implica a pretensão de exclusividade de cada ordenamento jurídico estatal no respectivo espaço territorialmente de-

pretendem harmonizar o comportamento humano, a psicanálise apresenta o homem enquanto ser desejante cujo corpo pulsional é atravessado pela ordem simbólica. Tal dualidade expõe, metaforicamente, o trabalho realizado no sentido da produção do sujeito como diferença. O significante "singular" aqui identificado marca, portanto, uma descontinuidade em relação a algo que é hegemônico, ou seja, indica a emergência da diferença no campo do mesmo.¹⁹

O impacto produzido pela força pulsional nos liames da representação simbólica estabelece a desordem dos códigos instituídos e promove modalidades de simbolização distintas, que nenhuma solução pretensamente igualitária pode contemplar. A demanda do ser humano é singular e, por isso mesmo, a regulamentação da sua satisfação é estruturalmente desigual. O confronto do homem com o universo da lei e da linguagem inscreve no mundo os signos da diferença, mantendo operante o circuito do desejo e distinguindo um real sempre possível de ser ressignificado a partir dos sujeitos que o animam.

A teoria psicanalítica esclarece, portanto, que os caminhos traçados pelo desejo não constituem vias de identidade perfeitas. Assim, como rotular os sujeitos em função de suas opções sexuais, se a condição humana distingue-se, sobretudo, pela marca da diferença, impossível de ser abarcada por padrões de normalização das condutas?

Para Freud, as inclinações sexuais dos indivíduos²⁰ são contingentes, casuais, o que não quer dizer que sejam gratuitas. Elas estão, certamente, relacionadas ao repertório cultural que estabelece, para cada época, as expressões da sexualidade dominante, mas, por outro lado, compõem, igualmente, o acervo de uma história absolutamente singular, impossível de ser determinada *a priori*. Esse texto único, portanto, não pode ser escrito por pretensas "auto-ridades" que designam para cada ator um papel específico. Ao

contrário, a sexualidade humana remete, antes de tudo, à noção de sujeito enquanto autor exclusivo do roteiro que orientará as suas buscas no mundo. Nesse processo, não cabem homogeneizações; cada caminho é único e deve ser respeitado indistintamente.²¹

O âmbito das representações sexuais evoca um campo no qual algo se furta ao sujeito, marcando-o com o signo de um limite, de um não-saber que rompe com a pretensa soberania dos modelos de homem e mulher produzidos culturalmente, incapazes de acolher, em sua forma normativa, a singularidade de cada ser. Além disso, como argumenta Claude Conté, o próprio objeto sexual

é 'substituível', intercambiável e, em última instância, indiferente... o que é o bastante para situar a satisfação pulsional como completamente distinta da satisfação de uma necessidade. Longe de se estabilizar na captação de um objeto adequado, a pulsão só desenvolve seu campo próprio a partir do momento em que o objeto está intrinsecamente perdido... cavando, assim, um vazio que pode ser ocupado por qualquer objeto substituto.²²

De fato, nem um tipo de discriminação sexual resiste ao teste do valor crótico diferencial dos objetos, descrito por Freud.²³ O percurso dramático de uma individualidade no campo da universalidade, cujo resultado é a constituição de um ser desejante, indica a dimensão ética a partir da qual a psicanálise distingue um outro sentido para os impasses do sujeito face às determinações culturais. Quando o indivíduo inscreve a sua pertinência à série, ao conjunto dos seres falantes, é, então, convocado a não ceder sobre o seu desejo, o que, em última instância, significa não abdicar da sua condição de sujeito.

A descrição da constituição subjetiva do sujeito do desejo enquanto singularidade expõe, por fim, de maneira inequívoca, as falácias dos princípios que buscam uma base fatual para a con-

homossexualidade, indivíduos são impedidos de exercer determinados direitos, como por exemplo, casar e transmitir bens para os parceiros. Tal restrição da capacidade jurídica dos sujeitos identificados como "homossexuais" encontra, por sua vez, amparo em pesquisas científicas que insistem em identificar o cromossoma X como o fator responsável pela homossexualidade, ou seja, pela identificação daqueles sujeitos que devem permanecer fora da norma e aliados do pleno exercício dos seus direitos. Novos tempos, outras crenças. Mais uma vez, as diferenças que marcam de forma indelével o acontecer humano servem de álibi para as discriminações jurídicas.¹⁵ Como lembra Freud, os homens, com efeito, não subiram tão alto quanto acreditaram.¹⁶

O direito e seus operadores, de fato, não são neutros. As práticas jurídicas, a despeito do imaginário de neutralidade que as envolve, acabam sempre por denunciar, de uma maneira ou de outra, os valores que as sustentam, responsáveis pela ordenação da partilha dos benefícios sociais, e, conseqüentemente, pela discriminação dos sujeitos identificados como iguais no âmbito do sistema normativo estatal. Mas, apesar dessas observações, o academicismo teórico que tenta dar conta do fenômeno jurídico reage escandalizado quando se denuncia essa crença imaginária em uma ordem jurídica abstrata, dirigida a um sujeito consciente de seus atos e dotado de uma vontade própria que o autoriza a se obrigar em liberdade. Na realidade, os juristas de ofício não podem admitir que a noção de sujeito do direito consiste em uma ficção integrada, por sua vez, em uma ordem jurídica sustentada, igualmente, em montagens ficcionais. E, com isso, "legitimam" seus atos a partir da interposição abstrata de um sujeito do direito ao qual é negado direito à construção de uma história mais justa e mais humana.¹⁷

Assim, como afirma Bachelard, "após um diálogo que dura tantos séculos entre o Mundo e o Espírito, não se pode mais falar

em experiências mudas. Para interdizer radicalmente as conclusões de uma teoria, é preciso que a experiência se exponha às razões de sua oposição."¹⁸

O confronto operado entre o texto e o contexto das discussões jurídicas denuncia o esgotamento das concepções tradicionais do direito, essencialmente comprometidas com a reprodução de estereótipos responsáveis pela reificação do homem e pela esterilização da vida. Faz-se necessário, portanto, redefinir os espaços dogmáticos nos quais o ordenamento jurídico enclausura seus sujeitos, a partir de referenciais teóricos alternativos aos paradigmas jurídicos hegemônicos que insistem em abordar o comportamento humano em função de um aperfeiçoamento; de um adestramento, com vistas à obtenção de um bem supremo.

Nessa perspectiva, a teoria psicanalítica se configura como um instrumento estratégico para repensar os impasses decorrentes da cristalização da categoria de sujeito do direito e o seu corolário, ou seja, a expressão da igualdade formal. A leitura cruzada entre direito e psicanálise, partindo das especificidades dos sujeitos e de seus desejos, permite identificar, por exemplo, a irracionalidade e violência dos preconceitos em relação à sexualidade humana, sustentados em um imaginário adstrito à produção de verdades destinadas a negar o desejo e, conseqüentemente, aniquilar o seu portador.

A recusa de Freud em aceitar a literalidade do discurso do consciente trouxe à luz do dia o trabalho do inconsciente, expresso como uma gramática do desejo, e apreendido nas lacunas e contradições do sentido consciente. Esse outro discurso, no qual o jogo do desejo é possível apenas quando colocado no âmbito da falta, dissolve, enfim, as ilusões teóricas sustentadas na concepção de um sujeito unitário portador de uma verdade em vias de acabamento. Dessa forma, para além dos argumentos jurídicos que

face à lei sofre, todavia, especificações, ou seja, é decodificada em subcategorias aglutinadoras de sujeitos que possuem idênticos atributos, como sexo, idade, capacidade física e psíquica, situação profissional, etc. Nesse sentido, a lei é genérica apenas em relação aos indivíduos identificados como portadores de caracteres específicos que os distinguem enquanto beneficiários, ou não, de certas regras jurídicas. Em outros termos, pode-se dizer que o sujeito/autor do direito foi convertido em ator de um sistema normativo que não apenas descreve, mas prescreve, normaliza comportamentos e dita medidas de valores sociais com o objetivo de moldar os indivíduos segundo o espírito das leis.

O direito, portanto, sutilmente integra e marginaliza seus sujeitos. A classificação das pessoas em categorias distintas de exercício das prerrogativas legais traduz, enfim, o paradoxo do princípio formal da igualdade jurídica; pois, na mesma medida em que o ordenamento jurídico reconhece a todos os seres humanos uma personalidade genérica que os iguala frente à lei, especifica, da mesma forma, a capacidade de ação que distingue os sujeitos a partir de determinados "predicados legais",⁹ o que, por sua vez, acaba abrindo espaço para que o legislador crie discriminações em relação a determinados grupos de indivíduos que, em virtude de interesses políticos, econômicos ou preconceitos morais, o direito insiste em não proteger.¹⁰

A insuficiência do conceito de igualdade formal, reproduzido pelo sistema jurídico estatal, deixa transparecer, então, que nenhum reconhecimento de direitos pode substituir a falta de estrutura e acolhida adequada, ou seja, "não basta transformar as expectativas em direitos se as condições práctico-materiais, que determinam as necessidades e ao mesmo tempo definem os âmbitos e tipos de ação, não forem modificadas."¹¹ Assim, muito embora as bruxas tenham sido reabilitadas, as mulheres continuam sendo discrimi-

nadas e, juntamente com elas, os miseráveis, os deficientes, os interditos, os homossexuais, dentre outros, constituem provas vivas de que o martelo das feiticeiras continua agindo de forma implacável, alimentando, com a perda da autonomia desses sujeitos, a fogueira da inquisição.

Hoje, como no passado, o acesso aos bens da vida, à igualdade e à liberdade constitui privilégio daqueles sujeitos que escaparam da *capitis diminutio*, imposta pelo direito. Nesse sentido, a expressão "todos são iguais perante a lei"¹² significa, antes de tudo, que não há sujeito fora do discurso jurídico. Essa inscrição, no entanto, não é garantia de autonomia; ao contrário, as "verdades científicas", que sucederam as crenças supersticiosas, seguem criando ficções teóricas que, como em outros tempos, tornam-se realidades humanas incorporadas por um direito¹³ que se ocupa, precipuamente, em conformar o indivíduo à norma. Uma breve retrospectiva histórica revela como as criações psiquiátricas dos regicidas, dos loucos e dos criminosos natos, identificados pelo rosto, tamanho do crânio ou peso do cérebro, após terem sido "cientificamente comprovadas", adquiriram uma forma jurídica substancial.¹⁴

Atualmente, tais idéias não compõem mais o repertório do direito positivo, mas, não obstante esse fato, novas "descobertas" da ciência seguem fazendo furor no âmbito das práticas jurídicas, sempre dispostas a encontrar uma "explicação última" (científica) para as discriminações reproduzidas no âmbito do direito estatal. Nessa via, os preconceitos acerca da sexualidade humana — produzidos pela moral burguesa oitocentista — ligados à célebre distinção entre heterossexuais, bissexuais e homossexuais, implementados pela força de montagens institucionais que no século passado reivindicavam a exclusividade da fabricação de um indivíduo adequado às estratégias culturais hegemônicas, ressoam, ainda, no direito pátrio, indicando categorias distintas de sujeitos. Sob o rótulo da

GÊNEROS EXCÊNTRICOS: UMA ABORDAGEM A PARTIR DA CATEGORIA DE SUJEITO DO DIREITO

Jeanine Nicolazzi Philippi



EM 1484, O PAPA INOCÊNCIO VIII CONCEDEU plenos poderes aos autores do *Malleus Maleficarum* — manual da Inquisição — para condenar à morte as mulheres “possuídas” acusadas de praticar feitiçaria.¹ Assim, no momento histórico no qual renasciam as discussões eruditas em torno das artes e das ciências, intensificou-se, igualmente, o embate das forças reacionárias comprometidas com a unificação ideológica de um poder político fortemente pautado na intolerância para com os signos de um novo mundo que se des-cortinava.

Como toda época, esse tempo produziu suas crenças acerca do bem e do mal, que, aos olhos dos homens que o animavam, foram percebidas como verdades irrefutáveis. No período compreendido entre os séculos xiv e xvi, a feitiçaria foi criada e, com ela, surgiram as bruxas — seres diabólicos que deveriam ser supliciados até a morte, para que o pecado fosse expiado da face da terra.

Esse universo mágico, habitado por almas encantadas às quais os homens outorgavam poderes para influir sobre aquilo que parecia inatingível aos seus desejos, no entanto, foi atravessado, a partir do século xvii, por um lento processo de desencantamento,

apreendido através de um imaginário racionalista e cientificista, que ditava as coordenadas de uma possível ressignificação das heteronomias que subjugavam os seres humanos em nome de uma lei transcendente, eterna e imutável. Com o passar do tempo, o fenômeno da feitiçaria passou a ser visto como prova da superstição de homens "pré-científicos", vítimas da ignorância produzida a partir da crença em uma ordem sobrenatural, subtraída totalmente à disposição humana.

O projeto moderno,² arquitetado com o intuito de desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e as artes, de forma autônoma, trazia consigo a promessa de extinção das irracionalidades e do arbítrio do poder. Essa proposta visava, em síntese, a emancipação de uma humanidade razoável, capaz de fundar uma organização social liberta do jugo das práticas obscurantistas e pautada na razão.³ Quando o mundo se desencanta, o direito⁴ surge, então, como expressão máxima de uma ordem erigida em torno de normas gerais e abstratas, destinadas a reger os destinos tanto daqueles que mandam como dos que obedecem.

No desenrolar desse processo, as regras estatuídas pelo Estado moderno⁵ passaram a ser legítimas na medida em que o ordenamento legal derivou de um contrato celebrado entre indivíduos livres e iguais, cujas aspirações materializavam-se, normativamente, na expressão concreta da vontade da maioria. A "nova" lei, abdicando do aval dos deuses, consagrou, por fim, o homem, como fundamento primeiro de todo direito. Desse modo, a norma jurídica converteu, a partir da ficção da igualdade formal,⁶ o indivíduo em sujeito do direito, conclamando-o, igualmente, como seu autor.

Tal transposição, posteriormente marcada pelos signos da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, sustentou-se, sobretudo, na idéia de que "todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos e que, por serem dotados de cons-

ciência e razão, devem agir entre si num espírito de fraternidade."⁷ Liberdade, igualdade e razão traduziram, portanto, as especificidades do sujeito do direito e traçaram os contornos do fundamento ético do sistema jurídico moderno. Essa transformação, como argumenta Sérgio Adorno, sem dúvida contribuiu para a redução das desigualdades sociais.

fundando as bases de um mundo ético regido pelo reconhecimento do outro como sujeito do direito; estabelecendo, sob esta perspectiva, um nexó histórico entre justiça social e igualdade jurídica... Mas, a despeito de seus propósitos universalizantes, essa experiência histórica limitou-se à órbita daquelas sociedades onde o desenvolvimento capitalista, em estágio avançado, propiciava certa generalização do bem-estar entre as classes trabalhadoras... Nas sociedades modernas, onde essa experiência não se verificou ou não se consolidou, o princípio da igualdade jurídica, ainda que reconhecido, permaneceu, não raro, contido em sua expressão simbólica.⁸

Assim, não obstante o conteúdo libertário desse enunciado, os números da miséria, da violência e das diversas formas de discriminação, que marcam o atual estágio de desenvolvimento da modernidade, indicam, sobretudo, que os indivíduos, identificados como sujeitos do direito, não são autores de suas histórias e nem tampouco comungam o estatuto de seres livres e iguais. Para além das falácias retóricas que sustentam as práticas jurídicas cotidianas, o direito silencia, censura e desloca os seres humanos, classificando-os em categorias distintas de sujeitos. A noção de igualdade formal, veiculada pelo sistema normativo estatal, evoca uma concepção de pessoa forjada a partir de elementos comuns a todos os seres humanos — nem sempre nomeados ou admitidos — que acabam por conformar um arquétipo do qual decorre o gênero e a humanidade jurídica de referência. Tal uniformização dos humanos

face à lei sofre, todavia, especificações, ou seja, é decodificada em subcategorias aglutinadoras de sujeitos que possuem idênticos atributos, como sexo, idade, capacidade física e psíquica, situação profissional, etc. Nesse sentido, a lei é genérica apenas em relação aos indivíduos identificados como portadores de caracteres específicos que os distinguem enquanto beneficiários, ou não, de certas regras jurídicas. Em outros termos, pode-se dizer que o sujeito/autor do direito foi convertido em ator de um sistema normativo que não apenas descreve, mas prescreve, normaliza comportamentos e dita medidas de valores sociais com o objetivo de moldar os indivíduos segundo o espírito das leis.

O direito, portanto, sutilmente integra e marginaliza seus sujeitos. A classificação das pessoas em categorias distintas de exercício das prerrogativas legais traduz, enfim, o paradoxo do princípio formal da igualdade jurídica; pois, na mesma medida em que o ordenamento jurídico reconhece a todos os seres humanos uma personalidade genérica que os iguala frente à lei, especifica, da mesma forma, a capacidade de ação que distingue os sujeitos a partir de determinados "predicados legais",⁹ o que, por sua vez, acaba abrindo espaço para que o legislador crie discriminações em relação a determinados grupos de indivíduos que, em virtude de interesses políticos, econômicos ou preconceitos morais, o direito insiste em não proteger.¹⁰

A insuficiência do conceito de igualdade formal, reproduzido pelo sistema jurídico estatal, deixa transparecer, então, que nenhum reconhecimento de direitos pode substituir a falta de estrutura e acolhida adequada, ou seja, "não basta transformar as expectativas em direitos se as condições práctico-materiais, que determinam as necessidades e ao mesmo tempo definem os âmbitos e tipos de ação, não forem modificadas."¹¹ Assim, muito embora as bruxas tenham sido reabilitadas, as mulheres continuam sendo discrimi-

nadas e, juntamente com elas, os miseráveis, os deficientes, os interditos, os homossexuais, dentre outros, constituem provas vivas de que o martelo das feiticeiras continua agindo de forma implacável, alimentando, com a perda da autonomia desses sujeitos, a fogueira da inquisição.

Hoje, como no passado, o acesso aos bens da vida, à igualdade e à liberdade constitui privilégio daqueles sujeitos que escaparam da *capitis diminutio*, imposta pelo direito. Nesse sentido, a expressão "todos são iguais perante a lei"¹² significa, antes de tudo, que não há sujeito fora do discurso jurídico. Essa inscrição, no entanto, não é garantia de autonomia; ao contrário, as "verdades científicas", que sucederam as crenças supersticiosas, seguem criando ficções teóricas que, como em outros tempos, tornam-se realidades humanas incorporadas por um direito¹³ que se ocupa, precipuamente, em conformar o indivíduo à norma. Uma breve retrospectiva histórica revela como as criações psiquiátricas dos regicidas, dos loucos e dos criminosos natos, identificados pelo rosto, tamanho do crânio ou peso do cérebro, após terem sido "cientificamente comprovadas", adquiriram uma forma jurídica substancial.¹⁴

Atualmente, tais idéias não compõem mais o repertório do direito positivo, mas, não obstante esse fato, novas "descobertas" da ciência seguem fazendo furor no âmbito das práticas jurídicas, sempre dispostas a encontrar uma "explicação última" (científica) para as discriminações reproduzidas no âmbito do direito estatal. Nessa via, os preconceitos acerca da sexualidade humana — produzidos pela moral burguesa oitocentista — ligados à célebre distinção entre heterossexuais, bissexuais e homossexuais, implementados pela força de montagens institucionais que no século passado reivindicavam a exclusividade da fabricação de um indivíduo adequado às estratégias culturais hegemônicas, ressoam, ainda, no direito pátrio, indicando categorias distintas de sujeitos. Sob o rótulo da

homossexualidade, indivíduos são impedidos de exercer determinados direitos, como por exemplo, casar e transmitir bens para os parceiros. Tal restrição da capacidade jurídica dos sujeitos identificados como "homossexuais" encontra, por sua vez, amparo em pesquisas científicas que insistem em identificar o cromossoma X como o fator responsável pela homossexualidade, ou seja, pela identificação daqueles sujeitos que devem permanecer fora da norma e aliados do pleno exercício dos seus direitos. Novos tempos, outras crenças. Mais uma vez, as diferenças que marcam de forma indelével o acontecer humano servem de álibi para as discriminações jurídicas.¹⁵ Como lembra Freud, os homens, com efeito, não subiram tão alto quanto acreditaram.¹⁶

O direito e seus operadores, de fato, não são neutros. As práticas jurídicas, a despeito do imaginário de neutralidade que as envolve, acabam sempre por denunciar, de uma maneira ou de outra, os valores que as sustentam, responsáveis pela ordenação da partilha dos benefícios sociais, e, conseqüentemente, pela discriminação dos sujeitos identificados como iguais no âmbito do sistema normativo estatal. Mas, apesar dessas observações, o academicismo teórico que tenta dar conta do fenômeno jurídico reage escandalizado quando se denuncia essa crença imaginária em uma ordem jurídica abstrata, dirigida a um sujeito consciente de seus atos e dotado de uma vontade própria que o autoriza a se obrigar em liberdade. Na realidade, os juristas de ofício não podem admitir que a noção de sujeito do direito consiste em uma ficção integrada, por sua vez, em uma ordem jurídica sustentada, igualmente, em montagens ficcionais. E, com isso, "legitimam" seus atos a partir da interposição abstrata de um sujeito do direito ao qual é negado direito à construção de uma história mais justa e mais humana.¹⁷

Assim, como afirma Bachelard, "após um diálogo que dura tantos séculos entre o Mundo e o Espírito, não se pode mais falar

em experiências mudas. Para interdizer radicalmente as conclusões de uma teoria, é preciso que a experiência se exponha às razões de sua oposição."¹⁸

O confronto operado entre o texto e o contexto das discussões jurídicas denuncia o esgotamento das concepções tradicionais do direito, essencialmente comprometidas com a reprodução de estereótipos responsáveis pela reificação do homem e pela esterilização da vida. Faz-se necessário, portanto, redefinir os espaços dogmáticos nos quais o ordenamento jurídico enclausura seus sujeitos, a partir de referenciais teóricos alternativos aos paradigmas jurídicos hegemônicos que insistem em abordar o comportamento humano em função de um aperfeiçoamento; de um adestramento, com vistas à obtenção de um bem supremo.

Nessa perspectiva, a teoria psicanalítica se configura como um instrumento estratégico para repensar os impasses decorrentes da cristalização da categoria de sujeito do direito e o seu corolário, ou seja, a expressão da igualdade formal. A leitura cruzada entre direito e psicanálise, partindo das especificidades dos sujeitos e de seus desejos, permite identificar, por exemplo, a irracionalidade e violência dos preconceitos em relação à sexualidade humana, sustentados em um imaginário adstrito à produção de verdades destinadas a negar o desejo e, conseqüentemente, aniquilar o seu portador.

A recusa de Freud em aceitar a literalidade do discurso do consciente trouxe à luz do dia o trabalho do inconsciente, expresso como uma gramática do desejo, e apreendido nas lacunas e contradições do sentido consciente. Esse outro discurso, no qual o jogo do desejo é possível apenas quando colocado no âmbito da falta, dissolve, enfim, as ilusões teóricas sustentadas na concepção de um sujeito unitário portador de uma verdade em vias de acabamento. Dessa forma, para além dos argumentos jurídicos que

pretendem harmonizar o comportamento humano, a psicanálise apresenta o homem enquanto ser desejante cujo corpo pulsional é atravessado pela ordem simbólica. Tal dualidade expõe, metaforicamente, o trabalho realizado no sentido da produção do sujeito como diferença. O significante "singular" aqui identificado marca, portanto, uma descontinuidade em relação a algo que é hegemônico, ou seja, indica a emergência da diferença no campo do mesmo.¹⁹

O impacto produzido pela força pulsional nos liames da representação simbólica estabelece a desordem dos códigos instituídos e promove modalidades de simbolização distintas, que nenhuma solução pretensamente igualitária pode contemplar. A demanda do ser humano é singular e, por isso mesmo, a regulamentação da sua satisfação é estruturalmente desigual. O confronto do homem com o universo da lei e da linguagem inscreve no mundo os signos da diferença, mantendo operante o circuito do desejo e distinguindo um real sempre possível de ser ressignificado a partir dos sujeitos que o animam.

A teoria psicanalítica esclarece, portanto, que os caminhos traçados pelo desejo não constituem vias de identidade perfeitas. Assim, como rotular os sujeitos em função de suas opções sexuais, se a condição humana distingue-se, sobretudo, pela marca da diferença, impossível de ser abarcada por padrões de normalização das condutas?

Para Freud, as inclinações sexuais dos indivíduos²⁰ são contingentes, casuais, o que não quer dizer que sejam gratuitas. Elas estão, certamente, relacionadas ao repertório cultural que estabelece, para cada época, as expressões da sexualidade dominante, mas, por outro lado, compõem, igualmente, o acervo de uma história absolutamente singular, impossível de ser determinada *a priori*. Esse texto único, portanto, não pode ser escrito por pretensas "auto-ridades" que designam para cada ator um papel específico. Ao

contrário, a sexualidade humana remete, antes de tudo, à noção de sujeito enquanto autor exclusivo do roteiro que orientará as suas buscas no mundo. Nesse processo, não cabem homogeneizações; cada caminho é único e deve ser respeitado indistintamente.²¹

O âmbito das representações sexuais evoca um campo no qual algo se furta ao sujeito, marcando-o com o signo de um limite, de um não-saber que rompe com a pretensa soberania dos modelos de homem e mulher produzidos culturalmente, incapazes de acolher, em sua forma normativa, a singularidade de cada ser. Além disso, como argumenta Claude Conté, o próprio objeto sexual

é 'substituível', intercambiável e, em última instância, indiferente... o que é o bastante para situar a satisfação pulsional como completamente distinta da satisfação de uma necessidade. Longe de se estabilizar na captação de um objeto adequado, a pulsão só desenvolve seu campo próprio a partir do momento em que o objeto está intrinsecamente perdido... cavando, assim, um vazio que pode ser ocupado por qualquer objeto substituto.²²

De fato, nem um tipo de discriminação sexual resiste ao teste do valor crótico diferencial dos objetos, descrito por Freud.²³ O percurso dramático de uma individualidade no campo da universalidade, cujo resultado é a constituição de um ser desejante, indica a dimensão ética a partir da qual a psicanálise distingue um outro sentido para os impasses do sujeito face às determinações culturais. Quando o indivíduo inscreve a sua pertinência à série, ao conjunto dos seres falantes, é, então, convocado a não ceder sobre o seu desejo, o que, em última instância, significa não abdicar da sua condição de sujeito.

A descrição da constituição subjetiva do sujeito do desejo enquanto singularidade expõe, por fim, de maneira inequívoca, as falácias dos princípios que buscam uma base fatual para a con-

cepção de igualdade e acabam por confundir as diferenças legítimas com as desigualdades espúrias refletidas no próprio ordenamento jurídico estatal. Para além dos jogos de linguagem preconceituosos que pretendem conformar as mulheres e os homens em padrões fixos de representação, a intercessão entre a categoria de sujeito do direito e a dimensão desejante do ser humano possibilita ressituar a pessoa como autor de uma história e não apenas como mero ator de papéis sociais, restituindo-lhe, com isso, o direito de seguir o caminho traçado pelo seu desejo, ou seja, o direito a desejar.

Notas

1. KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras*. 9 ed. Trad. Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993, p.6.

2. Segundo Habermas, o termo *moderno* foi empregado inicialmente "em fins do século V para marcar o limite entre o presente, que há pouco se tomara oficialmente cristão, e o passado romano-pagão. Com conteúdos variáveis, a modernidade sempre volta a expressar a consciência de uma época que se posiciona em relação ao passado da Antiguidade, a fim de compreender a si mesma como resultado de uma transição do antigo para o novo. Isso não vale apenas para o Renascimento, com o qual se iniciam, para nós, os tempos modernos. Os homens também se consideravam modernos na época de Carlos Magno, no século XII, e na época do Iluminismo — ou seja, sempre que na Europa se formava a consciência de uma nova época mediante uma renovada relação em face da Antiguidade. Apesar disso, a *antiquitas* serviu de modelo normativo, digno de ser imitado, até a famosa querela dos Modernos com os Antigos, isto é, com os seguidores do gosto da época clássica na França de fins do século XVII. Apenas com os ideais de perfeição do Iluminismo francês, apenas com a idéia, inspirada pela ciência moderna, de um progresso do conhecimento e de um avanço rumo ao aprimoramento social e moral é que, aos poucos, vai-se quebrando o fascínio exercido pelas obras clássicas do mundo antigo sobre o espírito de cada modernidade. Finalmente, a modernidade, opondo ao clássico romântico, busca um passado próprio na Idade Média idealizada. No decorrer do século XIX, este romantismo libera aquela radicalizada consciência da modernidade, que se desprende de todos os laços históricos conserva no todo apenas a oposição abstrata à história".

HABERMAS, Jürgen. Modernidade, um projeto inacabado. In: Habermas et alii (orgs.). *Um ponto cego no projeto pós-moderno*. Trad. Otília B. Fiori. São Paulo: Brasiliense, 1992, p.100-01.

3. Em relação ao conceito de razão é importante destacar a mutação que o mesmo sofreu ao longo dos séculos XVII e XVIII. Como adverte Cassirer, "o século XVII está impregnado da fé na imutabilidade da razão. A razão é uma e idêntica para todo indivíduo pensante, para toda nação, toda época, toda cultura. De todas as variações dos dogmas religiosos, das máximas e convicções morais, das idéias e dos julgamentos teóricos, destaca-se o conteúdo firme e imutável, consistente, e sua unidade e consistência são justamente a expressão da essência própria da razão... O século XVIII confere à razão um sentido diferente, mais modesto. Deixou de ser a soma de idéias inatas, anteriores a toda experiência, que nos revela a essência absoluta das coisas. A razão define-se muito menos como uma possessão do que como uma forma de aquisição. Ela não é o erário, a tesouraria do espírito, onde a verdade é depositada como moeda sonante, mas o poder original e primitivo que nos leva a descobrir, a esclarecer e a consolidar a verdade. Essa operação de assegurar-se da verdade constitui o germe e a condição necessária de toda certeza verificável. É nesse sentido que todo o século XVIII concebe a razão". CASSIRER, Ernst. *Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1992, p. 32-33.

4. Aqui, faz-se necessário distinguir o conceito de direito natural e direito positivo, na medida em que tais concepções implicam compreensões distintas do fenômeno jurídico. Assim, pode-se dizer que "no pensamento dos jusnaturalistas dos séculos XVII e XVIII, a mais célebre distinção entre direito natural e direito positivo... é a obra de Grócio, que em seu *De jure belli ac pacis* formula tal distinção em termos de *jus naturale* e *jus voluntarium*. O direito natural é um ditame da razão destinado a mostrar que um ato é moralmente torpe ou moralmente necessário segundo seja ou não conforme à própria natureza racional do homem, e a mostrar que tal é, em consequência disto, vetado ou comandado por Deus, enquanto autor da natureza... O direito civil, por seu lado, é aquele derivado do poder civil... aquele que compete ao Estado... a associação perpétua de homens livres reunidos em conjunto com o fito de gozar os próprios direitos e buscar a utilidade comum. Nessa última afirmação, encontra-se uma interessante indicação acerca da origem do direito positivo, podendo afirmar-se que este é posto pelo Estado. Observa-se, porém, que segundo Grócio, o Estado é apenas uma das três instituições que podem pôr o direito voluntário; as outras duas são, a primeira, inferior ao Estado, a família...; a outra, superior ao Estado, é a comunidade internacional que põe o *jus gentium* entendido no sentido... de direito comum a todas as pessoas, mas no sentido de *jus inter gentes* (isto é, direito que regula as relações entre povos ou Estados)." BOBBIO, Norberto. *Positivismo jurídico*. Trad. Márcio Portugal et alii. São Paulo: Ícone, 1995, p. 21.

5. O surgimento do Estado nacional moderno, em contraposição ao pluralismo feudal e à pretensão imperialista da Igreja, implica a pretensão de exclusividade de cada ordenamento jurídico estatal no respectivo espaço territorialmente de-

limitado. É em tais circunstâncias que se constrói o conceito clássico de soberania do Estado como poder político e ordem jurídica supremos e inquestionáveis em determinado território. Torna-se inconcebível, então, a existência de qualquer outra ordem político-jurídica supraordenada ou coordenada à do estado, no espaço em que esta se encontra em vigor. Pretende-se, de um lado, eliminar os particularismos das ordens locais de natureza feudal, em favor do livre câmbio das mercadorias; por outro lado, reage-se à supremacia do poder papal. Internamente, toda ordem jurídica construída "extraestatalmente" passa a ser concebida como subordinada às determinações do poder político estatal, só podendo ter validade a partir do direito positivo do Estado e, portanto, caracterizando-se, em última análise, como um dos subsistemas deste. Externamente, desenvolve-se a teoria de que as relações interestatais ocorrem no estado de natureza, ficando excluída a possibilidade de uma ordem estatal supraordenada ao Estado." NEVES, Marcelo. Do pluralismo jurídico à miscelânea social: o problema da falta de identidade da(s) esfera(s) de juridicidade na modernidade periférica e suas implicações da América Latina. Trabalho apresentado no II Seminário Internacional de Direito Alternativo, Florianópolis, outubro 1993, p.1.

6. Pode-se dizer que o conceito formal de Igualdade já estava presente na Declaração Dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. Sensível às preocupações mais vivas do seu tempo, ela propôs uma concepção de igualdade abstrata, pouco preocupada com a operacionalização dos princípios que veiculava. Para os constituintes de 1789, bastava declarar os direitos para que esses se colocassem naturalmente em operação, para que se tomassem realidade. Dois séculos mais tarde, "a Declaração dos Direitos do Homem e do cidadão se impõe, ainda, como ponto de partida para todas as pesquisas da igualdade das pessoas... e percebe-se que, se o conjunto do texto está subentendido, pela afirmação da noção de igualdade, ele coloca, talvez, mais problemas que, no entanto, não ajuda a resolver, na medida em que a noção de igualdade está ali mal definida, imprecisa e conseqüentemente inadequada à proteção dos indivíduos contra as discriminações... legislativas. ARDANT, Philippe. Le Principe d'égalité des personnes en droit public. In: SAVATIER, Jean M. Et alii (orgs.). *La personne humaine, sujet du droit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p.133.

7. Art. 1º da Declaração Dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789.

8. ADORNO, Sérgio. Crime, justiça penal e desigualdade jurídica: as mortes que se contam no tribunal do júri. *Revista Usp - Dossier Judiciário*, São Paulo, n. 21, mar/abr/mai 1994, p.134.

9. A expressão do art 2º do Código Civil Brasileiro, ao estabelecer que todo ser humano é considerado apto para adquirir direito e contrair obrigações na ordem civil, atribui ao indivíduo uma personalidade genérica que lhe permite pleitear a condição de sujeito do direito. Nos termos desse código, pessoa é o titular do direito e personalidade é justamente a capacidade de vir-a-ser sujeito das relações jurídicas. Mas, a despeito desta capacidade de direito, a norma jurídica estabelece, igualmente, a capacidade de ação. A primeira não pode ser recusada ao homem,

sob pena de despi-lo dos atributos da personalidade. Por isso mesmo, diz-se que o art. 2º do Código Civil abrange todos os indivíduos indistintamente. A capacidade de ação é especificada nos casos particulares em que a capacidade de direito sofre restrições como, por exemplo, a situação do menor ao qual é reconhecida a personalidade, mas não a capacidade de ação. No caso dos homossexuais, impedidos de contrair matrimônio, verifica-se, da mesma forma, uma restrição dessa capacidade, ou seja, uma restrição de direito que cria uma espécie problemática de incapacidade na medida em que os homossexuais, maiores, são considerados, ao contrário dos menores, plenamente capazes de serem responsabilizados juridicamente.

10. ARDANT, Op. cit., p.139.

11. BARCELLONA, Pietro. *Postmodernidade y comunidad: el regreso de la vinculación social*. Trad. Héctor Silveira Górski. Madri: Editorial Rotta, 1992, p.107.

12. Art. 5º da Constituição Federal.

13. Nesse sentido, é importante destacar que o direito, tradicionalmente, privilegiou determinadas funções, tais como a de prevenir e reprimir os comportamentos desviantes, por uma parte, e a de impedir o nascimento de conflitos ou, em seu caso, prover meios para a sua pacífica resolução. Hoje, se atribuem ao direito outras finalidades tão importantes como as anteriores, ou seja, as de repartir os recursos disponíveis (função distributiva) e promover o incentivo de certas condutas, (função promocional). Estas funções manifestas do direito, no entanto, são igualmente marcadas por inscrições simbólicas que vão além da vinculação das normas jurídicas a um significado preciso, o que toma a própria história das instituições forjadas pelo direito, multissignificante. A rede de sentido que abarca a vida social constitui seu próprio simbolismo. No caso do direito pode-se sustentar, particularmente, que todo simbolismo a ele adstrito "se edifica sobre as ruínas dos edifícios simbólicos precedentes, e utiliza seus materiais... para preencher os fundamentos dos novos templos." MARÍ, Enrique et alii (orgs.). *Materiales para una teoría crítica del derecho*. Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1990, p.181.

14. Em relação a esse assunto, destacam-se sobretudo as teorias de Lombroso e as doutrinas do direito penal inspiradas nas suas concepções acerca do "tipo ideal" do delinqüente.

15. COSTA, Jurandir Freire. *A ética, espelho da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p.132.

16. FREUD, Sigmund. *Pensamentos para tempos de guerra e morte*. Trad. Otávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1975, p.321.

17. KOZICK, Enrique. De la dimension jurídica de la vida. In: MARÍ, Enrique et alii (orgs.). *Derecho y psicoanálisis*. Buenos Aires: Hachette, 1987, p.119-20.

18. BACHELARD, Gaston. *O novo espírito científico*. 2.ed. Trad. Juvenal Harne Jr. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985, p.16.

19. BIRMAN, Joel. *Psicanálise, ciência e cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p.153.

20. Segundo Jurandir Freire Costa, "a sexualidade é um termo aplicado a uma série de realidades lingüísticas e não lingüísticas como descrições médico-biológica do aparelho reprodutivo; descrições de sentimento como amor, paixão, afeto, etc; descrições de sensações corpóreas como orgasmo, excitação física, ejaculação etc; descrições de regras e instituições de parentesco, como família, casamento, maridos, esposas, filhos, namoro etc; descrições de julgamento e atitudes morais diante do permitido, proibido, desejado, condenado, rebaixado, ridicularizado etc... Não existe uma substância da sexualidade, como um atributo universal reconhecível em todos os elementos que fazem parte da sua definição. Com a homossexualidade ocorre a mesmíssima coisa." COSTA, Op. cit., p.134-35.

21. É oportuno salientar que a psicanálise não propõe "um método terapêutico que tenha por fim à retificação de cada um com as normas vigentes na sociedade em que ele vive; a psicanálise não pode ter essa espécie de meta normativa, justamente por se verificar que a sexualidade, em nossa sociedade, é o campo por excelência em que o indivíduo é deixado sozinho diante da questão de seu destino." CONTÉ, Claude. *O real e o sexual de Freud a Lacan*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p.78.

22. Idem, ibidem, p.81.

23. COSTA, Op. cit., p.121.



CONSIDERAÇÕES SOBRE A HONRA CANGACEIRA

Ana Claudia D. R. Marques



INTRODUÇÃO

UMA DAS PREOCUPAÇÕES QUE GUIARAM minha investigação sobre o cangaço de Lampião foi a de compreender o melhor possível — com todas as dificuldades implicadas pelo afastamento temporal do objeto de estudo — por que centenas de sertanejos em dado momento abandonaram suas condições sociais e de vida ordinárias para tornar-se nômades, mudança que não afetou somente os cangaceiros e seus familiares, mas populações inteiras de vários municípios sertanejos. Depreende-se de praticamente todas as numerosas obras dedicadas ao tema do cangaço de Lampião que este fenômeno comportou um problema de alteridade bastante complexo, do qual procurei destacar alguns aspectos em outro trabalho. Importava-me compreender a partir de que elementos novos e de que elementos já socialmente disponíveis aqueles sertanejos fizeram-se *outros*, sem no entanto deixarem de ser sertanejos. Dito de outro modo, procurei entender como foi disposta e de que modo foi reunida uma série de fragmentos de códigos que provocaram um impacto tão profundo e de alcance tão vasto.

Um dos domínios mais afetados pelas mudanças ocorridas

é certamente o da honra sertaneja, por excelência um código legitimador da violência também naquele contexto social.¹ Mas sua importância não se restringe à violência. Uma vez que cada um dos domínios da vida social só é isolável de forma abstrata, os valores de honra possuem repercussões bem mais amplas do que aquelas imediatamente restritas ao seu próprio código.² Proponho apontar algumas correlações estreitas entre o que se pode chamar de interpretação cangaceira da honra e a posição de domínio particular desfrutada pelos cangaceiros em relação a populações sertanejas em geral, salientando como esta interrelação envolve um aspecto de gênero.

A HONRA COMO DISCURSO DE LEGITIMAÇÃO DA VIOLÊNCIA

Se construirmos um inventário das causas imediatas alegadas pelos cangaceiros como o fator fundamental de sua adesão ao bando de Lampião — cujas alegações deverão estar incluídas também — notaremos a prevalência esmagadora das razões de honra, tal como as entendem os sertanejos. Uma só palavra é capaz de resumir a quase unanimidade dos casos de vingança. Uma irmã deflorada; o pai que levou uma surra; uma briga no baile ou na feira; um parente próximo assassinado; violência dos mais variados graus, por vezes originada muito tempo antes do crime em questão por detalhes cuja aparência é assombrosamente mesquinha, como no caso de alguns chocalhos de animais amassados. Um enorme rol de motivos é construído a partir de determinadas agressões que afligem a honra não só de um indivíduo, mas de um determinado grupo, normalmente de parentes, do qual um certo homem será o representante na vingança.³

Em termos morais, a vingança é legítima na medida em

que é uma obrigação pessoal. Assim ela é sentida por aquele que se deve encarregar dela e pelos que fazem questão de lembrá-lo dela através de palavras, gestos, olhares.⁴ Essa ordem moral entrava em contradição direta com a ordem legal e jurídica, conflito que se manifestava no discurso de legitimação da vingança pessoal do cangaceiro e mesmo de sua adesão ao cangaço. A sequência abaixo sintetiza de maneira bastante simples esse discurso:

1. um tipo de agressão à honra é sofrido;
2. o futuro cangaceiro vai procurar as autoridades competentes para que o culpado de sua desventura — e sobretudo desonra — seja punido;
3. por qualquer motivo, normalmente traduzido no mais vil dos descasos quando não são alegadas alianças pessoais que garantem a impunidade do culpado, a polícia ignora seus deveres punitivos;
4. o futuro cangaceiro trata de sua vingança;
5. a polícia passa agora a persegui-lo, finalmente reivindicando seus deveres: volta-se sempre contra a primeira vítima a sede punitiva das autoridades;
6. implacavelmente perseguido, o vingador vai diretamente, ou após algumas tentativas de outro tipo sem êxito, procurar refúgio junto a um grupo de cangaceiros e assim engrossa suas fileiras.

Essa história simples exprime bastante bem tanto o conflito entre as duas ordens quanto a forma social de sua resolução. Exprime sobretudo a prevalência da ordem moral sobre a outra.

A antinomia entre a honra e a legalidade é considerada fundamental por Pitt-Rivers (1983, p.30) em virtude do recurso à lei presumir, por parte da vítima, a confissão pública do ultraje sofrido, a revelação de sua vulnerabilidade e por conseguinte o comprometo-

timento de sua honra, dificilmente recuperável através de compensações legais. Além disso, a demora dos procedimentos jurídicos proporciona ao ofensor a oportunidade de agravar a humilhação que já provocou. A recuperação da honra, no entanto, exige uma reação simetricamente inversa: omissão do agravo sofrido, até que o revide o revele, assegurando a imagem de invulnerabilidade do primeiro ofendido. Eis a razão do desdém com relação à lei em situação de agravo à honra, segundo Pitt-Rivers exibido tanto pela aristocracia quanto pela *street corner society*, que se posicionam respectivamente acima e fora da lei.

A seqüência dos acontecimento que, ao menos idealmente, antecede uma adesão ao cangaço parece divergir da proposição de Pitt-Rivers, sem no entanto refutar sua análise. A alegação da ineficiência das instâncias legais pode ser entendida como artifício de persuasão da opinião pública por parte do ofendido, que assim justifica sua decisão de tomar para si a incumbência de punição (vingança) do ofensor. Mas pelo menos em alguns casos, entre eles o de Lampião e seus irmãos, tal discurso de legitimação social do ingresso na ilegalidade encontra fundamento em fatos palpáveis, como o processo iniciado contra seu vizinho Zé Saturnino, em que Virgulino (futuro Lampião) figura como testemunha e seu irmão Antônio como vítima (cf. CHANDLER, 1981, p.58). No momento em que recorreram à Justiça, os irmãos Ferreira, que não pertenciam ao segmento mais alto da sociedade, ainda não se haviam tornado cangaceiros. Assim, a ineficácia da máquina jurídica em assuntos de honra adquire uma dimensão particular na história do cangaço, uma vez que motiva os indivíduos a se situarem fora e acima da lei.

Mas a seqüência dos acontecimentos que antecede uma nova adesão não diz respeito apenas ao modo dos cangaceiros entenderem suas trajetórias de vida; ela serve para legitimar sua condição dentro de um contexto social capaz de aceitar essa ela-

boração discursiva, de acompanhar o mesmo raciocínio, ainda que isso não impossibilite eventuais discordâncias em relação a suas premissas. O que permanece indiscutível, de todo modo, é o fato de o argumento do cangaceiro apoiar-se no código de honra sertanejo. Correspondentemente, é lá que ele busca os valores de seu estilo de vida e seus atributos pessoais na nova condição em que se encontra. Com efeito, a imagem do cangaceiro tende a esbarrar mais no código de ética,⁵ associado ao de honra, do que neste último propriamente dito. Ambos possuem conotações fundamentalmente guerreiras, que é sem dúvida o adjetivo mais apropriado aos aderentes do cangaço. Por conseguinte, valores entre os mais exaltados no código de honra são perfeitamente imputáveis aos cangaceiros enquanto grupo, tais como o brio pessoal, a coragem, a irredutibilidade, etc., e como corolário de todos eles, algo como a síntese disso tudo, a masculinidade. Sob essa perspectiva, o cangaceiro goza reconhecidamente, e de forma quase inerente, dos mais importantes atributos viris.⁶ Assim, o abandono da vida ordinária, o ingresso na via do banditismo, não significa uma morte social, nem tampouco faz do cangaceiro um miserável; o cangaço é, nesse sentido, uma solução positiva.

ASPECTO VINCULATIVO DA HONRA

O discurso de legitimação da violência proposto pelos próprios cangaceiros e sua aceitação pelo meio social permitem supor que os sertanejos partilhem culturalmente de uma certa noção, ou melhor, de uma prescrição mais ou menos definida do uso da violência. Essa questão não se encerra, portanto, nos limites do fenômeno do cangaço. Sua abrangência é muito mais vasta; remete à própria formação social sertaneja e denota um ponto de interseção do do-

mínio da honra com o do parentesco. Trata-se de um dos pilares mais fundamentais sobre o qual se assenta aquela sociedade.

Com efeito, a regulação da violência relacionada a questões de honra está prioritariamente sob o domínio familiar. Não é desprezível, sem dúvida, a opinião pública e sua força coercitiva nas decisões de vingança. Todavia, desonra e vingança são assuntos que afetam todo um grupo de pessoas, por menos diretamente envolvidas que estejam nos casos particulares. Estamos longe de contar, a esse respeito, com um estudo sistemático similar ao que Bourdieu desenvolveu acerca da honra na sociedade Cabília, o que não impede — de fato é quase inevitável — detectar espantosas semelhanças entre os dois contextos (embora também seja claro que seria abusivo procurar reduzir um caso ao outro). Lá como aqui, ter um grau de parentesco muito próximo com um vingador significa correr perigo razoável de tornar-se alvo de vingança ulterior. Esta, infligida em razão da primeira, ficará provavelmente a cargo de alguém vinculado à vítima anterior, pertencente ao grupo rival. Vimos assim como os laços de parentesco são consistentes na determinação dos indivíduos a quem cabe a vingança, mesmo quando estes não passam de crianças.⁷

Não só deve deduzir, no entanto, que os deveres de vingança se restringem a parentes consanguíneos de uma primeira vítima. A articulação da honra com o parentesco torna-se tanto mais visível quando verificamos o engajamento, nos conflitos familiares, das parentelas, que são unidades de relevância fundamental na organização social do sertão.⁸ Uma parentela abrange, para além de consanguíneos, indivíduos a estes ligados por laços de afinidade e de compadrio, de modo que a composição dessas unidades é bastante flexível. Para que alguém seja, por exemplo, reconhecido como pertencente aos Pereiras pode ser suficiente que ele seja um empregado (eventualmente um capanga ou jagunço) de um membro da

família; é uma dedução imediata se se tratar de um vaqueiro (pela confiança e lealdade que o trabalho supõe). Em uma sociedade em que todos os tipos de alianças (política, inclusive) tendem a ser traduzidos nos termos e nas relações do parentesco, um número muito grande de pessoas pode estar envolvido de alguma forma em um conflito, consoante a sua natureza, sua intensidade e, não menos importante, a posição social e política de suas lideranças.⁹

Um líder de parentela constitui um núcleo congregador na sociedade sertaneja, um elemento de centralização. Sua liderança resulta em grande medida dessa sua capacidade vinculativa, que por sua vez fundamenta essa posição, fechando-se um círculo. Mas um chefe de grande importância cumpre também uma série de outros pré-requisitos. Ele deve estar vinculado a uma grande família, numerosa e razoavelmente poderosa; deve ter certas posses — não necessariamente ser um homem muito rico, mas possuir o suficiente para que seja um distribuidor, junto a seus aliados de várias classes econômicas, de bens e de benefícios. Ele é capaz de dar festas; de apadrinhar casamentos e batizados; de prodigalizar comida, muitas vezes remédios e roupas; dar assistência aos mais pobres; abrigar foragidos da lei; etc. Essa sua capacidade também resulta, em parte, de suas boas alianças, o que explica como cada fator de liderança interfere nos demais. A contrapartida dessa generosidade quase prescritiva é o poder de aliciamento de lealdades de que esses chefes são dotados, o que se torna essencial em momentos de conflito. Assim, a parentela abrange todos os segmentos sociais na medida em que ela mesma se constrói a partir de relações de reciprocidade, de prestações e contraprestações assimétricas.

CANGACEIROS

Por sua força inovadora, Lampião veio a conduzir ao apogeu e ao fim um fenômeno que lhe era bem anterior. Sua inovação relaciona-se com a sua posição de origem e com aquela que veio a conquistar, como o mais poderoso chefe de bando de cangaceiros jamais conhecido. A eficácia de sua liderança deve-se em boa parte ao seu engajamento no bando de Sebastião Pereira durante um período de cerca de um ano. Foi o bastante para que Lampião aprendesse com rigor as artes do comando da guerra e dos homens.

Sinhô Pereira, como era conhecido seu chefe, pertencia a uma das parentelas política, econômica e socialmente mais importantes do sertão do Pajeú das Flores, em Pernambuco, e regiões vizinhas, estendendo-se inclusive pelo sertão da Paraíba. Ao tornar-se um cangaceiro, um guerreiro portanto, ao lado de seu primo Luís Padre, ele manteve, se não intensificou, sua condição de elemento centralizador, congregador de lealdades. Seus aliados não cangaceiros garantiram-lhe o indispensável apoio logístico durante anos de guerra. As relações no interior de seu bando, conforme ele mesmo as descreve (cf. MACEDO, 1980), permitem entrever que em certos casos a fidelidade à sua pessoa ou a seu grupo parental era o principal motivo de adesão.¹⁰ Não se pode dizer o mesmo dos irmãos Ferreira, porém, que procuraram o bando na expectativa de darem continuidade às suas lutas pessoais, em meados de 1921. Um deles, Virgulino, destacou-se muito rapidamente dentre seus companheiros, a ponto de, ao cabo de menos de um ano, ter sido designado por seu chefe como o novo líder do bando, incumbido sobretudo — mas não exclusivamente — da conclusão da longa vingança dos Pereira.

Lampião não pertencia ao segmento dominante da socie-

dade, mas à camada média — os Ferreira eram pequenos proprietários, afilhados de alguns membros da família Pereira. Por conseguinte, as tão importantes alianças com os diversos segmentos sociais, que para Sinhô Pereira eram em boa parte previamente dadas, tiveram de ser laboriosamente conquistadas por Lampião. Não será casual a superdimensão do uso da violência que se associa à sua forma específica de domínio.

Contribui para essa dose excessiva de violência (veremos adiante que não é somente de violência) a introdução de novos alvos e métodos para as ações do bando: os seqüestros, saques, depredações, cobrança de impostos inauguram-se ou atingem proporções inusitadas no cangaço de Lampião. Em virtude de seus métodos, o bando tornou-se em pouco tempo extremamente temível e bastante rico — a disponibilidade de meios bélicos alegadamente superou a das forças policiais que o perseguiram durante vários anos. Não tardou para que o sertanejo percebesse que mais valia ter em Lampião um aliado do que um inimigo. Pois nesse caso, a divisão dicotômica dos sertanejos é absolutamente precisa: diante do líder cangaceiro a posição deve ser definida o mais rigorosamente possível. A temeridade de Lampião constituiu mais um método do que um objetivo, uma vez que seu poder, tanto quanto o de seu antigo chefe, apoiava-se necessariamente nas suas alianças. Não é por acaso que Lampião sabia ser tanto o pior dos oponentes, quanto o mais prestimoso dos amigos.

Se a violência desmesurada e indiscriminada de Lampião foi um fator de reforço de seu poder, ela teve como contrapartida menos positiva uma ambigüidade com respeito ao reconhecimento de sua honra — o que justificaria talvez a grande insistência das reivindicações de razões de honra por parte dos integrantes do bando. O sertão já havia conhecido muitos cangaceiros sem se furtar a exaltar-lhes os valores honoráveis. Porém, as notícias dos excessos

do bando de Lampião dificultavam atribuir todas as suas ações à mera valentia. A admiração e o repúdio dirigidos a seus integrantes estavam tão próximos um do outro quanto as duas faces de uma mesma moeda.

A história do banditismo no sertão, e mesmo mais especificamente a do cangaço, terá sido sempre marcada por uma oscilação entre o compromisso entre sertanejos e cangaceiros — com a decorrente tendência à indulgência ou aprovação dos últimos — e o rompimento desse compromisso, gerando uma relação mais acentuadamente hostil entre as duas partes. Esta é a análise de Mello (1985, p.37-55), que procura relacionar os dois pólos opostos da relação a períodos históricos em que o cangaço apresenta um caráter endêmico ou torna-se epidêmico, caso em que o “especialíssimo compromisso” mantido com a população em tempos normais é rompido.

Em outro plano de análise é possível constatar uma alternância de disposições favoráveis e desfavoráveis dirigidas a um mesmo cangaceiro. O temível Antônio Silvino, alvo do mais vivo repúdio por parte da imprensa das capitais nordestinas, teve sua reputação gradativamente recuperada (total ou parcialmente) com o passar do tempo e com a ascensão de um líder ainda mais ousado e temível do que ele, como era Lampião. É em grande parte implicitamente por comparação a este último que Antônio Silvino é exaltado em suas qualidades nobres. Isso não significa, porém, que os próprios sertanejos não o considerassem de forma ambígua quando ainda atuava nos sertões nordestinos, antes de ter sido preso em 1914. De toda forma, a ambigüidade em relação a Lampião, embora excepcionalmente acentuada, não deve ser entendida como exclusiva.

A dupla ambigüidade é encerrada em Lampião — ele era um líder sem pertencer aos segmentos sociais dominantes, sem ser um chefe de parentela; e era dotado dos mais valorizados atributos

guerreiros ao passo que feria sistematicamente códigos sertanejos — é uma nítida expressão do novo sentido que emerge de uma reprodução particular de práticas e discursos tradicionais sertanejos. O líder cangaceiro é um centro congregador, ainda que espacialmente móvel, apto a atrair adesões e alianças. Mais do que seus antecessores, no entanto, Lampião torna-se um centro de distribuição de bens e de benefícios, prestando serviço de suas armas, promovendo festas, abrigando em seu bando refugiados de justiça, apadrinhando crianças pelo sertão afora, etc. Os clamores de sua valentia, justificados por um estilo de vida integralmente dedicado à guerra, confundiam-se não raro com murmúrios sobre sua covardia — crueldades cometidas contra indefesos, a tática das retiradas rápidas utilizadas toda vez que a situação lhe era desfavorável (atitudes que caracterizavam também os policiais que o perseguiam, grupo especialmente interessado na difamação do inimigo).

Em suma, em Lampião reúnem-se predicados que justificam um estranhamento e ao mesmo tempo permitem o reconhecimento de sua condição: ele é um *outro*, mas não um *outro* qualquer, e sim um *outro* dominante. Essa condição só parece concebível na medida em que resulta de uma meticulosa combinação de elementos semelhantes e diferentes, de modo a serem favoravelmente assimilados, por um lado, e de elementos positivos que compensem aqueles tidos por negativos, por outro.¹¹

Tal combinação apoiou-se no excesso. Dito de outro modo, o novo sentido adquirido na reprodução de elementos antigos deve muito sua emergência à dose excessiva dos atributos e das atitudes dos cangaceiros. A sua estética fornece uma boa ilustração disso. Em substituição à indumentária sóbria dos seus antecessores, os cangaceiros de Lampião são sobejamente conhecidos por seus paramentos guerreiros extremamente ornamentados. O enorme peso e volume de seu equipamento vem acompanhado de detalhes

de fino trabalho no couro (do chapéu, das alpercatas, das cartuchoiras); do uso de lenços de tafetá de cores vivas, presos ao pescoço por um anel precioso; das peças de ouro e prata que ajacizavam seus dedos, as barbelas de seus chapéus e as bandoleiras de seus fuzis; de seus pertences guardados em coloridos embornais ciosamente bordados.¹² A figura do homem cangaceiro todo paramentado — esses elementos pertencem sobretudo à estética masculina do cangaço — provocava uma enorme admiração, em homens e mulheres, pela beleza e pela riqueza que mostrava. Essa admiração era reforçada pela diversão que sabia proporcionar, promovendo festas com muita bebida, muita comida, muita música e muita dança, momentos que se contrapunham a outros de terrível penúria, de enorme sofrimento e muito sangue derramado¹³ e que justificam um tipo diferente de admiração, agora pela resistência e irreduzibilidade.

Motivando a mais viva abjeção, o cangaceiro a supera em sua própria contradição, através do excesso; ele se excede nos atributos do guerreiro, do líder, em uma palavra, do homem na sua plena masculinidade.

CANGACEIRAS

A ambigüidade relativa à imagem dos cangaceiros remete a uma questão de gênero, que se torna mais nítida com a introdução de mulheres no bando de Lampião, a partir do início da década de 30. Até então, as mulheres só participavam da história do cangaço na condição de vítimas ou de protegidas, de aliadas ou protetoras; eram referências exteriores ao bando.¹⁴ Ao tornarem-se cangaceiras, elas tiveram de experimentar uma mudança similar, embora com variações específicas, à vivida pelos homens que acompanhavam.

Essas mudanças também se fizeram acompanhar de uma imagem ambígua, tendo as atitudes e atributos ordinariamente relacionados às sertanejas como referência.

Tomar parte em um bando de cangaceiros pressupunha para a mulher o abandono de seus parentes mais próximos, de uma vida sedentária e regrada, por uma vida na maior parte do tempo passada em andanças e acampamentos, principalmente junto a homens.¹⁵ A primeira questão que esse estilo de vida suscita é até que ponto a virtude feminina, conforme é definida naquele contexto social, pode manter-se intacta em tais condições, uma dúvida primordial não tanto para mim, como pesquisadora, quanto para os sertanejos. A insistência nos argumentos de honra dos cangaceiros só tem paralelo na insistência do discurso das cangaceiras acerca da retidão das suas relações, de seu comportamento, do respeito que reinava no interior do bando. A virilidade guerreira encontra seu par na virtude feminina. Permanecemos no terreno da honra.

Mas como defender essa imagem virtuosa e fazê-la resistir sob condições aparentemente tão pouco propícias? De um modo geral, as próprias justificativas do ingresso no bando são, outra vez, um meio de fazê-lo: ou bem as mulheres foram levadas à força ou assentiram em ir por pura lealdade. A ex-cangaceira Sila, minha informante, mistura um pouco das duas, ao explicar que aceitou acompanhar José Serejo, aos 12 anos, por temor de que ele pudesse fazer a seus parentes, caso ela se negasse a acompanhá-lo. Maria Bonita, a primeira cangaceira — e “primeira dama” do cangaço — terá tomado uma atitude mais ambígua, do ponto de vista da honra. Diferentes versões concordam quanto a seu livre assentimento em acompanhar Lampião, tendo por isso abandonado seu marido. Mas ela consegue limpar as eventuais máculas que esse seu comportamento proporcionou à sua imagem através de

uma série de outras atitudes francamente bem vistas.¹⁶

O princípio fundamental de bom comportamento feminino no interior do bando era a fidelidade irrestrita aos companheiros. A punição pela transgressão era em geral a morte. O caso mais conhecido de infidelidade — que de resto não eram freqüentes, segundo todos os testemunhos da época — é o de Lídia, a mulher do temível José Baiano, que foi morta por tê-lo traído. Outras mulheres sofreram na carne a revolta que a traição provocou no cangaceiro, que agregou a seu repertório de atrocidades a marcação, à ferro em brasa, de suas iniciais "JB" nas pernas, nádegas, rosto, qualquer parte do corpo feminino. Nota-se, através de relatos sobre infidelidade no bando, que a prerrogativa da punição da culpada cabia ao traído. Afinal, não era apenas a virtude dela que se punha em questão, mas também a honra do companheiro. O mesmo nem sempre sucedia ao amante traidor, cuja vida podia depender da decisão de seu chefe imediato.¹⁷

A virtude feminina não se deve exclusivamente à sua submissão aos homens. A ex-cangaceira Sila faz questão de apontar a importância do papel desempenhado por ela e suas companheiras com respeito à moralização dos costumes do bando. Outros depoimentos confirmam o dela: Manoel Cândido, por exemplo, ex-sequestrado de Lampião, afirmou dever sua sobrevivência a Maria Bonita (cf. ROCHA, 1988), a quem Gueiros (1953, p.122) também reputa o salvamento de muitas vidas e a continência dos cangaceiros com relação às mulheres, em sua presença. Em maior ou menor grau, suas companheiras puderam empenhar-se na mesma direção.

Decerto, as atitudes honrosas das cangaceiras concorriam para desfazer as tentativas de difamação de sua dignidade, acabando por serem predominantes. Mas é também notável observar entre elas que a composição de uma imagem favorável, como sucedeu entre os cangaceiros, foi efetuada a par de práticas bastante estra-

nhas ao universo feminino sertanejo em geral. As mulheres do cangaço, ao contrário do que faziam anteriormente à sua entrada no bando, não cozinhavam, não lavavam roupa, em suma, punham fim às atividades domésticas (cf. ARAÚJO, 1985). Somente a costura foi mantida, sendo que nesse campo elas vieram a substituir os homens. Com efeito, às cangaceiras, em especial à Dadá, deve-se o incremento estético que significou os embornais bordados, tomados um dos objetos de maior destaque da indumentária cangaceira.

A estética feminina do cangaço segue um padrão peculiar, que deve estar relacionado à imagem que os cangaceiros tinham de si mesmos. Era sobre os homens que as atenções deviam estar preferencialmente fixas e na estética masculina concentrava-se o apuro. Não se deve concluir, contudo, que a indumentária feminina não era objeto de desvelo. Mas algumas considerações poderão sugerir que o modelo estético feminino encontrava-se fora do cangaço.

Prática quase totalmente abandonada no cangaço de Lampião por parte dos homens, mas adotada pelas cangaceiras, era a distinção de um traje civil e um de guerra, ou, como prefere Araújo, de "entrar no mato".¹⁸ O vestuário dos cangaceiros é expressão de sua prezada identidade guerreira. Nele, as mulheres encontravam o modelo de sua própria indumentária para as caminhadas penosas. Mas aí, o elemento fundamental é sobretudo a funcionalidade. Tanto quanto os homens, as mulheres deviam despojar-se ao máximo de qualquer peso em favor da mobilidade; guardavam, no entanto, todos os objetos e detalhes emblemáticos do ponto de vista de sua distinção social. Contudo, estes não evocam tanto um caráter guerreiro, como era o caso do traje masculino. A distinção das cangaceiras dá-se quase exclusivamente pelo luxo.

Durante as suas andanças, as cangaceiras usavam vestidos de mescla, o mesmo tecido com que confeccionavam suas luvas

e meias, para protegere[m]-se dos espinhos da caatinga. Seus embornais e alpercatas seguiam o modelo dos homens. Nenhuma das peças deste vestuário feminino dispensava detalhes de conforto e de adorno. Estava excluído, no entanto, o chapéu de couro, substituído nas mulheres pelo de "baeta". Lenços de seda ou jérsei eram usados na cabeça e no pescoço e peças valiosas enfeitavam os acessórios, as mãos e os dedos das cangaceiras. Elas ainda conduziam armas curtas (revólver ou pistola e punhal) e cartucheiras. É, aliás, principalmente no aspecto do armamento que a indumentária feminina — por sua modéstia — mais se distingue da masculina. Não se pode dizer que o requinte estivesse ausente das roupas e equipamentos de que as mulheres do cangaço se serviam em suas caminhadas. No entanto, esse paramento era preterido em favor de um vestido de seda sempre que havia oportunidade.

Comparado ao vestuário de guerra, o traje civil das cangaceiras era muito mais simples. A seda substitui a mescla e, para compensar a ausência de todos os outros detalhes, elas abusavam das jóias. O "luxo" era seu principal elemento de destaque e distinção, e tinha como evidente ponto de referência as mulheres dos segmentos sociais mais ricos do sertão. As cangaceiras não se limitavam a despir-se, quando tinham oportunidade, de seu *carrego*; elas recorriam a um modelo estético diferente.

A ambigüidade das mulheres do cangaço encontra ainda outras expressões. Se elas se queriam damas, por vezes também tiveram de dar mostra de seu valor guerreiro, embora não fossem combatentes. A arma que carregavam (sempre leve, de cano curto) destinava-se meramente à defesa pessoal. Porém, a vida que levavam comportava riscos enormes e muitas dificuldades. Sila relatou-me que nunca, durante seus dois anos de cangaço, dormiu em cama; sofria com saudade da boa comida, do conforto que não encontrou nem mesmo na hora de dar à luz. Mas o caso mais para-

digmático de coragem de uma cangaceira é sem dúvida o de Dadá, que além de enfrentar as dificuldades ordinárias de seu modo de vida, chegou a pegar em armas para combater seus perseguidores.

Quando se se refere ao último bastião do cangaço, é o nome de Corisco, o "diabo louro", que costuma vir à mente. O de Dadá, porém, não deveria jamais ser omitido. Foi a ela que coube a defesa do casal quando, em virtude de ferimentos de balas, seu marido teve os braços aleijados, impedido doravante do manuseio de seu pesado armamento. Contudo, o que mais importa aqui não é tanto a menor popularidade da valentia de Dadá — fato que fala por si mesmo — mas o modo como foi concebido o seu reconhecimento por parte daqueles que viveram intensamente o fenômeno do cangaço. "Dadá valia mais que muito cangaceiro", terá dito Labareda (ARAÚJO, 1992). Similamente, com relação à Maria Bonita, Guciros afirmou: "era mulher de temperamento másculo e aventureiro". Ora, o traço que melhor deveria distinguir uma cangaceira, a sua coragem, seu valor de guerra, é assimilado a um caráter masculino.¹⁹

CONSIDERAÇÕES SOBRE A HONRA CANGACEIRA

A tradução sertaneja — e cangaceira — dos atributos guerreiros das mulheres do cangaço em termos de masculinidade ajuda a penetrar na subjetividade dos sertanejos e a compreender melhor o lugar que os cangaceiros ocuparam em seu contexto social. Como foi dito, as condutas exacerbadas e ambíguas daqueles homens e mulheres estão na base de um certo mal-estar, de um sentimento indefinido. Por um lado, os cangaceiros representavam uma ruptura radical com o modo de agir aprovado para sua classe social, seu sexo, sua idade. Em contrapartida, reproduziam — com excesso e não sem abuso — o que seria prescritível com maior moderação.

Aterrorizados com a imagem do bandido, os sertanejos aferravam-se no entanto à do guerreiro, sem deixar de louvá-la e admirá-la.

Mas como conceber a situação das cangaceiras? A positividade de sua valentia parece apoiar e reforçar a virilidade do fenômeno e portanto sua assimilação. O que terá restado da honra feminina no cangaço? Por certo, a reputação de defensora da vida, da família e da castidade terá concedido às cangaceiras um crédito social importante. Porém, é justo interrogar se a virtude, enquanto pureza feminina, é no cangaço, como em outros contextos sociais, a contraparte da virilidade que a seu modo as mulheres souberam reforçar, acentuando sua própria ambigüidade.

No episódio da tentativa de fuga final de Corisco e Dadá, tal como foi narrado por ela mesma a Araújo (1982, p.129-30) e por José Rufino, o comandante da volante que os perseguiu, a Lima (s.d., p.300), há uma passagem que bem denota o empenho da cangaceira na defesa de sua honra feminina, lançando mão mais uma vez, de sua irredutível valentia. Ao soldado que a destratou, chamando-a de puta ou égua (conforme as versões), ela respondeu imputando o mesmo adjetivo à mãe do agressor e acrescentando: "respeite que sou casada". Dadá não se refere, em sua resposta, à sua condição de debilidade (sua perna ferida seria amputada pouco depois), de mulher ou de guerreira, mas ao fato de ser casada, e portanto à sua conduta sexual lícita e irreprochável.

Tanto no caso dos homens quanto no das mulheres, com as particularidades devidas em função das distinções sociais de gênero, o recurso de preservação da própria imagem utilizado pelos cangaceiros foi a reivindicação da própria honra, pautada no mesmo código que servia de referência ao sertanejo. Como se quisessem dissolver na semelhança a diferença que com similar apuro se esforçaram por construir.

Notas

1. O recurso à violência como meio apropriado de vingança em diversas sociedades e em diferentes momentos históricos impõe-se com frequência como objeto de reflexão ao longo de análises antropológicas e sociológicas acerca dos valores de honra das sociedades mediterrâneas. A este respeito ver Peristiany (s.d.).
2. Pitt-Rivers (1992, p.18) justifica a prolongada negligência ou desconfiança da Antropologia com relação à abordagem do problema da honra pela dificuldade que sua análise comporta em razão da dupla definição da honra, enquanto sentimento e fato social objetivo. Tendo em consideração que aos fenômenos relativos à honra é possível atribuir um caráter econômico, jurídico, religioso, estético, morfológico, etc., "agitando, em certos casos, a totalidade das sociedades e de suas instituições", tal como Mauss (1993, p.274) entendeu os fenômenos de prestação, então a honra pode ser compreendida como um fato social total.
3. A noção de honra como patrimônio coletivo e particularmente parental tampouco é apanágio exclusivo da sociedade sertaneja (ver PERISTIANY, Op. cit.); vale notar a associação dessa noção com o dever de vingança. Para uma análise da honra coletiva, ver Pitt-Rivers (1993, p.37).
4. O padre Pereira Nóbrega (1960) proporciona um exemplo dramático dessa cobrança do dever de vingança por ele mesmo sofrido durante muito tempo, desde quando era ainda uma criança, devido ao assassinato de seu pai. Similarmente, Luís Padre terá sido estimulado por sua mãe, ainda criança, a fazer a vingança sobre os responsáveis pela morte de seu pai, isto é, a família Carvalho, no Pajeú das Flores, Pernambuco. Acabou por juntar-se tempos depois a seu primo Sebastião Pereira, que por sua vez tratava de vingar o assassinato traiçoeiro de um irmão. Anos mais tarde aderiram ao bando de cangaceiros liderado por este último os três irmãos Ferreira, Antônio, Livino e Virgulino "Lampião" (cf. MACEDO, 1980), cujos pais haviam morrido ao cabo de um longo período de luta contra pessoas ligadas à família Carvalho, inicialmente desencadeado com a acusação dirigida aos Ferreira de terem roubado ou amassado chocalhos de animais pertencentes a um vizinho deles, membro daquela parentela desde então adversária.
5. Excessos de crueldades infligidas a indivíduos mais ou menos indefesos e a não insistência em dar continuidade a batalhas evidentemente perdidas são os motivos mais alegados por aqueles que querem contra-argumentar os valores pessoais atribuídos e exaltados pelos próprios cangaceiros. É sobretudo a ética guerreira, e só indireta e não suficientemente a honra, que se vê molestada. Sob a perspectiva sertaneja, o cangaceiro parece perder muito mais em nobreza do que em masculinidade.
6. O que está em foco aqui é o bando de cangaceiros como um todo. Nem sempre os atributos viris podem ser imputados a todos os cangaceiros individualmente

e por conseguinte tampouco os guerreiros. O bando comportou algumas figuras notórias pela covardia, tanto mais quando se tomou uma alternativa de refúgio real para pessoas que estavam longe de ter objetivos guerreiros como prioridade. Manoel Moreno, aparentado com alguns dos mais temíveis cangaceiros, exemplifica esse caso. Suas relações parentais, que de certo provocaram grandes riscos à sua vida paisana, garantiram em contrapartida maior segurança no interior do bando, por mais relativa que possa ser tal segurança. Visto de forma indiferenciada dos demais cangaceiros, de uma perspectiva menos íntima das diferenças existentes no interior do bando, Manoel Moreno passava decerto por alguém tão temível como qualquer um de seus companheiros.

7. Notar que nos dois casos em que os deveres de vingança não cabiam a um homem pleno, a vítima havia sido o pai. A vingança parece constituir um verdadeiro rito de iniciação: cumprida, o indivíduo passaria imediatamente a pertencer ao mundo dos homens, gozando de todos os atributos viris. Algo que mereceria ser verificado com estudo mais detido.

8. A respeito da importância da parentela, principalmente política, na sociedade sertaneja do Nordeste, ver Queiroz (1977).

9. Segundo Pitt-Rivers (1983, p. 37), o cabeça de um grupo encarna a honra coletiva e a simboliza. Desse princípio decorre a participação do inferior na defesa de seu chefe, fator fundamental não só do feudalismo como, mais importante para o caso em questão, do clientelismo.

10. Esse argumento está mais pormenorizadamente desenvolvido em minha dissertação de mestrado em Antropologia Social, defendida na UFSC (1995).

11. A expressão do confronto com a ambigüidade e da forma como se toma inteligível é encontrada em muitos depoimentos de sertanejos. Para um de meus informantes, o Sr. Francino, da cidade de Tucano na Bahia, a tática de combate de Lampião não era sinal de covardia, mas de inteligência. Com ele parece concordar uma série de policiais envolvidos na perseguição aos cangaceiros (cf. GUEIROS, 1953; LIRA, 1990; BEZERRA, 1983), cujas táticas terão sido refinadas a partir do aprendizado com os próprios cangaceiros durante os combates travados com eles. Na qualidade de membro de uma família que conheceu e prestou alguns serviços razoavelmente arriscados a Lampião e vários de seus homens, tendo ainda como parentes pessoas que lutaram contra eles, o Sr. Francino dá sua interpretação do que era relacionar-se com aquele chefe: "quem tratasse ele bem, ele não fazia nada". Outro de meus informantes, o sargento José Ramos, de Uauá, também na Bahia, perseguiu cangaceiros em sua juventude. Ele não sente constrangimento em declarar que se incorporou às forças volantes pela simples razão de não ter encontrado um grupo de cangaceiros para nele tomar parte.

12. Uma descrição detalhada da indumentária masculina no cangaço de Lampião encontra-se no vídeo "O Cangaceiro: roupas e apetrechos", de Frederico Pernambuco de Mello.

13. O período mais difícil da vida de Lampião foi sem dúvida aquele que precedeu sua passagem para a margem sul do rio São Francisco, em 1928. Desde 1927 a perseguição a seu bando intensificou-se e tornou-se muito mais eficaz (perseguir Lampião passou a ser o principal objetivo do então chefe de polícia do estado de Pernambuco, Eurico de Souza Leão). O chefe dos cangaceiros, que chegara a comandar cerca de uma centena de homens entra na Bahia esfarrapado e faminto, após ter passado muito tempo escondido nas caatingas e ter seu bando reduzido a cinco homens, em decorrência de prisões, deserções e mortes. Anos mais tarde vários cangaceiros experimentaríamos momentos de grande penúria no Raso da Catarina, aquela extensão desértica onde se refugiaram de seus perseguidores.

14. É possível apontar casos de grande proximidade de mulheres ao bando. D. Maria José, uma septuagenária, conviveu durante dias com o bando na condição de seqüestrada, em 1927, por ocasião do célebre e malfadado ataque à cidade de Mossoró, no Rio Grande do Norte. Não obstante, ela permanece como uma referência externa ao bando, não toma parte nele (cf. NONATO, 1965).

15. As mulheres nunca deixaram de ser minoria no bando, que no entanto tendeu progressivamente à decomposição em pequenos grupos por razões logísticas. Em alguns desses grupos o número de mulheres não era muito inferior ao dos homens, como acontecia nos outros. No caso daquele chefiado pelo cangaceiro Corisco, por exemplo, a única mulher admitida era a sua companheira Dadá (ver ARAÚJO, 1982).

16. Ao abandono do marido, por Maria Bonita, sem demonstração de hesitação ou piedade, conforme relatam diversas narrativas, e à sua decisão de acompanhar Lampião, sucedem em geral comentários sobre sua fidelidade ao companheiro junto a quem esteve até a morte. Na resumida versão de Gueiros (1953, p. 120 e ss.), uma eventual impressão negativa que aquela atitude de Maria suscita a um leitor menos complacente com respeito a condutas femininas é compensada por observações abonadoras de seu caráter. Independentemente da veracidade dos fatos, Gueiros aponta em Maria um desvelo maternal ilimitado — ela seria capaz de enfrentar o próprio Lampião para proteger um filho — e o exercício de controle moral não só sobre os atos do companheiro como dos demais cangaceiros.

17. O infortúnio de Lídia deveu-se ao fato de ela ter sido vista com seu amante Bem-te-vi pelo cangaceiro Coqueiro, que decidiu assediá-la sexualmente, ameaçando denunciá-la a José Baiano caso ela não concordasse com suas propostas. Lídia não assentiu e Coqueiro cumpriu o que prometera. Ela então decidiu contar a todos sobre a chantagem a que fora submetida e por conta de seu relato Lampião terá dado ordens de matar Coqueiro imediatamente. Somente Bem-te-vi escapou ileso nessa história, tendo fugido tão logo foi flagrado (cf. ARAÚJO, 1985, p. 136-38).

18. Uma descrição detalhada do vestuário das cangaceiras, na qual me baseio aqui, encontra-se em Araújo (1985, p. 106-10). Através das muitas fotografias em que figuram mulheres do bando de Lampião, é possível ter uma idéia mais nítida

da aparência que tomavam, tanto durante suas andanças quanto nas circunstâncias em que adotavam o traje civil. Como as mesmas fotos permitem notar, tal diferença não tem paralelo entre os homens, que usam o mesmo tipo de roupa em momentos de descontração, ainda que parcialmente despojados de seu pesado equipamento.

19. Atribuir características masculinas às mulheres em casos em que a coragem era exigida é uma atitude bem exemplificada pelas palavras da própria Dadá. A cangaceira, tendo ao seu lado o marido ferido e diante de uma volante pronta para atirar e matá-los, respondeu ao ser xingada por integrantes daquela: "filho da puta, quem fala aqui é homem!" (depoimento gravado no dia da inauguração do Museu do Cangaço de Aracaju — cortesia de Wilson Ribeiro).

Bibliografia

- ARAÚJO, A. A. C. de. *Gente de Lampião: Dadá e Corisco*. São Paulo: Traço, 1982.
- _____. *Lampião: as mulheres e o cangaço*. São Paulo: Traço, 1985.
- BEZERRA, J. *Como dei cabo de Lampeão*. Recife: Massangana, 1983.
- BOURDIEU, P. *Le sens de l'honneur. Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Droz, 1972, p.15-43.
- CHANDLER, B. J. *Lampião: o rei dos cangaceiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- GUEIROS, O. *Lampeão: memórias de um oficial ex-comandante de forças volantes*. São Paulo: s./n., 1953.
- LIRA, J. G. de. *Lampião: memórias de um soldado de volante*. Recife: Fundarpe, 1990.
- MACEDO, N. *Sinhô Pereira: o comandante de Lampião*. Rio de Janeiro: Renes/INL - MEC, 1980 (1. ed., 1975).
- MAUSS, M. *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. Sociologie et anthropologie*. Paris: Quadrige/PUF, 1983, 5. ed., p.143-279.
- MELLO, F. P. de. *Guerreiros do sol: o banditismo no Nordeste do Brasil*. Prefácio de Gilberto Freyre. Recife: FUNDAJ, Massangana, 1985.
- NONATO, R. *Lampião em Mossoró*. Coleção Mossoroense. Mossoró: Pongetti, 1965.
- NÓBREGA, Pe. F. P. da. *Vingarça não: depoimento sobre Chico Pereira*. Rio de Janeiro e São Paulo: Freitas Bastos, 1960.

PERISTIANY, J. G. (org.). *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, s.d., 2. ed.

PITT-RIVERS, J. *Anthropologie de l'honneur: la mésaventure de Sichem*. Trad. francesa de *The fate of shechem or the politics of sex: essays in the anthropology of the Mediterranean*. Paris: Le Sycombre, 1993.

_____. A doença da honra. In: CZECHOWSK, N. (org.). *A honra: imagem de si ou o dom de si - um ideal equívoco*. Porto Alegre, 1992, p.17-32.

QUEIROZ, M. I. P. de. O Coronelismo sob uma interpretação sociológica. In: FAUSTO, B. (org.). *História Geral da Civilização Brasileira*, tomo III, v.I. São Paulo: Difel, 1977, p.155-87.

ROCHA, M. da. *Bandoleiros das caatingas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988 (1ª ed., 1940).

Audiovisuais

O CANGACEIRO: roupas e apetrechos, de Frederico Pernambucano de MELLO, produzido por Massangana vídeo som.

SIMPÓSIO comemorativo da inauguração do Museu do Cangaço de Aracaju, Sergipe.



POLÍTICA DE GUERRA, POLÍTICA DE SEXO: OS CASAIS AÇORIANOS NA DEFESA DO SUL DO BRASIL

Maria Bernardete Ramos Flores



Mal vai a casa onde manda mais a roca que a espada.¹

O ADÁGIO POPULAR QUE FIGURA COMO EPÍGRAFE ENUNCIA, numa medida exata, o sentido deste texto. Numa injunção de significados, ele pode estar querendo dizer que os homens moradores da Ilha de Santa Catarina — ameaçada por piratas, parada quase obrigatória dos viajantes estrangeiros rumo aos mares do Sul, lugar estratégico de interesse militar, passagem de tropas para as guerras de fronteiras — não podem e não devem abandonar as armas para se dedicarem às atividades que provêem a sobrevivência da casa. Esta pode ser provida pela mulheres e seus filhos menores. Mas os adágios populares quase nunca expressam mimeticamente a realidade, e seus significados podem funcionar simbolicamente. O adágio *mal vai a casa onde manda mais a roca que a espada* também pode estar associado à noção de que quem manda em casa é o homem e que, portanto, mal vai a casa onde manda a mulher. De qualquer forma, o significado me serve para introduzir a problemática deste artigo, discutindo as hierarquias de poder entre os gêneros na configuração populacional de uma área de fronteira.

Em inícios de 1748, chegava ao fim a longa e difícil viagem dos primeiros casais açorianos, alguns "cabeças" de casais com título de nobreza, com seus filhos e agregados, depois de três meses em alto mar, na travessia do Oceano Atlântico, desde Açores.² Aportavam em Nossa Senhora do Desterro, alquebrados, doentes, socorridos pelo governador de Santa Catarina, o Brigadeiro José da Silva Paes.³ Tinham sonhado com a "terra prometida", quando ficaram sabendo, lá em Açores, do Edital do Rei que estimulava a ida de casais para o Brasil, à custa da sua Real Fazenda, além de inúmeras outras vantagens para constituírem um sítio com sua morada e tudo o que nela precisasse, desde que os homens não tivessem mais de 40 anos e as mulheres, não mais de 30.

O Rei tinha planos de povoar as fronteiras brasileiras, tanto ao Sul como no Norte do país, para estabelecer seus domínios contra os espanhóis que vinham se espalhando por estas regiões.⁴ Cuidou, então, para que o Estado português dirigisse uma corrente migratória, como nunca tinha acontecido antes em sua história. Queria gente de "boa validez física e de sã organização familiar",⁵ que pudesse dedicar-se à agricultura, abastecendo tropas que defendessem estas regiões.

Para as mulheres, a viagem era, especialmente, insuportável. Elas viajavam trancadas em compartimentos de pequenas dimensões, nos porões do navio, fechadas à chave, guardadas pelos chefes dos casais, para impedir a entrada de estranhos. De acordo com o Regulamento dos Transportes, as chaves das prisões⁶ deviam ser em duplicatas, ficando uma em poder do comandante, e outra de posse de um chefe de família, designado no início do embarque para servir de mandante. Em cada viagem, os mandantes eram dois, e todos os demais homens se distribuíam em duas companhias, às ordens de cada um deles. Dois outros, "homens fiéis", zelariam pelos alimentos destinados às mulheres, e outros

dois os levariam às câmaras, pois a disposição que proibia aos homens entrarem no alojamento das mulheres era terminante e só admitia duas exceções: o cirurgião para tratar e o capelão para sacramentar. Nenhum outro poderia transpor as portas, nem mesmo falar com as mulheres, a não ser o marido com a esposa, o filho com a mãe ou irmão com irmã, à hora da comida e na presença do mandante e do capitão do navio. Nos dias santificados, quando o capelão celebrava, poderiam as mulheres sair e ouvir a missa ao pé do altar, passando, na ida e na volta, entre alas de guardas armados que as separavam do resto dos homens. Acabada a cerimônia, regressavam à prisão, na qual se sujeitavam à disciplina imposta por duas dentre todas, de maior graduação e capacidade.⁷

Esta história li e reli, várias vezes, com indignação e estranheza. Por que todos estes cuidados? Oswaldo Rodrigues Cabral diz que para "arrefecer os ardores do sangue quente dos homens do arquipélago, na dura abstinência da travessia, a Metrópole enjaulava as mulheres".⁸ Diante desta resposta, inicialmente minha reação foi novamente de interrogação: se eram os homens que representavam o perigo, por que não foram eles os enjaulados? Mas logo me detive pela referência de que, no processo de expansão marítima, o comando e o exercício da marinhagem era de responsabilidade dos homens.⁹ Invertendo-se, portanto, a resposta, talvez esta tome-se mais plausível. Neste caso, desloca-se o foco dos homens para as mulheres, para depois retornar aos homens.

Era recorrente, em Portugal, a idéia de que as mulheres eram seres inferiores, presos às *imbecillitas* da natureza corrompida. Logo, a lei portuguesa submetia as mulheres ao poder e curadoria dos maridos, ou, na falta destes, aos pais, os quais não podiam eximir-se desta obrigação. As mulheres, reduzidas a guardiãs de seu corpo e à preservação da sua integridade física, honravam o pai, o marido, o irmão e o filho. Assim, a honra dos homens de-

pendia da honra feminina. A mulher, encarada sob tais perspectivas, só podia ser recusada a sociabilidade e o contato com o outro sexo. A única via a seguir era a da estrita segregação, separadas dos espaços de trabalho produtivo masculino. O meio utilizado e insistentemente propagandeado foi a clausura doméstica.¹⁰ Na Ilha de Santa Catarina, o plano da Coroa Portuguesa previa a instalação de famílias bem estruturadas (o que significa dizer, chefiadas por homens honrados e mulheres dignas, cujos códigos fundamentam-se na fidelidade sexual feminina), que pudessem gerar filhos para o povoamento, fornecer a produção de alimentos para as tropas e homens para as armas. O fato de se aceitarem apenas homens de até 40 anos e mulheres de até 30, faixas etárias de plena fertilidade, e o fato de a documentação reportar-se sempre à categoria "casais", demonstram esta intenção. O processo histórico advindo desses cuidados vai configurar uma organização familiar com estrita divisão de tarefas por sexo, especialmente para os homens, que se representavam com papéis não intercambiáveis, conforme concluiu a pesquisadora Mara Lago,¹¹ bem como uma forma peculiar de hierarquia e controle sexual, tendo por base o reconhecimento da autoridade masculina numa economia centrada, em grande parte, no trabalho da mulher.

Dentro da política de defesa, a capitania de Santa Catarina fora criada em 1738 e, já desde 1737, foram transferidos para a Ilha contingentes militares e oficiais portugueses, implantando-se aí o núcleo administrativo militar e civil.¹² Determinava a Resolução do Conselho Ultramarino de 31 de agosto de 1746 que fosse imediatamente levantada uma "Companhia de Ordenança", isto é, uma guarda territorial.¹³ Dava-se, assim, a formação do "colono-soldado", cuja presença foi registrada pelos viajantes estrangeiros no começo do século XIX: "os campos próximos às praias, na Ilha de Santa Catarina e região costeira são habitados pelos soldados da milícia,

que prestam seus serviços apenas em época de perigo".¹⁴ Os mesmos viajantes, a esse respeito, escrevem que

encontram-se homens robustos e bonitos; os bigodes que parte deles usa, indica que pertencem à milícia das costas, e que ao primeiro sinal devem se render às baterias em defesa do território da província. Estes soldados-cidadãos cultivam ao redor de suas moradias, hortas que fornecem o sustento à suas famílias. Criam animais de terreiro, e galinheiros com aves domésticas, que eles vendem aos navios que passam, em troca de algum lucro, que compense pela falta de regularidade com que o governo lhes paga o soldo.¹⁵

Nas Companhias de Ordenanças, os colonos-soldados aprendiam o manejo das armas para defender a terra em caso de necessidade. Os Ordenanças deveriam ser destros e aptos nas armas para que fossem recrutados sempre que houvesse ameaça do inimigo. De uma polêmica que houve em 1765 entre a Câmara Municipal, que via as lavouras abandonadas, e o Governador Mendonça Furtado, que não poupava os homens da Ilha nos seus exercícios marciais, resultou uma ordem do Rei que "ordenava ao Governador que só nos domingos e dias santos façam os ditos exercícios", por considerar que os homens na Ilha já se encontravam capazes nas artes militares.¹⁶ Por indícios desta natureza, deduz-se que havia um grau considerável de dedicação às armas, na Ilha.

Por aqui, havia constantemente ameaças de guerra, e o convívio com tropas estacionadas era comum no dia-a-dia dos moradores. Em 1777 houve a invasão espanhola, colocando a população civil em pânico, diante da precipitada retirada dos militares dominados pelo terror. Novas ameaças aconteceram em 1783 e, novamente, foi intenso o movimento de tropas em Santa Catarina, estagiando na Ilha, além do seu Regimento, também tropas da Bahia, de Pernambuco e da Colônia. Durante a Campanha Cisplatina, estiveram

aqui tropas aquarteladas. O Comandante suíço-alemão, Carl Scidler, contratado para o exército imperial destinado à Campanha Cisplatina, esteve em Santa Catarina no ano de 1825 e observou que "havia aqui muitas tropas aquarteladas e um drapejar de bandeiras dos navios no porto."¹⁷ Durante as guerras de Independência do Brasil, Lesson observou que os habitantes de Santa Catarina estavam longe, no fundo do coração, de ter alguma certeza de que não mais dependeriam da coroa Portuguesa. "O medo cegava-os a tal ponto que os fazia temerosos de ver chegar a cada instante na baía uma esquadra européia a efetuar um desembarque".¹⁸

De posição estratégico-militar, a Ilha de Santa Catarina era também ponto de parada e abastecimento para os navios que seguiam para o Sul, seja na direção do Rio da Prata, seja para as Índias Orientais, através do Estreito de Magalhães. Os viajantes ingleses, normalmente, daqui dirigiam-se às Malvinas, havendo até negociação para que a Inglaterra comprasse a Ilha de Santa Catarina.¹⁹

As tropas aquarteladas na ilha para treinamento e todos estes viajantes para reabastecerem e fazerem reparos em seus navios permaneciam em terra algum tempo (um ou dois meses), entrando em relação de amizade com os habitantes. Algumas vezes faziam excursões pelo interior da ilha ou do continente, para caçar borboletas ou procurar uma árvore que fornecesse o mastro para o navio, e "eram recebidos com toda hospitalidade pelos habitantes do lugar", que "nos convidavam às suas chopanas e nos ofereciam frutas ou qualquer coisa de que dispunham em casa".²⁰

O contato dos viajantes com a população dava-se numa relação comercial mas que se encaminhava para relações mais íntimas e sociais. Os estrangeiros entravam em relação direta com o cotidiano dos habitantes da ilha e região adjacente, com o seu trabalho, suas festas, sua vida social, a administração e seu governo.

Apesar de todas as dificuldades apontadas pela historiografia

em termos do sucesso da colonização açoriana no litoral catariense, os "casais" iam cumprindo a missão da ocupação e defesa, povoando a terra e abastecendo as tropas. Os homens, "cabeças" dos casais açorianos, desde cedo conciliaram as atividades agrícolas com a pesca, ou dedicaram-se somente à pesca, inicialmente da balcão; mais tarde, foram embarcados em portos distantes, ou ainda, recrutados para as tropas ou para as milícias, constituindo-se nos colonos-soldados.

Com o envio dos maridos para estas atividades fora das dependências da casa e das atividades produtivas como a agricultura ou o pastoreio, a criação de pequenos animais, a horta; com as constantes e prolongadas ausências dos homens na pesca em alto mar ou nas atividades militares, eram as mulheres que assumiam muitas destas atividades e outras de menores ganhos como a renda de bilro, o trabalho no algodão e a confecção de tecidos de tear, com as quais mantinham a sobrevivência e a reprodução da família. Estabeleceu-se, então, uma rígida divisão sexual do trabalho para os homens, não acontecendo uma divisão tão intensa para as mulheres.

As mulheres não participavam da guerra, nem da pesca e nem das atividades do rancho de pesca, mas não ficaram reclusas em suas casas, abrigadas do contato com o mundo lá fora, sem contato com o outro sexo, por serem indefesas, "portadoras de uma fragilidade sexual". São elas que devem substituir o marido, com seus filhos menores, nas atividades agrícolas. Saint-Hilaire registra a atividade das mulheres no cultivo do algodão. Nas praias, são elas que apanham berbigão, que pescam siris, que esperam o peixe para escalar, não sendo estes trabalhos de homem. São elas, na maioria, que percorrem as ruas da vila para vender seus pequenos excedentes. Outras vezes, são elas que vão ao cais do porto negociar com os marinheiros, ou recebem em casa os estrangeiros

para atendê-los em suas demandas pelo interior da Ilha. Estão expostas, portanto, e visíveis aos olhos dos estrangeiros e dos soldados que, inclusive, observam esta peculiaridade da mulher da Ilha: não se escondem, não se cobrem de mantos, não são arredias aos contatos com o estranho.

Os viajantes viam nas mulheres de Desterro do século XIX uma sociabilidade surpreendente, se comparada à de outras mulheres do país. Como escreve Saint-Hilaire:

Elas não se escondem à aproximação dos homens e retribuem os cumprimentos que lhes são dirigidos. Já descrevi os modos canhestros das mulheres do interior, que ao saírem à rua, caminham com passos lentos uma atrás das outras, sem virarem a cabeça nem para um lado nem para o outro, e sem fazerem o menor movimento. Não acontece com as de Santa Catarina. Elas não demonstram o menor embaraço, (...) quando andam pelas ruas em grupos, colocam-se geralmente ao lado uma das outras; (...) Para sair, elas não se envolvem num manto negro ou numa capa grossa, e se vestem com mais decência e bom-gosto do que as mulheres do interior.²¹

Sobre a autoridade dentro de casa, acrescenta: "As mulheres da Ilha de Santa Catarina exercem, dentro de suas casas, uma autoridade de que não desfrutam as do interior do país".²²

Carl Seidler, mercenário suíço-alemão, ao referir-se ao fornecimento de fogo e de água por parte dos habitantes registrou:

As jovens, que aqui não são tão retraídas e tímidas como em muitos outros pontos do império, ainda melhoram o refrigério porque geralmente viram elas, de mão suave e rosto risonho, trazer a água ao sedento. Muitas vezes, então nos convidam para entrar na casa e nunca notei, como no Rio de Janeiro, que ao entrar o estranho as senhoras ou moças fugissem; ao contrário, justamente, então todo o pessoal feminino aparecia nos melhores trajes e procuravam, por meio de palestra à vontade,

alegre e às vezes espirituosa, distrair da melhor maneira possível o hóspede.²³

Como manter, então, a política de reclusão das mulheres, "vítimas de sua fragilidade sexual", conforme o costume bem português, o qual fundamentou a separação por sexo na longa travessia do Atlântico? Com a divisão sexual do trabalho que se configurou, estando as mulheres quase sempre sós pelas ausências dos maridos, o que muitas vezes varava o ano; impossibilitadas de ficarem reclusas em seus espaços domésticos, tendo que transitar pelos espaços de trabalho dos homens: o cais do porto, as ruas, as praias, etc.; tendo suas casas, muitas vezes, devassadas pela presença de homens estranhos à procura de gêneros de necessidade, com os quais elas tinham que negociar; que dispositivos de vigilância existiam para manter as mulheres fiéis, cuja idealidade era a moral da vergonha, responsável pela honra do marido, do pai e do filho?

Os antropólogos têm mostrado que honra, vergonha e masculinidade são temas caros às populações mediterrânicas e por extensão ao Sul da Europa, incluindo Portugal e Açores. Vários autores têm mostrado que as sociedades mediterrânicas são sociedades onde a diferença por sexo é assaz importante. Através do conceito de honra e vergonha concebido por antropólogos na década de 60, nestas sociedades mediterrânicas as mulheres são vistas como vítimas de sua sexualidade, não podendo governar-se sozinhas. São sempre filhas de pais, mulheres de homens e mães de filhos, saindo da tutela de um para entrar na tutela de outro, que exerce sobre elas o controle.²⁴

Mas existem muitas análises simbólicas da diferença entre os sexos que ignoram a importância analítica das condições materiais e das transformações sociais, lidando com categorias abstratas. Ao dar conteúdo e concretude às noções que fazemos das relações

sociais, desnaturalizando as hierarquias, vamos encontrar uma pluralidade de possibilidades, as quais constituem diversidades culturais e históricas.

Sally Cole, por exemplo, analisando a vida de cinco mulheres portuguesas numa comunidade pesqueira, Vila Chã, mostra como estas mulheres desafiam a etnografia mediterrânica do código de honra e vergonha: "são mulheres que trabalham para a família e que são hábeis a dirigir os recursos familiares".²⁵

E. R. Boxer também encontrou, embora em número bastante reduzido, esposas que acompanharam seus maridos, principalmente capitães de praça ou outros dignatários do rei, na expansão portuguesa, cuja rotina diária era frequentemente quebrada. Junta-vam-se aos maridos na tarefa de honrar convidados e algumas se tornaram até mesmo hábeis no manejo das armas.²⁶

Quando os casais açorianos chegaram em Santa Catarina, em meados do séc. XVIII, propriedades de terras foram distribuídas aos cabeças de casais, em sítios próprios "para fundar logares", em cujas cercanias se estabeleceriam mais ou menos 60 casais, cabendo "um quarto de légoas" a cada um.²⁷ A partir dos assentamentos, estabeleceu-se uma organização social, espacial e cultural, com base na unidade familiar extensa (uma vez que os novos casais foram construindo suas casas nas terras dos pais), num jogo de alianças, relações de reciprocidade e de solidariedade grupal, entre a parentela, os agregados e a vizinhança, sob a autoridade do "pai", cabeça do casal mais velho. As relações exteriores ao grupo familiar nuclear expressaram-se também em dificuldades da vida cotidiana: conflitos que envolviam questões de propriedade de terra, honra familiar, ciúmes de maridos, ou mesmo disputas de poder no interior da grande família.

Sônia Maluf, num instigante estudo sobre bruxas e bruxarias na localidade do Canto da Lagoa, na Ilha de Santa Catarina, insere

esta problemática. Entrevistando os velhos do lugar, percebeu a permanência desta estrutura ainda na década de 1970, antes que os efeitos da modernização diluíssem aqueles contornos culturais. Em sua pesquisa, constatou que os moradores do Canto da Lagoa mantinham ainda forte a idéia de que os nativos eram descendentes de algumas famílias fundadoras. Casar significava dar continuidade a um laço anterior, permanecendo ligado à família de origem, e, por isso, os novos casais iam morar nas terras de uma das famílias dos pais, enquanto existisse espaço disponível para mais uma casa. A autoridade era exercida por um homem identificado por todos como o "pai" — mesmo existindo outros pais no segmento residencial familiar. Era em relação a esse "pai" que as outras pessoas e o próprio grupo familiar tomavam as decisões mais importantes, não sem conflito com os outros homens, é óbvio, que habitavam o mesmo terreno, principalmente os seus filhos casados ou mais velhos. As mulheres casavam com a idade média de 17 anos, o que garantia que eram virgens, evitando problemas futuros na preservação da honra familiar, quando a esposa (guardiã desta honra) poderia ser acusada de imoralidade por já ter se "entregado" a outros homens. O casamento, geralmente precedido pela fuga dos noivos, fazia com que o noivo enfrentasse a autoridade do pai da noiva, pois era ele agora o responsável pela honra da mulher, tomando o lugar do pai.²⁸

Entretanto, com as constantes e muitas vezes prolongadas ausências dos maridos, eram as mulheres, em boa parte, que deveriam gerir a vida doméstica, não somente em relação às tarefas ditas do privado, mas às próprias atividades de subsistência, transitando pelos espaços públicos, bem como recebendo homens estranhos nos espaços domésticos. Mesmo assim, a autoridade reconhecida era, ainda, a masculina, sendo os homens, os maridos, os guardiães da fidelidade feminina, e esta, responsável pela honra

masculina. A partir do momento que casavam, o homem tomava-se o responsável pela honra conjugal, garantindo a fidelidade da mulher através de sua autoridade e da vigília permanente.

Se as mulheres estavam quase sempre sós, numa organização social fundada na família, tendo na fidelidade feminina a honra do casal, mesmo de futuros casais, e a Ilha vivia "tomada" por estrangeiros, marinheiros e soldados, que dispositivos de cuidado, vigilância e controle poderiam os homens exercer para cumprirem com sua masculinidade, no papel social de resguardo da "fragilidade sexual" das mulheres, assediadas pelos "naturais impulsos desenfreados" dos homens marinheiros?

No jogo de alianças entre as famílias, muitos deveriam cuidar do comportamento das mulheres; relicário da honra da família: esmero da mãe, das vizinhas, da parentela, do "pai" que, já idoso, não poderia acompanhar os mais moços na pesca, na guerra ou nas tradicionais atividades e permanecia no quintal no preparo das redes.²⁹

Gostaria de introduzir, para refletir, uma forma de subjetivação da masculinidade que transcende o masculino, entrelaçando-se no feminino, como mais um dispositivo de domínio e controle sobre o outro e sobre si.

Andrée Michel, analisando a estreita ligação entre política de guerra e política de sexo, mostra como a paz dos dominantes se constrói sobre a violência praticada contra os dominados. O dominante proclama que o dominado é perigoso, tipo ameaça comunista no Terceiro Mundo, ou "lembrando aquela outra história: mulher querendo se emancipar, marido não querendo perder sua doméstica; mulher teimando, marido inventando que há lobos lá fora; mulher acreditando meio ressabiada e marido consolando: ciúme é prova de amor".³⁰

Há um imaginário sobre o caráter do homem português, ex-

tensivo aos descendentes de açorianos, habitantes do litoral de Santa Catarina, registrando que os maridos das nativas são ciumentos. Sonia Maluf constatou isto em sua pesquisa³¹ e, também, Franklin Cascaes.³² C.R. Boxer relata que a vida de mulheres moradoras nas ilhas de Açores não era muito diferente da de suas irmãs portuguesas:

A reclusão ciumenta, própria de um harém, em que chefes de família portugueses mantinham as esposas e as filhas, era motivo de chacota até para os espanhóis; e os visitantes do Norte da Europa nunca deixavam de comentar este aspecto da vida social portuguesa.

Esta atitude, segundo este autor, "não ajudava a alegrar a vida familiar no Brasil colonial, que o grande historiador brasileiro — Capistrano de Abreu — caracterizou como pai taciturno, mãe obediente, filhos encolhidos".³³

Nos relatos dos viajantes estrangeiros no século XIX que aportavam na Ilha de Santa Catarina e aí permaneciam por um ou dois meses, como já apontamos anteriormente, entrando em relações comerciais e, muitas vezes sociais, tanto com os moradores do centro da cidade como do interior da Ilha, ficou registrado o cuidado e a atenção que deveriam tomar ao se aproximarem das mulheres, pelos ciúmes que poderiam provocar em seus maridos:

Disseram-me que elas são como as mulheres civilizadas pois adoram intrigas amorosas. Todavia é preciso amantes ousados porque, seus maridos ciumentos são vigilantes, e nas circunstâncias difíceis, elas estão sempre prontas a sacrificar seus galantes para salvar sua honra.³⁴

Estes viajantes anotaram o medo que, muitas vezes, as tropas, marinheiros e soldados, "com seus costumes desenfreados

e brutais" provocavam à população, e o ciúme, "que parece ser endêmico entre os maridos, o que é um tanto tirânico". Os viajantes estrangeiros viam as mulheres da Ilha como sociáveis, bonitas, ou nem tão bonitas, mas "de olhos expressivos e graciosas", o que já era o bastante, reconhecem eles.

Os marinheiros que chegam do mar, é preciso admitir, não têm um gosto muito exigente, e toda mulher um pouco graciosa é frequentemente, para eles uma divindade; as moças daqui, com a galanteria inerente a seu sexo, sabem se pôr, mesmo as mais pobres, numa elegância admirável... Elas têm olhares expressivos justificando o extraordinário ciúme dos maridos, e a vigilância dos pais, especialmente os das aldeias. Suas precauções não foram, no entanto, sempre coroadas de êxito. Mais de uma vez a história natural nos lançou nos matos, onde encontramos o pessoal da tripulação ocupado em outras pesquisas que não eram precisamente aquelas específicas de nossa missão. Pelo tempo que durou nossa estada, certos esposos desconfiados, faziam cativas suas caras-metades.³⁵

Ora, os homens, cabeças de casais, como se reportava a documentação da época, responsáveis diante do Rei pela fundação de famílias estruturadas, são responsáveis, no desempenho de seus papéis masculinos, pela sexualidade da mulher e das filhas, para que elas, possuidoras de vergonha, não desonrassem o pai, o marido ou o filho. De acordo com esta perspectiva, os homens são o sujeito, as mulheres são as sujeitadas.

Numa região de fronteira, marítima, ocupada por homens estranhos, marinheiros, forasteiros, soldados, negociantes, etc, estando os homens da terra, em sua masculinidade, desempenhando seus papéis de homens de guerra ou de homens do mar, tinham que exercer, também, seus papéis de homens honrados, vigilantes, cuidadosos e responsáveis pela sexualidade de suas mulheres. Falhasse a mulher, vítima de sua fragilidade sexual, falhava o ho-

mem em sua responsabilidade, maculando sua hombridade e sua virilidade, constituída num código de honra e vergonha. A preocupação com a honra devia reger sua vida, esta protegida, em parte, pelo controle do comportamento das mulheres, obtido através da imposição de um código moral de vergonha a elas.

Geralmente, num mundo tomado como feito, não se questionam estas realidades, o ser homem e o ser mulher. Quanto à mulher, a atenção parece ainda mais distraída, uma vez que ela "é mulher feita", "natural, biológica e magicamente", no momento da sua primeira menstruação. Quanto aos homens, a linguagem cotidiana, do pai, da mãe, dos companheiros, trai a concepção de que estes seres nascem "feitos homens". Em forma de imposição, às vezes, até severa, exigem-lhes provações; eles devem ser.³⁶ "Seja um homem", diz a mãe ao filho pequeno que chora. "Seja um homem", diz o pai ao ouvir queixas do filho sobre uma provocação que recebeu de um amiguinho na rua. "Seja um homem", diz o companheiro ao amigo traído pela esposa. Ser homem, portanto, assim como ser mulher, exige um trabalho, um investimento para se constituir de acordo com os códigos partilhados por sua cultura.

A honra, entendida como estima, respeito, prestígio, atributo dos homens, e a vergonha, entendida como gravidade, sisudez, modéstia, recato, como atributo das mulheres, honra e vergonha imbricadas, serviram de mecanismos de controle social: definiram deveres e lealdades, foram responsáveis por coesão de grupos, justificaram a violência física, como no caso do desconforto que sofreram as mulheres dos casais açorianos na travessia do Mar Atlântico; substituíram a violência física pela violência simbólica, ao dar reconhecimento de autoridade aos homens, numa organização familiar centrada na figura da mulher; criou um estado de "governo de si", pela subjetivação de um sentimento nas mulheres: o medo do ciúme que tinham delas os homens, o qual mascara o

egoísmo, confundindo-o com amor; mascara o domínio, confundindo-o com zelo sobre o objeto de desejo.

A denúncia das arcaicas hierarquias de gênero, segundo Elisabeth Badinter, fez vicejar uma crise de identidade masculina, presente desde o início do século-xx. Esta crise foi momentaneamente resolvida pelas guerras mundiais. "Reencontrando seu papel tradicional de guerreiros, esses pobres jovens recrutados partirão para o front com uma flor no fuzil, como se se regozijassem com a oportunidade que lhes é finalmente dada de serem homens de verdade, novamente", diz Badinter. Mas, afirma ela,

a guerra apenas mascarou os problemas essenciais que não soubera resolver e que ressurgem hoje em toda a sua intensidade. Desde o cataclisma da Segunda Guerra Mundial, quando a hipervirilidade se mostrou em toda a sua patologia, a guerra não parece mais ser o remédio para o enfraquecimento da masculinidade. As consequências atingirão a pedagogia, a relação entre os sexos e, portanto, a política.³⁷

Notas

1. Adágio popular da Ilha de Santa Catarina, coletado por BOITEUX, Lucas Alexandre. *Poranduba Catarinense*. Florianópolis: Edição da Comissão Catarinense de Folclore, 1957, p.62.
2. Entre 1748 e 1756, mais de 1.000 casais das Ilhas dos Açores, aproximadamente 6.000 pessoas, emigraram para o Sul do Brasil.
3. CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *Os açorianos*. Florianópolis: Imprensa Oficial, 1950, p.23.
4. Na elaboração e realização do Tratado de Madrid, de 13 de janeiro de 1750, verifica-se que houve empenho em estabelecer o domínio português nas áreas de fronteira para defender o *uti possidetis*.
5. MENEZES, Manoel de Souza. *Os casais açorianos no povoamento de Santa Catarina*. Angra do Heroísmo: Tipografia Andrade, 1952, p.38.
6. João C. Mascarenhas, soldado português muito viajado, observou que "os corsários argelinos mantinham sempre as cativas segregadas, não autorizando relações sexuais a bordo". Apud BOXER, C.R. *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa: Livros Horizontes, 1977, p.19.
7. Cf. Regulamento dos Transportes. Anexo n.4, CABRAL, Oswaldo R. Op. cit., p.93-95.
8. CABRAL. Op.cit., p.16.
9. Cf. MICELI, Paulo. *O Ponto onde estamos. Viagens e viajantes na história da expansão e da conquista*. São Paulo: Scritta, 1994. Demonstra o autor que o mundo das viagens portuguesas era, por excelência, masculino e que a presença de mulheres a bordo era um de seus principais problemas, especialmente as prostitutas.
10. LOPES, Maria Antónia. *Mulheres, espaço e sociabilidade*. Lisboa: Livros Horizonte Ltda., 1989, p.21-24.
11. Cf. LAGO, Mara Coelho. *Mulher e identidade: um estudo sobre gênero no processo de transformação social da Ilha de Santa Catarina*. Relatório Final de Pesquisa, 1994.
12. Cf. CAMPOS, Nazareno José de Campos. *Terras comunais na Ilha de Santa Catarina*. Florianópolis: FCC/Editora da EFSC, 1991, p.28.
13. CABRAL. Op.cit., p.16.
14. Ilha de Santa Catarina. *Relato dos viajantes nos séculos XVIII e XIX*. Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina. Assessoria Cultural. 1979, p.241.

15. Idem, p.286.
16. CABRAL, Op. cit., p.46.
17. Ilha de Santa Catarina, p.297.
18. Idem, p.288.
19. Idem, p.300.
20. Idem, p.151.
21. SAINT-HILAIRE, Augusto de. *Viagem a Curitiba e Província de Santa Catarina*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1978, p.173-74.
22. Idem, ibidem, p.174.
23. Ilha de Santa Catarina, p.317.
24. COLE, Sally. *Mulheres da praia: o trabalho e a vida numa comunidade costeira portuguesa*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994, p.95-96.
25. Idem, ibidem, p.57.
26. BOXER, C.R. *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Lisboa: Livros Horizonte, 1977.
27. CABRAL, Op.cit., p.14.
28. MALUF, Sônia. *Encontros noturnos: bruxas e bruxarias da Lagoa da Conceição*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993, p.19-51.
29. Esta forma de vigilância e controle é tema de pesquisa para dissertação de mestrado em História, UFSC, de Karen Parmegiana Pereira.
30. Apud VASCONCELOS, Naomi A. de. Sexismo e militarismo: uma fatal conjugação. *Impressões: Feminismo e Cultura*, dez. 1987, p. 21-35.
31. MALUF, Op. cit.
32. Apud. CARUSO, Raimundo C. *Franklin Cascaes: vida e arte*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1989, p.41.
33. BOXER. Op. cit., p.34.
34. Ilha de Santa Catarina, p.292.
35. Idem, p.285.
36. Cf. BADINTER, Elisabeth. *Sobre a identidade masculina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
37. Idem, ibidem, p.22.

A CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE MASCULINA: HOMENS DAS CLASSES POPULARES EM FLORIANÓPOLIS

Maria Juracy Toneli Siqueira



FAZ-SE IMPORTANTE ESCLARECER PRELIMINARMENTE o lugar de onde falo e busco desenvolver minhas reflexões neste momento. A matriz de pensamento que norteia este trabalho, no campo da Psicologia ou, como preferem alguns, no vasto campo das Psicologias, é comumente designada *sócio-histórica*. Sua origem encontra-se no paradigma oriundo do materialismo histórico e seu método é o dialético. Especificamente falando da perspectiva do desenvolvimento humano, ancora-se nos pensadores russos, em especial Vygotsky, e, também, na França, em Wallon.

Parto, portanto, de uma abordagem que, ao discutir a natureza do psiquismo humano, relaciona a afetividade, a linguagem e a cognição com as práticas sociais, uma vez que percebe o homem como inalienavelmente social, ou seja, tudo aquilo que o torna homem pertence à ordem do social, ao mundo da cultura, ao universo simbólico historicamente construído.

A consciência é cunhada na vida social, uma vez que as formas culturais de organização da vida e dos sujeitos humanos fornecem aos indivíduos os meios (conhecimentos, técnicas e instrumentos) e os motivos para as suas ações.

A experiência e o conhecimento socialmente produzidos e acumulados ao longo da história, pelas gerações precedentes, são apropriados pelos sujeitos através das relações sociais que lhes fornecem os recursos sógnicos mediadores das ações humanas. A criança apropria-se, portanto, através das ações partilhadas com os outros significativos, do saber socialmente produzido, incorporando as significações a elas atribuídas e modificando-as conforme sua vivência singular. Estas ações, por sua vez, ocorrem em situações também social e historicamente determinadas. Ao mesmo tempo em que se apropria deste saber, a criança modifica a si mesma, enquanto organismo biológico e enquanto sujeito cultural, produzido e produtor de cultura. A satisfação de suas necessidades, por exemplo, mesmo aquelas de ordem biológica, como a fome, está inexoravelmente inserida no contexto cultural.

Os signos não são criados ou descobertos por um único sujeito individual. São produzidos socialmente pelos sujeitos que, ao mesmo tempo, apropriam-se dos recursos sógnicos já existentes. Nas suas relações com parceiros mais experientes, esses últimos atribuem significações a suas ações em situações objetivas, nas quais determinadas formas de relações sociais e de uso de signos estão presentes. Atos interindividuais criados nas situações partilhadas, progressivamente, convertem-se em ações intraindividuais. Particularmente, processos verbais adquiridos e dominados pela criança, de início como atos tendentes à satisfação de determinadas necessidades, tornam-se instrumentos do pensamento e de toda a organização e regulação do seu comportamento (Cf. OLIVEIRA, 1995).

Em se considerando que criança e parceiros mais experientes não são "ilhas" e não estão à margem de toda a organização social mais ampla, que por sua vez é profundamente estratificada, as significações atribuídas às ações partilhadas são oriundas, então, de um complexo amálgama fruto de entrecruzamentos de ordens

diversas, como classes, gênero, etnias, e assim por diante.

Ao se relacionar com parceiros mais experientes, em tarefas culturalmente estruturadas com seus complexos significados, formam-se "sistemas partilhados de consciência" em contínua transformação. A criança desenvolve, então, formas mais complexas de se relacionar com as pessoas, de simbolizar o mundo, de perceber suas próprias necessidades.

Nas situações partilhadas, a atividade interpessoal é tão integrada que os indivíduos, particularmente a criança pequena, têm dificuldade de perceber sua ação separada da do parceiro. Com a experiência, há progressiva individuação, diferenciando-se os pólos da relação, em movimentos de alternância, confronto e superação. O processo de individuação, portanto, inclui o confronto com o outro da relação, momentos de imitação e de oposição à ele. Para Wallon, citado por Oliveira,

as estruturas da consciência e da personalidade surgiriam dos desdobramentos e oposições provocados pela emoção, recurso inicial que o bebê dispõe para agir. Ela une os indivíduos, de início, por condições orgânicas e suscita reações similares ou recíprocas entre eles, conforme negociam as interpretações que emprestam à situação vivida através de suas ações.

Continuando acerca do papel do afeto, ele afirma:

Das emoções, graças à imitação, nascem as representações coletivas que ampliam o acesso da criança ao meio simbólico e cultural que a envolve. [...] Ao mesmo tempo que a consciência emergiria da emoção, abrindo caminho para a representação, ela se oporia às atividades intelectuais que, por sua vez, inibiriam a agitação emocional. (p.53)

Segundo a perspectiva sócio-histórica, na evolução das sociedades os homens foram elaborando objetos, convenções, si-

gnos, como forma de registrar e transmitir determinadas informações no processo de trabalho (OLIVEIRA, p.54). As funções psicológicas vão sendo construídas no processo de apropriação da experiência histórico-social partilhada ocorrendo por meio das interações que se estabelecem entre o indivíduo e outros parceiros, ou seja, nos assinalamentos que ocorrem nessas situações (Vygostky), no confronto das posições assumidas pelos parceiros (Wallon).

No caso da constituição da identidade de gênero, podemos caminhar por um raciocínio análogo. Pode-se considerar que o conceito de identidade traz, pelo menos, três noções implícitas: (1) a idéia de igualdade tal como propalada na modernidade através da declaração dos direitos do homem; (2) a idéia complementar de singularidade, ou seja, de que todo homem é único, singular; e (3) a idéia de que o sujeito singular, portador de uma história pessoal constituída através de suas relações com outros sujeitos e inscrita no movimento da história, pode se reconhecer na sua individualidade.

Apesar de cada homem possuir uma história singular, nela encontra aquilo que compartilha com os outros e que torna cada biografia inteligível para os demais. Como a identidade significa não apenas o que sou, mas quem sou situado no tempo e no espaço sociais, ela constitui-se como uma experiência cultural (MELLO, 1994). A presença do outro é condição de possibilidade para a constituição e afirmação da identidade.

A identidade de gênero pode ser compreendida dentro deste dinamismo como uma das facetas da identidade do sujeito. Em se tratando o gênero de uma categoria relacional e sócio-histórica, há que se considerar, portanto, a constituição da identidade de gênero como um percurso constituinte e constituído na trajetória do sujeito interativo, a partir das inúmeras relações que este sujeito traça com os outros significativos que partilham mediata ou imediatamente

sua experiência.

Uma vez que na ação partilhada, o sujeito internaliza o significado da ação coletivamente produzido, e que as ações são marcadas por significações históricas e socialmente construídas, significações essas que circulam amplamente entre as classes e circunsritamente na relação dialógica, como aponta Bakhtin, o sentido de gênero está sempre inscrito nelas, sendo, portanto, apropriado pelo sujeito. Com o termo apropriação quero enfatizar o papel do sujeito que é determinado por suas condições concretas de existência, mas apenas limitadamente, uma vez que se o fosse de forma absoluta não o consideraria enquanto tal. Apropriar-se, então, inclui, a meu ver, movimentos dialéticos de acomodação e resistência às pautas sociais.

Falar em masculino e feminino, parece-me, por consequência, um equívoco, já que as vivências neste campo são múltiplas, assim como as mentalidades a elas correlatas. Necessário se faz, então, contextualizarmos, no mínimo, no tempo e no espaço, em primeiro lugar, de onde estamos falando, e, em segundo lugar, de quem estamos falando. A minha experiência mais recente neste campo tem se dado com relação a uma situação específica. Gostaria de caracterizá-la um pouco mais, antes de continuar esta exposição.

Trabalhando em um projeto de pesquisa-ação desenvolvido por uma equipe do Departamento de Psicologia da UFSC junto a uma escola pública da rede estadual, em Florianópolis, através de visitas domiciliares às famílias das crianças que compunham duas turmas de pré-escola, identificamos seis famílias em que o grupo familiar era sustentado pelo trabalho extra-doméstico das mães, basicamente como empregadas em casas mais abastadas da região circunvizinha, e os pais, desempregados, se ocupavam dos cuidados da casa e da prole. Uma aparente inversão na tradicional divisão sexual do trabalho na família estava operando-se ali. A hipótese de

que tal situação era oriunda da crise econômica e do mercado de trabalho não me satisfazia integralmente, uma vez que inúmeros outros pais foram identificados como desempregados e não-se ocupavam das atividades domésticas como aqueles. Em sua maioria, bebiam e jogavam sinuca nos bares da região.

Decidi investigar melhor a situação, inclusive pelo fato constatado, inicialmente, de que estes homens donos-de-casa pareciam estar se dando bem no exercício daquelas atividades e se encontravam aparentemente satisfeitos. Todas essas famílias eram habitantes de um mesmo bairro, considerado como "área carente" pelo IPUF,² tinham renda mensal entre um e dois salários mínimos e uma prole de dois a seis filhos, todos menores de 14 anos. Apesar de morarem no mesmo bairro, não mantinham relações entre si.

Uma família, e um homem, em particular, chamaram minha atenção. Era ele que se autodenominava "dono-de-casa". Na primeira vez em que o localizamos, Maurício estava envolvido com a preparação do almoço e com o cuidado com a filha caçula que estava doente. Com a criança febril no colo, mexendo as panelas no fogão, tentando controlar os outros filhos no pequenino casebre, em nada ele diferia de inúmeras mulheres em situação semelhante. O que possibilitou que este homem pudesse escolher — e mais tarde, tornou-se claro para mim que se tratava de fato de uma escolha — esse exercício?

Somente através do rastreamento da história de vida dos parceiros, dos membros de suas famílias de origem e sua recomposição articulada com questões histórico-sociais mais amplas, bem como com um percurso prolongado de observações participantes do cotidiano dessa família, é que foram se desvelando as significações atribuídas por estes sujeitos a esferas como a família, o trabalho, a parceria, a maternidade e a paternidade, entre outras, que funcionaram e funcionam como organizadores de suas práticas.

Assim, a distribuição sexual do trabalho na família, a inserção no mercado de trabalho de forma assalariada ou não, os padrões de interação com a vizinhança e com as famílias de origem, a relação com os filhos, inscrevem-se neste quadro amplo em que elementos de ordem simbólica estão sempre presentes, mediando as interações e as ações no mundo.

O trabalho, por exemplo, parece ter uma significação singular. Trabalho, canseira, trabalhadeira, inscreve-se em suas vidas de certa forma da mesma maneira que para a maioria dos sujeitos pertencentes às classes subalternas. É trabalho manual, penoso, não-qualificado, mal remunerado, explorado, alienado. É trabalho que garante o mínimo necessário à sobrevivência ou, rigorosamente falando, nem ao menos isso. Possibilita além disso, no entanto, a busca da consecução dos objetivos do casal, ou seja, a construção da casa, da casa de alvenaria e a garantia da escolarização dos filhos.

Trabalho, para Maurício e Detinha, é tudo aquilo que é necessário (em termos de tarefas) para garantir a manutenção da própria vida e sua reprodução. É mais do que isso. É o meio pelo qual o casal pode tentar concretizar melhores condições de vida para si e para seus filhos. Não é trabalho que permita a realização do sujeito ou a construção de uma identidade profissional. É meio apenas. Constitui-se por atividades diversificadas que surgem de acordo com o que o mercado oferece, no caso do trabalho extra-doméstico, todas elas ligadas ao setor terciário e à prestação de serviços. Os "bicos" incluem-se aqui como alternativas à forma assalariada, que nem sempre está disponível ou é rejeitada pelo casal em função do momento e das estratégias para alcançar seus objetivos. Em determinadas épocas, por exemplo, optam pelo desemprego, e pelas atividades sem registro em carteira, como forma de obter o dinheiro do FGTS e do seguro-desemprego. Esta pequena quantia é utilizada para a aquisição de parte do material de construção, assim

como o tempo disponível é preenchido pela edificação da moradia de alvenaria.

Vêm a inserção da mulher no mercado de trabalho facilitada em relação ao homem, uma vez que há demanda por empregadas domésticas, enquanto que as colocações masculinas, em geral, são em empresas que têm vagas limitadas. Ainda, argumentam que, como não têm, ambos, sequer o 1º Grau completo, só conseguem empregos cujo trabalho é menos qualificado e mais mal remunerado.

Por sua vez, o trabalho doméstico inscreve-se nas lidas quotidianas da família. Neste sentido, não difere do executado no espaço extra-doméstico. Questionado a respeito do fato de desempenhar as atividades domésticas e, ao mesmo tempo, não gostar que suas filhas façam "coisas de menino", como soltar pipa, o marido justifica dizendo que faz parte do serviço, da parte prática do serviço. Soltar pipa é brincadeira, como ele mesmo o diz.

Como encaram as tarefas de casa como "serviço", todos se envolvem com elas, na medida do possível, desde mãe e pai, até as crianças, independente do sexo. Uma das dificuldades que enfrentam aqui diz respeito à resistência dos filhos em envolverem-se com atividades que extrapolem a esfera do lazer, fato que parece freqüente atualmente em todas as classes sociais. É inegável que as crianças de classes subalternas acabam trabalhando precocemente. A filha mais velha, por exemplo, tem trabalhado como *Baby-Sitter* para uma tia. Havia pensado, anteriormente, em trabalhar como empacotadora em supermercado, inserida em projeto desenvolvido pela Prefeitura. As tarefas domésticas, entretanto, parecem ser, por eles (pelos jovens), também desqualificadas, reproduzindo o valor a elas atribuído socialmente.

Segundo Maurício, as atividades femininas, as "coisas de mulher" são: cozinhar, lavar a louça e a roupa, passar, arrumar a

casa, cuidar dos filhos. As "de homem" são: limpar o quintal, consertar coisas como eletrodomésticos e fazer reparos na casa, construir a casa. O trabalho feminino em casa é visto como cansativo e exige um saber-fazer, segundo o marido. Ele descreve a rotina doméstica diária, argumentando que todas as atividades precisam ser encadeadas e bem feitas, pois se umas delas sair errada, todas as outras são prejudicadas. Diz que, quando se levanta pela manhã, já tem na cabeça tudo o que precisa ser feito. Enquanto cozinha o feijão, lava a roupa, e assim por diante. Tudo tem que funcionar bem, senão os filhos correm o risco de ir para a escola sem almoço. Chega a defender que a mulher deva ter um salário por seu trabalho doméstico.

Para ele, a maioria dos homens do bairro não executa qualquer atividade doméstica em função do machismo: "prá eles é uma ofensa". Preferem, mesmo desempregados, circular pelos bares, assistir televisão, sentar nas calçadas; enfim, segundo ele, "aqui é cheio de mandrião".

Conforme diz, não suporta ver sua esposa se matar de trabalhar e ele não fazer coisa alguma. Tenta explicar que tem um carinho por ela que faz com que ele se preocupe em não deixar que se sobrecarregue mais do que o necessário. São atividades que precisam ser feitas, como a limpeza da casa, a lavagem da roupa, a comida. Assim, não importa quem as faz, apenas que precisem ser realizadas para que a família sobreviva e continue funcionando bem. Com o crescimento das filhas mais velhas, agora pré-adolescentes, ele tem passado a delegar-lhes muitas destas atividades, repetindo, mais uma vez, a divisão sexual do trabalho na família, que atribui às mulheres a responsabilidade pelos cuidados da casa.

Para o casal, é melhor que um deles se encarregue do cuidado dos filhos do que deixá-los ao encargo de creches ou pessoas estranhas remuneradas para este fim. Aliados à precária condição

econômica, outros fatores associam-se aqui. Observando outras crianças da vizinhança que freqüentam a creche do bairro e analisando sua própria experiência com uma das filhas mais velhas, concluíram que os cuidados proporcionados pela instituição deixam muito a desejar. A alimentação é ruim e as crianças contraem gripes e outras doenças com muita freqüência.

Valores fundamentais associam-se neste campo, como a importância da família, da manutenção da família coesa, a importância dos cuidados e da presença parental garantindo um desenvolvimento sadio dos filhos, e assim por diante. A fala do pai a respeito dos moleques de rua denota uma impregnação pelo ideário de elite. Para ele, moleque de rua é aquele que a mãe não liga, não liga se toma banho, se come, se dorme de roupa suja, se estuda. Até prefere que fique na rua. Essa concepção intercala-se com sua prática, que instaura mecanismos de controle sobre os filhos na tentativa de garantir que permaneçam nos domínios da casa e do terreno, longe da influência da rua.

A troca de escola parece seguir critérios semelhantes. Vêm a escola anterior como mais fraca, desorganizada, local de trânsito de pessoas perigosas (referindo-se ao acesso de adolescentes tidos como marginais). Como mantêm a crença de que é preciso estudo para ser alguém na vida, insistem para que os filhos permaneçam na escola, buscando um ensino de melhor qualidade. Esta crença associa-se a critérios de ordem pragmática. Como ambos, os pais, estudaram apenas até a 5ª série, argumentam que a disponibilidade de trabalho para eles é reduzida. Hoje até para pegar emprego em supermercado, eles preferem os que têm 1º Grau completo. Ainda, se não tem estudo, só sobra serviço pesado. Não argumentam, portanto, pela possibilidade de ascensão social ou melhoria significativa de padrão de vida. Definem sua prática pedagógica neste campo a partir de indicadores práticos, decorrentes de sua própria

experiência. O alcance de uma maior escolaridade para os filhos constitui-se em uma das metas perseguidas pelo casal, como parece acontecer com inúmeras outras famílias das classes subalternas.

Todos os argumentos que tecem parecem oriundos de uma vivência pessoal entrecruzada com observações acerca da realidade fática mais ampla. Não problematizam qualquer situação de trabalho para além dos aspectos vivenciais imediatos.

As estratégias do casal, no entanto, não se caracterizam apenas como estratégias de sobrevivência. Trata-se de arranjos conscientemente obtidos e acordados entre os dois, visando ao alcance das metas por eles determinadas. Essas metas encontram seu suporte nas vivências e significações que ambos imprimiram às primeiras.

A partir da análise da história de vida do cônjuge masculino, da qual destaquei alguns dados para apresentar aqui, alguns elementos fundamentais podem ser identificados na tentativa de reconstrução do percurso de elaboração de sentidos próprios às situações e à experiência.

Em primeiro lugar, assinalamos uma vida marcada pela precariedade material, mas não caracterizada pela miséria absoluta. Do ponto de vista das figuras familiares, podemos identificar figuras femininas fortes, com influência significativa no cotidiano do grupo doméstico: a mãe, que sempre trabalhou fora em três turnos de atividades; a irmã mais velha, que assumia as lidas domésticas no lugar da mãe e que solicitava a ajuda do irmão; a irmã mais nova, que perdeu as pernas em acidente de motocicleta e mantém uma vida ativa substituindo a irmã mais velha, que se casou. O pai, soldado reformado por problemas de saúde mental, permanece em casa, impregnado por medicamentos, levando uma vida ociosa. Quando mais novo e mais ativo, era excessivamente violento com os filhos, além de freqüentemente ter casos com outras mulheres.

O filho relata que chegava a odiá-lo e que nunca quis ser como ele. Os outros filhos homens dedicam-se a trabalhar e não dividem com suas companheiras qualquer tarefa doméstica. Três deles permanecem na moradia dos pais, não auxiliando, nem sequer em termos financeiros, a sustentação da casa.

Ainda, o sujeito abandonou a escola antes de completar o 1º Grau e, sem qualquer ocupação definida, passava os dias na rua, em turmas de amigos, nas festas, na praia. Desenvolveu um forte sentimento de autonomia associado a uma vontade de constituir vida própria, ter seu próprio canto, "se liberar", conforme relata.

Aos dezesseis anos, a companheira engravidou e ambos resolveram assumir a situação e passaram a morar juntos. Este fato, segundo o sujeito, facilitou a realização de seu desejo de sair de casa e construir sua própria vida. Apesar de enfrentar resistências, principalmente por parte de sua mãe que argumentava que ele era "de menor" e que não precisava assumir, Maurício resolveu morar com a companheira e registrar a filha.

Durante os quatorze anos de vida em comum, as lutas para garantir a sobrevivência da família e o alcance dos objetivos acordados pelo casal são partilhados por ambos. Elaboram estratégias para atingir suas metas e intercambiam atividades e funções.

Valores fundamentais como o da coesão familiar, o da importância das figuras parentais para o bom desenvolvimento da prole, o da organização doméstica, o da preservação da dignidade e da autonomia da família são compartilhados pelos cônjuges e funcionam como ordenadores da vida familiar. Estes valores aparentemente inscrevem-se em um ideário de família nuclear burguesa. É preciso, então, entendermos duas questões aqui.

A primeira diz respeito à circularidade de idéias entre as classes sociais e à polissemia do discurso. As idéias produzidas

em uma determinada classe circulam amplamente e são apropriadas por indivíduos pertencentes a outras camadas sociais, em um complexo processo de acomodação e resistência. Assim, as "palavras alheias" findam por tornar-se "palavras próprias", como o mostra Bakhtin, de tal forma que torna-se praticamente impossível determinar-lhes a origem última.

A segunda questão tem relação com o fato de que todos os homens têm o direito de aspirar a melhores qualidades de vida e que é preciso não deixar que se instaure a idéia perversa de que, se membros das classes subalternas aspiram a um modo-de-viver conquistado pelas elites, o fazem necessariamente a partir de uma consciência alienada. Trata-se de uma aspiração legítima por uma vida melhor, menos árdua, menos pesada para si e para seus filhos. O fato de o casal ter valores e metas em comum no sentido do alcance dessas melhorias constitui-se em condição de possibilidade para a implantação de estratégias que incluem a alteração dos padrões convencionais de divisão sexual do trabalho na família.

UMA BREVE DISCUSSÃO

Na trama dialética em que realidade social e sujeito individual implicam-se mutuamente, a mediação semiótica exerce um papel fundamental. A linguagem e os fenômenos de natureza representacional, incluindo aqui as significações atribuídas pelo sujeito (que nunca são de natureza individual, ou seja, as significações têm sua gênese inscrita no social), funcionam como determinantes do processo de constituição do mundo interno a partir das interações do sujeito.

É importante considerar que a linguagem enquanto fenômeno inalienavelmente social implica determinações de classe. É fre-

qüente, por exemplo, tematizarmos a cultura das classes populares e seu conteúdo simbólico, como meros reflexos daqueles produzidos pelas classes dominantes, como uma recusa destes ou, ainda, como marginais a eles. Ora, em se perspectivando classes sociais como relações dinâmicas e históricas e não como entidades estáticas e desvinculadas umas das outras, podemos pensar na "circularidade" das idéias entre as classes. Esta circularidade quer dizer que, apesar do fato de cada nova classe dominante ser compelida a dar às suas idéias o caráter de universalidade, representando-as como as únicas racionais e universalmente válidas (Marx in FROMM, 1983, p.184), as classes subalternas resignificam os padrões da cultura dominante. Se apropriam das pautas culturais à sua maneira. Neste sentido, tem-se um amálgama de significações e sentidos decorrente do intercruzamento dos conteúdos produzidos nas lutas de interesses muitas vezes contraditórios.

Bakhtin (1981) tematiza bem esta circularidade entre as culturas de classes antagônicas. Além deste aspecto, ele nos auxilia a compreender também a questão da internalização, enquanto internalização das significações. Segundo ele, no movimento da constituição da consciência individual, as "palavras alheias" se tornam "palavras próprias alheias" até transformarem-se em "palavras próprias", de tal modo que já não se tem noção imediata de sua origem.

Quando o cônjuge masculino fala do *machismo* e dos *moleques de rua*, deixa transparecer em seu discurso as falas de inúmeros outros que partilharam e partilham sua existência. "Ninguém faz a minha cabeça", chega a afirmar, desconhecendo que o sujeito constitui-se na relação com os outros e, nesse processo, a singularidade é indissociável da intersubjetividade. As ações dos outros não estabelecem determinadamente as ações e os conhecimentos do sujeito, mas são constitutivas deste. Ao mesmo tempo, o sujeito constitui a realidade social e as ações dos outros através de uma

gama de possibilidades e limites.

Uma das maiores dificuldades com relação à investigação neste campo reside em como nós, oriundos de outros estratos sociais, podemos alcançar os que pertencem às classes populares. Conforme muitos trabalhos o demonstram, estamos habituados a interpretar o discurso eliciado pelo chamado "povo" como composto por um código "restrito" ao invés de conciso, e enriquecido pela expressividade do gesto (Cf. CHAUÍ, 1989). Esta restrição, sinônimo em nosso ideário, de pobre, limitado, inferior, nada mais é do que a nossa própria restrição interpretativa, fruto de nossa própria alienação.

Ainda, é importante considerar as diferenças regionais. O cônjuge masculino, por exemplo, mostra-nos o linguajar típico do ilhéu descendente de açorianos, com seus maneirismos, ritmos e expressões peculiares. O uso do diminutivo, a repetição de palavras, o "não" como forma de iniciar frases, o "não tem" como término, termos como "mandrião" (o ocioso que passa os dias perambulando pelos bares e vive às custas de outrem), "machorra" (a mulher com características masculinas), e assim por diante, estão presentes em seu discurso. Da mesma forma estão presentes expressões provenientes de outros campos discursivos marcadas por significações próprias como: "liberal" e "playboy". Esse linguajar típico não se constitui meramente em uma forma de comunicação diferente. Trata-se de um código que inclui significações próprias atribuídas às palavras a partir da vivência de classe e de grupo social.

No discurso entrecortado de ambos, o casal, fica visível o esforço empreendido para conseguir o alcance de suas metas. Estas inscrevem-se em uma trajetória marcada pela memória de um passado pautado por privações, por um presente comum ainda sensivelmente afetado pela opressão e pela perspectivação de um futuro melhor, para si e seus filhos.

A ambigüidade própria ao sujeito em particular, ao casal e à realidade social torna-se objetivada nas práticas efetivas. Estas ambigüidades, entretanto, longe de serem fatores marcados pelo vetor negativo em si mesmas, expressam todo o caráter dinâmico desta trama. No processo de individualização do sujeito no contexto cultural, ele é e não é o espelho da realidade social. O é, na medida em que é determinado socialmente e não o é porque, enquanto indivíduo (individualiza-se), é uma negação dela. O processo de socialização é contraditoriamente o processo de individualização.

É na análise do cruzamento das histórias dos sujeitos que compõem o casal, imersos em seu contexto sócio-cultural, que podemos encontrar os sentidos/significações que imprimiram às experiências passadas, sentidos estes que funcionam como determinantes das experiências presentes, em um processo complexo de sobredeterminação que direciona as possibilidades futuras.

Assim, a constituição da identidade de gênero, inscrita nas trajetórias singulares destes sujeitos, ancora-se nas significações construídas por eles, imersos em suas famílias de origem e essas, por sua vez, em uma determinada classe social de uma sociedade datada no tempo e no espaço. As relações que estabeleceram com os pais e com os irmãos, além de relações familiares específicas nesse campo, repassaram e possibilitaram determinados sentidos de masculino e de feminino. É importante salientar que não se trata de uma mera reprodução de sentidos e práticas, mas sim de uma apropriação ativa por parte desses sujeitos que modificam, em parte, as pautas sociais estabelecidas. Essa apropriação, realizada na interrelação desses sujeitos, implica a internalização destas pautas, basicamente através da internalização dos significados das relações.

Para compreendermos esta trama, portanto, faz-se necessário um constante ir e vir interpretativo entre as várias esferas da

realidade sócio-histórica em que estes sujeitos estão inseridos, ou seja, do individual ao social e vice-versa, em seus distintos níveis de atuação.

Em uma sociedade profundamente marcada pela estratificação, a categoria classe social jamais pode ser desconsiderada, sabendo-se, entretanto, que conteúdos simbólicos oriundos das distintas classes são recompostos de várias formas, constituindo um amálgama em que valores e representações de origem social diversificada encontram-se, por vezes, superpostos, resultando um complexo universo simbólico em que elementos contraditórios coexistem, gerando práticas e enunciados ambíguos.

Neste sentido, a ambigüidade deve ser incluída como categoria analítica que pode dar conta da complexidade de práticas e mentalidades correlatas que continuam funcionando tanto a nível do sujeito individual, quanto a nível da realidade social mais ampla.

Quando nosso sujeito parece avançar na medida em que assume atividades consideradas femininas no campo doméstico, isso não quer dizer que o faça homogeneamente. Ao argumentar: "Veado eu não sou! Eu tenho seis filhos!", relaciona a masculinidade com a paternidade de forma questionável. Entretanto, é a mesma relação encontrada, a nível de senso-comum, no que diz respeito à feminilidade. Ainda, apesar de sua inovação no campo do trabalho doméstico, continua entendendo, por exemplo, o fato de um homem ter mais de uma mulher ao mesmo tempo como inalienável ao homem masculino. "Tá no sangue", defende-se. Para além da esfera do trabalho, também, mantém as representações tradicionais como norteadoras de sua ação quando, por exemplo, nega às filhas o direito de brincarem com brincadeiras percebidas como masculinas.

Desconsiderar seus pequenos avanços cotidianos, no entanto, é desconsiderar o caráter dinâmico e contraditório da própria realidade e pensá-la linearmente em termos de progressos, tendo

como diretriz uma meta pré-determinada, ou seja, é manter a análise restrita a um paradigma positivista e teleológico.

Finalizo, portanto, com a defesa da impossibilidade de pensarmos / problematizarmos o masculino e o feminino no singular. A constituição da identidade masculina, bem como da feminina, é entendida, então, como um complexo processo dialético em que as biografias individuais entrecruzam-se com as pautas sociais historicamente construídas, onde o sujeito interativo imprime significações singulares às suas ações no mundo, ações essas inscritas em um cenário de alternâncias, confrontos e superações com os outros significativos que compõem o seu universo vivencial. Assim, masculinidades e feminilidades constituem-se em práticas múltiplas e mentalidades correlatas, oriundas de fontes diversas, assumindo um caráter dinâmico e polimorfo em contínua transformação.

Notas

1. Cabe lembrar que a categoria gênero foi gestada pelo feminismo anglo-saxão para enfatizar o caráter de construção social e histórica das distinções de sexo, correspondendo ao que as francesas denominam "relações sociais de sexo".

2. O IPUF, Instituto de Planejamento Urbano de Florianópolis, inventaria, de tempos em tempos, através de uma caracterização sócio-econômica, os bairros do município. Nesta caracterização incluem o levantamento dos recursos e necessidades da região.

Bibliografia

- ARANTES, Antônio Augusto et alii. *Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil*. Campinas: UNICAMP, 1994.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1981.
- CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- DURHAM, Eunice. *Família e Reprodução Humana. Perspectivas antropológicas da mulher 3*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p.13-44.
- LEONTIEV, Alexis. *O desenvolvimento do psiquismo*. Lisboa: Horizonte Universitário, 1978.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. In: FROMM, Erich. *O conceito marxista de homem. Apêndice: Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844 de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- MELLO, Sylvia Leser de. *Pensando o cotidiano em ciências sociais: identidade e trabalho*. Cadernos CERU, n.5, série 2, p.23-31, 1994.
- OLIVEIRA, Zilma de Moraes. *Interações sociais e desenvolvimento: a perspectiva sóciohistórica*. Cadernos CEDES. *Implicações pedagógicas do modelo histórico cultural*. Campinas: CEDES/Papirus, 1995, p.51-63.
- PINO, Angel. *O conceito de mediação semiótica em Vygotsky e seu papel na explicação do psiquismo humano*. Cadernos CEDES. *Pensamento e linguagem: estudos na perspectiva da psicologia soviética*. Campinas: CEDES/Papirus, 1991, p.32-43.
- WALLON, Henri. *A evolução psicológica da criança*. Lisboa: Editorial Setenta, 1981.
- VYGOTSKY, Lev S. *Pensamento e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

RÚGBI E JUDÔ: ESPORTE E MASCULINIDADE

Carmem Sílvia Moraes Rial



(para o Nando e o Beбето, dois homens)

UM HOMEM DECIDE UM BELO DIA ESCALAR O Himalaia. Não tem obrigação nenhuma de fazer semelhante esforço. Ele é obrigado a pagar os impostos, a fazer o serviço militar e a exercer um ofício, já que todas essas coisas são 'sérias', mas escalar o Evereste, a isso nada o obriga. Por que o faz?

Compartilho aqui do espanto de Vladimir Jankélévitch diante desse homem que se aventura, se arrisca, se expõe a perigos, sofre para executar uma atividade a qual nada o obriga e ainda denomina essa faina de *esporte*, palavra que, na sua origem inglesa, remete a *disport*, que quer dizer se divertir, se entreter. É essa a perplexidade que guia minha visita aqui a esportes tradicionalmente considerados como masculinos, e em especial ao rúgbi.¹

A escolha do rúgbi, se justifica por esse esporte contestar dois pressupostos que guiam muitos estudos do campo esportivo. O primeiro pressuposto, desenvolvido primeiramente pelo sociólogo alemão Norbert Elias, e que pela sua justeza influenciará inúmeros trabalhos posteriores, é o de que o *processo civilizatório* que se es-

contáveis. Com eles, desenvolvia um escudo protetor na frente do corpo que deveria ser tão rijo quando o das costelas nas costas. Os chamados "apoios" eram às dezenas e, se inicialmente eram as mãos que eram exigidas, logo passaram a ser as pontas dos dedos: com a força dos dedos ele era obrigado a erguer o peso do corpo todo, sem descansá-lo no chão, até cem vezes.

Qualquer hesitação ou erro, era castigado com uma série de exercícios complementares, alguns bem ridículos, como correr pulando em uma perna só em volta do tatame, enquanto a platéia formada pelos seus companheiros de academia admirava a performance às gargalhadas e lançava piadas que atingiam a sua identidade sexual: "mas é uma galinha...", "olha só a mulherzinha dançando para nós...".

Quando se aproximava um campeonato, os treinos se encrucciavam e eram acrescidos de uma outra sessão de suplício: a sauna. Como o lutador goza de vantagem ao enfrentar adversários de uma categoria inferior à sua — as categorias são estabelecidas pelo critério do peso — o nosso pobre X era condenado a perder quilos em alguns dias para baixar de categoria "na marra". Além do regime alimentar em casa, que poderia consistir em um dia ingerindo apenas glicose, e dos exercícios extras na academia, ele invariavelmente acabava encerrado na sauna durante horas. Encerrado é a palavra certa, pois X era trancado na câmara quente pelos minutos que o treinador julgasse suportável e então era retirado de lá e conduzido para um banho frio, pesado e reconduzido ao inferno por mais algumas gramas. Quem pensa que a sauna pode ser um lugar agradável, e o é, se voluntária, deveria ouvir o testemunho de X. Não poucas vezes, desesperado, ele esmurrou a porta implorando para ser solto.

Invariavelmente nas vésperas de um campeonato, X sentia-se mal; às vezes dizia estar gripado, outras com indisposição es-

tomacal, outras ainda com dor em um braço ou um ombro. Os familiares se dividiam entre os que acreditavam que realmente ele tinha algo e os que diziam: "de novo, tá com medo de lutar e fica fazendo fita". Era incentivado a superar o que quer que tivesse e a desprezar a dor, que geralmente era esquecida assim que o campeonato terminava. Porém, por causa de um problema de saúde, X não embarcou para competir na Olimpíada.

Nos campeonatos, não se tratava apenas de medir forças com um adversário; isso era o menos importante. Estava em jogo a honra do treinador, a honra do mestre da academia e a honra do pai, que nunca ia aos treinos mas estava sempre à beira do tatame nos dias de campeonato, gritando como se incentivasse um galo de rinha, ajudado pelo resto da família, evidentemente. A mãe não assistia às lutas: dizia não suportar a emoção, e se retirava para ficar rezando fora dos estádios, retornando apenas quando o combate estava terminado, para abraçar o vencedor ou consolar a vítima, ou seja, nos dois casos, X e o seu pai.

Quando vencida, e esse era comumente o caso para X que foi várias vezes campeão no Rio Grande do Sul, em São Paulo, no Rio de Janeiro e sagrou-se bi-campeão brasileiro da categoria, seguia-se o ritual do pódio: o ganhador subia no degrau mais alto e recebia a medalha, geralmente das mãos do dono da academia cujas cores tinha honrado. Era fotografado e aplaudido. É provável que esse fosse um momento de prazer, de genuína alegria para X. Tendo a considerá-lo, acima de tudo, como um momento de alívio, de fim provisório da maratona de dor e de adiamento da desonra.

Como os campeonatos colocavam frente a frente os melhores lutadores, X se defrontava frequentemente com os mesmos adversários, colegas ou não de academia. Assim, com o tempo, as respectivas famílias se conheceram entre si, sem que isso tenha propiciado encontros outros que não os do estádio onde a luta se reali-

zava e que eram marcados pela rivalidade intensa. Também os treinos e o pós-treino não eram momentos de confraternização para X.

Foram anos e anos de treinamentos, duas a três vezes por semana, durante horas. Esses anos de judô tornaram X um jovem musculoso e forte, assediado por namoradas potenciais. Não se tornou um brigador na rua; ao contrário, costumava se impor com serenidade evitando a força física. Assim que deixou a casa dos pais, ou seja, quase quatorze anos depois de ter começado a lutar e obter vitórias significativas como os títulos estaduais paulistas e brasileiros ou a designação de melhor atleta do ano, entre todos os esportes amadores no Rio de Janeiro, X deixou também o judô e, até hoje, não voltou a praticá-lo.

O RÚGBI

Nosso segundo caso é o de um jogador de rúgbi que eu vou chamar de Y e que acontece ser sobrinho de X. Como X, ele provém de uma camada social média/alta, pais com escolaridade superior. Ao contrário de X, não nasceu prematuro: foi um bebê de 4 quilos e meio e 53 centímetros de comprimento, que apresentava desde cedo um porte físico superior ao dos meninos de sua idade e uma agressividade inusitada: mordida as pessoas estranhas, "por timidez", segundo uma psicóloga consultada pelos pais.

Foi incentivado a praticar esportes, inicialmente o futebol e mais tarde o tênis, mas não ingressou em nenhuma escola para esse fim. Jogava na rua, com os outros meninos, parecendo divertir-se com essa prática. Destacou-se no futebol quando morou na Suíça, sendo o goleador do time da escola. Os treinos de futebol e tênis de Y nunca apresentaram nem de longe o grau de sofrimento dos treinamentos de X e as competições, embora assistidas tam-

bém pela família, não pareciam se relacionar tão diretamente à honra familiar.

Y cresceu demonstrando grande apego aos esportes em geral e na adolescência resolveu criar uma equipe de rúgbi,³ o Desterro, com alguns amigos do condomínio residencial onde mora, a maioria, como ele, com uma estatura física bem acima da média. Com a participação nessa equipe de rúgbi, sua biografia esportiva foi bastante alterada: dos treinos e jogos ocasionais passou a obedecer a um calendário estrito, indo treinar duas a três vezes por semana e consagrando grande parte do seu tempo à organização da infra-estrutura necessária à equipe, uma vez que o rúgbi era desconhecido na cidade. Contatar clubes e proprietários de terrenos onde os jogos poderiam se desenvolver, organizar festas para arrecadar dinheiro, contatar lojas que vendessem o material desportivo necessário passaram a ser atividades desenvolvidas por Y, além de ver vídeos de rúgbi e escrever *press-releases* sobre seu time, etc.

Como X, Y também praticava um esporte duro. Nos treinamentos e nos jogos de rúgbi nota-se uma grande implicação física dos praticantes, especialmente nos lances chamados *hack*, ou seja, as formações fixas com a bola no chão — aquela montanha de homens sobre uma bola — e nos *mauls*, as formações fixas em pé, com a bola na mão. Como forma de se aquecer e se preparar para os contatos físicos do jogo, os jogadores costumam bater com toda a sua força nas suas próprias orelhas e uns nas dos outros e esfregarem-se os rostos e cabeças. Para aumentar a resistência, carregam-se mutuamente.

Há, evidentemente, além do esforço físico, muita dor envolvida num jogo de rúgbi, bem mais do que numa partida de futebol, vôlei ou tênis. Mas essa dor é vivenciada por Y com uma certa dose de prazer; as cicatrizes são exibidas com orgulho e, não raras vezes, ele e seus parceiros sacrificam-se jogando machucados.

Muitas vezes após os treinos, chegando suado em casa, sozinho ou com algum companheiro de equipe, Y se dedica a complementar os exercícios com meia hora de musculação nos aparelhos que ocupam boa parte do seu quarto e foram presentes do avô, pai de X.

A dor aqui é signo, isto é, representação de outra coisa para alguém. O que está sendo representado? Y responde claramente quando diz que rúgbi “é jogo pra macho”. O modo de cumprimento entre si, dos seus amigos/jogadores aliás, é exemplar. Ouvi muitas vezes Y dizer a um companheiro de equipe ou receber dele a saudação: “Aí macho, tudo bem”. “Tudo bem, macho” é a resposta que vem em troca, numa afirmação constante e mútua da masculinidade. Macho aparece no seu discurso como algo para além do homem, ou seja, o homem nas suas qualidades ideais.⁵ A resistência à dor é demonstração para si e para os outros de que ali está um verdadeiro macho.

Os trotes de ingresso na equipe marcam a separação do iniciante de sua posição anterior de não-macho e são marcados pela dor. É o caso, por exemplo, da brincadeira *cuecão*, criada pela equipe do Desterro. O novato é posto só de cuecas em frente aos jogadores veteranos que o suspendem, erguendo-o através do elástico da cueca, de modo que o peso do corpo todo pressiona os testículos. O infeliz é martido assim até que o tecido da cueca ceda e rasgue ou que os companheiros cansem de segurá-lo. A dor experienciada nesse ritual, suponho, é intensa e segundo o Y “tem que agüentar porque aí se prova que é macho mesmo”. Resistir à dor significa, como em muitos rituais limiares,⁶ ascender a uma nova condição, no caso, de masculinidade.

Em Curitiba, o trot é usado também reafirma uma condição de masculinidade maior dos veteranos em relação aos outros mortais através de outro estratagema. Lá se faz o *chupa, chupa*. Os jogadores veteranos se revêzam para *chupar* o pescoço do novato,

que acaba marcado pelos *chupões*. Ou seja, feminizam o iniciante, por uma última vez, pois daí em diante ele será macho e também terá o direito de feminizar outros iniciantes, colocando-se numa situação hierárquica supostamente superior à dos outros homens.⁷

Afora as zombarias de iniciação, outros momentos exaltam a condição de masculinidade dos jogadores. O rúgbi, por tradição e em todos os lugares do mundo, prevê um “terceiro tempo” após os jogos, quando então se encontram os integrantes das equipes para beberem cerveja e realizarem brincadeiras, em bares ou locais especialmente reservados. Esse encontro é exclusivo, sendo vetado o acesso das mulheres.⁸

A equipe de Y costuma realizar, durante os terceiros tempos, uma dança que chamam de “Chopichapi”, criada por eles inspirada em um hipotético ritual primitivo, e que supostamente guarda semelhança com a saudação da seleção de rúgbi da Nova Zelândia — uma das equipes de maior destaque nesse esporte, que saúda os adversário imitando uma dança *maori*. O Desterro inventou também brincadeiras onde se flerta com o “homoerotismo”, como é o caso do jogo com a cadeira (sentam no colo um dos outros, até a cadeira desabar pelo peso dos corpos).

Já que eu nunca pude observar diretamente um terceiro tempo, isso me foi relatado por Y e por sua irmã, que namora um companheiro de equipe de Y, embora ela também jamais tenha participado do terceiro tempo. Tendo a pensar que, nessas reuniões, o cavalheirismo das interações intersexuais, assim como a agressividade regrada, normatizada pelas imposições do regulamento do jogo, encontra o seu contraponto na manifestação de uma suposta selvageria (danças imitando “índios”, gritos de guerra), propriedade de quem é *macho*, ainda que essa selvageria seja em parte desconstruída pelo riso que a acompanha.

Y pratica o rúgbi há três anos, tendo já viajado para a Argen-

tina e o Uruguai para disputar partidas e recebido equipes de rúgbi do Brasil e do exterior. Quando viaja, hospeda-se em alojamentos de clubes ou, mais freqüente, nas casas de outros jogadores, desconhecidos até então. Também recebe atletas em sua casa, quando esses vêm à Ilha de Santa Catarina para disputas. É comum a troca de presentes e esses (artesanato, chocolate, etc.) geralmente são endereçados à família que recebe. Quando emprestei minha casa para que alguns atletas uruguaios se hospedassem ali, encontrei na volta uma garrafa de uísque de boa marca e de 14 anos de envelhecimento, uma atenção inesperada para mim e surpreendente pois vinda da parte de adolescentes.

Há uma ativa participação da família no levantamento de fundos para financiar a equipe, com a organização de almoços (churrascos, carreteiros) em tardes de domingo que eram inicialmente realizados na casa de um dos jogadores mas que hoje, com a expansão do número de presentes, se realizam em clubes. Muitos dos pais, porém, se opõem a que os filhos pratiquem esse esporte, sem contudo impedi-los. De fato, o público dos jogos divide-se entre os torcedores (os amigos e familiares que estão ali para incentivar) e os familiares, que vão ao campo para certificarem-se de que os filhos terminarão o jogo com saúde e inteiros ou, como me disse o pai de M., atleta do Desterro, "nós viemos porque ele pode precisar (que o leve a um hospital), nem sempre há uma ambulância presente. Por mim, M. nunca jogar ia isso, não é esporte, é pura violência". E, de fato, durante todo o transcorrer do jogo, os pais de M. trocavam entre si observações aflitas "Meu Deus, estão todos sobre ele!" "Não te preocupa, ele está caminhando bem, não houve nada". "Quanto tempo falta, ainda?" "Olha, ele já está exausto".

Nessa tarde, a seleção brasileira jogava contra o Desterro e o repórter que entrevistava os presentes acabou ouvindo os pais de M. Eles repetiram convicções à televisão os comentários amargos

contra o rúgbi: "O outro filho eu consegui convencer e não joga mais, isso deveria ser proibido". A reportagem causou grande constrangimento entre os atletas do Desterro quando foi transmitida. A equipe se esforça por tornar o jogo conhecido, através de contatos com a imprensa, já tendo conseguido implantá-lo em uma das principais escolas públicas da cidade, e as declarações dos pais de M. foram nesse sentido desastrosas. Eu mesma não suportei aquelas lamúrias e, com o risco de parecer antipática, em dado momento não me contive: "Vamos ver o jogo, o jogo." É claro que eles não estavam ali para ver o jogo e muito menos torcer; aliás, o único momento de alegria foi no fim da partida: M. tinha sobrevivido ileso a mais uma prova.

De fato, não havia exagero na inquietação dos pais de M. Ao nosso lado na arquibancada nessa tarde estava um rapaz que parecia entender as regras do jogo em suas nuances — o que não é meu caso, compreendo o básico. Pedi-lhe um esclarecimento em um lance e aproveitei para perguntar se jogava rúgbi. Ele me lançou um sorriso resignado: "Já joguei, mas rompi os ligamentos e não posso mais jogar". Alguns degraus abaixo de nós, outro atleta/torcedor exibia o gesso na perna. "Ele não joga mais, já se quebrou muito", foi também o que me disse uma amiga socióloga de São Paulo, mãe de ex-jogador da seleção brasileira de rúgbi.

Uma das cenas do jogo do Desterro contra a seleção me deu bem a dimensão do quanto ele pode ser perigoso. A bola estava sendo disputada no meio do campo quando, sem que compreendêssemos de imediato por que, os atletas das duas equipes foram se afastando deixando apenas dois jogadores no lugar onde estava a bola. Os dois estavam um de frente para o outro, com as cabeças coladas e imóveis. Logo o médico presente entrou em campo, para sair em seguida. Nós torcedores continuávamos sem entender o que estava se passando, vendo o jogador do Desterro

e o outro quase que abraçados, testa com testa. Até que uma versão passou a predominar entre as interpretações que circulavam nas arquibancadas: o jogador da seleção tinha deslocado o pescoço e precisava apoiar sua cabeça. Senti um arrepio, como se estivesse assistindo, impotente, alguém que corria o risco de ficar paraplégico, se um movimento fosse feito. O médico voltou, após alguns longos minutos, com um aparelho que imobilizou o pescoço e a cabeça do jogador, no momento em que entrava no estádio o carro do corpo de bombeiros que sempre é deixado de alerta nos dias de jogos. Pensei que a partida seria suspensa mas ela recomeçou, como se nada tivesse ocorrido. Na verdade, Y me explicou depois do jogo, isso já tinha acontecido antes com esse mesmo atleta e por isso ninguém em campo estava muito preocupado.

Todos os jogos que observei foram, portanto, *amistosos*, como se diz na linguagem esportiva. Porém não se pense que por serem amistosos tenham sido vividos como uma brincadeira. Os jogadores do Desterro treinam arduamente, três a quatro vezes por semana, geralmente nas arcias da praia da Joaquina e às vésperas dos jogos importantes, como o foi o da seleção brasileira, os treinamentos passam a ser diários. Antes desse jogo, Y emagreceu visivelmente. Como a maioria dos atletas está cursando a Universidade, o seu tempo de lazer acaba restringindo-se aos treinos e algumas festas nos fins-de-semana. Apesar de saber dessa dedicação e a seriedade com que os amistosos são vividos, confesso que fiquei aturdida quando fui cumprimentá-lo após a partida: Y tinha lágrimas nos olhos e se afastou rapidamente balançando a cabeça. O Desterro tinha perdido, por pouco mas tinha perdido.

O Desterro existe há três anos; em 96, pela primeira vez disputou o campeonato nacional. Alguns meses depois da derrota no amistoso contra a seleção, obteve o título de campeão brasileiro de rúgbi.

PONTOS PARA UMA ANTROPOLOGIA DO ESPORTE

Partindo dessas duas trajetórias esportivas, gostaria de refletir sobre alguns pressupostos da sociologia do esporte e apontar para os referenciais que considero relevantes para se pensar o esporte em sua dimensão de masculinidade.

Existe uma vasta literatura sobre esporte, porém grande parte dela refere-se a trabalhos biográficos sobre tal ou tal grande jogador. Nossos intelectuais têm-se mantido, no mais das vezes, distantes do campo dos praticantes, preferindo o caminho muitas vezes ilusório da biografia de grandes desportistas. Mesmo no Brasil, onde a literatura antropológica-esportiva tem se concentrado em torno do futebol e nesse campo não tem sido desprezível, o enfoque tem privilegiado o futebol como revelador de um caráter nacional ou enquanto dramatização da sociedade brasileira, ou o futebol de grandes estrelas, como Garrincha.⁹ O futebol de várzea, amplamente praticado nas favelas ou nas arcias das praias, nos campinhos do interior ou nos terrenos baldios das cidades, permanece invisível a esta antropologia/sociologia.¹⁰ Ou então mantém-se em relação ao esporte uma atitude de negação absoluta. É o ópio do povo, dizem de diversas formas, como é o caso de uma forte corrente na França, liderada por Jean-Marie Brhôm. Concordando com Bourdieu, creio que é a antropologia/sociologia do esporte que deve deixar de lado as abordagens que enfocam um ou outro desportista famoso, reconhecido amplamente, e passar a acompanhar o que fazem os praticantes normais desse esporte no dia-a-dia. Ou seja, deve-se começar a pensar o boxe não exatamente a partir de Mike Tyson mas dos milhares de jovens que passam a tarde a esmurrar sacos de arca e a levar socos no rosto no interior de academias.

Deixo claro, inicialmente, que a construção da masculinidade

não está sendo considerada aqui como um processo que ocorra apenas no esporte; ela está presente na socialização na família e na escola, na divisão do trabalho e em outras formas de sociabilidade que não o esporte. Tampouco o esporte está sendo tomado como uma atividade exclusivamente a serviço da construção da masculinidade. Ele proporciona a descarga de energia libidinal constrangida por um processo civilizatório, é uma atividade substitutiva para a guerra, diverte, dá prazer, ensina obediência a regras, fortalece e disciplina o corpo, serve para construir identidades pessoais, locais ou nacionais, etc.

O ponto que enfatizo aqui vai ao encontro do trabalho de Lõic Wanquant¹¹ quando ressalta que *não é a mesma masculinidade* que está sendo construída em riques e campos de futebol. Cada esporte possui seu modo de codificação específico e constrói um *ethos* específico. Mesmo nos esportes considerados "de homem" observa-se uma grande diversidade. Ou seja, o *habitus pugilista*, bem descrito por Wanquant,¹² é completamente diferente do *habitus* de um judoca.

Para se ter uma idéia dos diferentes *ethos* em jogo basta comparar, por exemplo, o mito de origem do judô com a origem do *full-contact*, completamente diferentes, embora possam ser vistos como fazendo parte da mesma genealogia de lutas marciais. O judô teria sido criado por um sábio zen a partir da observação da natureza diante do rigor imposto pelo inverno. As árvores pequenas, por serem mais flexíveis, se curvavam ao peso da neve e depois de passado o inverno voltavam à posição vertical incólumes. As árvores maiores e rígidas tentavam resistir à força da neve, tinham seus galhos quebrados e, às vezes, morriam. Ou seja, desde sua origem, se faz presente no judô a idéia de que se vence com humildade, tirando proveito da força contrária.

Já o *full-contact* é um esporte com uma origem bem menos

espiritual. Foi criado no Ocidente e difundido mundialmente através dos filmes de Bruce Lee realizados por Hollywood. Ainda que seja uma síntese de diversas lutas marciais muito antigas, como jiu-jitsu, karatê, judô, etc. e que o personagem de Bruce Lee faça constantes referências a origens místicas, o *full-contact* se mescla com o boxe e, como mostra Gastaldo,¹³ torna-se uma espécie de vale-tudo, onde o que importa é bater no adversário, sendo usado em brigas de rua. Ao contrário das lutas centenárias sino-japonesas, o *full-contact* não proclama um código de ética, o objetivo sendo menos o de fazer "gestos nobres" (judô vem do japonês *ju dô*, quer dizer "nobre modo") ou de usar "dez astúcias" (significado de *jujutsu* em japonês) mas de conseguir suplantar o adversário seja como for, o que não exclui golpes mortais.

A mesma diferença aparece se compararmos nosso conhecido futebol com o rúgbi, por exemplo, no que diz respeito à honra.¹⁴ Tais esportes podem ser aproximados por terem tido uma origem comum: o rúgbi e o futebol se originaram de uma variedade de jogos medievais que eram praticados segundo regras orais, nas ruas dos vilarejos através da Inglaterra. Esses jogos não tinham agentes externos de controle, como são hoje os árbitros, e às vezes chegavam a envolver mil pessoas de cada lado. Jogos semelhantes eram conhecidos também na China desde tempos remotos e na Itália mas o rúgbi e o futebol, na sua forma moderna tal como são hoje praticados no mundo todo, se originaram nos *colleges* ingleses.

Depois do estabelecimento de regras escritas e de um árbitro nos jogos, o que ocorreu primeiro nas escolas públicas inglesas, a prática desses esportes se organizou em torno de Federações, uma de futebol e outra de rúgbi. A de futebol foi criada em 1863, visando unificar as regras que eram locais e impediam o confronto de equipes de diferentes lugares. Porém, ao decretar um regulamento, a Football Association estabeleceu a proibição de duas caracte-

ísticas centrais do rúgbi na época, o porte da bola pelas mãos e os chutes nas tíbias dos adversários, o que fez com que os clubes de rúgbi presentes à reunião não ingressassem nessa Federação, que aliás permanece a mesma até hoje (FIFA). A federação de clubes de rúgbi, a *Rugby Football Union* só foi criada anos depois, em 1871, também unificando regras locais e, um pouco mais tarde, decidiu abolir a prática dos chutes nas pernas. Porém, a característica que me interessa sublinhar aqui é que divide esses dois esportes quanto a seu *ethos* e sua inserção social é a do amadorismo.

A *Football Association* cedo aceitou a profissionalização dos jogadores das suas equipes; já a *Rugby Football Union* se opunha e, ao fim de uma longa polêmica envolvendo o amadorismo, acabou se dividindo em duas: uma liga amadora (cujas equipes contavam 15 jogadores) e outra profissional (equipes com 13 jogadores). As equipes da liga profissional nunca foram aceitas fora do norte da Inglaterra, especialmente Yorkshire, e sua importância permaneceu insignificante. As equipes da liga amadora, ao contrário, se expandiram rapidamente pela Irlanda e Inglaterra, tornando o rugby um esporte nacional.¹⁵

O rúgbi é, portanto, tradicionalmente um esporte amador; o amadorismo está na origem de sua separação do futebol e da cisão que isolou as equipes do norte da Inglaterra. O rúgbi seguia a definição do *Amateur Athletic Club*, fundado na Inglaterra em 1866 e que definia assim o amadorismo esportivo:

É amateur todo o *gentleman* que jamais participou de um concurso público aberto por dinheiro proveniente dos ingressos no campo ou outros, ou com profissionais por um preço ou por dinheiro proveniente dos ingressos no campo ou outros; ou que jamais foi, em nenhum período de sua vida, professor ou monitor de exercícios desse gênero como meio de existência, que não é nem trabalhador, nem artesão, nem diarista.¹⁶

Na formulação de 1880, a última cláusula foi suprimida. Não era necessária. O amadorismo garantia o recrutamento social dos seus praticantes, pois ainda que não excluindo explicitamente as camadas populares, o fato de permanecer amador mantinha o rúgbi como um patrimônio da elite. Foi somente em 1996 (recentemente, portanto) que o rúgbi se profissionalizou oficialmente e, assim mesmo, não em todos os lugares. Na Argentina, o país da América do Sul onde o rúgbi é mais praticado, ele continua estritamente amador a ponto da seleção nacional não convocar jogadores atuando no exterior por estes terem se profissionalizado nos países onde jogam. Jogar por dinheiro seria algo menor nesse esporte que preza tanto a nobreza.

A própria auto-construção da imagem pessoal por parte dos jogadores também é reveladora disso. Ao contrário da maioria dos jogadores de futebol, os de rúgbi fazem questão de se exibirem, em circunstâncias públicas e com toda a equipe, usando terno e gravata — o que pode causar problemas no Brasil, por não ser uma vestimenta usual mesmo entre os jovens de camadas mais abastadas.¹⁷ Lembro que no embarque da equipe de Desterro para a Argentina, um dos companheiros de Y, que nunca vi usar uma gravata, esqueceu esse acessório tão importante na construção da imagem pública do jogador de rúgbi. O seu pobre pai foi constrangido a dirigir 40 quilômetros, do aeroporto até a casa, exclusivamente para buscá-la. Fazem questão também de se mostrarem cavalheiros nas interações intersexuais, ainda que se mostrem selvagens nas interações privadas da equipe, como vimos nos rituais de entrada e nos do “terceiro tempo”.

Essa busca de um *ethos* nobre é explicitada por eles: “O jogador de rúgbi não humilha o adversário nem desestimula o jogador que é companheiro”, me explicou Y. Um jogador de rúgbi saúda o time adversário ao entrar em campo, gritando o nome da equipe

concorrente, e repete o gesto ao final da partida. O jogador de futebol, saúda apenas a sua torcida — embora os capitães das equipes concedam um aperto de mão diante do árbitro. Eu mesma pude presenciar uma cena hilariante quando da primeira apresentação pública do time Desterro contra um adversário, evidentemente de fora da cidade. Tão logo começou a partida, o time do Desterro pontuou e a pequena torcida, que mal conhecia as regras do jogo, foi ao delírio como se estivesse nas arquibancadas de um estádio de futebol. Os jogadores do Desterro, que se encaminhavam lentamente para o centro do campo, tiveram que correr em direção aos torcedores, rogando que parassem de comemorar e fizessem silêncio.

Um *gentleman* não marca gols para comemorá-los depois; ele o faz por esporte — como também, em outros tempos, não caçava para levar comida para sua mesa, desprezando os animais que cruzavam o seu caminho e concentrando-se apenas no aprisionamento de uma pequena raposa, para a surpresa do espectador estrangeiro a esse código. Estamos aqui, embora se trate de um jogo coletivo e com grande implicação física, mais próximos ao *ethos* do tênis do que ao do futebol, onde nos acostumamos a ver comemorações de gols que teatralizam a vingança. Lembro aqui apenas duas recentes: a do atacante Viola, então corintiano, que, pondo-se de quatro, imitou o porco, símbolo do Palmeiras após marcar um gol contra essa equipe; e a de Romário, que chegou a ser processado na Justiça esportiva (sendo absolvido) por ter comemorado o gol com gestos obscenos — correu até a torcida adversária mostrando um dedo erguido na mão e os outros fechados e em seguida, moveu os dois braços flexionados, simulando a penetração em um coito. Ou seja, embora possam ser comparados em linhas gerais, o futebol e rúgbi de um lado e o judô e *full-contact* de outro falam de valores pessoais e sociais bem diferentes. E, indo além, constroem masculinidades diferentes. “A diversidade de expe-

riências e identidades apontam no sentido de existirem várias masculinidades”.¹⁸ Margaret Mead já mostrava isso no seu estudo em Samoa quando comparava os homens Arapesh (senso artístico muito desenvolvido, homens que preferiam apanhar a bater em alguém) com os seus vizinhos Mundugomor (coléricos, agressivos) ou quando compara os meninos Tchambuli (tímidos) com os Iatmul (audazes sexualmente).

No esporte, esse aprendizado de uma masculinidade se dá através de uma *incorporação*:¹⁹ o *ethos* que é encarnado no verdadeiro sentido do termo, transforma-se em carne, é corporificado. O menino aprende a ser ativo, mais ou menos agressivo através da incorporação dessas características como *habitus*. Essa incorporação, em muitos esportes, se faz com dor intensa. Creio que a relação *dor e masculinidade* é outro ponto importante a ser considerado em uma antropologia do esporte. Me permito um parêntesis para considerarmos o trabalho do antropólogo norte-americano David Gilmore sobre masculinidade. Gilmore se refere a inúmeros exemplos de provas de virilidade entre povos de diferentes culturas, guerreiros ou não, ressaltando que essas confrontações “são jogadas em um palco público”. Publicamente os jovens das tribos por ele estudadas tinham que mostrar coragem, impassividade diante da dor e desprezo à morte. As cicatrizes eram exibidas como provas de mudança de estado.²⁰

Não pretendo, contudo, optar por uma explicação psicanalítica: a de que sempre nos defrontaríamos com uma fase de separação da mãe, dolorosa mas necessária à construção da masculinidade. O ponto a ressaltar aqui é mais modesto: na nossa sociedade como o foi em outras (não sei se em todas e se no futuro o será) o trabalho sobre o corpo é importante na definição da identidade de gênero e a dor, presente também na construção da feminilidade, das mulheres ou dos travestis, o é ainda mais na construção da

masculinidade. A dor masculina é pública, a feminina não tem sido.

As práticas de muitos esportes implicam esforço, sacrifício e dor. Sacrificar o corpo no esporte aporta um capital simbólico ao praticante. A derrota não desonra se o derrotado for capaz de suportar a dor até o final (assim como a pobreza não desonra). A desonra vem de não se ter sacrificado o corpo, de não se ter resistido à dor. O filme "O Touro Indomável", de Martin Scorsese, apresenta nesse sentido uma cena exemplar: o personagem de um boxeador intrépido, interpretado por Robert De Niro, é voluntariamente derrotado para a máfia se beneficiar na bolsa de apostas. O personagem de De Niro se deixa massacrar pelo adversário, perde a luta mas não cai no ringue. E ao final, com o rosto deformado e em sangue, diz, como se tivesse vencido: "Você não me derrubou".

A dor mantém a honra do derrotado. Para merecer a vitória, é preciso sofrer, se não no ringue, nos treinos. A vitória fácil culpabiliza o vencedor. Não é por outra razão que temos dificuldade em lidar com os jogadores que parecem conseguir tudo muito fácil como é o caso do goleador Túlio, em quem a bola parece bater e entrar no gol, e seria o caso de Romário, que não treina e nem corre muito durante os jogos, não fosse por sua complicada vida pessoal que o constrói como um sofredor em outro campo. Não quero dizer com isso que não ocorram mudanças. Quem observa o jogo de rúgbi hoje percebe que o "passe" tem um papel central na movimentação das equipes — do mesmo modo, aliás, que no futebol. Passando-se a bola para um companheiro de equipe evita-se o *hacking*, o choque com o adversário. E durante muito tempo no rúgbi, a bola e os pontos marcados eram secundários; o fundamental era o *hack*, capacidade demonstrada no confronto físico direto com o inimigo. Evitar o golpe do adversário, desde a Grécia antiga, num *ethos* de guerreiro,²¹ era considerado um ato covarde, não sendo aceitável o recuo em nenhuma circunstância. Ora, como

Elias nos mostra, a aprovação do "passe" já é uma mudança em direção a uma maior civilidade do jogo ao mesmo tempo que revela uma mudança de valor de masculinidade ali expresso.

E aí chegamos a outro ponto importante a considerar: a estreita relação entre a dor e o prazer. O boxe, o judô, o rúgbi e os esportes onde o corpo é exigido mostram a estreita relação entre o sofrimento e o prazer. A maioria dos praticantes desses esportes o fazem por vontade própria, como é o caso de Y e seus companheiros, e até contra a vontade dos pais. Não estamos mais diante das situações descritas por Gilmore, de um menino que é arrastado e supliciado para se tornar homem.

Se não podemos falar em uma imposição social, algum prazer há, de tal modo que "não se sabe mais onde está o gozo do atleta, se na dor do prazer ou no prazer da dor". A psicanalista francesa Françoise Champion, autora da frase citada, aponta para o *masoquismo* presente nesses esportes e sublinha como central a relação entre o mestre/treinador e o lutador/jogador que muitas vezes ultrapassa a de um pedagogo, aproximando-se da relação de mestre/escravo em casais sadomasoquistas. Sem desconsiderar a relação entre esses esportes e a construção da masculinidade, aponto que eles são também lugares de uma busca voluntária de sofrimento e risco, que se expressam de modo extremo na experiência de uma morte ou de um assassinato simbólico.

"Para se correr uma aventura", nos confirma Jankélévitch, "é preciso ser mortal e de mil maneiras vulnerável; é preciso que a morte possa penetrar em nós por todos os poros do organismo, por todos os pontos do edifício corporal".²² Essa experiência é vivida como um aprendizado, sobre si mesmo e sobre os outros; como revelam depoimentos eloquentes como o de Albert Camus, ex-goleiro da seleção da Argélia: "O que sei de modo mais seguro sobre os homens, devo ao esporte".

Há prazer na dor do esporte. E mais do que a dor, o esporte pode proporcionar aos praticantes e fãs uma experiência simbólica da morte, uma vivência mimética da perda. A morte aparece teatralizada sob muitas formas. Sabemos que as derrotas são em geral vividas como perdas: "perde-se o jogo, sofre-se o gol". Algumas derrotas — em campeonatos mundiais, em torneios importantes — chegam a significar, ainda que brevemente, experiências próximas à da morte de um ente amado. As expressões sociais de sentimentos nesses momentos são as de dor e luto: se diz que o estádio fez "um silêncio mortal", um "silêncio de velório". Como o público nos estádios ainda é predominantemente masculino, não há lágrimas mas os gestos são de aflição, ainda que por tempo limitado.²³ Esse sentimento aparece no léxico esportivo: no futebol, quando as partidas terminam empatadas e o regulamento prevê uma prorrogação até que uma das equipes marque o gol, chama-se esse espaço de tempo decisivo de "morte súbita".

O esporte pode proporcionar uma vivência imitativa da morte. O que é o *knock-out*, o clímax de uma luta de boxe, senão a experiência em vida da morte? O corpo do perdedor se estende no chão, imóvel, incapaz de se erguer. Os nocautes no boxe, as imobilizações no judô, os *hacks* no rúgbi, momentos em que o adversário é imobilizado, deixado, parecem metáforas da morte ou do assassinato; revelam um flerte com a morte, é um modo de vivenciá-la em uma dose homeopática. Mais do que uma "feminização" do adversário, que não desconsidero, creio que esses esportes proporcionam uma vivência simbólica da morte.

AS MULHERES NO ESPORTE

Por último, gostaria de enunciar duas tendências contemporâneas

em relação a esses esportes. A primeira aponta para a crescente penetração dos esportes de risco entre as camadas superiores. É preciso repensar um dos pressupostos que têm balizado as poucas análises desses esportes — felizmente não no Brasil — qual seja o que considera a escolha do tipo de esporte como sendo determinada diretamente pela origem social e o capital cultural do praticante, relacionando mecanicamente esporte e classe social. Nessas abordagens, o grande investimento físico, a dor, o risco e o sofrimento no esporte são apanágio das classes populares. As camadas médias e as elites se desinteressariam por esses esportes ou só o apreciariam por um tempo limitado, na juventude, preferindo as práticas desportivas onde o físico não é tão exigido.

Hoje, não se pode (se é que em algum momento foi possível) associar de modo irredutível esporte e origem social, ainda que não se deva desconsiderar a relação entre o mundialmente conhecido como o esporte dos *gentlemen*, *amateurs*, da elite, e os outros esportes franceses. Essa associação definitivamente nunca pôde ser aplicada no Brasil, onde o futebol é apreciado e praticado por todas as camadas sociais. A interpretação, aliás, deixa de valer completamente a partir dos anos 80, com a entrada em cena dos chamados *esportes radicais* e sua adoção especialmente entre a elite. Asa delta, parapentes, escaladas com o uso apenas das mãos, mergulho, surfe no ar a partir de aviões, quedas com elástico que permitem saltos em queda livre de alturas inimagináveis, velejamentos solitários ao redor do globo são esportes que não apenas implicam um grande investimento físico como também um risco considerável.

A segunda tendência contemporânea a considerar é o decréscimo dos espaços de homossociabilidade masculina, com a participação crescente das mulheres em todos os esportes. É verdade que muitos esportes ainda funcionam como verdadeiras "casas

de homens", lugares interditos às mulheres. A academia de judô de X era assim — hoje já não é mais, há meninas em aulas de judô e até nas escolinhas de futebol — mas a grande parte das salas de treinamento de boxe ainda se mantém como espaço de homosociabilidade. É principalmente através do esporte que homens como X e Y, de classes médias e altas, reúnem-se exclusivamente entre homens. Ainda que se verifique fortes expressões de homoerotismo nos esportes tidos como de *macho*, os homossexuais são aí geralmente vítimas de sarcasmo. Isso é especialmente constatável entre os praticantes de rúgbi.²⁴ Ainda assim, muitas esferas associadas a esses esportes são lugares de sociabilidades intersexuais, como os bailes e festas para levantamento de fundos para as equipes. Não é mais possível, mesmo levando-se em conta tudo o que foi dito antes, se associar de modo exclusivo esporte e masculinidade.

Hoje, reduz-se cada vez mais o que é tido como espaço exclusivamente masculino no esporte. Até um dos redutos mais sagrados da masculinidade que é o ringue — eu diria que comparável apenas à arena dos toureiros — deixou de ser espaço exclusivamente de homens ou masculino: quem assistiu à última luta pelo título maior do boxe dos pesos pesados, teoricamente o momento em que se escolhe o homem mais forte do planeta, acabou se deparando com a imagem de duas mulheres lutando boxe. Para mim, leitora das páginas transpiráveis de Norman Mailer, que celebram à exaustão a inteligência dos boxeadores através dos socos de Ali-Frazier,²⁵ e das inumeráveis passagens de Hemingway sobre o boxe, as corridas de cavalo, as touradas, jamais imaginei ver um dia uma mulher num ringue de boxe ou numa arena de touros. Qual seria a reação de Hemingway, esse assumido macho americano, se fosse Gertrude Stein e não Ezra Pound que tivesse solicitado lições de boxe?²⁶ Em guarda, não é, como quer Maurice Maeterlinck,

"a mais bela atitude do corpo viril?"

A presença das mulheres nos esportes se deu muito cedo mas se restringia à aristocracia e a atividades como a equitação, a caça, o tiro e o tênis em canchas privadas. Ainda assim, entre 1864 e 1865, cinco mulheres escalaram o Mont-Blanc.²⁷ Entre as classes populares, essa participação ocorreu bem mais tarde, o incentivo das professoras nas escolas públicas tendo tido um papel decisivo para isso. A aparição da mulher desportiva teve enormes repercussões na imagem social que lhe era atribuída então — a moda, por exemplo, evolui no sentido de uma simplificação uma vez que a bicicleta exigia o porte de calças compridas e a natação roupas mais adequadas,²⁸ sendo uma das faces mais visíveis dessa mudança, embora não a mais importante. Quais as repercussões atuais das mudanças, do ingresso das mulheres em esportes masculinos?

Pode parecer exagero para quem é alheio ao mundo do boxe e das touradas mas creio que o avanço das mulheres nesse espaço é possivelmente tão significativo quanto a conquista do sufrágio universal.²⁹

A presença das mulheres, como tem sido bem demonstrado pelas teorias de gênero, por si só não "desmasculiniza" de imediato esses espaços, não representa a "feminização" desse esporte. Ao contrário, por muito tempo o que ocorria é que a mulher que os praticava se contaminava pelo masculino. Porém, no caso do futebol e talvez também no do boxe agora, do mesmo modo como antes ocorreu com o vôlei e tantos outros esportes, a presença das mulheres nesses espaços fez com que perdessem o seu caráter de gênero, deixando de ser marcas de masculinidade. O comparecimento das jogadoras de basquete em revistas tipo *Playboy*, as fotos de jogadoras de futebol em poses sensuais, tais como as publicadas na revista *Placar* ou em jornais de circulação nacional, mostram que a

habitação desses campos tidos anteriormente como masculinos não necessariamente as contamina do masculino aos olhos sociais.³⁰

Voltemos a nosso parágrafo inicial, à perplexidade diante do alpinista do Himalaia. "Seja Homem", se diz; "prova que tu és um homem", se desafia. Ser homem, portanto, não é algo espontâneo, precisa ser constantemente atestado, ainda que tenha uma contrapartida generosa, como apontado por Bourdieu: "É suficiente dizer a um homem, para elogiá-lo, *és um homem*".³¹ Até pouco tempo, poderíamos dizer que nosso alpinista escalaria o Everest para provar que é homem. Hoje, com o crescente número de mulheres alpinistas e de todos os outros esportes de risco, tornou-se difícil aceitar essa interpretação.

Em 1909, um jornalista europeu escrevia: "O campo de rúgbi é o único lugar onde a supremacia masculina é incontestável". Acho que permanece assim. Resta saber por quanto tempo.

Notas

1. As reflexões desse artigo foram inicialmente suscitadas pela leitura de GAS-TALDO, E. *Kickboxers: esporte de combate e identidade masculina*, dissertação de mestrado, UFRGS, Porto Alegre, 1995. Agradeço à profa. Ondina F. Leal pelo convite para participar da banca dessa dissertação.

2. Luta desenvolvida a partir das técnicas do antigo jiu-jitsu.

3. Esporte inventado em 1823 no Colégio de Rúgby, na Inglaterra, praticado por duas equipes de 15 jogadores, com um bola oval que deve ser conduzida até a linha final do campo do adversário (5 pontos) ou passada por cima do arco do adversário (em forma de H), com um chute (3 pontos).

4. Poderíamos, brincando com o estruturalismo, traduzir as representações do

grupo de jogadores de rúgbi através de um contínuo de gênero onde os extremos se tocariam dando a forma de círculo ao contínuo. Na parte superior do círculo teríamos à esquerda a Natureza, à direita a Cultura. O homem apareceria na parte superior, no lado da Cultura. Nas posições intermediárias teríamos à esquerda a menina (mais próxima da Natureza) e à direita o menino (mais próximo da Cultura). A mulher ficaria na parte inferior do círculo, no meio, entre a Natureza e a cultura. O macho ocuparia o lugar oposto ao da mulher, na parte superior do círculo, entre a Natureza e a Cultura, depois de ter simbolicamente percorrido todo o círculo.

5. Cf. TURNER, V. *Le phénomène rituel: structure et contre-structure*. Paris: PUF, 1990.

6. Dunning fala dos rituais de equipes inglesas de rúgby cujo componente central é o 'striptease' masculino, um ritual que satiriza as mulheres 'strippers'. No início do ritual inglês descrito por Dunning, canta-se uma música chamada 'o guerreiro Zulú'. Em algumas cerimônias de iniciação, o iniciado é despido — frequentemente à força — e o seu corpo, especialmente os genitais, é lambuzado com cera de engraxar sapatos ou com vaselina. Dunning, no entanto, observa transformações, não ainda nos rituais mas na relação que as equipes estabelecem com as mulheres. Os clubes ingleses atuais já não são exclusivamente masculinos; as mulheres são bem-vindas pelo menos nos bailes que servem para levantar fundos. Não que antes estivessem completamente ausentes — elas faziam chá, preparavam as refeições e compunham a torcida.

7. Dunning nos fala que nos terceiros tempos ingleses se bebe cerveja em excesso, há apostas e rituais que aumentam o consumo e a velocidade com que os participantes se embriagam. Quando estão bêbados, os jogadores cantam canções obscenas e, se a esposa ou namorada de algum está presente, cantam a canção 'Goodnight Ladies' como sinal para que se retirem. Dali em diante os acontecimentos são tidos como masculinos e qualquer mulher que tenha escolhido permanecer é vista como degradada. Os temas das canções giram em torno da ridicularização das mulheres e dos homossexuais. Nas canções, as mulheres são sexualmente insatisfeitas e os heróis tem que usar de poderes extra-humanos para satisfazê-las. Dunning relaciona essas temáticas com o crescente poder das mulheres na sociedade. O rúgbi torna-se um jogo de adultos por volta de 1850, época das *suffragettes*, e entre a classe média alta e média, o mesmo estrato social dessas mulheres revolucionárias. Para ele, o rúgbi torna-se um enclave onde a ameaça feminina pode ser contestada, onde os homens poderiam expressar abertamente sua masculinidade ameaçada. Cf. DUNNING, Eric. Sport, as a male preserve: notes on the social sources of masculine identity and its transformations. In: ELIAS, Norbert & DUNNING, Eric. *Quest for excitement: sport and leisure in the civilizing process*. London: Basil Blackwell, 1986, p.274.

8. Da MATTA, R. et alii. *Universo do futebol: esporte e sociedade*. Rio de Janeiro: Ed. Pinakotheque, 1982. FILHO, M. *O negro no futebol brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986. LEITE LOPES, J.S. & MARESCA, S. La disparition de la 'joie du peuple': notes sur la mort d'un joueur de football. *Actes de la Recherche*

en *Sciences Sociales* n.79, set. 1989.

9. Depois de ter escrito esse artigo, soube da recente defesa de uma dissertação de mestrado em Antropologia sobre futebol e masculinidade, junto a UNB. Também descobri um texto de Araújo, B. *Os gênios da pelota: um estudo do futebol como profissão*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1980. Mas não tive acesso a esses textos.
10. WANQUANT, Lôic J.D. Corps et âme: notes ethnographiques d'un apprenti-boxer. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.80, nov. 1989.
11. Idem, ibidem.
12. Para uma análise mais completa desse esporte e sua masculinidade, ver a dissertação de GASTALDO, citada na nota 1.
13. Cf. PITT-RIVERS, J. *Anthropologie de l'honneur: La mésaventure de Sichem*. Paris: Le Sycomore, 1983.
14. Sobre essa cisão, importante para o entendimento da questão da honra no rúgbi, ver SMITH, David & GARETH, Williams *Fields of praise: the official history of the Welsh Rugby Union. 1881-1981*. Cardiff: University of Wales Press, 1980. Ou DUNNING, E. & SHEARD, K. La séparation des deux rugbys. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.79, 1989. Para uma abordagem sociológica desses esportes ver ELIAS, Norbert & DUNNING, Eric. *Quest for excitement: sport and leisure in the civilizing process*. London: Basil Blackwell, 1986.
15. CALLEDE, Jean-Paul. *L'esprit sportif*. Press Universitaire de Bordeaux, 1987. Tradução minha.
16. Há, é claro, exceções. Heleno de Freitas era tido como um homem muito elegante no seu tempo; mais recentemente, nos anos 80, Paulo Roberto Falcão, na sua passagem pelo São Paulo Futebol Clube, vindo da Itália, introduziu no Brasil o uso do terno e gravata entre os jogadores, moda que permanece pelo menos em circunstâncias oficiais, como as viagens da seleção brasileira.
17. ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de Si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século Edições, 1995.
18. "Incorporação" é entendido aqui como quer L. Wanquant: "um processo inconsciente de aprendizagem pela imitação de posturas corporais, gestos, reações psicossomáticas que têm um significado nas relações sociais, estabelecendo hierarquias entre as quais as dos gêneros e que constitui uma das formas mais resistentes de memória social".
19. Recolhi alguns exemplos da etnografia de Gilmore, citados em BADINTER, Elisabeth. *X/Y de l'identité masculine*. Paris: Édi. Odile Jacob, 1992, onde a associação entre a dor e a construção da masculinidade aparece de modo claro. Na Nova Guiné, entre os Sambia, o pai tem pouco contato com o menino que tem acesso ao seio da mãe até os três anos e dorme nu junto com ela até o fim do aleitamento e a dolorosa separação. Flautas anunciam o início do ritual

de separação. Os meninos são roubados à mãe, levados à floresta, chicoteados até sangrar por três dias, para "abrir a pele e estimular o crescimento". Sangram pelo nariz para se livrarem dos fluidos femininos. No terceiro dia, contam-lhes o segredo das flautas e eles têm que jurar jamais revelá-lo às mulheres, caso contrário, serão punidos com a morte. Os Baruya, depois da separação, são proibidos de falar com a mãe até que eles próprios tomem-se pais — ou seja, sua identidade masculina fique atestada através da geração de um filho. Entre o Bimin-Kuskusmin a separação ainda é mais terrível. Aos sete ou dez anos, são roubados da mãe, ouvem dizer que são seres poluídos, sujos, têm suas roupas queimadas, ouvem dizer que serão mortos, que foram poluídos pelas suas mães. Choram histéricos, vêem as mães que também choram e se vestem de luto. São levados para mais longe na floresta e batidos com paus até o corpo ficar coberto por feridas. Por quatro dias são humilhados, bebem urina e sangue de porco para vomitar, etc. Depois, simula-se o seu assassinato e só aí podem retornar à tribo. Esses exemplos servem para que percebamos que nossa sociedade não está inventando nada de tão estranho ao associar a dor à masculinidade; essa associação aparece em muitas outras culturas.

20. Cf. ELIAS, N. The genesis of sport as a sociological problem. In: ELIAS & DUNNING, Op. cit., p. 126-49.
21. JANKÉLÉVITCH, V. *L'Aventure, l'ennui, le sérieux*. Paris, 1963, p.19 (minha tradução).
22. Quais foram os grandes lutos nacionais? Mortes reais, como a de Getúlio Vargas, de Tancredo Neves, de Ayrton Senna, mas também a derrota do Brasil na Copa do Mundo de 50. Os instantes que se seguiram ao segundo gol do Uruguai, registrados em filme, não deixam dúvida: um silêncio absoluto no estádio onde estavam 150 mil torcedores, seguido pelas lágrimas das mulheres e seus lenços brancos, pela circunspeção ou o desespero contido no rosto dos homens, pelo cortejo mudo na saída do Maracanã.
23. Dunning cita canções, executadas nos "terceiros tempos" ingleses, que gozam as mulheres e outras, os homossexuais, como nessa: "For we're all queers together, excuse us while we go upstairs. Yes, we're all queers together, that's why we go round in pairs".
24. MAILER, Norbert. *Le combat du siècle*. Paris: Clancier Guenaud, 1988. A paixão dos escritores pelo esporte tem sido pouco destacada. Alguns exemplos: Marcel Proust, quem diria, era praticante de tênis, e inclui nada menos que 14 vezes a palavra tênis na sua *À la Recherche*; Emile Zola era um ciclista de longos passeios no Bois de Boulogne; Jack London conta-se entre os primeiros praticantes de surf, tendo estado no Hawaii para esse fim; e seu confratão Jack Kerouac praticava futebol americano. São conhecidas as longas caminhadas de Simone de Beauvoir por estradinhas do interior da França, mas ela exibia ambições maiores: "Je donnerais le Reaudoit pour savoir le christiania aval," dizia Mlle. BEAUVOIR ("Eu daria o Reaudoit — prêmio literário — para saber a descida christiania" — movimento de esqui). E John Irying ecoa Camus quando declara, "Estou com-

pletamente convencido que a luta me ensinou bem mais que qualquer aula de escrita". Cf. *L'Équipe Magazine*, n.764, nov./1996 e *Sport e Littérature Revue Europe*, 1996.

25. Cf. HEMINGWAY, Ernest. *Paris é uma festa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

26. D'ARVE, Stéphen. *Histoire du Mont-Blanc et de la Vallée de Chamonix*. Paris: Delagrave, 1878.

27. CALLEDE, Op. cit.

28. A primeira tourcira chama-se Cristina Sanchez e tem atuado na Espanha e no sul da França. Cf. Cristina SANCHEZ, *Une Femme Matador*, documentário sueco dirigido por Susanna Edwards, 1996.

29. Como as viúvas do mediterrâneo descritas por Pitt-Rivers, que ao assumirem os papéis tradicionalmente masculinos passam a ser vistas como homens ou, como no caso das mulheres chamadas "virgens" do norte da Turquia que não apenas passam a ser tidas socialmente como homens, mas a vestirem e se comportarem como homens, tendo direito de esposarem outra mulher. Cf. GRÉMAUX, René. *Woman becomes Man in the Balkans*. In: HERDT, Gilbert (org). *Third sex, third gender: beyond sexual dimorphism in culture and history*. New York: Zone Books, 1996, p.241-81.

30. Citado por BADINTER, Op. cit.



GÊNERO E GERAÇÕES NA ILHA DE SANTA CATARINA

Mara Coelho de Souza Lago



ATRAVÉS DA ANÁLISE DAS REPRESENTAÇÕES DE SUJEITOS que vivenciam a urbanização da Ilha de Santa Catarina, esta investigação procura contribuir para a compreensão de aspectos do processo de transformação social, relatados como experiências pessoais de mudança dos modos de vida tradicionais. No recorte atual, fez-se um estudo comparativo entre adolescentes oriundos das localidades litorâneas e adolescentes de proveniência urbana, procurando relacionar informações referentes a diferenças de gênero, de origem (rural/urbana) e de classe social.

Este estudo complementa um rico material etnográfico, obtido com três gerações de informantes, a partir do início da década de 80. Foram entrevistados cerca de 50 sujeitos, homens e mulheres, com idades entre 80 e 12 anos, em diferentes níveis de escolaridade, ou analfabetos, desempenhando variadas profissões nos mercados formal e informal de trabalho, tradicional ou urbano, nas praias e na cidade (autônomos, empregados, desempregados), ou apenas estudando. Através das entrevistas, obtivemos depoimentos e histórias de vida. Foram utilizados também questionários com perguntas fechadas (tabuláveis) e algumas questões mais abertas, respondi-

dos por adolescentes de escolas privadas da cidade, escolas públicas das periferias urbanas e escolas públicas das comunidades litorâneas.

Quando, em etapa anterior de pesquisa, nos dedicávamos à análise das questões de gênero que transpareciam nos relatos de homens e, principalmente, de mulheres, de suas vivências na transformação da ilha, fomos levados a considerar as especificidades das experiências dos jovens neste processo galopante de urbanização das praias.

As representações contidas nas entrevistas com jovens nos mostraram muitos desencontros, idealizações, discriminações, assimetrias, enfim, nas relações entre moças e rapazes de origem urbana e rural-litorânea, que convivem nas praias, especialmente nos períodos de veraneio.

Procuramos aprofundar a questão, entrevistando rapazes oriundos da cidade, estudantes, que freqüentavam um Bailão numa das praias da ilha durante o ano. Deixavam na cidade as namoradas "oficiais", pertencentes, como eles, às camadas médias da população, e iam de carro, em "turmas", namorar (ou "ficar" com) as "nativas", como diziam, em busca de relacionamentos fugazes, descompromissados, a partir do Bailão (que hoje se modernizou: é um Disc Club). As meninas mais conhecidas da "galera", de mais fácil abordagem, eram apelidadas por eles de "Tainha", "Anchova", "Garoupa", etc. Depreciavam nelas, principalmente, o serem filhas de pescadores com "cheiro de peixe", ou a forma como se expressavam, "a fala do manezinho". Um ou dois dos rapazes que se envolveram mais seriamente com moças da praia, relataram não ter agüentado a pressão da turma, interrompendo, por este motivo, o relacionamento.

Procurando entrevistar algumas moças da comunidade que freqüentavam os bailões, pudemos perceber como idealizavam

os rapazes do centro — mais bem vestidos, com carros, menos "enfuxados", sabendo conversar e, muito recorrente nos seus relatos, por não serem controladores, mandões, não ficarem "pegando no pé" das namoradas, proibindo-as de sair, relacionar-se com outras pessoas, estudar, trabalhar. Acreditavam, enfim, que os rapazes da cidade se relacionavam de forma mais simétrica com as mulheres, e isso era o fundamental para elas.

Na continuidade, entrevistando um rapaz oriundo da própria localidade, colocaram-se para a análise representações bem diferentes sobre os moços da cidade — "filhinhos de papai", folgados, vagabundos, não trabalhavam, apenas estudavam, consumiam drogas. De acordo com este informante, as moças da praia não valorizavam os rapazes do centro, percebiam que eles não eram trabalhadores e para elas, também, o mais importante no homem, seria esta característica — ser trabalhador, "intimidador".

A partir desta e de outras entrevistas, tivemos oportunidade de refletir também sobre a importância da categoria trabalhador e seu papel na constituição da identidade masculina nas camadas populares, tanto de localidades litorâneas, como do meio urbano, fundamentados também nos textos de outros pesquisadores (Cf. ROMANELLI, 1993).

Uma questão que tem sido de muita relevância na análise das representações de sujeitos de todas as gerações de informantes é a referente à importância da escolarização das crianças e jovens e à pretensa incompatibilidade entre estudo e trabalho no meio rural. Nossas pesquisas têm apontado, como outros estudos nas áreas de educação e ciências sociais, para a valorização da escolaridade nas comunidades rurais da ilha, mesmo entre as primeiras gerações de informantes (LAGO, 1991 e 1996). Assim, uma das vantagens da urbanização das praias, apontada pelos ilhéus, seria a de proporcionar mais fácil acesso aos recursos de saúde e de

educação para os filhos.

As análises das entrevistas realizadas levaram-nos a discutir a questão do estudo visto como uma atribuição feminina, sendo as mães as grandes incentivadoras dos filhos, muitas vezes enfrentando desentendimentos com os maridos para que aqueles continuassem na escola. Isto, tanto por parte de mães professoras, como de algumas que eram mesmo analfabetas. Deparamo-nos também com representações que consideravam o estudo como mais próprio das mulheres.

A questão da escolaridade impôs sua importância já que, com a inviabilização das atividades tradicionais na pesca e na lavoura, as novas gerações de descendentes dos colonizadores açorianos são compelidas a buscar outras formas de trabalho, na cidade ou nas praias urbanizadas, e dependem de um nível mínimo de escolarização para competir no mercado de trabalho. As oportunidades de emprego que surgem com o turismo litorâneo, mesmo marcadas pela sazonalidade, exigem, como a maioria das atividades no setor de serviços, o acesso aos códigos simbólicos da leitura e da escrita. Assim, fomos buscar a mais nova geração de informantes nas escolas, sabendo que estas só recentemente estão difundindo, em algumas localidades litorâneas da ilha, a complementação do 1.^o e 2.^o graus de ensino.

A adolescência é a etapa da vida que tem início com as mudanças fisiológicas da puberdade — quando as glândulas sexuais começam a produzir os hormônios que vão desenvolver as características sexuais secundárias, reforçando biologicamente a diferenciação sexual — e termina somente quando se atinge um certo nível de maturação psicológica e social, que pressupõe a relativa independência do adulto jovem. Em nossas sociedades, caracteriza-se como um período de *crise psico-social*, um tempo em que o jovem deve realizar a passagem da infância para a vida adulta.

Consideramos que os jovens adolescentes das praias da Ilha de Santa Catarina, que se transformam em balneários, são, provavelmente, a geração que tem sofrido muito particularmente as consequências do processo de urbanização. Se foram ainda educados aprendendo os ofícios dos pais, estão vivenciando a substituição do trabalho e dos modos de vida tradicionais por novas formas de atividades e exigências de formação profissional, que não existiram para as gerações anteriores. Neste processo de transformação das atividades que proporcionavam a subsistência, estão implicadas mudanças de valores, de modos de vida, de papéis sociais, dos papéis tradicionais dos sujeitos dentro da família. São dinâmicas que exacerbam conflitos entre valores, entre gerações, entre gêneros. Dinâmicas irreversíveis, conflitos exacerbados que vêm se acrescentar às crises e conflitos próprios da adolescência, na forma como a concebemos.

As contribuições de teóricos que desenvolvem estudos de história social (ARIES, 1981), assim como etnografias de antropólogos sobre outras culturas (MEAD, 1972; MALINOWSKI, 1973), nos permitem afirmar que a adolescência, como a conhecemos, é um fenômeno relativamente recente, bastante característico das sociedades (urbanas) modernas.¹

Embora o desdobramento de toda uma discussão sobre paradigmas e categorias teóricas possa parecer descartável, por secundária em relação à apresentação dos resultados de uma pesquisa empírica, é importante no sentido de procurar esclarecer quais as questões que norteiam o olhar do pesquisador e que fundamentam suas análises do material obtido no trabalho de campo. Um estudo pode se prestar para reflexões sobre as relações entre as áreas de conhecimento, ou entre disciplinas de uma mesma área. Uma pesquisa empírica, com sujeitos humanos em suas condições específicas de vida, em suas relações, não pode fugir do recurso à

interdisciplinaridade. Nas etnografias desenvolvidas por esta linha de pesquisa, que buscam aprofundar questões referentes à subjetividade, o interesse teórico está voltado para as fronteiras de intersecção e tensões entre psicanálise freudiana e antropologia cultural, no rastro de um diálogo estabelecido muito anteriormente, por autores clássicos. Diálogo que se travou em torno dos determinantes do desenvolvimento humano, questão que funciona como um divisor de águas epistemológico, marcando as teorias como essencialistas ou construtivistas, com o espaço intermediário ocupado pelos paradigmas interacionistas de diversos matizes.²

Esta velha questão dos determinismos (e questão não resolvida — vide Camile Paglia nos estudos de gênero e os autores da Curva do Sino, sobre inteligência e raça) é premissa fundamental nos estudos humanos, pois vai nortear qualquer ação educativa nas diferentes sociedades, tenham elas, ou não, um sistema formal de educação.

Os estudos sobre adolescência estiveram caracterizados por esta polêmica, desde que Stanley Hall utilizou a técnica do questionário para pesquisar este período da vida, classificado, por analogia com o romantismo literário alemão, como tempo de “*Sturm und Drang*” (tempestade e violência), tensões e conflitos psíquicos que seriam causados, segundo ele, pelas mesmas determinações genéticas que desencadeiam o fenômeno da puberdade.

Numa versão oposta, a antropóloga Ruth Benedict (1964), teorizando sobre as pesquisas etnográficas, desenvolveu a concepção de que as continuidades ou diferenças entre comportamentos infantis e adultos estão estreitamente relacionadas às continuidades ou discontinuidades de padrões educacionais, em cada sociedade. Se o que se ensina a um a criança em determinada sociedade é um comportamento inaceitável num adulto, ela deverá “desaprender”, para ser adulto, aquilo que lhe era permitido até então. Pre-

cisará de um tempo (crítico, de conflitos, transição, indefinição — uma adolescência) para fazer a passagem de uma etapa da vida à outra. Em sociedades em que há uma continuidade de padrões de comportamentos, valores, exigências entre ser criança e ser adulto, não haverá necessidade de um período de moratória — a passagem da infância para a vida adulta será gradual e contínua, sem crises, sem recrudescimento de conflitos, sem “adolescência”.

Embora façamos ressalvas ao determinismo cultural embutido nesta concepção, acreditamos que ela contém uma reflexão relevante sobre a importância da continuidade e coerência das exigências que a sociedade estabelece para os sujeitos, em diferentes momentos da vida. Se postulamos multiplicidade de causas para a crise psico-social da adolescência, podemos pensar também que as discontinuidades de exigências entre padrões de comportamento infantis e adultos possa contribuir para que esta etapa da vida seja vivenciada com exacerbação de conflitos intra e interpessoais.

Tentando fazer a ponte entre esta perspectiva teórica e concepções psicanalíticas da constituição do psiquismo, temos a obra de Erik Erikson (1971-1976) sobre o desenvolvimento infantil e a adolescência. Nesta tentativa, o autor se revela como um representante das chamadas psicologias do ego, excluindo-se do campo da psicanálise. Mas seus escritos foram muito difundidos no Brasil e influenciaram certas concepções sobre a adolescência e a própria psicanálise, entre os estudiosos da psicologia do desenvolvimento humano. Erikson caracteriza a adolescência como uma etapa de transição entre infância e idade adulta, período crítico que tem como tarefa específica do jovem a constituição de uma identidade própria do ego, pela superação de suas identificações parentais infantis. Esta necessária separação dos pais, para definição de valores próprios, de uma auto-identidade,³ explicaria a eclosão dos conflitos de geração na adolescência. As oposições aos pais, ruidosas ou

silenciosas, estariam, assim, a serviço do esforço interno dos jovens para livrarem-se das identificações com as figuras parentais (que, ressalte-se, foram estruturantes de seu psiquismo).

Sabe-se que a psicanálise não é, absolutamente, uma teoria psicológica do desenvolvimento infantil. O paradigma concebido por Freud, como fundamento de sua clínica analítica, no entanto, constituiu-se como uma versão original da estruturação do psiquismo (que não pode ser ignorada pelas ciências humanas-sociais), estruturação esta que determinaria as reações neuróticas, perversas, psicóticas, que poderiam demandar o tratamento psicanalítico, ou das psiquiatrias. O importante para a psicologia do desenvolvimento é que, na concepção freudiana, esta estruturação, que se dá no choque das pulsões com a realidade cultural, no mundo histórico-social em que a criança nasce, mundo de relações, portanto, é um processo de diferenciação (estrutural) do psiquismo, que ocorre nos anos iniciais da vida do sujeito. É a explicação de porque Freud se ocupou particularmente das organizações da sexualidade infantil e a teoria se deteve pouco na dinâmica da puberdade (o termo utilizado por Freud).

Em estudo atual sobre o sujeito adolescente, Sonia Alberti (1996) advoga que, mesmo não sendo adolescência um conceito psicanalítico, o paradigma deve estudá-la, para tentar dar conta dos fatores que levam o jovem a identificar-se com a adolescência, já que se tornou "um traço identificador para os sujeitos humanos de uma determinada faixa etária" (ALBERTI, 1996, p.43). Esta autora contradiz as psicologias evolutivas (das etapas do desenvolvimento), e as psicologias do ego, afirmando que de maneira alguma a psicanálise considera que a crise da adolescência signifique uma separação, ou

a dificuldade de separação dos pais ou ainda a procura de uma

auto-identidade. O que normalmente é chamado de separação dos pais é um movimento descrito por Freud antes como precursor à latência, ou seja, anterior mesmo à puberdade, e que implica a incorporação dos pais. Essa incorporação se dá através de uma identificação com os pais que, assim internalizados, passam a integrar o supereu, herdeiro do complexo de Édipo. A dificuldade da adolescência dependeria então da própria ferocidade desse supereu, que, quanto mais terrível, tanto maiores as dificuldades do sujeito, maiores os conflitos que teria, sobretudo no que diz respeito ao campo de sua sexualidade, ao campo do desejo que, de uma forma ou outra, sempre é sexual. (Idem, p.34)

Segundo Alberti, as explicações para a crise da adolescência (evidenciada no número de suicídios como uma das principais causas de morte de jovens, ao lado dos acidentes de trânsito e, no Brasil, entre as classes populares dos grandes centros, o homicídio) deveriam ser buscadas também no turbilhão das pulsões que marcam a puberdade e que fazem o jovem se defrontar com o real do sexo, a impossibilidade de completude (a castração), razão por que muitos adolescentes realizam este mergulho no vazio, a "passagem ao ato" de que o suicídio constitui, para Lacan, um exemplo acabado.

A pesquisa realizada com adolescentes da cidade de Florianópolis e das localidades litorâneas da Ilha de Santa Catarina obteve alguns resultados genéricos, que caracterizam a "adolescência" dos jovens pesquisados, independente de gênero, classe social ou origem (rural/urbana).⁴

Outras respostas, no entanto, apontaram para questões específicas, demarcadoras de vivências diferenciadas da adolescência entre camadas médias e populares urbanas, entre camadas populares urbanas e litorâneas, entre moças e rapazes. O uso de drogas entre adolescentes de algumas praias mostrou-se um resultado preocupante da pesquisa.

Uma preocupação que caracterizou os adolescentes das praias da ilha foi a relativa à preservação do meio ambiente e das tradições culturais açorianas. Estes jovens se mostraram conscientes do que tem significado, para seus espaços de vida e trabalho, a expansão das atividades e empreendimentos turísticos urbanizadores sobre as localidades litorâneas da Ilha de Santa Catarina. Seus depoimentos evidenciaram um nível de conscientização ecológica que não apareceu, em momento algum, entre os jovens pesquisados na cidade.

Se nas populações urbanas aparece, ainda, a justaposição de modelos atuais, igualitários, e modelos tradicionais, hierarquizados, de família, a convivência de padrões em oposição, de valores culturais conflitantes, gerando ambigüidades, crises, mostrou-se vivenciada com maior intensidade pelas populações litorâneas da ilha, particularmente pelos adolescentes. Assim, apareceram exacerbados, entre eles, os choques de gerações. As entrevistas mostraram dificuldades nos relacionamentos, especialmente com a figura paterna, mais rígida e distante. Os adolescentes litorâneos revelaram-se muito divididos entre uma educação hierarquizada na infância, com distâncias bem definidas entre as gerações, e os novos padrões de comportamento da juventude, absorvidos por eles. Estas questões ficaram mais evidenciadas, ainda, nas entrevistas realizadas com as moças, vítimas de um maior controle por parte das famílias, mas assimilando, com talvez mais rapidez que os rapazes, padrões e valores urbanos, dos quais a liberação da mulher é, possivelmente, um dos mais importantes.

Ao lado de uma vivência mais sofrida dos conflitos de gerações pelos jovens das praias, em relação aos adolescentes urbanos, de uma participação mais efetiva nas atividades familiares, de uma grande preocupação com os projetos profissionais e o futuro, a pesquisa apontou também para mudanças que estão ocorrendo

no litoral, confirmando alguns resultados já discutidos em outra etnografia sobre a ilha (MARTINS, 1995), em que o autor encontrou jovens de camadas populares que já conseguiam, com a tolerância dos pais, espaço para vivenciarem um tempo de (in)definição, de experimentação, antes de se encaminharem para as responsabilidades de adultos. Fato que demonstra a difusão de comportamentos e valores urbanos, de cunho individualizante, em relação a padrões tradicionais de comportamento, mais voltados para práticas coletivas, vigentes em tempos não muito longínquos, nas comunidades litorâneas da Ilha de Santa Catarina.

Notas

1. Este fato direciona as análises para a consideração das concepções construtivistas e naturalistas sobre as determinações do desenvolvimento e comportamento humano.
2. Nas clássicas polêmicas de antropólogos culturalistas com a psicanálise, esta era classificada como uma teoria essencialista, biologizante, que concebia o desenvolvimento da criança, a constituição do seu psiquismo, como se processando numa sucessão invariável de períodos pré-determinados (independente do meio sócio-cultural, histórico, em que este desenvolvimento se processasse), por de-

A PUBLICIDADE DA INTIMIDADE: PUNIÇÃO E CONTROLE

Joana Maria Pedro



OS ÚLTIMOS AVANÇOS QUE SE OBSERVAM nas técnicas de reprodução humana e que promovem um "deslocamento do ato reprodutivo da esfera privada para um contexto de laboratório" (NOVAES & SALEM, p.69) têm, entre outras coisas, colocado em xêque argumentos utilizados até o momento no debate contra ou a favor do aborto, uma vez que provocam discussões sobre o destino que deve ser dado ao embrião e a autonomia das mulheres em decidir sobre o destino de seu próprio corpo.

Os argumentos pela criminalização de práticas abortivas têm encontrado aliados imprescindíveis nos conhecimentos médicos, através da história. Além disso, o poder público tem se utilizado dos saberes médicos em seu paulatino processo de controle de práticas privadas e autônomas de controle do corpo feminino. Na pesquisa que desenvolvemos, *Autonomia e criminalização: o controle do corpo feminino (1900-1950)*,¹ constatamos o recurso ao "saber médico" na realização de "exames de parto suposto", no "exame de corpo de delito", na instalação de Maternidades² e, até, na elaboração de Códigos Penais.³

A criminalização de práticas costumeiras, como aborto e infanticídio, é um acontecimento datado, e contou com a colaboração

do conhecimento produzido pela ciência em geral e pelo saber médico em particular. A existência de uma prática popular relacionada ao corpo, que foi sendo criminalizada, faz-nos pensar nas múltiplas articulações que constituíram os saberes, levando à punição das mulheres.

Convém destacar que, por muito tempo, o direito considerou o feto como *vísceras maternas* e, portanto, sem qualquer autonomia. Muito da discussão feminista que defende o direito ao corpo mantém este entendimento sobre o feto; porém, a partir das novas tecnologias outras indagações têm sido feitas; pergunta-se: as novas tecnologias da reprodução não estariam afetando definitivamente este pressuposto, uma vez que “individualizam o embrião”, separando-o do “corpo grávido” (NOVAES & SALEM, p.73)? Ou seja, o lema “Nós teremos os filhos que quisermos, se quisermos e quando quisermos” encontra-se prejudicado pelos novos argumentos baseados nas novas tecnologias reprodutivas e que tentam dar ao embrião humano o estatuto de pessoa — “pessoa atual e não potencial” (Cf. LABORIE, 1996).

Pensamos que se tornam necessários novos argumentos. Julgamos que a historicidade dos próprios conceitos e argumentos, bem como das práticas abortivas e das representações do corpo, podem ajudar-nos a repensar a questão.

A história da criminalização de práticas costumeiras pode tornar-se uma forma de desnaturalizar questões e desconstruir estereótipos, os quais, reproduzidos, enrijecem as hierarquias presentes nas relações entre os gêneros. Perceber como, numa cidade como Florianópolis, investigaram-se e tentaram-se criminalizar práticas abortivas e infantidas pode apontar-nos as maneiras pelas quais, no cotidiano de uma cidade pequena, as mulheres tiveram seus corpos devassados, tendo sido dada à privacidade de suas entranhas uma publicidade punitiva.

REDES DE AUTO-AJUDA

A transmissão de práticas abortivas fez parte do cotidiano de muitas mulheres de Florianópolis. Tratava-se de conhecimentos passados no interior de relações de vizinhança, parentesco e amizade, seguindo costumes nos quais a exclusão também estava presente. Ou seja, os conhecimentos não eram divulgados para todas as pessoas, mas apenas entre amigas, mulheres casadas e já com alguns filhos.

Dona Ondina, em entrevista, narra que muitos destes conhecimentos eram transmitidos nos portões, junto ao lugar de lavagem de roupas, quando iam às vendas, nos caminhos, etc. De acordo com ela, tais conhecimentos eram passados da seguinte forma:

A Dona Maria chegava perto de mim e dizia assim: ‘aí, Ondina, sabe quem está grávida? É a Mariazinha, está grávida é’. Aí, quando chegava, passava uns dias, depois assim, ‘já veio a menstruação dela, ela tomou chá de arruda e agora não está mais grávida’. Tomavam o chá e depois perdiam a gravidez.⁴

Entre as amigas, circulava a informação: tradições que remontam ao período colonial brasileiro, no qual o chá de arruda e outros métodos abortivos eram conhecidos. A procura pelo chá, junto à vendedora de arruda, tornava-a figura típica da paisagem do Brasil Colônia (Cf. PRIORE, p.396). Além do chá de arruda, na fala das entrevistadas aparecem inúmeras receitas que vão desde o caldo de feijão insosso⁵ a chás de inúmeras plantas, como o do cipó milene.⁶ A maior parte destas receitas eram definidas como *remédios para fazer vir as regras*; a maioria tratava-se de *beberagens*, ou seja, algo que era engolido e que providenciaria, através do vômito ou da diarreia que provocava, a saída das *regras recolhidas*.

Muitas destas práticas constavam dos conhecimentos das mulheres, presentes há muito tempo na tradição que passava de mulher para mulher.

Entretanto, conforme já dissemos, o acesso a estes conhecimentos não era estendido a qualquer pessoa; as mulheres solteiras não participavam, de maneira geral, dessas redes de solidariedade e auto-ajuda femininas. Nas entrevistas, a maioria delas fala da "ignorância" em relação ao sexo e ao corpo de maneira geral, embora este "desconhecimento" possa fazer parte de narrativas legítimas, que pretendiam demonstrar o quanto eram "inocentes e puras" antes do casamento. Desta forma, era o casamento e a gravidez freqüente que as colocavam no interior de redes femininas, nas quais, além de conhecimentos de práticas abortivas, trocavam-se ajudas na hora do parto, na gravidez, no trato com bebês, etc...

Na divulgação destes conhecimentos, ao lado das bebezagens aparecem, nos depoimentos, outros métodos abortivos: o uso do talo de mamona, das sondas, das agulhas de tricô e de outras práticas envolvendo, de alguma forma, a violência com o corpo, como por exemplo: fazer força, pular corda, pular de lugares altos, cortar lenha, carregar peso. É interessante perceber como, em relação a muitas destas práticas, as mulheres tinham noção de sua inutilidade. No dizer de Dona Ondina:

Sim, ensinava tomar, 'to ma-se isso aí', eu tomei, 'bota-se arruda dentro do vinho e toma-se', tomei a garrafa inteira de vinho, toda, e aí o rapaz aí óh (risos). Todo dia de manhã tomava um pouquinho, todo dia (risos) que nada. (...) pegava guarda-roupa tudo sozinha, arrastava prá lá, arrastava prá cá (risos) que nada hum, esperasse pelos nove meses (...) esperava a menstruação hoje e não vinha, dez dias e a menstruação atrasada, aí eu fazia estas coisas assim para ver se vinha, não vinha aí não podia fazer nada, deixava o filho vir.⁷

Estas entrevistadas que falam de práticas abortivas eram mulheres casadas, com vários filhos; elas apontam as dificuldades que mais crianças trariam. Dona Ruth conta que tentava, com o marido, empregar métodos contraceptivos, mas não dava certo: *ele não gostava*, e então ela usava *aquelas ervas fortes*. Mas quando não dava certo, apelava para outros métodos.

A fala de Dona Ruth demonstra-nos, também, que na relação do casal o cuidado com a reprodução era tarefa feminina. Isto repete-se em outras entrevistas. Ainda nas palavras dela, a nova gravidez era pensada como um momento de tristeza.

Quando nós ficávamos grávidas, que não queríamos mais, era uma tristeza. A gente ficava quase louca porque não existia nada, a gente sofria, né, porque não queria mais engravidar, aí elas abortavam né, elas tomavam aquelas coisas, né, muito forte, para muitas delas dava até vômitos, dava tontezas. Até eu também tomei, mas eu, não adiantou de nada, eu podia tomar de tudo, tudo (...) Quando foi um dia uma amiga disse pra mim 'Ruth sabe qual é a coisa melhor pra gente fazer, ó remédio não dá, a gente vai se encher de filhos, não se pode ir num médico pra fazer uma coisa que tem gente aí que está fazendo. A gente tem que arrumar um jeito'. Um dia ela passou lá em casa e disse: 'sabe-o que está se usando muito? Não tem essas sondas nos hospitais sabe?' (...) Aquilo coloca dentro do útero, eu fiz assim, faltou a regra, né (...)⁸

Na descrição de Ruth permeia o diálogo, a transmissão de conhecimento de amiga para amiga e, também, a tristeza por saber-se grávida novamente, e o apelo a vários métodos para abortar. Esta fala de Ruth repete-se em muitas entrevistas, levando-nos a afirmar que estas práticas eram, na verdade, muito divulgadas e experimentadas entre mulheres casadas que não desejavam ter mais filhos.

Mary Del Priore aponta, em seu livro *Ao sul do corpo*, que

no período colonial a Igreja Católica, no Brasil, tentou difundir, junto às populações da colônia, uma campanha de moralização das relações entre os sexos. Nesta campanha, além da divulgação dos ideais da *santa mãezinha*, e da exigência da regulamentação das relações através do matrimônio, pregava-se a extinção das práticas abortivas e infanticidas. De acordo com ela, o aborto era uma “mancha, capaz de oxidar o belo retrato que se queria fazer das mães”. Nesta pregação, a perseguição a estas práticas inseriu-se no interior de discursos contra as ligações extra-matrimoniais. Ou seja: passou-se a divulgar o pressuposto de que as mulheres que abortavam eram aquelas que mantinham ligações ilícitas (PRIORE, p.294-300). Entretanto, na fala das mulheres entrevistadas, a utilização de práticas abortivas tinha outra conotação; em sua maior parte, não visavam a dar um fim à gravidez resultante de relações extra-conjugais, e sim, pretendiam impedir a vinda de mais um filho, numa família já numerosa.

Na tentativa de interrupção da gravidez, utilizavam-se vários métodos. A utilização de sondas, relatada por Dona Ruth, não deixava de ter a mesma função que a de objetos capazes de perfurar, como aqueles utilizados desde o período colonial: “fusos de roca ou broches de ferro, colheres ou canivetes” (PRIORE, p.305). A mesma entrevistada descreve a maneira de usar a sonda:

Aí a gente esterilizava... (...) Com álcool, né, e a mão também, e aí a gente colocava, a gente tomava um banho quente, assim bem esperto, e aí a gente se encostava na parede e localizava a boca do útero, era aqui lá, a gente sentia (...) A gente sente a boca do útero, aí a gente passava um pouquinho de azeite e ia devagarinho, devagarinho, levava o dedo assim, por baixo. Encostava o dedo assim por baixo (...) enpurrava direitinho, entrava lá dentro, aí quando a gente via que encostava a gente parava (...) Aí a gente remexia, (...) depois a gente levantava, assim a calcinha, ficava aqui, aí a gente se levantava com todo jeito para não sair do lugar (...) ⁹

Esta descrição da colocação da sonda, bem como a noção da existência de outros métodos, sua utilidade ou inutilidade, demonstram, também, o conhecimento que estas mulheres possuíam sobre seus corpos, conhecimento este que foi sendo apropriado e monopolizado pelo saber médico. Em Florianópolis, a primeira maternidade, criada em 1927, foi dirigida pelo médico encarregado de exame de “parto suposto” do aparato judicial, o Dr. Carlos Corrêa, presente nos vários processos por infanticídio na primeira metade do século xx. Trata-se, portanto, de um processo de controle das práticas autônomas de controle do corpo feminino, que foram sendo apropriadas e promoveram a desqualificação de um saber mantido por muito tempo na cultura local, e transmitido de mulher para mulher.

A experiência destas mulheres, do trato com o próprio corpo, constitui representações sobre o feto que não coincidem com aquelas desenvolvidas pelo saber médico. Para Dona Ruth, assim como para muitas mulheres, o aborto de um mês, por exemplo, não significava a vida de uma criança. O sangue que a sonda trazia era recebido com alegria: *aí aquilo foi uma maravilha*. A descrição que fazem é a de ser uma *bola coalhada*,¹⁰ às vezes uma *bola branca*,¹¹ em outras ocasiões descrito como *um monte de molas*, semelhante a *água-viva gelatinosa*,¹² enfim, era *sangue parado*.¹³

Convém notar, entretanto, que na fala das mulheres estes métodos são mais raros. São muito mais frequentes receitas de chás do que métodos mais ligados à introdução de objetos no útero ou quedas e movimentos bruscos. Mary Del Priore narra-nos que, no Brasil Colônia, utilizavam-se métodos semelhantes: “golpes aplicados no próprio ventre, pulos de alturas variadas, o hábito de carregar fardos pesados ou de arrastar-se de barriga pelo chão”. Estes métodos eram condenados pela Igreja, que tomava conhecimento da existência dos mesmos através do confessorário e

das Visitações da Inquisição (PRIORE, p.301). Entretanto, sabemos que a própria Igreja, por muito tempo, considerou mais grave o aborto de feto animado, ou seja, que já tivesse adquirido alma. Tal coisa somente ocorria, de acordo com Santo Tomás de Aquino, com o feto masculino aos 40 dias após a fecundação, e com o feminino aos 80 dias. Considerava-se que, antes desta data, o aborto não eliminava uma vida humana propriamente dita. Foi somente a partir de meados do século xx que a Igreja Católica passou a considerar que, desde a concepção, o feto passaria a ter alma. A idéia de proteção à vida do feto como um ser animado é, portanto, uma inovação na filosofia cristã, e origina-se do conhecimento médico (RANKE-HEINEMANN, p.322).

É possível inferir-se que o recurso a objetos cortantes e pontiagudos fosse utilizado como último apelo, depois que outras práticas mostravam-se inúteis. Além disso, o risco de infecção e a possibilidade de perder a vida deveriam contar. No entanto, a relutância, ou o silêncio que aparece em algumas entrevistas sobre estes expedientes, pode demonstrar que, diferentemente dos chás e beberagens, estes métodos não poderiam ser camuflados sob a intenção de *fazer descer as regras*; na verdade, a introdução de objetos era uma forma de reconhecer que, possivelmente, a falta da menstruação significava a existência de uma gravidez, enquanto que as beberagens poderiam ser pensadas como remédios para regras em atraso.

Esta forma de se relacionar com o corpo já faz parte da cultura, de uma experiência antiga. Entre as camadas populares, convivem, contraditoriamente, a condenação do aborto com a prática do uso de métodos abortivos e a divulgação destes. Esta constatação leva-nos a inferir que para as camadas populares não bastaria que o aborto fosse descriminalizado e considerado uma *questão de saúde pública*; o fato de ~~ter~~ que ser realizado em clínicas, através

de métodos que penetram no corpo feminino, poderia provocar traumas. A aceitação, por parte de amplos setores da população, seria muito maior se o aborto pudesse ser realizado através de medicamentos ministrados por via oral. Na fala das entrevistadas, tomar um chá ou qualquer remédio não constituiria propriamente o aborto, mas sim apenas formas para *fazer vir as regras*.

Analisando práticas populares referentes à sexualidade, Ondina Fachel Leal, no artigo "Pessoa, aborto e contracepção", mostra-nos que, embora se possa observar, na expressão verbal das camadas populares pesquisadas em Porto Alegre, uma condenação massiva do aborto, percebe-se um "conhecimento amplamente difundido dos recursos e dos agentes que o praticam, estes pertencentes à rede de relações dos informantes" (LEAL & LEWGOY, p.58). Além disto, constata-se a existência da regra moral de "assumir o filho", à qual implica que "enquanto a gravidez não foi assumida, isto é, reconhecida, não há o reconhecimento subsequente de uma pessoa-criança ou, em outras palavras, não há uma importância maior atribuída aos sinais alterados do corpo da mulher". Desta maneira, tornam-se coerentes, no discurso popular, a condenação do aborto e a utilização das práticas deste (LEAL & LEWGOY, p.67).

Analisando as entrevistas que realizamos com as mulheres de Florianópolis, podemos afirmar que também entre elas existem práticas abortivas que são divulgadas como formas de *fazer vir as regras*. Dificilmente elas assumem que a gravidez foi interrompida. Esta mesma questão observamos nos processos judiciais que analisamos, referentes a crimes de infanticídio em Florianópolis entre 1900 e 1950.

PUBLICIDADE PUNITIVA: JORNAIS E PROCESSOS JUDICIAIS

Através dos processos por infanticídio, é possível inferir que, entre as camadas populares de Florianópolis, na primeira metade deste século, existia uma visão de mundo que condenava as mulheres que escondiam a gravidez quando esta já era visível; mas esta mesma visão de mundo permite que se mantenham e divulguem práticas abortivas.

Através dos Códigos Penais Brasileiros, adotados, respectivamente, em 1830, 1890 e 1940, é possível acompanhar as mudanças na legislação e, em relação aos dois primeiros códigos, a paulatina intervenção no corpo feminino através da criminalização e ampliação das penas para aborto e infanticídio.

No Código Criminal Brasileiro de 1830, por exemplo, a gestante que provocava o aborto não era penalizada, era punida somente a pessoa que o praticava em outra. Isto, no entanto, mudou a partir do Código de 1890, sendo, então, prevista pena de um a cinco anos de prisão para a gestante que abortava voluntariamente. Na pesquisa em processos criminais, bem como nos livros de polícia do período de 1900 a 1950, não encontramos qualquer processo específico sobre aborto. Todavia, encontramos oito processos por infanticídio e algumas referências, nestes processos, a práticas abortivas. É possível que os processos por infanticídio fossem a única forma material que o aparato jurídico-policial possuía para tentar punir práticas abortivas, uma vez que não teria, ainda, como controlar estas práticas costumeiras.

A existência destas penas, tanto por aborto como por infanticídio, não significou, de imediato, que estas fossem aplicadas tal como definia o Código Penal. Outras formas de intervenção foram utilizadas, visando a obter os comportamentos desejados. A publi-

cização de práticas costumeiras de gestão autônoma e privada do corpo feminino constituiu-se, em muitas ocasiões, na principal punição das práticas que se pretendiam coibir. Esta publicidade foi dada de duas maneiras: através dos próprios processos judiciais e por meio de notícias, nos jornais, de casos de infanticídio.

Convém destacar que era muito comum, no século XIX, aparecerem nas praias que rodeiam a Ilha de Santa Catarina — onde se situa a cidade de Desterro/Florianópolis — cadáveres de fetos ou de recém-nascidos. Notas de jornais da época, bem como memorialistas locais, dão conta destes acontecimentos (Cf. CABRAL, 1979).

A obrigatoriedade de registrar e dar enterro, em cemitério público,¹⁴ aos natimortos era uma norma relativamente recente para populações que, por muito tempo, nem sequer registravam oficialmente a morte de crianças menores de sete anos.¹⁵ Além disso, convém lembrar que, para os natimortos, não havia, antes do aparecimento dos cemitérios públicos, o recurso de enterrá-los nas igrejas, visto que não se tratava de cristãos por não terem recebido o batismo. As próprias autoridades do aparato jurídico-policial reconhecem a novidade da exigência do registro de natimortos, pois, em ofício de 1899, o comissário de polícia relata que estava investigando o enterro clandestino de um feto de cerca de cinco meses, no quintal do Hotel de Rosa Busque, na rua Tiradentes. O comissário informa que este feto pertencia a Adelina Bormaneri e que esta dera à luz na noite de 5 para 6 de fevereiro, e que, por "ignorância", o enterrara sem comunicar às autoridades.¹⁶

Possivelmente, os fetos que apareciam boiando em torno da Ilha de Santa Catarina não eram resultado de enterros clandestinos. Devia tratar-se de uma prática costumeira, como a do aborto e do infanticídio. A historiografia tem mostrado que a prática do infanticídio foi alvo de admoestações e de campanhas para eliminar este costume, por parte da Igreja Católica. O sufocamento dos filhos

terminações institucionais. Todo este entendimento esteve relacionado, como se sabe, a leituras específicas da psicanálise freudiana, na forma como foi traduzida e difundida nos países de língua inglesa e, a partir deles, para países de línguas latinas. Com a releitura da psicanálise, o retorno a Freud (e aqui refiro especificamente à teoria de Lacan), muitos equívocos têm sido desmanchados, ou, pelo menos, as linearidades destas discussões têm sido complexificadas. É interessante observar que, atualmente, nas ciências sociais, as divergências mais vigorosas com relação à psicanálise, originam-se não dos antropólogos culturalistas, mas de correntes da sociobiologia, que classificam a psicanálise freudiana (ou freudo-lacaniana) como uma teoria construtivista (mesmo que, e apesar de, estruturalista).

3. Erikson estabelece uma divisão entre as categorias identidade e identificação, como processos distintos na constituição do sujeito, afirmando que identificação é um momento anterior, mesmo que necessário, ao da constituição da identidade do ego. Na antropologia, o trabalho de Roberto Cardoso (1976) sobre Identidade e Etnia analisa as concepções de Erikson, ressaltando a relação que o autor aponta entre identidade e valor, mas percebe a dificuldade em estabelecer uma cisão entre os processos de identificação e construção de identidade, atribuindo esta dificuldade, no entanto, às diferenças entre identidade étnica, cultural (conceito antropológico) e identidade individual (conceito psicológico). Cardoso alega que, se a divisão entre identidade e identificação pode ser pertinente à psicologia, ao tratamento do indivíduo, não é adequada ao tratar-se de uma identidade coletiva, cultural, como a identidade étnica, contrastiva, que ele concebe como um "precipitado" de identificações. Em trabalho anterior (LAGO, 1991), diálogo com Cardoso sobre a questão, argumentando que a psicologia está distante de ter uma visão unificada sobre qualquer conceito, e que a psicanálise freudiana não avaliza a separação, estabelecida por Erikson, entre identificação e identidade, considerando, como faz a antropologia, ao tratar de identidade cultural, que a constituição de uma identidade do ego (sempre do ego, no registro do imaginário) está fundamentada em um longo e intrincado processo de identificações. Com relação ao conceito de identidade, podemos destacar uma tensão verdadeira entre antropologia (ciências sociais) e psicanálise: partindo da psicanálise, podemos trabalhar com o conceito como referido ao ego, ao consciente, ao registro do imaginário. Identidade seria, assim, a história, a ficção através da qual o sujeito se representa como um eu, procurando dar coerência e unidade a esta representação. O que, no mínimo, problematiza as clivagens entre identidades sociais e identidade pessoal, já que o sujeito psíquico, que constitui uma identidade do ego, pessoal, só se constitui enquanto sujeito sócio-histórico-cultural, sujeito da linguagem.

4. Questão que coloca a exigência da incursão pela(s) teoria(s).

Bibliografia

- ALBERTI, Sonia. *Esse sujeito adolescente*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.
- ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- BENEDICT, Ruth. Continuities and discontinuities in cultural conditioning. In: W. Martin & STENDLER, C. (eds.). *Readings in child development*. New York: Harcourt, Brace, 1964, p.142-48.
- ERIKSON, Erik. *Infância e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.
- _____. *Juventude, identidade e crise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. (1905). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- HALL, G. Stanley. *Adolescence*. New York: Appleton, 1916.
- LACAN, Jacques. *Os complexos familiares na formação do indivíduo*. Rio de Janeiro: Jorge-Zahar, 1987.
- LAGO, Mara Coelho de Souza. *Modos de vida e identidade: um estudo sobre sujeitos no processo de transformação social, na Ilha de Santa Catarina*. Tese de Doutorado. UNICAMP, Campinas, 1991.
- _____. *Modos de vida e escolaridade*. *Revista de Ciências Humanas*, n.16, v.12, EDUFSC, Florianópolis, 1996.
- MALINOSKI, Bronislaw. *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- MARTINS, João Batista. *Marolas antropológicas: identidades em mudança na Praia do Santinho*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFSC. Florianópolis, 1995.
- MEAD, Margaret. *Adolescência, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona: Editorial Laia, 1972.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- ROMANELLI, Geraldo. *Famílias de classes populares: socialização e identidade masculina*. Ribeirão Preto, USP, 1993 (mimeo).

corpo e dos produtos do corpo feminino. O combate às práticas costumeiras, como aborto e infanticídio, foi realizado pela publicação destas práticas — através do escândalo provocado pelo aparato policial e judicial, bem como através dos jornais.

O processo que incriminava Catharina Maria Rosa, instaurado em 1927, serve de exemplo da preocupação do aparato judicial com as formas autônomas de gestão do corpo feminino, bem como da publicidade punitiva dada ao caso. Por tratar-se de um processo rico em detalhes, permitimo-nos discorrer um pouco sobre ele, para tentar demonstrar o que estamos afirmando. Através do depoimento de Catharina Maria Rosa — residente no distrito de Cachoeira, município de Florianópolis, com 32 anos de idade, envolvida em processo instaurado em 15 de novembro de 1927 —, ficamos sabendo que esta namorava, há seis ou sete anos, Manoel Leopoldino da Costa; fora deflorada por ele há cerca de um ano e, “sofrendo dores horríveis e um inchnrme por todo o corpo”, tomara diversos remédios tais como: “saúde da mulher, chá de arruda, específico número um”, pois “ignorava seu estado de gravidez”. Apesar disso, na manhã de 24 do mês de outubro de 1927, “sentindo fortes dores no ventre, indo ao bacio, deu à luz uma criança do sexo masculino”, natimorta. De acordo com a própria Catharina, ela manteve a criança embaixo da cama por três dias, enterrando-a numa valota nos fundos de sua casa e que, “se assim procedeu, foi para evitar desgostos à sua família, com especialidade aos seus pais, que ignoravam em absoluto o estado da depoente”.²¹

Este depoimento à polícia permite-nos fazer várias inferências. Em primeiro lugar, como a possível “ignorância do estado de gravidez”, alegada por Catharina, e a referência a remédios são dois argumentos que se repetem nos depoimentos do namorado e do pai de Catharina, tal insistência deveria estar ocorrendo em função das perguntas do poder judiciário, empenhados em sua

“vontade de saber”.

A ignorância a respeito da gravidez, entretanto, não é alegada pelas testemunhas, as quais eram vizinhos da família. Um dos depoimentos dá conta de que há uns sete meses, mais ou menos, Catharina era alvo de desconfiança do povo do lugar e que, diante da desconfiança, Catharina queixou-se para algumas pessoas de estar sofrendo de uma “pustema na barriga”. Além disso, aqueles que acreditaram na versão de Catharina surpreenderam-se com o aparecimento da polícia e o desenterramento, por esta, do “cadáver de uma criança recém-nascida”.²²

Neste depoimento ficam configuradas duas formas de publicidade: a primeira, dada pelo corpo de Catharina, que faz a vizinhança desconfiar de gravidez; a segunda, proporcionada pela chegada da polícia. Nos relatórios do juiz e do promotor, esta segunda publicidade é reconhecida como punitiva, tanto que, ao argumentar a favor do não pronunciamento da ré, o promotor afirma que pretende impedir o prosseguimento de submeter a “vexame” uma “mulher ciosa da tradição e honradez de sua família”.²³ Em seu relatório, o Juiz de Direito argumenta, ainda, com relação ao ocultamento do cadáver da criança, que Catharina com este ato tentou “poupar uma família pobre, mas honesta, da vergonha imensa por que afinal veio a passar, com a divulgação dos fatos que este processo registra”.²⁴ É possível inferir, portanto, que o próprio inquérito policial constituía uma punição, reconhecida, neste caso, pelo magistrado.

Convém destacar que este episódio, ocorrido em 1927, teve um desfecho muito diferente daqueles que ocorreram a partir de 1929 — portanto, apenas dois anos depois —, e principalmente a partir de 1930, quando as mulheres passaram a ser julgadas e condenadas por ocultamento de cadáver, quando não se conseguia provar o infanticídio. Ou seja: não se considerou mais suficiente, como punição, a dita “imensa vergonha” por que passava a ré

diante do processo, em que suas relações privadas e os produtos de seu corpo ganhavam publicidade. Por quê? É interessante notar, por exemplo, num processo iniciado em setembro de 1928, que, apesar de a ré Theodora Franzina da Luz ter confessado que amarrara um pano no pescoço da criança para sufocá-la, o júri a absolveu por três ocasiões, inutilizando os esforços do promotor para condená-la. No entanto, em outubro do ano seguinte, bem como em 1932 e em 1937, outras mulheres não tiveram a mesma sorte. Convém destacar que a diferença não pode ser estabelecida pelo fato de Theodora ter melhores condições sociais e ter constituído um bom advogado; pelo contrário, esta foi defendida nos diferentes julgamentos por um advogado dativo, enquanto que as demais tiveram advogado remunerado, demonstrando terem melhores condições financeiras. Seria esta a razão? Estariam as mulheres pobres sendo consideradas incapazes, ainda, de introjetarem as normas "civilizadoras" e, portanto, serem passíveis de maior condescendência? Seriam os rigores do Código Penal de 1890 entendidos como destinados, somente, às mulheres das camadas médias?

Outra questão que podemos observar nos casos de infanticídio, tanto nos que aparecem nos jornais quanto naqueles em que foi instaurado processo judicial, é a imensa solidão destas mulheres. A maioria delas é solteira e, portanto, inteiramente excluída das redes de auto-ajuda femininas. Muitas delas são empregadas domésticas, vivendo isoladas da família, no pequeno centro urbano de Florianópolis. Da parte dos patrões, percebe-se que têm, em relação a estas, um imenso descaso. Todos afirmam ignorar a gravidez de suas criadas. Seriam elas invisíveis? Não eram invisíveis para os vizinhos que denunciavam. É possível que sua condição de solteiras, solitárias e presas a relações extra-conjugais, as tenham excluído do acesso a conhecimentos de como fazer *descer as regras*; assim, o recurso ao infanticídio talvez tenha sido um último e de-

esperado ato para interromper uma gravidez indesejada, longe dos conhecimentos que eram transmitidos, há muito tempo, entre as mulheres.

A partir da acusação de infanticídio, estas mulheres ganham uma publicidade indesejada, proporcionada pelos jornais e pelo aparato jurídico-policial. Esta publicidade é muito diferente da invisibilidade em que estas mulheres eram mantidas, tanto pelos patrões como pelas redes de auto-ajuda femininas.

O que se pode inferir, ainda, é o descompasso entre práticas populares e exigências legais, tanto do que era definido pelos Códigos Penais, quanto daquilo que o aparato jurídico-policial e os jornais divulgavam. Convém destacar que, possivelmente, as pessoas que dirigiam tal aparato eram as mesmas que liam os jornais e contribuía com artigos e comentários, constituindo a esfera pública, que neste caso movimentava-se, como forma de punição e controle, na direção da publicidade da intimidade feminina.

Por outro lado, parece visível que esta foi a forma encontrada pela elite desta cidade pequena, distante dos grandes centros, para fazer valer os requisitos de "civilização" que entendia ser necessário implantar. Os rigores do Código Penal de 1890 seriam difíceis de adotar, não só em vista da dificuldade que os poucos recursos representavam para o desempenho do setor público — nos diferentes processos judiciais aparecem queixas contra a falta de recursos materiais e pessoal —, como pelo fato de que havia práticas sancionadas pelos costumes que contavam com o apoio ou, pelo menos, com a conivência do próprio público discutidor e implementador de projetos "civilizatórios". Daí, talvez, o recurso ao escândalo como forma de "proscrever" novos comportamentos.

Este tipo de publicidade, dado às formas privadas e autônomas de gestão do corpo feminino, constituiu-se numa invasão do setor público — portanto masculino, dentro desta perspectiva —

no setor privado, demonstrando desse modo a constituição de uma estratégia de controle maior de um gênero sobre o outro, reforçando assim as hierarquias.

Entretanto, mesmo estas tentativas de controle não impediram a sobrevivência de práticas autônomas de gestão do corpo feminino. Mantidas na memória das mulheres, estas práticas — mesmo sob o risco de desaparecimento — amparam-se em pressupostos muito diferentes daqueles que constituem o feto como *pessoa atual*. Para muitas mulheres das camadas populares de Florianópolis, trata-se de *fazer vir as regras suspensas*, portanto, parte dos produtos do corpo feminino.

Notas

1. Pesquisa financiada pelo CNPq a partir de março de 1995.
2. É o caso da Maternidade Carlos Correa, criada em 1927, em Florianópolis, pelo médico responsável pelos exames de corpo delito e de parto suposto, do poder judiciário.
3. O código de 1940, em seu artigo 123, através do conhecimento da medicina, cria a atenuante para o infanticídio na figura do "estado puerperal."
4. Entrevista com Dona Ondina Dorvalina Vieira, realizada em 21.03.96 por Joana Maria Pedro.
5. Entrevista com D. Matilde (Tiloca), realizada em 06.03.96 por Maria Conceição de Lacerda.
6. Entrevista com D. Pureza, realizada em 03.09.95 por Maria Conceição de Lacerda.
7. Entrevista com D. Ondina, *supra citada*.
8. Entrevista com Dona Ruth Farias Pereira, realizada em 01.04.96 por Joana Maria Pedro.
9. Entrevista com D. Ruth, *supra citada*.
10. *Ibidem*.
11. Entrevista com D. Ondina, *supra citada*.
12. Entrevista com Dona Matilde (Tiloca), *supra citada*.
13. Entrevista com D. Ruth, *supra citada*.
14. O Código Penal de 1890 previa pena de um a seis meses pela violação das leis de inumação e pela profanação dos túmulos e cemitérios.
15. Ver AMORIM, 1982, p.5. A autora informa que em Portugal, até o século XVIII, não se registrava o óbito de crianças com menos de 7 anos ou, em alguns casos, até 14 anos. Ver também ARIËS, 1978. Destaque-se, ainda, que em algumas localidades do Brasil atual com alta taxa de mortalidade infantil as crianças continuam sendo enterradas fora de cemitérios; aliás, nem sequer são registradas ao nascer.
16. Ofício do Chefe de Polícia nº 102, de 28 de fevereiro de 1899.
17. *Jornal O dia*, 21/05/1901, n.116, p.2, c.5.
18. *Jornal A verdade*, 08/11/1921.

19. *Jornal O Estado*, 08/05/1924, n.2961, p.2, c.1, e no mesmo jornal, em 10/05/1924, n.2963, p.2, c.3.
20. *Jornal O Estado*, 03/09/1925
21. Processo n.106, de Catharina Maria Rosa, instaurado em 15 de novembro de 1927. Arquivo do Fórum da Comarca de Florianópolis. A ortografia foi corrigida e atualizada, porém as palavras e a construção das frases foram mantidas.
22. Depoimento da testemunha Francisco Bento Lauriano, fls. 30v e 31.
23. Relatório do Juiz de Direito da Comarca, fl 37. Convém destacar que, no decorrer do processo, Catharina casou-se com o namorado, ganhando, portanto, "honradez" perante o aparato jurídico-policial (Os grifos meus).
24. *Ibidem*.

Bibliografia

- AMORIM, Norberta Bittencourt. *Os homens e a morte na freguesia de Oliveira, em Guimarães, através dos seus registros de óbitos - séc. XVII e XVIII*. Guimarães, Portugal: 1982.
- ARDAILLON, Danielle. O aborto no judiciário: uma lei que justifica a vítima. In: BRUSCHINI, Cristina & SORJ, Bila (orgs.). *Novos olhares: mulheres e relações de gênero no Brasil*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas; Marco Zero, 1994, p.213-49.
- ARIÈS, Phillippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *Nossa Senhora do Desterro*, v.1, Notícia e v.2, Memória. Florianópolis: Lunardelli, 1979.
- LABORIE, Françoise. Novas tecnologias da reprodução: risco ou liberdade para as mulheres? *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, n.2, v.1, p.435-47, 1993.
- LEAL, Ondina Fachel & LEWGOY, Bernardo. Pessoa, aborto e contracepção. In: LEAL, Ondina Fachel (org.). *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995, p.57-75.
- NOVAES, Simone & SALEM, Tania. Recontextualizando o embrião. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, n.3, v.1, p.65-88, 1995.
- PRIORE, Mary Del. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EDUNB, 1993.
- RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1996.

RIMANDO AMOR E DOR: REFLEXÕES SOBRE A VIOLÊNCIA NO VÍNCULO AFETIVO-CONJUGAL¹

Miriam Pillar Grossi

INTRODUÇÃO

JÁ HÁ VÁRIOS ANOS VENHO ESTUDANDO A CONSTRUÇÃO social do fenômeno da violência contra a mulher no Brasil.² Minha trajetória pessoal de militante feminista no SOS Mulher de Porto Alegre e de pesquisadora no campo das Relações de Gênero têm-me apontado uma série de impasses para a análise da problemática da violência conjugal. Por um lado, os dados quantitativos que possuímos — boletins de ocorrência em delegacias da mulher de diferentes lugares do Brasil, Comissão Parlamentar de Inquérito sobre a Violência contra a Mulher, IBGE — apontam para a gravidade e o aumento do uso de diferentes formas de violência no âmbito do espaço doméstico. Por outro, dados mais qualitativos obtidos a partir de entrevistas com militantes feministas, delegadas, psicólogas, assistentes sociais, advogadas e depoimentos de mulheres vítimas de violência conjugal parecem mostrar que há um impasse nas soluções propostas até o presente no Brasil para a superação deste grave fenômeno social, uma vez que uma parcela significativa destas mulheres vítimas de violência

doméstica, apesar de contarem tanto com o apoio do Estado (possibilidade de denúncia e escuta nas delegacias da mulher assim como a possibilidade de iniciar um processo de separação legal do marido violento) quanto da opinião pública em geral no Brasil dos anos 90, que condena majoritariamente o uso de violência masculina, não conseguem sair destas situações de extremo sofrimento.

A maior parte das análises e explicações do fenômeno tendem a privilegiar aspectos sócio-econômicos como a pobreza, as desigualdades sociais entre homens e mulheres, a dificuldade das mulheres de acesso ao mundo do trabalho e sua exploração nele, etc. Seguidamente estes textos, como o artigo da ONU sobre a violação dos Direitos Humanos das mulheres, apontam a "cultura arcaica ou tradicional" também como uma das causas do problema.³ No entanto, se em outro momento de minha trajetória intelectual via sentido nelas, hoje estas explicações "generalizantes" não me satisfazem mais porque, a partir dos dados empíricos que venho recolhendo há mais de quinze anos, continuo me fazendo a mesma pergunta que fazia tanto como militante do SOS quanto realizando a pesquisa de minha tese de doutorado: "Por que as mulheres permanecem com seus maridos violentos?" Busco neste texto comparar algumas das hipóteses com as quais venho trabalhando.

"AVERTISSEMENT"

Antes de iniciar minhas reflexões sobre os diferentes e complexos usos da violência no âmbito das relações afetivo/conjugais, que podem soar aos ouvidos desavisados de que estou "defendendo o uso da violência", gostaria de levantar alguns pressupostos ético/morais que me parecem fundamentais para quem aborda temas controversos como este. Gostaria de deixar claro que concordo

com os princípios humanitários de que a violência é um mal que precisa ser combatido, denunciado, eliminado das relações sociais e que, portanto, lutar contra toda e qualquer forma de violência é um exercício de cidadania. Sei também que, como cientista social, ao refletir e teorizar sobre algumas das acepções da categoria violência, estou produzindo um discurso político que pode ser reaproveitado pelos mais variados atores, tanto por aqueles que estão em busca da transformação das relações sociais quanto por aqueles que preferem que as coisas "continuem como sempre foram", o que torna meu trabalho "politicamente perigoso" aos olhos de uma parcela do movimento feminista. No entanto, creio importante divulgar mesmo os resultados menos palatáveis de nossas pesquisas, pois concordo com o que diz Pierre Bourdieu em seu último livro:

Os pesquisadores têm a missão (...) de restituir a todos o que descobrem em suas pesquisas. Nós somos, como dizia Husserl "funcionários da humanidade" pagos pelo Estado para descobrir coisas sobre o mundo natural ou social e faz parte de nossas obrigações a de restituir à sociedade o que nós adquirimos em nosso trabalho intelectual.⁴

O presente texto se divide em três partes. Na primeira, busco definir o conceito de "violência contra a mulher"; na segunda, recupero algumas narrativas de mulheres "vítimas de violência" e na terceira, trago algumas contribuições teóricas para o debate.

VIOÊNCIA CONTRA A MULHER? ALGUMAS DEFINIÇÕES

Considero que o uso da categoria "violência contra a mulher" remete, no Brasil, tanto a um campo político quanto a um campo de pesquisa acadêmica. Apesar de discordar de vários pressupostos

implícitos nesta categoria e de já ter feito em outro lugar uma reflexão crítica sobre seu uso pelas pesquisadoras da área, creio que ela é uma categoria que extrapola os muros da academia e permite o diálogo entre pesquisadoras, militantes feministas e profissionais que atendem mulheres que se consideram "vítimas de violência".

A categoria "violência contra a mulher", hoje de grande aceção em todo o Brasil, passa a fazer parte do senso comum a partir de mobilizações feministas contra o assassinato de mulheres "por amor" e "em defesa da honra" no final dos anos 70. Lutas que se ampliarão, no início dos anos 80, para a denúncia do espancamento e dos maus tratos conjugais, impulsionando a criação dos serviços de atendimento a mulheres "vítimas de violência", os grupos SOS Mulher e, posteriormente, pela criação, por parte do Estado, de Delegacias Especiais de Atendimento a Mulheres — referência mundial no campo das políticas públicas referentes às mulheres. Hoje nestas delegacias,⁵ é considerado violência contra a mulher todo e qualquer ato agressivo que possa ser aferido num boletim do Instituto Médico Legal, ou seja, assassinatos, lesões corporais fruto de espancamento, estupro, etc. Violências emocionais e psicológicas, reconhecidas pela legislação norte-americana a partir da contribuição das trabalhadoras sociais atuantes junto a "mulheres espancadas", como da mesma ordem que violências físicas, ainda carecem, no Brasil, de consenso em torno de sua gravidade e classificação legal. Apesar de reconhecer inúmeras violências contra as mulheres passíveis de denúncias em delegacias, a grande maioria das queixas registradas ali se referem a violências domésticas, ou seja, agressões sofridas no âmbito do casamento (ou de relações afetivas com a mesma carga emocional e/ou social), o que faz com que, no Brasil, "violência contra a mulher" seja uma categoria usada muito seguidamente como sinônimo de "violência doméstica".

Qual a diferença entre violência e agressão? Concordo com

a distinção que Sonia Felipe faz, a partir de paradigmas filosóficos, entre violência e agressão.⁶ Partindo de seus pressupostos, considero que agressão implica e permite revidar, é um ato onde não há uma distinção nítida entre sujeito e vítima da violência, uma vez que a vítima pode responder por sua vez à violência que sofreu. Violência, no entanto, é uma agressão que aniquila o indivíduo que a sofre, paralisando-o e impedindo-o de reagir. No entanto, apesar de compartilhar desta distinção entre as categorias violência e agressão, continuo usando a categoria "violência contra a mulher" numa aceção bastante vasta, uma vez que foi em torno desta categoria que se construíram as teorias com as quais estou lidando para estudar a presença de atos violentos no interior da conjugalidade, no espaço do doméstico, mesmo quando, em muitos casos, tratarem-se de "agressões" e não "violências" conjugais.

De que violências contra a mulher estou falando? Ao privilegiar a categoria de "violência doméstica", me proponho a problematizar apenas as violências nas quais as mulheres são envolvidas no âmbito do *privado*. Mesmo pondo em suspeição a dicotomia público/privado como universal e a-histórica, utilizo-a por se tratar de uma categoria ainda útil para a compreensão das relações de gênero no Ocidente a partir do século XVII.

O que considero privado? Minha reflexão parte de dois pressupostos: o primeiro diz respeito ao significado radicalmente diferente do uso da violência em sociedades tribais e em sociedades com Estado;⁷ o segundo se refere às transformações ocorridas no Ocidente a partir do advento da modernidade, momento quando se consolida, no plano ideológico, o pensamento dicotômico em torno de categorias como público/privado e razão/emoção, categorias associadas à oposição masculino/feminino.⁸ Para Foucault, por exemplo, com o advento do Iluminismo e da Revolução Francesa, o controle da violência passa do despota ao Estado, que por

sua vez o redistribui para várias instituições sociais (polícia, judiciário, família, escola, fábrica, etc.) que se constituirão em espaços privilegiados de controle, o que se vulgarizou em torno da categoria de "micro-poderes".⁹ É justamente com este processo histórico que se constitui um modelo privilegiado das relações homem/mulher no Ocidente. A posição de subordinação das mulheres, tal como a vivenciamos no século xx, tem suas raízes no século xvii, quando as mulheres perdem o espaço que detinham ao lado dos homens, tanto nas manifestações públicas (a Revolução Francesa é um exemplo), quanto na produção de conhecimento (os salões nos quais foram construídas muitas das idéias iluministas eram controlados pelas mulheres, que no período pré-revolucionário perdem espaço para os cafés, espaços eminentemente masculinos até hoje). Desta forma, as mulheres passaram a ser confinadas ao doméstico: à família e ao cuidado dos filhos. Tal confinamento da mulher ao espaço privado, como muitos estudos do campo da História Social mostram, não se deu de um dia para outro, nem sem conflitos. No entanto, o confinamento das mulheres ao espaço doméstico permitiu e legitimou a violência masculina no âmbito da conjugalidade.

O que se define por conjugalidade no Ocidente? Considero como conjugalidade o projeto afetivo/emocional de duas pessoas, não necessariamente vivendo sob o mesmo teto, nem tendo filhos. Este projeto se fundamenta nas categorias de *amor e paixão*, categorias tidas nas culturas individualistas ocidentais modernas como "naturais" e como sentimentos obrigatórios para a união afetivo/conjugal. Autores como Denis de Rougemont e Anthony Giddens¹⁰ desconstruíram o processo histórico da categoria "amor". Rougemont nos conta como se deu o processo de transformação do amor cortês, amor platônico na Idade Média, em amor romântico no século xix, sentimento que implica obrigatoriamente no encontro dos corpos e é, segundo Giddens, um modelo centrado nas desi-

gualdades de gênero, modelo das relações homem/mulher na conjugalidade heterossexual da modernidade.

Por que estudar violência no âmbito da conjugalidade? A hipótese central de minha investigação no momento é de que existe uma contradição profunda no modelo de conjugalidade ocidental moderno, uma vez que ele está centrado numa categoria considerada universal, o *amor*. Categoria que, no entanto, mascara tanto os modelos hegemônicos de gênero com os quais homens e mulheres dialogam permanentemente, quanto problemáticas mais profundas ligadas ao vínculo estreito entre *desejo e falta*, categorias psicanalíticas que nos ajudam a refletir sobre o aumento e a maior visibilidade de atos de violência nas relações afetivas contemporâneas. Considero, portanto, que a presença de violências — física, sexual, emocional ou psicológica — nas relações afetivo/conjugais é inerente às contradições do modelo hegemônico de conjugalidade ocidental na modernidade. Ao escolher a conjugalidade como *locus* de minha investigação desfoquei um dos pólos, o da mulher, vista tradicionalmente enquanto *vítima* de violência — o que me permite pensar também em *homens vitimizados*. Da mesma forma, com este deslocamento do "objeto mulher" como central na problemática da violência conjugal, amplio o universo de investigação também à violência nas relações homocróticas ao retirar a exclusividade do diálogo pela violência do âmbito das relações afetivas heterossexuais.¹¹

ALGUMAS QUEIXAS: UMA PEQUENA ETNOGRAFIA¹²

Dona Maria:

Eu morava lá no Partenon, a primeira vez ele entrou, ele sempre bebeu... A primeira agressão foi quando os filhos eram peque-

nos, uma tinha 3 e a outra tinha 2 aninhos. A primeira vez ele entrou tonto e me agrediu, me atirou no chão e deu pontapé, me deixou uma mancha roxa. Ai os vizinhos ficaram apavorados e me tiraram de dentro de casa. Eu fui procurar a advogada mas ele nunca quer separação, ele faz tudo isto aí, mas ele nunca aceita a separação. Eu acho que quem gosta não agride. É o caso de "quem ama não mata"... Ele fez e continua fazendo é o que eu acho engraçado é que ele continua dentro de casa... A gente já viveu junto 19 anos e a gente não se entende mais... Mas acontece que eu tenho os filhos, não penso só em mim, se fosse só eu, eu já tinha separado há muitos anos... Eu tô definhando, tô emagrecendo, eu não durmo mais, não tenho vontade de fazer mais nada. Eu fui no doutor e ele me disse que isto tudo era causa do trauma.

Dona Loreli:

Meu marido bebe e enlouquece. Muda totalmente de personalidade. Ele já é revoltado e agressivo, faz coisas sem nexo, não tem pé nem cabeça. Ele pega qualquer coisa, eu não preciso falhar em nada, e aquilo já é motivo. Ele foi agressivo uma vez, deu em mim. Eu não reagi porque estava doente, tinha ameaça de hemorragia. Nem tem como reagir, porque ele é homem e mais forte do que eu(...) Ele depende de mim(...) Ele suja bastante roupa, está acostumado a comer bem. Sempre chega em casa com pudim, torta, um doce. Ele tem coisas boas, eu sei que a bebida modificou muito ele. Quando eu conheci ele, ele não bebia assim, mas ele teve uma virada, começou com mulheres na rua e começou a me maltratar. Mas depois eu dei o troco (...) Chegou em casa bêbado e pegou um pedaço de pau que tinha debaixo da cama e me bateu. Eu senti que minhas pernas adormeceram e pensei que tinha ficado parálitica (...) Fiquei 15 dias sem poder me mover. Era umas 3 da manhã e eu fui no Pronto Socorro, procurei uma senhora vizinha, fui na polícia e comeci. Ele me culpa por isto (...) Eu não sou santa mas como ser humano tenho direito a errar (...) Eu sei que ele é uma pessoa que precisa de mim, em tudo e por tudo. E eu tenho que fazer, eu compro roupa para ele, visto ele, cuido dele, eu boto na cama, dou remédio, tenho uma pena, uma pena, uma pena guria...

Os relatos acima, de duas mulheres que tentaram se separar de maridos agressores, mostram a ambivalência que estas mulheres sentem em relação aos maridos. Uma primeira leitura nos mostra mulheres sofrendo, homens bêbados, agressivos, violentos, que não dialogam. Mas ouçamos um pouco mais atentamente nossas informantes, tendo em conta que estas narrativas foram feitas para a escuta da pesquisadora.

A narrativa de Dona Maria nos mostra que ela vive há 19 anos numa relação onde sofre violência física. Ela conta que o marido bebe, bate nela, mas que "ele" não quer separar, e que ela aparentemente não tem coragem de fazê-lo por causa dos filhos, que assumem o lugar de "outros" que a impedem de agir. Em seu relato usa e abusa da existência de "outros" que não apenas a apóiam em seu papel de vítima mas também a ajudam a dar um sentido a sua trajetória de "fracasso conjugal": os vizinhos que a acolhem assustados depois da primeira surra; a advogada que tenta ajudá-la a separar-se; o médico que diagnostica sua impotência frente ao sofrimento conjugal de seqüela do "trauma" de ter apanhado. À violência física do marido, ela acrescenta a sua auto-violência emocional, sua incapacidade de dar um fim a uma situação aparentemente insuportável.

Dona Loreli, uma senhora já idosa, casada há mais de 40 anos, nos conta do marido que muda de comportamento após o casamento, passa a beber, a maltratá-la e um belo dia "sem razão" lhe bate com um pau "guardado debaixo da cama" e ela quase fica parálitica. Ela, no entanto, não aceita calada a agressão, contando que "dá o troco", ou seja, registra queixa na delegacia, o que uma primeira leitura nos levaria a pensar que a queixa seria uma forma de romper com o vínculo conjugal. Este ato, não obstante, é interpretado pelo marido como uma agressão, pois ele nunca mais vai perdô-la de tê-lo denunciado. A queixa na delegacia, no entanto, pare-

ce uma arma da pequena guerra conjugal¹³ travada por este casal. "Eu não sou santa" afirma a queixosa nos dando a entender que ela tem consciência de ter feito "algo que não devia" no quadro do contrato conjugal. Ainda no mesmo relato vemos que ela não se afasta do marido agressor e o trata com cuidados maternos, com pena do marido. Se culpa por talvez ter ido longe demais denunciando-o na delegacia, se auto-valoriza mostrando que "sem ela, ele não faz nada". De alguma forma, a narrativa de Dona Loreli nos mostra que ela não é uma "pobre vítima calada" mas uma mulher que ensaia com o marido um texto aparentemente bem conhecido pelos dois: paulada, queixa, mágoa, dependência. A violência física do marido se entrelaça nesta história com a violência emocional da mulher uma vez que no discurso dela o homem inicialmente descrito como viril e agressor é reduzido à impotência pela total dependência dela. A mulher, paralisada inicialmente pelo golpe na madrugada, muda de papel ao usar o poder da lei contra o marido, e ao assumir progressivamente um posição de poder na relação a partir da dependência do marido de seus cuidados de mulher (cozinhar, lavar, passar).

Minha leitura destes relatos aponta para algumas questões centrais no que entendo por violência doméstica: um texto próprio a cada casal, um diálogo que implica diferentes atos de violência e a incapacidade das mulheres de saírem da relação afetivo/conjugal violenta. No próximo item apontarei alguns parâmetros teóricos com os quais venho pensando estas questões.¹⁴

EM BUSCA DE TEORIA

Desde que a problemática da "violência contra a mulher" passou a existir enquanto problema social, a partir das lutas feministas no início dos anos 80 e com a posterior criação das delegacias da mu-

lher, o tema se tornou objeto de inúmeras pesquisas no Brasil. Por mais diferenciados que sejam os estudos, todos parecem remeter a dois grandes paradigmas teóricos: um centrado nas teorias do patriarcado, e outro na perspectiva da violência como parte da relação afetivo/conjugal.

O primeiro paradigma, o mais difundido, parte do pressuposto de que vivemos numa sociedade com valores patriarcais, na qual os homens usam da violência para controlar as mulheres e submetê-las à sua dominação. Dois pontos me incomodam profundamente neste paradigma. De um lado o forte viés essencialista que tende a naturalizar e tomar como universais os papéis assumidos por homens e mulheres e, por outro, a visão que privilegia a noção de subordinação e dependência das mulheres em relação aos homens. Nesta visão, que mistura a noção de "fragilidade natural" das mulheres com a crença na universalidade da subordinação das mulheres aos homens, toda explicação sobre o uso da violência recai sobre o pólo ativo masculino, isentando a mulher da relação que a constitui. Parte significativa das pesquisadoras que compartilham deste paradigma utilizam-se de uma nova categoria, a de "violência de gênero", categoria que no meu entender essencializa a violência, pois a "violência é sempre masculina" mesmo quando exercida pelas mulheres. Segundo este paradigma, a violência masculina seria uma das formas mais visíveis do patriarcado, ou seja, da dominação masculina.¹⁵

O segundo paradigma tem como pressuposto que não se pode isolar o pólo da mulher para entender a violência em uma relação afetivo/conjugal, que é necessário percebê-la tanto a partir do *vínculo afetivo/conjugal* construído a partir da comunicação de cada casal, quanto a partir do contexto cultural no qual este casal se insere.¹⁶ Para esta corrente, na qual me incluo, a violência doméstica é resultado de complexas relações afetivas e emocionais, não

restritas ao âmbito da heterossexualidade, podendo também ocorrer em relações afetivas envolvendo duas mulheres ou dois homens. A ampliação da reflexão sobre a violência conjugal ao âmbito das relações homoeróticas permite, no meu entender, duvidar das teorias feministas centradas na concepção de que são os homens, enquanto representantes do patriarcado, os “culpados” da violência doméstica, uma vez que permite constatar que também há violência de mulheres contra mulheres e de homens contra homens em relações afetivo/conjugais e não apenas de homens contra mulheres, situação na qual as mulheres são sistematicamente percebidas como vítimas da violência masculina.¹⁷ Da mesma forma, este deslocamento da violência do pólo masculino permite observar que as mulheres são co-participantes das cenas de violência doméstica. Mas, mesmo concordando que o uso da violência por um dos parceiros, em geral os homens, nas relações heterossexuais reflete uma situação de desigualdade e de dificuldade de lidar com as mudanças nas relações de gênero no Brasil dos anos 90, continuo me perguntando por que os conflitos conjugais são tão marcados pelo uso da violência. Uma das novas formas de entender a violência doméstica sugere que a violência seja uma linguagem que estrutura o contrato conjugal de muitos casais.

Uma das teorias que têm abordado a violência como parte dos impasses da comunicação entre um casal é a teoria do *ciclo de violência doméstica*, teoria anglo-americana que foi desenvolvida por assistentes sociais em contato direto com mulheres espancadas e que tem uma forte ancoragem em teorias sistêmicas do comportamento humano. Exemplifiquemos o *ciclo da violência doméstica* com uma pequena cena: Era uma vez um casal “normal” onde o marido era o “cabeça do casa 1” e a mulher a “rainha do lar”, ambos achando que cumpriam a contento os papéis adequados a seu respectivo gênero. Um belo dia, depois de vários desentendimentos

cotidianos em torno do entendimento pelos parceiros do “contrato conjugal”, o marido bate na mulher. Surpresa, ela chora, se lamenta para vizinhos, dá queixa na delegacia, passando a ser considerada “vítima” da violência masculina. Paradoxalmente, esta situação dá poder à mulher, uma vez que o espancador vai ser reprimido socialmente por seu ato, pois como diz o ditado popular “em mulher não se bate nem com uma flor”. Condenado pela parentela, pela vizinhança ou pelos amigos do casal, o marido se recupera, passa a chegar cedo em casa, não bebe mais no bar da esquina, traz presentes para a mulher, etc. Apesar de estimulada por diferentes agentes sociais (por exemplo, a delegada, a advogada ou a assistente social da delegacia da mulher onde foi “dar queixa” para se separar do marido agressor), a mulher permanece no lar, pois o marido promete que “vai se recuperar”. O casal passa, então, pela dita fase de “lua de mel”, na qual tudo parece voltar a ser como era no início do casamento. No entanto, com o decorrer do tempo, o poder que a situação de vítima conferiu à mulher vai diminuindo no cotidiano do casamento e aos poucos o homem vai retomando o poder doméstico, impondo sua vontade, e a mulher se submetendo até que ocorra uma nova crise conjugal onde tudo recomeça.

Este exemplo remete a um modelo muito recorrente nas histórias de violência doméstica que nos contam as mulheres presas em vínculos conjugais violentos — como exemplifiquei na parte etnográfica deste texto, onde fases de “lua de mel” se sucedem a fases de violência.

No meu entender, esta teoria, construída na intersecção entre as práticas sociais e o ideário feminista dos anos 70 e 80, mostra, talvez sem o desejar, um dos impasses da teoria feminista centrada no projeto de igualdade entre homens e mulheres,¹⁸ na medida em que mostra que há uma *circulação do poder* no interior do casamento e não uma divisão estanque do mesmo. Olhando para as

relações de poder no casamento a partir do modelo de ciclo da violência acho que podemos compará-lo com a brincadeira infantil de "gangorra", onde o jogo consiste em haver sempre um em cima e um em baixo, sendo raros os momentos onde os dois que nela estão conseguem permanecer num mesmo plano horizontal.

Outros trabalhos que me parecem interessantes para pensar a problemática da violência conjugal sob o prisma da comunicação humana são os desenvolvidos pelos pesquisadores da Escola de Palo Alto, particularmente aqueles que desenvolveram o conceito de duplo vínculo (*double bind*) para entender as dificuldades de compreensão entre parceiros. Vejamos o exemplo de uma pequena cena doméstica marcada pelo-duplo vínculo:

Sábado à noite, o casal conversa enquanto vê televisão.

Mulher: *Vamos ao cinema?*

Marido: *Tu queres mesmo ir ao cinema?*

Mulher: *Não, eu não sei, eu só te perguntei porque eu achei que tu querias ir ao cinema. Tu não queres?*

Marido: *Maybe, não sei... Mas, por tua pergunta parecia que era tu que querias ir ao cinema.*

O diálogo pode continuar interminavelmente e o casal não conseguir se decidir se quer ou não ir ao cinema, porque chegar a esta decisão significa reconhecer seu próprio desejo e admitir um acordo no plano da comunicação. Este acordo torna-se impossível quando se está preso numa situação de meta-comunicação marcada pelo duplo vínculo, ou seja, um diálogo no qual cada um dos parceiros diz o que acha que o outro quer ouvir e não o que realmente quer dizer; portanto ambos nunca conseguem verdadeiramente se comunicar. Este tipo de diálogo sem saída pode, em alguns casos, desembocar em atos de violência como, por exemplo, na

análise de Paul Watzlavitch do texto de teatro de Edward Albee, "Quem tem medo de Virginia Woolf".¹⁹ Nesta peça, em torno de quatro personagens — dois professores universitários e suas mulheres — a platéia vivencia uma verdadeira "guerra conjugal" em torno de réplicas marcadas pelo duplo vínculo, na qual não há nem vencedores nem perdedores. De alguma forma, o que a leitura de Watzlavitch nos aponta é que quando a violência, expressa em diálogos de duplo vínculo, se torna o princípio da comunicação do casal não há saída possível que não seja pela linguagem da violência, seja ela verbal ou física.

Ampliando a análise da violência doméstica enquanto linguagem do campo das teorias da comunicação para um campo mais sociológico, creio que podemos pensar a partir de uma perspectiva mais durkheimniana, que a violência pode ter diferentes representações sociais. Neste sentido me inspiro em Foucault quando sugere que a violência, no campo das relações afetivas/sexuais, pode ser compreendida enquanto um jogo a ser vivido a dois, um teatro encenado por cada casal e que comporta regras, nem sempre conscientes, a que se submetem os parceiros. Numa de suas últimas entrevistas,²⁰ publicada somente após sua morte em 1984, o polêmico Foucault defende as relações sadomasoquistas muito presentes no mundo gay dos anos 80, porque as vê como libertadoras da situação de opressão, uma vez que "brinca-se de", "joga-se", "encenam-se" *cenar de dominação*. Porém, como em todo jogo, os dois parceiros conhecem as regras. No caso do sadomasoquismo as regras permitem a experiência do prazer ligada à violência e ao sofrimento, experiência marcada pela transgressão.²¹ É claro que não vejo a violência doméstica exatamente sob o mesmo ângulo proposto por Foucault, uma vez que o casamento se fundamenta ideologicamente num modelo radicalmente oposto, de relação baseada em amor e não em dor. No entanto, se consi-

deramos nossa tradição judaico-cristã, que tem na "paixão de Cristo" uma dos modelos de entrega amorosa, creio que é possível pensar também no casamento como um jogo com regras e um imaginário que carrega em si a própria ambigüidade do modelo ocidental moderno de paixão que significa sofrimento e entrega.²²

Neste sentido, a categoria de "violência simbólica" proposta por Pierre Bourdieu para pensar situações de dominação ainda me parece de grande utilidade para pensar a violência doméstica. Para ele, "A violência simbólica é uma violência que se exerce com a cumplicidade tácita daqueles que a sofrem e também daqueles que a exercem na medida onde uns e outros não têm consciência de exercê-la ou sofrê-la".²³

Partindo deste pressuposto, os atos de violência no vínculo conjugal — sejam físicos, sexuais, emocionais ou psicológicos — remetem a um cenário pré-estabelecido, no qual marido e mulher conhecem seus papéis e repetem na maior parte do tempo um texto socialmente conhecido, texto que oscila entre *amor e dor*, texto aprendido no processo de socialização mas também escrito e re-escrito por ambos os parceiros, uma vez que constatamos diferentes representações da violência nas narrativas que escutamos.

De qualquer forma, sou otimista, pois creio que a reflexão teórica que estamos fazendo hoje no Brasil permite a tomada de consciência das regras inconscientes que são permanentemente articuladas no interior das relações afetivo/conjugais. Se as mulheres (e os homens) vão realmente desear mudar estes modos conhecidos de comunicação conjugal, se os homens (e as mulheres) vão parar de bater, pisar, humilhar, ofender as mulheres (e os homens) que escolheram para compartilhar a vida "por amor" é uma história que ainda está para ser escrita.

Notas

1. Este trabalho contou com o apoio institucional do CNPq e da CAPES, através de bolsas de pesquisa e de pós-doutorado, respectivamente. Como todo texto, este artigo é fruto do diálogo com vários colegas. Agradeço particularmente as críticas e questionamentos de Lourdes Bandeira e Tânia Montoro que me foram feitas na Universidade de Brasília onde passei o primeiro semestre de 1995 como professora-visitante junto ao Departamento de Antropologia e ao Núcleo de Estudos da Mulher. Sou grata também à generosidade de meus colegas do Departamento de Antropologia, do PPGAS da UFSC, e da RAINA com quem tenho compartilhado a maior parte destas idéias. Devo também muito aos questionamentos de minhas alunas Angela Sacchi, Euthalia Xavier, Juliana Mendes e Raquel Wiggers, ativas participantes do Núcleo de Gênero e Subjetividade e pesquisadoras da área, à crítica sempre provocadora de Sônia Malheiros Miguel e ao diálogo estimulante com Carmen Rial.

2. Ver minha tese de doutorado, "Discours sur les Femmes Battues: Représentations de la Violence sur les Femmes au Rio Grande do Sul", Université de Paris V, 1988, 432p. e o texto que escrevi como consultora do Itamaraty para o Documento Brasileiro na IV Conferência Mundial sobre a Mulher (Beijing 1995) intitulado "Lutas feministas, Violência Conjugal e Novas Violências contra as Mulheres no Brasil", publicado nos Cadernos THEMIS, Porto Alegre, 1994.

3. O artigo 38, da Carta de Viena — Conferência Mundial sobre Direitos Humanos diz o seguinte: *A Conferência Mundial sobre Direitos Humanos enfatiza particularmente a importância de se trabalhar no sentido de eliminar todas as formas de violência contra as mulheres na vida pública e privada, de eliminar todas as formas de assédio sexual, exploração e tráfico de mulheres, de eliminar preconceitos sexuais na administração da justiça e de erradicar quaisquer conflitos que possam surgir entre os direitos da mulher e as consequências nocivas de determinadas práticas tradicionais ou costumeiras, do preconceito cultural e do extremismo religioso. A Conferência Mundial sobre Direitos Humanos apela à Assembleia Geral para que adote o projeto de declaração sobre a violência contra a mulher e insta os Estados a combaterem a violência contra a mulher em conformidade com as disposições da declaração. As violações dos Direitos Humanos da mulher em situações de conflito armado são violações dos princípios fundamentais dos instrumentos internacionais de direitos humanos e do direito humanitário. Todas as violações desse tipo, incluindo particularmente assassinatos, estupro sistemáticos, escravidão sexual e gravidez forçada, exigem uma resposta particularmente eficaz.*

4. BOURDIEU, Pierre. Sur la Télévision (suivi de L'emprise du Journalisme), Paris: Liber Editions, 1996, p.16.

5. As delegacias da mulher são conhecidas em alguns lugares do Brasil como

DEAM, ou seja, Delegacias de Atendimento a Mulher, e em outros como Delegacias de Proteção a Mulher.

6. FELIPE, Sonia. *Violência e Agressão. Cadernos da Filosofia*, CFH, UFSC, 1993.

7. Nas sociedades tribais a violência parece estar presente nos rituais de iniciação e no sacrifício das cerimônias religiosas. Os mitos nos falam da criação como fruto do sacrifício. Pierre Clastres (*A sociedade contra o estado*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990), ao estudar as sociedades sem Estado, mostra que nelas a violência não é privilégio de ninguém. Ela é vivida na pele, por todos os membros da tribo, nos rituais de iniciação onde muitos adolescentes morrem por não suportarem a dor dos ferimentos. Uma vez passado pelo ritual, sabe-se que se é igual a todos os outros membros da tribo, pois todos foram vítimas da mesma violência pois quem morreu é porque não merecia inscrever no seu corpo a lei da igualdade pela violência. Dentro da mesma linhagem teórica, inúmeros são os trabalhos que têm analisado o significado da guerra como espaço privilegiado para o uso ritualizado da violência em sociedades tribais. Reflexões recentes, como a feita no seminário de 1996 de Françoise Héritier por parte do antropólogo especialista na sociedade kanak, Alain Bensa, nos remetem a pensar no papel da "pacificação" ou "evangelização" de sociedades tribais, que ao proibirem a "selvageria" das guerras tribais, parecem abrir o caminho para o uso da violência no espaço das relações de parentesco, apontando para um fenômeno similar ao aparente aumento da violência conjugal no Ocidente. Situação parecida de desaparecimento da ritualização da violência foi relatada por meu colega do Departamento de Antropologia da UFSC, Luis Eduardo Luna a respeito de uma sociedade indígena das terras baixas da América do Sul onde a infidelidade feminina era tradicionalmente tolerada, mas anualmente havia um ritual tribal no qual o marido traído tinha o direito de cortar profundamente o crânio do rival. A partir do contato com missionários, este ritual considerado "bárbaro" foi banido mas apareceu um novo fenômeno, o espancamento das mulheres infiéis por parte de seus maridos. O mesmo parece acontecer com os aborígenes australianos privados de seus rituais de violência, segundo observação de Barbara Glowczewski (*Les réveurs du désert*, Paris: Plon, 1989) a respeito do papel das religiões protestantes na mudança de comportamentos deste grupo. Estes exemplos fazem pensar que o contato de sociedades tribais com sociedades ocidentais tem também implicações diretas na transformação das relações de gênero, certamente num sentido oposto à análise da ONU sobre o significado negativo para as mulheres dos hábitos ligados a culturas tradicionais.

8. Ao fazer esta análise, parto de autores como Michel Foucault, Norbert Elias, Alain Corbin, Richard Sennet, Philippe Ariès que têm buscado explicar as transformações sociais pelas quais passou o Ocidente desde o final da Idade Média.

9. FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

10. ROUGEMONT, Denis de. *L'Amour et l'Occident*. Paris: Payot; GIDDENS, Anthony.

A construção da Intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Editora da UNESP, 1993.

11. Prefiro utilizar a categoria "homocerotismo" proposta por Jurandir Freire Costa (*A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992) a partir dos trabalhos do psicanalista Sándor Ferenczi, pois ela permite desconstruir a noção de homossexualidade enquanto "identidade" fixa de um indivíduo atraído por pessoas do mesmo sexo para pensar a relação entre dois indivíduos do mesmo sexo como uma escolha do presente e não como uma determinação eterna.

12. Estes depoimentos fazem parte das entrevistas que realizei em 1984 com mulheres que haviam procurado o SOS Mulher de Porto Alegre para a pesquisa de minha tese de doutorado. Os nomes das informantes são fictícios.

13. Estou usando a categoria "guerra conjugal" tal como propõe Irene Pennacioni (*La guerre conjugale*, Paris: Mazarine, 1986) para pensar estratégias diferenciadas de homens e mulheres de agressões afetivas.

14. A preocupação com a construção de uma teoria sobre a problemática da violência contra a mulher no Brasil começou ainda nos anos 70 com o trabalho pioneiro de Marisa Correa (*Morte em família*, Rio de Janeiro: Graal, 1983), tendo se desenvolvido nos anos 80 com as pesquisas de Heloisa Pontes ("Dó palco aos bastidores: O SOS de São Paulo e as práticas feministas", Dissertação de Mestrado, UNICAMP, 1986) e Maria Filomena Gregori (*Cenas e queixas: Um estudo sobre mulheres, relações violentas e prática feminista*, Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: ANPOCS, 1992) e mais recentemente com os trabalhos de Barbara Musumeci Soares e Jaqueline Muniz no campo da Antropologia. Desde os anos 80 um grupo de psicólogas ligadas à UFMG vem se dedicando sistematicamente à questão, como Karen Von Smirgay et alii (*A delegacia de costumes e os costumes da delegacia: mulher/violência*, *Cadernos de Psicologia*, Belo Horizonte, v.1, n.2, p.5-9, outubro 1985) e Maria Ignez Moreira (*A violência contra a mulher na esfera conjugal: produção e enfrentamento*, Relatório de Pesquisa, Fundação Carlos Chagas, Belo Horizonte, 1989). Num segundo momento, nos anos 90, as preocupações teóricas parecem se localizar no campo da Sociologia; em tomo de um grande projeto de pesquisa que envolve pesquisadoras da maior parte dos estados brasileiros, liderado por Heleieth Saffioti, ao qual se associaram também pesquisadoras da área de Serviço Social. Pesquisadoras da História vêm se dedicando à problemática, mas com uma ênfase maior em outros períodos históricos. Há, no momento, duas equipes de pesquisa buscando abordar a problemática da violência conjugal sob novas perspectivas, a do NEPEM-UnB coordenada por Lourdes Bandeira e a do ISER-RJ coordenada por Sérgio Carrara.

15. No meu entender, esta corrente usa de forma confusa categorias como sexo e gênero ou identidade de gênero e sexualidade, usando-as de forma equivalente. De forma simplificada diria que sexo e gênero são duas categorias que remetem a modelos culturais coletivos, enquanto identidade de gênero e sexualidade são questões relativas ao indivíduo no interior de sua cultura. Esta confusão tem mui-

to a ver com as lutas pela hegemonia discursiva e política no interior do campo de estudos que eu estou chamando de "gênero e afins", campo marcado pela intensa relação com o movimento feminista e que envolve várias disciplinas (Antropologia, História Social, Teoria Literária, Biologia, Filosofia, Sociologia, Psicanálise, etc) e muitos temas, que tradicionalmente giravam em torno do "objeto" mulher e mais recentemente tem se ampliado a novos objetos como masculinidade e práticas homoeróticas. Vistos de fora, os estudos de gênero parecem ter a mesma matriz teórica, que eu chamo de neo-marxista, ligada às práticas e lutas feministas dos anos 60 e 70. No entanto, vejo no interior do campo de estudos de gênero a influência claramente demarcada de quatro escolas teóricas: neo-evolucionistas, culturalistas, estruturalistas e pós-estruturalistas (mas não descarto outras influências teóricas importantes).

16. Parto do pressuposto que, tradicionalmente no Brasil, no plano moral o modelo ideal de gênero ao qual homens e mulheres buscam se adequar segue em linhas gerais o modelo de moralidade do complexo mediterrâneo, marcado por noções de honra (para os homens) e vergonha (para mulheres), modelo associado também à dicotomia público/privado. No entanto, com o processo de modernização e globalização vivido nas principais capitais do país, me parece importante pensar as relações de gênero também a partir de ideais individualistas nos quais a independência (emocional e econômica) das mulheres detém um lugar bastante importante, abalando alguns princípios tradicionais do casamento. Tenho como hipótese que estas mudanças são precipitadoras do aumento de violência contra as mulheres no país.

17. Para alguns parece "politicamente incorreto" admitir que também nas relações homoeróticas a violência pode estar presente. A questão era tão polêmica dentro do forte movimento gay norte-americano que só recentemente foi criado o telefone de apoio a vítimas de violência conjugal em relações homoeróticas. Um número recente da revista *Journal of Gay and Lesbian Social Services* (v.4, n.1, 1996, James Kelly, ed.) é totalmente dedicado a pesquisas sobre a questão.

18. Estou me referindo ao debate entre duas correntes feministas, a da igualdade e a da diferença, correntes que vão dividir o movimento francês e que vão marcar de forma muito importante as correntes pós-estruturalistas que se fundamentam em "teóricas francesas da diferença" como Hélène Cixous e Julia Kristeva. O projeto da corrente da igualdade, sobre o qual se baseiam a maior parte dos estudos de gênero no Brasil, centra-se na busca da igualdade formal de direitos entre homens e mulheres e está ancorado nas teorias marxistas.

19. WATZLAVITC, Paul. *La nouvelle communication*. Paris: Seuil, 1983.

20. FOUCAULT, Michel. "Que fabriquent donc les hommes ensemble?" *Le Nouvel Observateur*, n.1098, p.74-75, 22/28 novembre, 1985.

21. Sei que a simples menção de sadomasoquismo é incômoda uma vez que um dos primeiros esforços teóricos de psicólogas e psicanalistas feministas como Nancy Chodorow foi o de desmistificar a teoria freudiana de que um dos traços

da psique feminina seria o masoquismo, expresso na dedicação e desprendimento maternos.

22. O trabalho de Marit Melhus (Una verguenza para el honor, uma verguenza para el sufrimiento. In: PALMA, Milagros. *Simbólica de la feminidad*. Quito: Ed. Abi Ayala, 1990) me inspira muito nesta reflexão.

23. BOURDIEU, Op. cit., p.27.

AUTORES

Ana Claudia D. R. Marques é mestre em Antropologia Social (UFSC). Doutoranda em Antropologia no Museu Nacional (UFRJ).

Carmem Sílvia Rial é antropóloga, professora do Programa de Pós-graduação em Antropologia e do Departamento de Comunicação da Universidade Federal de Santa Catarina. Linha de pesquisa: globalização e cultura.

Claudia de Lima Costa é doutora em Comunicação pela University of Illinois (Urbana-Champaign). Leciona teoria literária e estudos culturais no Departamento de Língua e Literatura Vernáculas da UFSC e tem publicado artigos sobre epistemologias feministas, histórias de vida e crítica cultural feminista.

Claudia Fonseca é professora titular do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS. Tem diversos estudos sobre organização familiar, a circulação de crianças e relações de gênero em grupos populares urbanos. Entre seus trabalhos estão "Gêneros: identidades múltiplas". Número de *Horizontes Antropológicos*, org. em parceria com Maria Noemi Castilhos Brito. Porto Alegre, 1995; "A dupla carreira da mulher prostituta", in *Estudos Feministas*, v. 4, n. 1, 1996 e 1997. "Ser mulher, mãe e pobre". In *História das*

Mulheres no Brasil (Mary Del Priore, org.). São Paulo: Editora Contexto, p. 510-553. Publicou os livros *Fronteiras da cultura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1994; *Caminhos da adoção*, São Paulo: Cortez, 1995.

Dennis Werner é mestre e doutor em Antropologia Cultural. Pós-doutor na área de Biologia Humana. Professor no Departamento de Antropologia da UFSC. Publicou: *Amazon Journey: An Anthropologist's Year Among Brazil's Mekranoti Indians*. New York: Simon and Schuster, 1984; *Uma introdução às culturas humanas: comida, trabalho, sexo, magia e outros assuntos antropológicos*. Petrópolis: Vozes, 1992. *O pensamento de animais e intelectuais: evolução e epistemologia*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1997.

Jeanine Nicolazzi Philippi é mestre em Direito (UFSC). Doutoranda em Direito (UFSC) e professora do Departamento de Direito da UFSC. Faz pesquisa em Direito e Psicanálise. Publicou, com Sônia T. Felipe, *O corpo violentado: estupro e atentado violento ao pudor*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1998; *A violência das mortes por decreto*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1998.

Mara Coelho de Souza Lago é professora titular do Departamento de Psicologia da UFSC. Mestre em Antropologia (UFSC) e doutora em Psicologia da Educação (UNICAMP). Publicou: *Modos de Vida e Identidade: Sujeitos no Processo de Urbanização da Ilha de Santa Catarina*. Pesquisa atual: "Estudo de gênero(s) e subjetividade(s) em Florianópolis."

Margareth Rago é historiadora, fez mestrado e doutorado no departamento de História da UNICAMP. Leciona na Unicamp. Publicou os livros: *O que é taylorismo*, com Eduardo Moreira, São Paulo: Bra-

siliense; *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar (1890-1930)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985. *Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. Participou da coletânea *História das mulheres no Brasil*, organizada por Mary del Priore com o ensaio "Trabalho feminino e sexualidade". São Paulo: Contexto; UNESP, 1997, p. 578-606.

Maria Bernardete Ramos Flores é doutora em História social (PUC/SP). Professora Titular em História Cultural do Departamento de História da UFSC. Publicou os livros *Farra do Boi: Palavras, Sentidos, e Ficções* e *Oktoberfest: Cultura, Festa e Turismo*.

Maria Juracy Tonelli Siqueira é psicóloga, mestre em Educação (USP) e doutora em Psicologia (USP). Professora do Departamento de Psicologia da UFSC. Linha de pesquisa: Modos de vida, família e relações de gênero.

Maria Luiza Heilborn é doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ) e professora visitante do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Professora adjunta do Instituto de Medicina Social da UERJ. Foi editora da *Revista Estudos Feministas* e tem publicado diversos artigos no Brasil e no exterior sobre gênero, sexualidade e família. Publicou *Antropologia e Feminismo*, em co-autoria com Bruna Franchetto e Maria Laura Cavalcanti e *Do gênero, antropologicamente*, CIEC/UFRJ, 1990. Foi representante brasileira na International Women's Anthropology Conference (IWAC), em Nova Iorque.

Maria Regina Azevedo Lisboa é antropóloga e professora do Departamento de Antropologia da UFSC. Linha de pesquisa: relação gênero/religião e masculinidade.

Silvia Emilia Espósito é psicanalista e membro do Grupo de Formação de Psicanalistas Traço Freudiano. Além de atender sua clínica, tem participado de inúmeros debates sobre gênero e sexualidade, bem como ministrado várias palestras e cursos de extensão em Psicanálise na UFSC.

Tereza Virginia Almeida é professora adjunta de Literatura Brasileira na UFSC. Doutora em Letras (PUC/RJ), desenvolve pesquisa em torno da história da literatura.



Esta obra foi composta em americana, e fotolitada, no ateliê da Editora Paraula. A impressão se fez sobre papel Reciclato 75g, capa em papel Triplex Supremo 250g, na Nova Letra Gráfica e Editora, no inverno de 2006, para a EDITORA MULHERES, ilha de Santa Catarina.