

COMPREENDENDO SEXO E GÊNERO¹

Henrietta Moore²

Biologia e cultura

Na discussão de sexo e gênero na vida social humana, aparece um termo especialmente problemático: é o termo “natural”. Nos debates públicos a respeito das origens das chamadas diferenças sexuais e da natureza das relações entre mulheres e homens - debates esses conduzidos na mídia, nas interações cotidianas e nos discursos acadêmicos - são feitas uma série de afirmativas que empregam a palavra “natural” de maneiras fundamentalmente enganadoras. Essas afirmativas são de vários tipos, mas um traço comum de muitas delas é descreverem as diferenças estabelecidas entre mulheres e homens na vida social como se fossem originárias da biologia. Essa proposição tão simples na aparência tem sido vigorosamente contestada pelo trabalho das ciências sociais ao longo das duas últimas décadas. O esforço de contestação e refutação foi complicado por um ponto de vista particular da própria biologia: um ponto de vista compartilhado por muitos comentadores acadêmicos e não-acadêmicos.

Como assinalou Fausto-Sterling (1985), muitas vezes é extremamente difícil desvendar os argumentos sobre o modo como a biologia supostamente determina o comportamento humano, devido à grande quantidade de fenômenos desconexos ou ligeiramente relacionados que são lançados sob essa rubrica. Um exemplo proeminente é a relação que se supõe existir entre hormônios masculinos e agressividade. Argumenta-se que esses hormônios, submetidos a vários estímulos, constituem o fundamento biológico da guerra (entendida como agressividade coletiva organizada), do domínio masculino na política e na economia, dos índices de delinquência juvenil entre os rapazes, da criminalidade violenta em geral e da imprudência no trânsito (Fausto-Sterling 1985: 125). Fausto-Sterling examina esses e outros argumentos familiares sobre as bases biológicas das diferenças sexuais, demonstrando que são infundados por várias razões. A autora enfatiza, porém, uma especial dificuldade diante de argumentos desse tipo: eles implicam que a relação entre biologia e comportamento social pode ser compreendida como uma relação simples de causa e efeito. A pesquisa contemporânea em biologia rejeita explicitamente esse ponto de vista, argumentando, ao contrário, que a biologia é um componente dinâmico de nossa existência, e não um determinante de mão única. Como observou Fausto-Sterling, agora é possível argumentar em favor de uma análise mais complexa, na qual

“as capacidades de um indivíduo provenham de uma teia de interações entre o ser biológico e o ambiente social ... A biologia pode condicionar o comportamento de alguma maneira, mas o comportamento, por sua vez, pode modificar a fisiologia

¹ Do original em inglês: “Understanding sex and gender”, in Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres, Routledge, 1997, p. 813-830. Tradução de Júlio Assis Simões, exclusivamente para uso didático.

² Professora de Antropologia na London School of Economics, Inglaterra. Realizou trabalhos de campo no Quênia, Burkina Faso, Serra Leoa e Zâmbia. Autora de *Space, time and gender: na anthropological analysis of the Marakwet of Kenya* (1986) e *Feminism and anthropology* (1988).

individual. Além disso, qualquer comportamento em particular pode ter muitas causas diferentes. Essa nova visão questiona a busca de causas biológicas fundamentais na sua própria raiz, sustentando de modo inequívoco que essa própria busca é baseada numa compreensão falsa da biologia.” (1985: 8)

Essa “nova visão” das relações entre biologia e comportamento, juntamente com a concepção revista de biologia em que ela se baseia, tem demorado para influenciar o pensamento em ciências sociais, devido ao modo como os cientistas sociais foram e continuam a ser perseguidos pela sombra do determinismo biológico, especialmente em seu disfarce mais recente, a sociobiologia. Foi, em parte, para avaliar e combater os argumentos do determinismo biológico que as antropólogas feministas nos anos 70 salientaram a importância da distinção entre sexo biológico e gênero. A idéia de que os termos “mulher” e “homem” denotam construções culturais em vez de tipos naturais fora introduzida muito antes por Margaret Mead, em *Sexo e temperamento* (1979 [1935]), argumentando que existe uma considerável variabilidade cultural nas definições de feminilidade e masculinidade. Essa abordagem foi ampliada e desenvolvida nos anos 70, e uma grande quantidade de novas evidências etnográficas a respeito da diversidade de sentidos assumidos pelas categorias “mulher” e “homem”, em diferentes contextos culturais, demonstra claramente que as diferenças biológicas entre os sexos não podem constituir uma base universal para definições sociais. Em outras palavras, não se pode afirmar que as diferenças biológicas determinam construções de gênero e, por conseguinte, não pode existir um sentido unitário ou essencial atribuível à categoria “mulher” ou à categoria “homem” (Moore 1988: 7). A distinção entre sexo biológico e gênero mostrou ser absolutamente crucial para o desenvolvimento da análise feminista nas ciências sociais, porque possibilitou aos eruditos demonstrar que as relações entre mulheres e homens e os significados simbólicos associados às categorias “mulher” e “homem” são socialmente construídos e não podem ser considerados naturais, fixos ou predeterminados. Dados culturais comparados foram particularmente valiosos nesse aspecto, fornecendo a evidência empírica para demonstrar que as diferenças de gênero e as relações de gênero são cultural e historicamente variáveis.

Mas, apesar desse esforço, a relação real entre o sexo biológico e a construção cultural do gênero não foi devidamente examinada, visto que foi assumida como uma relação relativamente não-problemática. Assim, embora se reconheça que as construções de gênero não são determinadas pelas diferenças sexuais biológicas, existe em muitos textos de ciências sociais uma tendência para assumir que as categorias de gênero e os sentidos de gênero são artifícios culturais destinados a compreender e gerir o fato óbvio das diferenças sexuais binárias. Em contrapartida, considera-se que essas diferenças sexuais são nitidamente visíveis nos atributos físicos do corpo humano e que são cruciais para a reprodução biológica das populações humanas. Em suma, existe uma suposição implícita de que as diferenças sexuais biológicas binárias são subjacentes às categorias de gênero e às relações de gênero, mesmo que não as determinem (Yanagisako e Collier, 1987: 15).

Entretanto, esse ponto requer maiores esclarecimentos à luz dos argumentos de várias antropólogas, de que algumas culturas não dão ênfase às diferenças biológicas

(que elas parecem designar “fisiológicas”) entre mulheres e homens. Em outras palavras, afirma-se que as diferenças entre mulheres e homens existem em certos domínios da vida social, por exemplo, no que diz respeito a potência espiritual, eficácia ritual ou valor moral, mas não se pensa que sejam derivadas das diferenças biológicas. Nessas condições, muitas vezes mulheres e homens são concebidos como seres essencialmente similares em sua constituição física. Isso levou alguns autores a argumentar que a biologia nem mesmo é subjacente às construções de gênero e está longe de determiná-las.

“Características naturais de gênero e processos naturais de sexo e reprodução fornecem apenas um pano de fundo sugestivo e ambíguo para a organização cultural do gênero e da sexualidade. O que é gênero, o que são homens e mulheres, que espécie de relações se obtém ou se deveria obter entre eles - todas essas noções não são simplesmente reflexos ou elaborações a partir de “dados” biológicos, mas são produtos de processos sociais e culturais. A própria ênfase no fator biológico é variável nas diferentes tradições culturais; algumas culturas afirmam que as diferenças entre machos e fêmeas são quase totalmente baseadas na biologia, enquanto outras dão bem pouca ênfase às diferenças biológicas, ou supostamente biológicas.” (Ortner e Whitehead 1981: 1)

Há duas observações importantes a fazer com relação a argumentos desse tipo. Em primeiro lugar, eles ainda postulam uma distinção radical entre sexo (biológico) e gênero (culturalmente construído). Com efeito, a distinção que sugerem é ainda mais radical do que a dos argumentos que assumem que os sistemas de gênero são mecanismos culturais para gerir as diferenças sexuais e os problemas de reprodução social e biológica. É claro que essa distinção radical exclui por completo qualquer possibilidade das ciências sociais abordarem a relação entre biologia e cultura. A dificuldade primordial, aqui, como assinalou Errington (1990), reside em como compreender os corpos humanos. Os sentidos dados aos corpos e as práticas nas quais estes se envolvem são altamente variáveis, cultural e historicamente. Entretanto, a experiência de corporificação - nas quais esses sentidos e práticas são incorporados como disposições e competências duradouras dos agentes humanos reais (Bourdieu, 1977: 85-95) - é algo que pode ser considerado universal. Embora a natureza exata dessa experiência seja diferenciada, a menos que os cientistas sociais estejam preparados para levar em conta a relação entre sexo biológico e gênero - isto é, entre entidades biológicas e categorias sociais - não farão progressos em compreender as múltiplas formas nas quais a cultura interage com a biologia para produzir o mais distintivo dos artefatos humanos: o corpo humano (Errington 1990: 11-15).

Parece muito provável que nos próximos anos se farão muitos novos trabalhos sobre a questão da incorporação e sobre a relação entre biologia e cultura, mas isso depende não só da disposição dos cientistas sociais de repensar a distinção radical entre sexo e gênero, como também da disposição de certos biólogos de abandonar suas idéias antiquadas sobre determinismo biológico.

“Sexo”, sexo e gênero

A segunda questão levantada pelos argumentos de se as diferenças biológicas são ou não subjacentes às construções de gênero foi apontada por Yanagisako e Collier (1987), em sua recente discussão das relações entre gênero e parentesco.

Yanagisako e Collier argumentam que tanto os estudos de gênero quanto os estudos de parentesco na antropologia têm como premissa um modelo nativo ocidental da reprodução humana. Esse modelo nativo assume que a diferença entre mulheres e homens é natural, dada na biologia, logo pré-social, e que embora se elaborem construções sociais a partir dessa diferença, a diferença em si não é vista como uma construção social (1987: 29). O fato de que esse modelo nativo ocidental assume que o gênero, em toda parte, se apóia numa diferença sexual binária, de base biológica, significa que a análise antropológica tem como pressuposto uma dicotomia que, na verdade, deveria estar procurando explicar (1987: 15). Assim, todo o argumento desenvolvido por Yanagisako e Collier é que os estudos de gênero e parentesco fracassaram no esforço de se libertar de um conjunto de suposições acerca das diferenças naturais entre as pessoas, apesar de seu compromisso com a perspectiva da construção social.

Essa crítica é muito poderosa, e é de especial interesse, visto que as autoras antecipam que o questionamento das suposições convencionais “levará finalmente à rejeição de qualquer dicotomia entre sexo e gênero como fatos biológicos e culturais” (1987: 42). Essa expectativa sustenta-se na sua concepção de que *tanto* o sexo *quanto* o gênero (e não somente o gênero) são socialmente construídos, um em relação ao outro. Corpos, processos psicológicos e partes do corpo não têm sentido fora das suas compreensões socialmente construídas. O intercurso sexual e a reprodução humana não são somente processos fisiológicos, são também atividades sociais. A noção de sexo, assim como o conceito de gênero, é construída dentro de um conjunto de sentidos e práticas sociais: portanto, não pode ser um fato pré-social (1987: 31). A conclusão a que chegam Yanagisako e Collier é que se reconhecemos que o conceito ocidental de sexo é socialmente construído, não podemos argumentar que este modelo particular de sexo “biológico” constitui em toda parte o “material cru” das construções de gênero, nem podemos argumentar que ele forneça em toda parte a base para a compreensão dos processos de reprodução humana. Ao construir esse argumento, Yanagisako e Collier querem chamar atenção para os pressupostos culturais ocidentais que estão encravados em nossas categorias analíticas (1987: 34).

A natureza socialmente construída do sexo e das diferenças biológicas é posteriormente elaborada por Errington, que desenvolve uma noção do corpo como sistema de signos. Ela demonstra que, no modelo ocidental, os genitais são signos de outras diferenças internas ao corpo, e que são em si mesmos signos indicadores da identidade sexual do indivíduo. Errington está aqui se referindo aos fatores “internos” da diferença sexual, tais como os baseados em cromossomos e hormônios. Como ela assinala, as contradições deste modelo ficaram demasiado visíveis nos casos das atletas olímpicas que se classificavam como mulheres, mas eram reclassificadas como homens quando revelavam não possuir cromossomos perfeitos (1990: 19-20). Esse exemplo serve para enfatizar que até mesmo os fatos supostamente naturais ou biológicos do sexo são

sujeitos a interpretação e reinterpretação no contexto de um discurso específico de sexo e identidade sexual.

Os argumentos desenvolvidos por Yanagisako e Collier e por Errington são claramente foucaultianos em natureza, se não necessariamente em inspiração. No primeiro volume de sua *História da sexualidade*, Foucault argumenta que o “sexo” é um efeito, mais que uma origem, e que, longe de ser uma unidade dada e essencial, é, enquanto categoria, o produto de práticas discursivas específicas.

“A noção de sexo permitiu agrupar, de acordo com uma unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres, e permitiu fazer funcionar esta unidade fictícia como princípio causal, sentido onipresente, segredo a descobrir em toda parte: o sexo pôde, portanto, funcionar como significante único e como significado universal. Além disso, apresentando-se unitariamente como anatomia e falha, como função e latência, como instinto e sentido, pôde marcar a linha de contato entre um saber sobre a sexualidade humana e as ciências biológicas da reprodução; desse modo, aquele saber, sem nada receber realmente dessas últimas - salvo algumas analogias incertas e uns poucos conceitos transplantados - ganhou, por privilégio de vizinhança, uma garantia de quase cientificidade; mas, através dessa mesma vizinhança, certos conteúdos da biologia e da fisiologia puderam servir de princípio de normalidade à sexualidade humana” (Foucault, 1979: 144-145)

A observação de Foucault sobre a natureza mutuamente constitutiva dos discursos ocidentais da sexualidade e da biologia sublinha o argumento feito por Yanagisako e Collier, sobre a natureza mutuamente constitutiva dos conceitos de sexo, gênero e parentesco no discurso da antropologia. A compreensão de que o sexo como categoria unitária é algo estabelecido nas e através das práticas discursivas ocidentais implica claramente que não se pode afirmar que o conceito ocidental de sexo seja subjacente às construções de gênero em todo o mundo. Yanagisako e Collier estão corretas, portanto, ao argumentar que, enquanto conceito de análise, gênero deveria se libertar das suposições acerca do “caráter dado” do sexo, como uma fundação para desconstruir o modelo ocidental de relações de sexo e gênero, no qual o trabalho antropológico nessas áreas se apoiou por muito tempo. Em todo caso, esse objetivo está alinhado com a teorização feminista na antropologia, que desde os primeiros tempos de sua instituição, tratou de promover uma crítica interna desmontando os pressupostos ocidentais subjacentes a muitas construções analíticas centrais na disciplina.

A crítica mais radical de Errington ao conceito ocidental de sexo espelha outros aspectos do argumento de Foucault na *História da sexualidade*, que se referem à natureza construída das categorias sexuais binárias e exclusivas.

“Os genitais ... junto com os fluidos e substâncias corporais invisíveis das quais se acredita que sejam signos, são classificados nesta cultura [ocidental] como parte do domínio “natural”, “objetivo”, e supõe-se que os humanos dividem-se “naturalmente” em duas categorias, independentemente de idéias culturais ou instituições sociais - e tanto pessoas religiosas como biólogos evolucionistas seculares em geral acreditam que a principal *raison d'être* dessas duas categorias seja a reprodução. Chamarei essa taxinomia de Sexo, como ‘S’ maiúsculo... “Sexo” inclui todo o complexo de crenças sobre os

genitais como signos de substâncias e fluidos mais profundos e sobre as funções e usos adequados dos genitais; a designação do corpo dentro da categoria do “natural” (ela mesma uma categoria culturalmente construída); e a divisão cultural de todos os corpos humanos em duas categorias de Sexo exaustivas e mutuamente exclusivas. (Errington, 1990: 21)

Embora reconheça que o “Sexo” é culturalmente construído, Errington se esforça para fazer a distinção entre “Sexo”, sexo e gênero. Por “Sexo” ela designa uma construção particular dos corpos humanos, e gênero se refere ao quê as diferentes culturas fazem do sexo. Ela critica Yanagisako e Collier por eliminarem a distinção entre “Sexo” e sexo, com base em que embora possamos reconhecer que o entendimento ocidental do “Sexo” é socialmente construído, também é importante reconhecer que os seres humanos têm corpos com genitais distintos e que existe, portanto, uma realidade material - i. e., o sexo - que precisa ser levada em conta quando se discute os significados que as culturas dão aos corpos e às práticas corporificadas - i. e., o gênero (Errington, 1990: 27-8).

O ponto assinalado por Errington é importante, mas há ainda outras confusões para arrumar nesta discussão sobre “Sexo”, sexo e gênero. Embora tanto Errington como Yanagisako e Collier reconheçam que o “Sexo” é o efeito de um discurso ocidental específico para abarcar e categorizar as diferenças aparentes entre mulheres e homens - um discurso subjacente às categorias analíticas da teoria antropológica - elas não parecem reconhecer que o sexo, em toda parte, é “Sexo”; em outras palavras, que embora a constituição, a configuração e os efeitos particulares do “Sexo” sejam claramente variáveis entre as culturas, não há, em nenhum caso, outra maneira de conhecer o sexo, senão através do “Sexo”. O discurso ocidental específico de “Sexo” talvez tenha influenciado a teoria antropológica, mas existem muitos outros discursos de “Sexo”, e esses discursos precisam ser especificados mediante a análise antropológica.

O fato de que todas as culturas tenham modos de fazer sentido de ou atribuir sentido a corpos e práticas corporificadas - incluindo processos fisiológicos e fluidos e substâncias corporais - significa que todas as culturas têm um discurso de “Sexo”. Em cada caso, esse discurso permanece em uma relação de dependência parcial e autonomia parcial com outros discursos, incluindo, com muita frequência, o que os antropólogos referiram como o discurso de gênero. Os próprios discursos de gênero são refratados em muitos outros domínios discursivos da cultura, dando origem em algumas circunstâncias a discursos de poder, potência, cosmologia, fertilidade e morte que também aparecem com uma forte marca de gênero. Um exemplo desse discurso marcado pelo gênero, retirado das sociedades ocidentais, é o de natureza e cultura. Inversamente, e devido à relação de constituição mútua tão bem descrita por Foucault, o próprio discurso de gênero é disparado com idéias sobre o que é natural e o que é cultural.

Não há, em suma, nenhum meio para abordar o sexo em qualquer cultura, a não ser através do discurso do “Sexo”, e com certeza isso é especialmente verdadeiro em culturas nas quais faltaram, agora ou no passado, os meios tecnológicos para revelar a verdadeira natureza de substâncias e processos fisiológicos subjacentes e, portanto, para

distinguir entre sexo e “Sexo”. O que Errington e Yanagisako e Collier não parecem compreender é que a própria noção de sexo, de uma propriedade biológica ou de um conjunto de processos biológicos, que existem independentemente de qualquer matriz social, é o produto do discurso biomédico da cultura ocidental. Há um senso fundamental de que, fora dos parâmetros e das esferas de influência desse discurso biomédico, o sexo não existe. Em outras palavras, na maior parte das culturas do mundo, onde o conhecimento nativo ou local reina supremo, não existe sexo, apenas “Sexo”.

A antropologia demorou muito para compreender esse ponto, em parte porque a questão é obscurecida, paradoxalmente, por uma abordagem que postula uma separação radical entre sexo e gênero e, por extensão, entre biologia e cultura. A questão que temos de nos colocar no futuro é se tem sentido, a não ser onde argumentos biológicos espúrios sejam usados para justificar práticas sociais discriminatórias, insistir na separação de sexo e gênero, quando a questão real não é sexo, e sim “Sexo”. Todavia, outra questão precisa ser posta: é adequado separar “Sexo” e gênero, quando se entende por “Sexo” as práticas discursivas culturalmente específicas que dão sentido às partes do corpo e sua relação, como índice ou outra coisa equivalente, com substâncias e processos fisiológicos, incluindo aqueles que se associam à reprodução humana? Essa questão é mais difícil, e envolve uma consideração do problema da categorização sexual binária.

Como já assinali, a determinação de duas categorias fixas e mutuamente exclusivas de sexo, a fêmea e o macho, é um efeito do discurso cultural ocidental do “Sexo”. Esse discurso permanece em uma relação mutuamente constitutiva com o discurso biomédico, de modo que o primeiro se torne cientificado, enquanto o último é construído de acordo com um conjunto de entendimentos sobre o sentido das diferenças sexuais e sobre as relações que serão estabelecidas entre o que é cultural e o que é natural (Hubbard, 1990). A dificuldade com o discurso ocidental sobre “Sexo”, como assinalaram Yanagisako e Collier, é que a “naturalidade” da categorização sexual binária é aparentemente reforçada pelo fato de que fêmeas biológicas e machos biológicos são necessários para a reprodução sexual humana. Entretanto, não temos de supor que em algum lugar do mundo existem pessoas incapazes de reconhecer as diferenças entre a genitália feminina e masculina, ou que não percebem os diferentes papéis que mulheres e homens desempenham na reprodução sexual, para questionar a suposição de que as diferenças biológicas entre mulheres e homens constituem uma base universal para categorizações culturais que designam a cada indivíduo a uma ou outra destas duas categorias fixas e distintas, “fêmea” e “macho”, à maneira do discurso ocidental. Há ampla evidência etnográfica para demonstrar que esse tipo de categorização binária é culturalmente específica e não brota automaticamente do reconhecimento das diferenças nos papéis e nas aparências físicas.

Esse ponto é mais evidente quando nos voltamos para considerar as teorias sobre a constituição física das pessoas. Em muitas sociedades se acredita que as pessoas são feitas de partes ou substâncias femininas e masculinas. Lévi-Strauss (1976) identificou o que chamou de complexo carne-osso nas sociedades do sul asiático, nas quais ossos são herdados do pai e a carne da mãe. Marilyn Strathern (1988) discutiu recentemente a natureza fragmentável e múltipla, do ponto de vista do gênero, dos corpos, conforme as

concepções do povo da região de Mount Hagen, nos planaltos da Nova Guiné. Os habitantes de Mount Hagen concebem o gênero como um processo, mais do que uma categoria: como alguém se torna, em vez do que alguém é. De maneira semelhante, de acordo com Meigs (1990), os Hua - outro povo dos planaltos - incorporam em sua concepção de gênero a idéia de que as pessoas podem se tornar mais femininas ou mais masculinas, dependendo do quanto estiverem em contato e do quanto ingeriram substâncias consideradas femininas (por exemplo, sangue menstrual, fluidos do parto e secreções vaginais). Os homens Hua ingerem essas substâncias, em decorrência do fato de comerem comida preparada por mulheres reprodutivamente ativas, de manterem relações sexuais, e mediante contato casual cotidiano (Meigs, 1990: 109). Essa forma de conceituar e gênero é processual e múltipla, e existe paralelamente a um modo de categorização baseado na genitália externa. É evidente, a partir de etnografias recentes, que muitas sociedades têm mais de um modo de conceituar e classificar gênero, e que esse fato tem sido obscurecido pela dependência das ciências sociais em relação a um modelo de gênero que enfatiza a natureza fixa e binária da diferença sexual.

Uma dificuldade que os dados etnográficos desse tipo levantam é como estabelecer - e se é realmente possível estabelecer - a distinção absoluta entre sexo e gênero. Se pensarmos que a diferença sexual existe dentro dos corpos, assim como entre eles, devemos entender isso como uma questão de sexo ou de gênero (Moore, 1993) ? Essa questão torna-se especialmente crucial à luz do argumento anterior, de que tanto o sexo quanto o gênero devem ser compreendidos como construções sociais. O resultado é que a distinção analítica entre sexo e gênero fica muito nublada. No mínimo, no contexto da análise intercultural, parece que o esforço de manter uma distinção radical entre sexo e gênero não contribuirá necessariamente para obtermos uma perspectiva teórica melhor.

Desigualdade e subordinação

Entretanto, uma área em que a distinção entre sexo e gênero revelou-se muito proveitosa para as ciências sociais é a análise das desigualdades de gênero. A questão imediata levantada pela análise intercultural é como dar conta da enorme variabilidade de entendimentos locais de gênero e relações de gênero, no contexto do que parece ser a subordinação universal das mulheres em relação aos homens (Moore, 1988, cap. 2; ver também Béteille, 1994). Parece que deveria haver algumas regularidades culturais ou sociológicas que deveriam explicar a dominação masculina (Rosaldo, 1974; Reiter, 1975). O valor da pesquisa em torno dessa questão foi retirar as ciências sociais do debate sobre as bases biológicas da desigualdade de gênero e reorientá-las para a discussão dos determinantes culturais e sociológicos dessa desigualdade. Entretanto, existem algumas dificuldades com as soluções teóricas propostas para a questão da subordinação feminina universal.

Sherry Ortner (1974) propôs que a desvalorização universal das mulheres está relacionada com sua associação simbólica ao domínio da natureza, considerado subordinado ao domínio da cultura, associado aos homens (Ortner, 1974). Ao mesmo tempo, Michelle Rosaldo (1974) sugeriu que é a associação das mulheres com a esfera doméstica, em contraste com a dominância dos homens na abrangente esfera pública da

vida social, que explicaria a tendência universal das mulheres se subordinarem aos homens. Assim, a explicação de Ortner sublinha os fatores culturais e simbólicos, enquanto a de Rosaldo dá ênfase a considerações sociológicas. As duas explicações foram amplamente criticadas (Moore, 1988, cap. 2). Algumas estudiosas assinalaram que a distinção entre homens e mulheres não está necessariamente associada à divisão entre natureza e cultura, e que conceitos ou noções de natureza e cultura, se realmente existem, variam muito de uma sociedade a outra (MacCormack e Strathern 1980). O problema, mais uma vez, está na imposição de uma dicotomia analítica, derivada do pensamento ocidental, em situações onde nem sempre isso é adequado. No caso da distinção entre doméstico e público, Rosaldo deixa claro que a identificação das mulheres com o domínio doméstico é uma consequência de seu papel como mães (Rosaldo 1974: 24). Essa concepção foi vigorosamente criticada por vários autores, que argumentaram que uma busca das causas universais da desigualdade de gênero acaba inevitavelmente implicando alguma forma de determinação biológica, mesmo que a teoria proposta pareça oferecer uma explicação social ou cultural (p. ex., Leacock 1978; Sacks, 1979). Rosaldo modificou depois seu ponto de vista e argumentou que a distinção doméstico-público não poderia oferecer uma explicação universal para a subordinação das mulheres, porque esta, analiticamente e sociologicamente, é produto de desenvolvimentos históricos na sociedade ocidental (Rosaldo 1980).

Uma variante da dicotomia doméstico-público surgiu nos textos feministas marxistas sobre a posição das mulheres e a divisão sexual do trabalho. O ponto de partida de grande parte desse debate foi a distinção, feita primeiramente por Engels, entre produção e reprodução. Engels considerava que a subordinação das mulheres estava ligada à sua exclusão da esfera da produção (Moore 1988: 46-49). Esse debate, de início, era muito etnocêntrico em sua formulação e tendia a retirar a maior parte de sua inspiração teórica dos argumentos sobre o papel do trabalho reprodutivo das mulheres sob as condições da produção capitalista, em que esse trabalho é situado no interior do grupo domiciliar - em oposição ao trabalho produtivo, situado fora do lar. Obviamente, esse é um modelo inadequado para compreender sistemas de produção nos quais as mulheres se envolvem em atividades produtivas e reprodutivas dentro do grupo domiciliar (Moore 1988, cap. 3). Havia também uma tendência para supor que a natureza do trabalho reprodutivo das mulheres não muda ao longo do tempo. Alguns autores fundiam a reprodução com a reprodução biológica (Meillassoux 1981), enquanto outros equiparavam-na ao trabalho doméstico das mulheres (Boserup, 1970). Apesar dos esforços para clarificar a noção de “reprodução”, incluindo não apenas a reprodução biológica, mas a reprodução social no sentido mais amplo (Harris e Young 1981), houve uma persistente tendência para ligar a subordinação das mulheres ao seu papel na reprodução e, assim, à sua posição na divisão sexual do trabalho.

Entretanto, as relações de gênero não podem ser entendidas como simples reflexo da divisão sexual do trabalho. As representações culturais do gênero raramente espelham com apuro as atividades das mulheres e dos homens, suas contribuições à sociedade ou suas inter-relações (Ortner e Whitehead, 1981: 10). Algumas estudiosas feministas sugeriram que a posição das mulheres na sociedade é determinada pelo grau de controle que exercem sobre seu próprio trabalho e sobre o produto de seu trabalho. Mas a análise

etnográfica revelou que mesmo essa proposição é simplificador demais. A dificuldade em investigar desigualdades de gênero é que é preciso analisar não apenas os contextos políticos e econômicos em que as relações de gênero são operativas, mas também os sentidos culturais e simbólicos concordantes a respeito das diferenças de gênero.

Ortner e Whitehead sugeriram um método para combinar as abordagens simbólicas e sociológicas, focalizando o que elas chamam de “estruturas de prestígio”. Entende-se por estruturas de prestígio as linhas de avaliação, posições e papéis sociais através das quais um dado conjunto de status sociais e valores culturais são reproduzidos (Ortner e Whitehead, 1981: 13). Como assinalam Yanagisako e Collier (1987: 27), não é fácil compreender o que exatamente se quer dizer com isso. Ortner e Whitehead, porém, sugerem que os próprios sistemas de gênero - isto é, significados de gênero e relações de gênero - são estruturas de prestígio e que em muitas sociedades estão correlacionados com outros eixos de avaliação social, tais como racional vs. emocional ou forte vs. fraco (Ortner e Whitehead 1981: 16-17). Esse argumento é obrigatório, num sentido, porque ajuda-nos a compreender por que declarações avaliativas são tão frequentemente apresentadas em termos de gênero, quando o que está sendo realmente referido são relações entre pessoas do mesmo sexo ou entre pessoas de classes diferentes, mais do que relações entre homens e mulheres. Apesar disso, Ortner e Whitehead supõem, mais do que demonstram, que as estruturas de prestígio tem suas raízes na esfera pública da atividade social, sob domínio masculino, e que incluem ou dominam a esfera doméstica da vida social (Ortner e Whitehead 1981: 19). Como observam Yanagisako e Collier, isso quer dizer que a noção de estruturas de prestígio faz pouco mais do que reproduzir os problemas inerentes à distinção doméstico-público, e que desse modo se está simplesmente assumindo como *a priori* o que se deveria procurar investigar (Yanagisako e Collier 1987: 28).

Apesar disso, a noção de estrutura de prestígio é útil, porque chama a atenção para as avaliações sociais dos comportamentos de mulheres e homens, e para os significados atribuídos às diferenças em suas atividades e papéis. Marilyn Strathern (1981) empregou a idéia de avaliação social para demonstrar que em Hagen, perseguir objetivos socialmente valorizados (“agir como um homem”) e perseguir interesses individuais (“agir como uma mulher”) são tipos de comportamento abertos tanto para as mulheres como para os homens, e que embora os idiomas de gênero sejam usados para descrever qualidades morais e comportamentos socialmente valorizados, isso não determina de que modo o comportamento real de mulheres e homens individuais será avaliado em qualquer contexto particular. A disparidade entre as representações culturais de gênero e as atividades de homens e mulheres individuais levanta mais uma vez as questões de como o status das mulheres será avaliado em um dado contexto e que tipo de informação é necessário para poder determinar a natureza e o grau da subordinação das mulheres em relação aos homens.

Por exemplo, Keeler assinalou que, em Java, embora as diferenças de gênero possam ser usadas para fazer distinções entre indivíduos, as diferenças baseadas em estilo e status também podem ser usadas para fazer a mesma coisa (Keeler 1990: 128-9). Keeler observa que embora as distinções de gênero sejam relevantes na vida doméstica e na vida

pública, elas não impedem que as mulheres exerçam controle dentro do grupo domiciliar, nem que administrem seu próprio dinheiro e a renda de seus maridos. As mulheres participam plenamente das discussões sobre educação das crianças, planos de negócios e arranjos de casamento. Os homens cuidam um pouco das crianças, mulheres e homens cultivam o solo e tomam parte das atividades relacionadas aos negócios. Muitas mulheres javanesas gozam de posições de prestígio e respeito na vida pública, como funcionárias do governo e diretoras de escolas, embora o número de mulheres em altos cargos públicos não seja grande (Keeler 1990: 129-130). Não obstante, apesar das atividades e realizações das mulheres, elas tendem a ser descritas como desprovidas de características social e moralmente valorizadas, tais como autocontrole, paciência, potência espiritual, sensibilidade e *insight*. Keeler liga esse discurso abertamente negativo ao fato de se acreditar que às mulheres falta a potência, que no pensamento javanês está relacionada com prestígio e status. No entanto, como assinala a autora, seria um erro supor que, pelo fato de as mulheres não terem prestígio culturalmente definido, elas sejam automaticamente consideradas inferiores na vida social.

Múltiplos modelos e múltiplos discursos

O que o exemplo de Java demonstra é a dificuldade de combinar representações culturais de relações de gênero e concepções locais de mulheres e homens como pessoas com os papéis e atividades efetivamente desempenhados por homens e mulheres, de modo a produzir um modelo singular das relações de gênero. É igualmente difícil combinar esses diferentes tipos de dados para chegar à formulação de uma posição singular que se poderia atribuir às mulheres na sociedade (Strathern, 1987). Gênero não é o único eixo de diferenciação social em uma sociedade; pode haver diferenças explícitas entre as mulheres devido à classe, raça, religião ou etnicidade. Isso dá origem a uma situação na qual nem todas as mulheres são subordinadas a todos os homens. Por exemplo, no caso javanês, mulheres de classe alta têm como subordinados homens de classe baixa, e em muitas sociedades contemporâneas, classe e raça são eixos significativos de diferenciação social que organizam o acesso a recursos, incluindo educação, emprego e serviço público, de formas que frequentemente cruzam as distinções de gênero. Entretanto, trabalhos antropológicos recentes enfatizaram que é um erro supor que as sociedades tenham um único modelo ou um único discurso de gênero e relações de gênero. O reconhecimento da existência de uma multiplicidade de modelos e discursos e a investigação de como esses modelos e discursos interseccionam-se em um dado contexto estão dando uma nova direção à análise de gênero na antropologia.

Anna Meigs assinala que até recentemente os trabalhos antropológicos sobre gênero baseavam-se em três pressupostos: primeiro, que existem duas categorias distintas e monolíticas, feminino e masculino; segundo, que o status feminino é singular e unitário; e terceiro, que cada sociedade tem um único modelo de gênero (Meigs, 1990: 102). A variabilidade intercultural das categorias feminino e masculino e a natureza múltipla e diversa do status feminino já foram discutidas. Entretanto, outra vez com referência ao povo Hua das montanhas da Nova Guiné, Meigs detalha três modelos ou discursos de gênero que existem simultaneamente em sua sociedade. O primeiro deles enfatiza que os corpos femininos são repulsivos e perigosos para os homens, e que as mulheres são

desprovidas de saber e entendimento. Esse modelo está incrustado em muitos rituais e instituições sociais, especialmente na iniciação masculina. O segundo é completamente oposto ao primeiro e diz respeito à crença dos Hua de que o corpo feminino é superior ao masculino. Os homens Hua imitam a menstruação e acreditam que podem engravidar. Esse segundo modelo está incorporado em mitos, crenças locais e práticas rituais, incluindo o derramamento de sangue que é uma imitação da menstruação. O terceiro modelo é igualitário e enfatiza que embora os corpos femininos e masculinos sejam diferentes, nenhum deles é mais desejável do que o outro. Esse modelo enfatiza a interdependência e a complementaridade e está ligado ao respeito que mulheres e homens demonstram entre si na vida cotidiana.

O trabalho de Meigs é valioso porque ela enfatiza não somente que as sociedades provavelmente têm mais do que um discurso ou modelo de gênero, como também que muitas dessas idéias diferentes sobre gênero e sobre a natureza de mulheres e homens são provavelmente conflitantes e contraditórias entre si. Ela também assinala que dentre esses múltiplos modelos e discursos de gênero, alguns são mais adequados a determinados contextos ou a determinadas etapas no ciclo de vida dos indivíduos. Assim, ensina-se aos rapazes Hua durante a iniciação que os corpos femininos são perigosos, e elas são proibidos de olhar para as mulheres ou comer alimentos provenientes dos jardins das mulheres, ou consumir qualquer comida que se assemelhe ao sistema reprodutivo feminino. Entretanto, à medida que os homens envelhecem, essas regras se dispersam, e o ideal de evitação sexual é substituído pelo de cooperação e igualitarismo relativo (Meigs 1990: 103-4).

O reconhecimento da existência de múltiplos modelos de gênero na antropologia foi estimulado por uma transformação, ocorrida mais ou menos ao longo dos últimos quinze anos, no entendimento antropológico da cultura. Enquanto a cultura era antes definida como um conjunto abrangente de crenças e costumes igualmente compartilhados por todos os membros de uma sociedade, os trabalhos recentes nas ciências sociais enfatizam a natureza contestada e contingente da cultura. Uma consequência disso foi deixar de imaginar a cultura e a vida social baseadas em regras e no cumprimento dessas regras, e passar para uma concepção que enfatiza que a cultura e a vida social são constituídas por meio da prática e da performance (Ortner 1984). A ênfase atual no estudo intercultural de gênero, segundo a qual as atividades de mulheres e homens são informadas por uma multiplicidade de discursos e gênero e relações de gênero, eles próprios produzidos e reproduzidos por meio dessas mesmas atividades, é uma consequência dessa mudança no entendimento da cultura.

Discursos Mutantes de Gênero e Relações de Gênero

A divisão sexual do trabalho é constantemente transformada à medida que ocorrem mudanças sociais e econômicas. Nesse processo, as idéias locais sobre mulheres e homens e sobre a natureza das relações de gênero também mudam. A análise do que determina essas mudanças e de como elas ocorrem é complexa, e dentre os fatores que precisam ser levados em conta está a natureza dos sistemas de parentesco, as estruturas políticas e estatais vigentes e o grau de desenvolvimento da economia (Moore 1988: cap.

4). Muitos autores observaram que o colonialismo e a atividade missionária, em suas tentativas de extrair trabalho masculino e construir um domínio público em contraste com a vida doméstica, com frequência teve efeitos desastrosos nos sistemas locais de gênero e relações de gênero. Aqui, forças políticas, econômicas e socio-ideológicas operaram em conjunto para transformar tanto os conceitos de gênero quanto a divisão sexual do trabalho. Entretanto, é um erro simplificar esse quadro. As forças de mudança foram irregulares em seu impacto e difusão, e não tiveram um efeito uniforme no gênero e nas relações de gênero. Até recentemente, os trabalhos nessa área tendiam a insinuar que os sistemas locais eram simplesmente passivos e incapazes de resistir à imposição de estruturas socioeconômicas e políticas exógenas (Moore 1988: 74). Nos parágrafos seguintes passarei em revista alguns novos estudos que questionam esse pressuposto.

Cristina Blanc-Szanton (1990) descreveu o efeito da colonização espanhola e do catolicismo e o impacto posterior dos norte-americanos e do Estado moderno sobre os conceitos de gênero entre os Ilonggo das Filipinas. Ela observa que apesar de três séculos de pressão sobre aspectos da moralidade sexual e do simbolismo de gênero, incluindo tentativas de impor uma concepção particular de sexualidade e reestruturar a natureza das relações de gênero, o resultado não foi a capitulação diante dos modelos externos de gênero. Mesmo no contexto de relações de poder desiguais e opressivas, os Ilonggo absorveram e adaptaram seletivamente novas noções de gênero e, nesse processo, reelaboraram criativamente muitas dessas novas idéias. Por exemplo, Blanc-Szanton argumenta que nos anos 70 os Ilonggo manifestaram uma “notável mistura de referências simbólicas ao machismo e à virgindade de origens hispânicas e judaico-cristãs, uma consciência da nova sexualidade, mas também uma ênfase na semelhança e na comparatividade dos sexos” (Blanc-Szanton 1990: 378). Em sua conclusão, ela sugere que a razão da vitalidade sincrética do sistema Ilonggo de gênero reside no fato de que embora os espanhóis, os americanos e o Estado moderno tenham procurado transformar esse sistema, nunca puderam corroer a base reprodutiva do próprio sistema. O gênero Ilonggo é baseado numa noção de equivalência e comparatividade não-hierárquica incrustada em aspectos da organização social, incluindo o parentesco bilateral, e a menos que esse princípio seja corroído, o sistema continuará a responder de modo sincrético e adaptativo (Blanc-Szanton 1990: 381-2).

Aihwa Ong (1987, 1990) examinou a participação de mulheres jovens na produção industrial na Malásia, e investigou de que modo o simbolismo sexual e as construções de gênero são reinterpretadas e transformadas em situações de mudança social veloz e conflito de poder. Ela argumenta que os conflitos de classe e de identidade nacional com frequência são reconstruídos como conflitos de gênero e de significados de gênero, de modo que as transformações de gênero são a chave para o entendimento dos processos de mudança social. Ong também enfatiza o modo como discursos contraditórios e competidores sobre gênero podem ser produzidos em decorrência dos diferentes interesses e das lutas de grupos sociais.

Concepções antigas de gênero e de relações de gênero podem adquirir novos significados e servirem a novas finalidades sob circunstâncias em mudança (Ong 1990: 387). Um exemplo notável disso é o modo como administradores de fábricas garantem a

segurança das jovens trabalhadoras, controlam seus movimentos entre a casa e a fábrica e incutem nos pais a sua preocupação com a reputação moral das moças. Esse sistema de vigilância está em conformidade com os valores e desejos paternos, e embora tenha a vantagem adicional de assegurar uma oferta adequada de trabalho à fábrica, também proporciona uma gestão dotada de um método socialmente legítimo para controlar as mulheres dentro da fábrica, contribuindo assim para a formação de uma força de trabalho disciplinada e dócil. Como assinala Ong, a autoridade moral tradicional dos homens nas questões domésticas está se convertendo em um sistema de exploração industrial das mulheres na Malásia (Ong 1990: 402-3).

Na fábrica, o regime é paternalista, com os chefes homens submetendo as trabalhadoras ao seu controle, questionamento e vigilância. Essa situação piora com a imagem pública das trabalhadoras fabris como mulheres de moral frouxa que prestam pouca atenção aos valores familiares e aos padrões muçulmanos de conduta. Mulheres trabalhadoras tentam resistir diariamente ao regime da fábrica por meio de métodos tais como pedidos de licença para sair da fábrica por motivos religiosos ou por “problemas femininos” (Ong 1990: 417). Um novo fenômeno, porém, foi o aumento dos episódios de possessão espiritual, que freqüentemente resultam em gritarias e resistência das mulheres aos supervisores masculinos. A resistência ao controle masculino na fábrica é paralela à resistência ao controle masculino na esfera doméstica. Jovens trabalhadoras freqüentemente demonstram resistência a seus pais e à ética do consumo comunal, protestando contra casamentos indesejados, usando suas economias para planejar uma carreira alternativa, envolvendo-se em relações sexuais pré-maritais e recusando dinheiro aos pais que se casam novamente. Essas formas de resistência, em casa e no local de trabalho, precisam ser compreendidas no contexto do aumento do controle sobre as vidas das mulheres jovens, exercido por meio da disciplina e vigilância do regime fabril e do aumento da vigilância das instituições estatais islâmicas. O resultado é uma situação na qual as mulheres jovens resistem ativamente, ao mesmo tempo em que conservam a lealdade à família, o ascetismo islâmico e a autoridade masculina como valores centrais (Ong 1990: 420). A luta em torno do gênero e das relações de gênero também é uma luta em torno da identidade familiar, religiosa e nacional no contexto de dominação política e econômica.

A natureza confusa da resistência e sua relação ambivalente com a emancipação são bem demonstradas pelos trabalhos de Abu-Lughod (1986, 1990) sobre as mulheres beduínas. As mulheres beduínas tradicionalmente escapam do controle masculino por meio da instituição do mundo sexualmente segregado das mulheres, no qual elas podem evitar a vigilância masculina e gozar certo grau de autodeterminação. Elas também exerceram poder e certo controle por meio da resistência a casamentos indesejados. A poesia lírica e outros discursos subversivos constituem outra forma de reinterpretar e resistir aos discursos dominantes sobre gênero e relações de gênero. (Abu-Lughod 1986). Entretanto, Abu-Lughod observa que essas formas tradicionais de resistência estão sendo corroídas. A poesia está se tornando progressivamente associada aos rapazes, que cantam canções, ganham dinheiro com fitas cassete produzidas localmente e usam esses poemas para resistir ao poder dos parentes mais velhos (Abu-Lughod 1990:325).

A sedentarização conduziu a uma situação na qual os movimentos das mulheres são controlados mais de perto, e na qual as mulheres passam mais tempo com véu e menos tempo na relativa liberdade dos campos desérticos. Entretanto, isso ocorre paralelamente à crescente orientação consumista das mulheres jovens, como demonstra a compra de itens como cremes faciais e *lingerie*, que as põe em conflito com suas mães e parentes femininas. As mulheres jovens atualmente estão menos interessadas em resistir ao casamento do que em tentar assegurar o tipo de casamento que lhes dará acesso a bens de consumo e satisfará suas fantasias de enlace romântico com um homem educado e progressista. As mulheres jovens aspiram a ser donas de casa de um modo que suas mães nunca desejaram, porque sua própria segurança e padrão de vida dependem do apoio dos maridos, numa situação em que tudo custa dinheiro, mas em que as mulheres não têm acesso independente ao dinheiro (Abu-Lughod 1990: 326-7). O poder dos homens sobre as mulheres atualmente inclui o poder de comprar coisas e de dar ou recusar essas coisas. Juntamente com o desejo por bens de consumo, vem o desejo por músicas e novelas egípcias, nas quais muitas dessas idéias novas sobre gênero e relações de gênero são codificadas. Mulheres e homens beduínos mais velhos tentam resistir a essas formas de egipcianização. Como assinala Abu-Lughod, embora as mulheres jovens resistam aos mais velhos assumindo novos padrões de consumo, elas ficam presas ao mesmo tempo nas novas formas de sujeição que esses padrões acarretam (Abu-Lughod 1990, 328).

Todas as formas de mudança social implicam a reelaboração das relações de gênero em maior ou menor grau. Isso porque as mudanças nos sistemas de produção implicam mudanças na divisão sexual do trabalho; conflitos políticos implicam a reconfiguração das relações de poder dentro e além da esfera doméstica; e o gênero, como uma forma poderosa de representação cultural, é envolvido nas lutas emergentes em torno do significado e nas tentativas de redefinir quem e o quê são as pessoas. Em nenhum lugar isso ficou mais claro do que nas transformações nas relações de gênero pretendidas em muitos países (anteriormente) socialistas e comunistas (Moore 1988: 136-49). O fato de que as políticas almejadas por esses países tenham tido apenas um sucesso parcial demonstra que os políticos, assim como os cientistas sociais, ainda precisam compreender como e por que as relações de gênero poderão ser transformadas nas sociedades atuais e nas do futuro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abu-Lughod, L. (1986) *Veiled sentiments: honor and poetry in a Bedouin society*. Berkeley, University of California Press.

Abu-Lughod, L. (1990) 'The romance of resistance: tracing transformations of power through Bedouin women', in Sanday, P. e Goodenough, R., eds., *Beyond the second sex: new directions in the Anthropology of gender*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press.

Blanc-Szanton, C. (1990) 'Collision of cultures: historical reformulations of gender in the lowland Visayas, Philippines', in Atkinson, J. e Errington, S., eds., *Power and difference: gender in Island Southeast Asia*, Stanford, Stanford University Press.

Boserup, E. (1970) *Women's role in economic development*. Londres, George Allen & Unwin.

Bourdieu, P. (1977) *Outline of a theory of practice*. Cambridge, Cambridge University Press.

Errington, S. (1990) 'Recasting sex, gender and power: a theoretical and regional overview', in Atkinson, J. e Errington, S., eds., *Power and difference: gender in Island Southeast Asia*, Stanford, Stanford University Press.

Fausto-Sterling, A. (1985) *Myths about gender: biological theories about women and men*. Nova York, Basic Books.

Foucault, M. (1979) *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal.

Harris, O. e Young, K. (1981) 'Engendered structures: some problems in the analysis of reproduction' in Kahn, J. e Llobera, J. eds., *The Anthropology of pre-capitalist societies*. Londres, Macmillan.

Hubbard, R. (1990) *The politics of women's biology*. New Brunswick, Rutgers University Press.

Keeler, W. (1990) 'Speaking of gender in Java' in Atkinson, J. e Errington, S., eds., *Power and difference: gender in Island Southeast Asia*, Stanford, Stanford University Press.

Leacock, E. (1978) 'Women's status in egalitarian society: implications for social evolution', *Current Anthropology* 19(2): 247-5.

Lévi-Strauss, C. (1976) *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis/ São Paulo, Vozes/EDUSP.

MacCormack, C. e Strathern, M., eds. (1980) *Nature, culture and gender*. Cambridge, Cambridge University Press.

Mead, M. (1979 [1935]) *Sexo e temperamento*. São Paulo, Perspectiva.

Meigs, A. (1990) 'Multiple gender ideologies and statuses', in Sanday, P. e Goodenough, R., eds., *Beyond the second sex: new directions in the Anthropology of gender*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press.

Meillasoux, C. (1981) *Maidens, meal and money*. Cambridge, Cambridge University Press.

Moore, H. L. (1988) *Feminism and Anthropology*. Cambridge, Polity Press.

Moore, H. L. (1993) 'The differences within and the differences between' in T. del Valle, ed., *Gender and social life*, Londres, Roulledge.

Ong, A . (1987) *Spirit of resistance and capitalist discipline: factory women in Malaysia*. Albany, State University of New York Press.

Ong, A . (1990) 'Japanese factories, malay workers: class and sexual metaphors in West Malaysia', in Atkinson, J. e Errington, S., eds., *Power and difference: gender in Island Southeast Asia*, Stanford, Stanford University Press.

Ortner, S. (1984) 'Theory in Anthropology since the sixties', *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 126-66.

Ortner, S. (1974) 'Is female to male as nature is to culture?' , in Rosaldo, M. e Lamphere, L., eds., *Woman, culture and society*, Stanford, Stanford University Press.

Ortner, S. e Whitehead, H. (1981) 'Introduction: accounting for sexual meanings', in Ortner, S. e Whitehead, H., eds., *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge, Cambridge University Press.

Reiter, R. (1975) *Toward an Anthropology of women*. New York, Mothly Review Press.

Rosaldo, M. (1974) 'Woman, culture and society: a theoretical overview', in Rosaldo, M. e Lamphere, L., eds., *Woman, culture and society*, Stanford, Stanford University Press.

Rosaldo, M. (1980) 'The use and abuse of Anthropology: reflections on feminism and cross-cultural undstanding' , *Signs* 5(3): 389-417.

Sacks, K. (1979) *Sisters and wives: the past and future of sexual equality*, Westport, Greenwood Press.

Strathern, M. (1981) 'Self-interest and the social good: some implications of Hagen gender imagery', in Ortner, S. e Whitehead, H., eds., *Sexual meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge, Cambridge University Press.

Strathern, M. (1987) 'Introduction', in Strathern, M., ed., *Dealing with inequality: analysing gender relations in Melanesia and beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.

Strathern, M. (1988) *The gender of gift*. Berkeley, University of California Press.

Yanagisako, S. e Collier, J. (1987) 'Toward an unified analysis of gender and kinship', in Collier, J. e Yanagisako, S., eds., *Gender and kinship: essays toward an unified analysis*. Stanford, Stanford University Press.