

PESSOAS, INDIVÍDUOS E CIBORGUES: CONEXÕES E ALARGAMENTOS TEÓRICO- METODOLÓGICOS NO DIÁLOGO ENTRE ANTROPOLOGIA E FEMINISMO¹

Michele Escoura²

RESUMO: O método comparativo durante muito tempo serviu de base para a discussão metodológica na Antropologia. A partir deste pano de fundo, Marilyn Strathern destacou-se como um nome fundamental no campo teórico e fez de suas etnografias na Melanésia uma chave de comparação e contraposição ao ocidente. Escrevendo no entremeio dos anos de 1980 e entre as críticas epistemológicas pós-modernas que abalaram os alicerces das Ciências Humanas, a antropóloga apoiou-se em um movimento teórico-metodológico que colocou em suspensão não só dados etnográficos, mas também conceitos fundantes da disciplina antropológica. Neste artigo retomamos o percurso metodológico de Marilyn Strathern para evidenciar suas estratégias de análise e os deslocamentos das noções de indivíduo e sociedade que ela provocou ao aproximar a antropologia e o feminismo. Ao mesmo tempo, buscamos colocar em prática seu exercício metodológico e ao trazer Donna Haraway e Judith Butler para o diálogo, buscamos evidenciar como as noções de conexões parciais, hibridismo e criação de ciborgues podem revelar expansões e alargamentos na própria teoria stratherniana.

¹ Este artigo é produto das discussões travadas nas disciplinas “Sexualidade, Cultura e Política” do Prof. Julio Simões e “Teorias Antropológicas Modernas” do Prof. Renato Sztutman, no departamento de Antropologia da USP em 2011. Agradeço às leituras atentas e dispostas dos dois docentes.

² Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas, mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, pesquisadora do Núcleo de Pesquisas sobre Marcadores Sociais da Diferença e assessora da ONG Ação Educativa – Assessoria, Pesquisa e Informação.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia, Metodologia de pesquisa, Cultura e Sociedade, Feminismo.

ABSTRACT: The comparative method have long served as the basis for the methodological discussion in anthropology. From this background, Marilyn Strathern stood out as a name in the theoretical field and made her ethnographies of Melanesia a key comparison and contrast to the West. Writing in between the 1980's and between postmodern epistemological criticism that shook the foundations of the humanities, the anthropologist was based on a theoretical and methodological movement that placed in suspension not only ethnographic data, but also fundamental concepts of the discipline of anthropology. In this article we deal with the methodological approach of Marilyn Strathern to highlight her strategies of analysis and displacement of notions of 'individual' and 'society' she provoked when approaching anthropology and feminism. At the same time, sought to put into practice her methodological exercise and bring Donna Haraway and Judith Butler for dialogue, try to show how the notions of partial connections, hybridity and the creation of cyborgs can reveal expansions and enlargements in Strathernian theory.

KEYWORDS: Anthropology, Research Methodology, Culture and Society, Feminism.

COLOCANDO O PROBLEMA

Ter como proposta entender o pensamento de Marilyn Strathern e suas implicações tanto para a Teoria Antropológica como para os Estudos Feministas e de Gênero é encarar um trabalho de escavação: é tentar encontrar continuidades, ligações e farpas dentro de um complexo emaranhado. Sim, “emaranhado” é talvez o melhor termo para nos referirmos às duas obras de Strathern que traremos para a discussão: é tomando como ponto de partida “O Gênero da Dádiva” e “Partial Connections” que tentaremos, neste artigo, construir conexões e próteses teóricas para demonstrar a força de seus percursos metodológicos. Nessa manobra de colocar em movimento o pensamento “Stratherniano”, passando por suas considerações acerca do método antropológico e de seus achados na Melanésia, que especialmente abalaram as noções de indivíduo e sociedade, chamaremos também ao diálogo Donna Haraway e Judith Butler para construir conexões e alargamentos na própria teia de pensamento stratherniano.

ENTRANDO NO EMARANHADO

Quando, em 1988, Marilyn Strathern lançou “O Gênero da Dádiva” (edição brasileira de 2006) sua pretensão era de um livro não somente sobre a Melanésia, mas, especialmente, “sobre os tipos de aspiração à compreensão que a antropologia pode e não pode ter” (2006, p. 23). Por mais que à primeira vista “O gênero da Dádiva” possa parecer um esforço incansável de descrição e compreensão das relações estabelecidas entre as moradoras e os moradores da região do monte Hagen, o livro é um exercício de análise também dos próprios limites e caminhos da antropologia. O projeto ali iniciado, tendo como ponto de partida uma ampla revisão sobre as teorias até então elaboradas sobre a Melanésia, ressoou, três anos mais tarde, em 1991, em seu outro livro “Partial Connections” (2004), onde mais do que descrever diferentes formas de vida, Strathern evidenciava as possibilidades de conexões entre o pensamento melanésio e o pensamento antropológico, alargando, desde então, os limites teóricos e metodológicos da disciplina.

Em “O Gênero da Dádiva”, Strathern percorre um grande caminho pelas etnografias sobre a Melanésia e busca problematizar os conceitos que foram ali aplicados. De partida a autora estabelece três grandes oposições como eixos centrais de suas ideias (ou “ficções”) como ela prefere denominar: 1) o nós e eles; 2) a dádiva e a mercadoria; e 3) a antropologia e o feminismo. Neste exercício metodológico a autora procurava não apenas lançar um novo olhar sobre a Melanésia, mas, principalmente, colocar em xeque as noções de “indivíduo” e de “sociedade”, dois dos conceitos fundantes do pensamento ocidental e, conseqüentemente, da própria antropologia.

Entender quais são as relações estabelecidas e compreender como elas são construídas e operadas em um contexto onde as ideias de “sociedade” e “indivíduo” não funcionam, se mostra como um dos grandes objetivos de “O Gênero da Dádiva”. Avaliando as etnografias que a antecederam e evidenciando como as análises precedentes se debilitavam ao tentar colar o pensamento melanésio a conceitos estritamente ocidentais, Strathern discorre sobre como o “sistema melanésio” – numa oposição

até mesmo exagerada ao “sistema ocidental” – seria uma fonte disponível para colocarmos os limites do pensamento ocidental em evidência e, assim, alargamos inclusive nossa compreensão sobre nós mesmos.

Pensando a antropologia como um exercício de comparação entre o nosso sistema de pensamento e os sistemas de pensamento dos outros, Strathern colocou à prova nossos sistemas de conceitualização do mundo, ou seja, a nossa “ciência social”. Ao mesmo tempo, já sentindo ressoar os ecos das críticas “pós-modernas” da antropologia (ainda que discordasse de algumas propostas de transformação do sujeito em objeto da disciplina), a autora reconhece o caráter ficcional da dicotomia nós/ eles. Mas, sem rejeitá-la, tenta dela tirar o melhor proveito metodológico e levar os conceitos antropológicos aos seus limites extremos: fazendo-os ora alargarem-se ou ora tornarem-se obsoletos³.

A discussão em “Partial Connections” (2004) é motivada, principalmente, pela publicação “Writing Culture” de James Clifford e Geoge Marcus, e se configura como uma espécie de radiografia da antropologia dos anos de 1980: em como a disciplina fez da Melanésia palco recorrente de etnografias e, ao mesmo tempo, em como a disciplina estaria passando pelo delicado momento de balanço interno, de crises conceituais e revisão da validade da etnografia como método científico. Partindo então da crítica pós-moderna da antropologia, Strathern retoma ali a questão dos limites do conceito de “sociedade” defendendo a ideia de que o conceito não seria capaz de ser operacionalizado no contexto melanésio, uma vez que apesar de se pretender universal, “sociedade” é uma noção que carrega consigo registros históricos e particulares de um só grupo humano: o ocidental.

Para ela, a noção de “sociedade”, tal como presente nos textos fundadores da antropologia, é pressuposta a partir de um ponto de vista holístico, um todo coerente e fechado, no qual as pessoas são ao mesmo

³ Marilyn Strathern escreve para a coletânea de debates de Tim Ingold de 1996 “*Key Debates in Anthropology*” a favor da ideia de que o conceito de sociedade não abarcaria toda a complexidade das relações sociais na seção “*The concept of society is theoretically obsolete?*” e defende, em seu lugar, o conceito de “socialidade”.

tempo constituídas e constituidoras. Nesse sentido, uma das limitações do conceito de “sociedade” residiria em uma propensão à cristalização das relações sociais. Ou seja, por mais que durante o registro etnográfico as relações sociais pareçam ser capturadas sob a forma de descrição das interações entre as pessoas observadas, esta captura não fornece por si só a compreensão sobre o que aconteceria antes ou depois do momento da descrição. Como uma foto, a etnografia é um registro de algo que se materializou em um determinado tempo e espaço, e, como tal, qualquer generalização feita de seus registros são produtos de elucubrações apoiadas em conceitos totalizantes.

Assim como os pós-modernos, ela está empenhada na crítica a noções holísticas e totalizadoras, mas, ao mesmo tempo, evita cair em um clamor ao fragmento. Reconhecendo os limites históricos dos conceitos operados pelo pensamento antropológico, ela propõe então a noção de “socialidade” para se pensar no conjunto de relações desempenhadas na Melanésia: ao invés de construir um modelo rígido, a sua ênfase analítica está no dinamismo das relações estabelecidas entre as pessoas e em como essas relações são também constituidoras dessas mesmas pessoas. Deste modo, “socialidade”, a princípio, seria uma forma de conceitualizar as relações de maneira alternativa à noção antropológica clássica de “sociedade”, a qual, segundo ela, não serviria mais para as análises sobre a Melanésia.

Para ela, a antropologia teria se consolidado enquanto um sistema de pensamento marcado pela descrição – ou criação – de outros sistemas de pensamento. Para funcionar enquanto campo científico era preciso, à disciplina, mostrar como as coisas funcionavam, como as pessoas de uma população determinada desenvolviam seu sistema de matrimônio, como organizavam suas crenças, como distribuíam suas tarefas cotidianas ou como, simplesmente, faziam para manter sua própria existência. Mas esse não era o objetivo final. Depois dos levantamentos e caracterizações sociais era esperado de um trabalho antropológico, ainda, aquilo que particularizava aquela “sociedade”. Nesse ponto então o conceito de “sociedade” era essencial ao método comparativo.

O esforço analítico de descrição e totalização acompanhado pela noção de “sociedade” seria então o princípio básico para a antropologia que, depois de descrever as relações sociais, poderia generalizá-las em um modelo único e total para cada “grupo” pesquisado e, em seguida, colocar vários outros modelos coletados ao redor do mundo em um mesmo nível para a comparação. O método comparativo, neste sentido, estaria atrelado ao processo de generalização e totalização operado pelo conceito de “sociedade”: seria primeiro pelo estabelecimento do que é e como é a “sociedade A” que ela poderia ser comparada com o que é e como é a “sociedade B” ou com a “sociedade C”. Mais do que uma comparação entre os povos, a antropologia faria uma comparação entre sistemas teóricos criados por ela mesma a partir de seus conceitos e generalizações.

Mas é importante notar que sua crítica ao método comparativo deriva dos limites epistemológicos da própria noção de sociedade que subsidia a comparação, não a comparação em si. “O Gênero da Dádiva” e “Partial Connections” são, nesse sentido, um esforço de construção de um método de análise que, ainda que negando a noção de “sociedade”, possa, mesmo assim, pensar de forma comparativa. O que está em jogo, para ela, é uma nova possibilidade para a comparação.

Para Marilyn Strathern, não há etnografia sem comparação. A etnografia, defendida por ela a partir daquela “ficção” que separa o “nós” do “eles”, se fundamenta no princípio básico de fazer aparecer a diferença e então colocá-la em confronto: um confronto entre diferentes sistemas de pensamento. Neste sentido, o simples fato de um/a pesquisador/a entrar em campo já é em si um processo de comparação: ela/ele não conseguirá fazer qualquer observação sem invocar, ainda que não intencionalmente, os referenciais de onde vem. Mas, se a comparação é um processo inerente à antropologia, como então comparar sem invocar a noção de “sociedade”? Como então colocar contextos tão diferentes em níveis de análise comparáveis entre si sem a pressuposição de uma generalização totalizadora?

A saída encontrada por Marilyn Strathern vem então da convergência entre três fontes de interlocução com sua obra: o reconhecimento do caráter ficcional da antropologia defendido pelos pós-modernos; as

noções de “obviação”, figura e fundo desenvolvidas por Roy Wagner; e, finalmente, das implicações trazidas pela ideia de “saberes localizados” do “Manifesto Ciborgue” de Donna Haraway. Se, para ela, o método comparativo não pode ser um fim em si mesmo, mas também não pode ser excluído da análise antropológica, um novo exercício metodológico a partir dessa interlocução pode, então, ser pensado como alternativa à disciplina.

ANTROPOLOGIA E FEMINISMO

O reconhecimento do caráter ficcional da antropologia é, ao fundo, o reconhecimento de que o produto da disciplina não é isento de marcas deixadas por aquele/a que o produziu: o pano de fundo dessa discussão encontra-se na problematização da autoridade da/do etnógrafa/o e em que qualquer observação etnográfica não está perdida no tempo e no espaço, mas, ao contrário, é produto de uma voz específica, que fala de um lugar e num período particular e para ser ouvida por outras pessoas específicas. A etnografia é, enfim, uma criação: a abstração de um contexto observado e transformado em um modelo teórico por alguém.

Mas enquanto que esse reconhecimento do caráter ficcional da etnografia levou muitos dos pensadores pós-modernos a um estado próximo à paralisia metodológica e, em alguns casos, ao recurso de transformar o sujeito da antropologia em seu próprio objeto de análise, Marilyn Strathern seguiu outro caminho: uma vez que a/o antropóloga/o controla seu objeto de estudo, é ela/e que controla onde e quando os seus recortes de análise se dão e, por sua vez, seus recortes dependem, invariavelmente, de sua perspectiva. Reconhecer que a antropologia é feita a partir de perspectivas é então, para ela, o caminho pelo qual a disciplina se faz também possível.

Para ela, um mesmo fenômeno pode provocar um número infinito de diferentes pontos de vista, ou, em outros termos, perspectivas. Neste sentido, o número de perspectivas seria proporcional ao número de pessoas cujo olhar se volta para um mesmo fenômeno. Não há perspectiva

que não decorra de um lugar, de uma pessoa, de um corpo específico e, aqui, é a ideia de que qualquer saber é sempre um “saber localizado” de Donna Haraway que Strathern se aproxima.

Em “Saberes Localizados” (1995) Haraway, bióloga de formação e feminista empenhada na crítica à ciência moderna, se preocupa em recompor criticamente as bases que fundamentam o pensamento científico e, problematizando-as, busca evidenciar a suposta “objetividade científica” enquanto produto de um sistema “falocêntrico” de pensamento. A “objetividade” na qual a ciência se pretende fundamentada está, ao fundo, assentada no pressuposto da centralidade masculina da sociedade ocidental. Construído como o gênero não-marcado, ou seja, aquele que é pressuposto como representação do universal humano seja nos campos da política ou da linguagem (daí o termo “falocentrismo”), a centralidade masculina esteve sempre encoberta no conhecimento científico pelo véu da “objetividade”: ao contrário de neutro, o pensamento científico, para ela, é a expressão de um pensamento ao fundo masculino.

Entretanto, assim como Strathern não descarta a comparação do método antropológico, a crítica feminista à ciência de Donna Haraway não quer recusar o pensamento ou a “objetividade” científica, ao contrário, ela reivindica um novo estatuto para eles: um estatuto do corpo.

Assim, como muitas outras feministas, quero argumentar a favor de uma doutrina e de uma prática da objetividade que privilegie a contestação, a desconstrução, as conexões em rede e a esperança na transformação dos sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver. (HARAWAY, 1995, p. 24).

E quando ela fala em “maneiras de ver” é, literalmente, no poder corporal da visão, no ato de enxergar que seu argumento está referido. Sua defesa da ciência está na defesa de uma ciência capaz de inserir em si também outras visões que não sejam apenas aquelas encobertas pela ideia falocêntrica de “objetividade”. Ecoando reivindicações presentes

também nos estudos chamados de pós-coloniais, Haraway quer uma ciência sucessora que supere a ciência falocêntrica e que venha, portanto, de fora do “centro”: ela quer uma nova “objetividade”, que venha de outros lugares, de outros corpos e outras posições que não mais aquelas até então autorizadas pelos corpos supostamente não-marcados.

Os “Saberes Localizados” (Haraway, 1995) são, neste sentido, saberes posicionados, que dependem dos corpos de onde emanam. Se, por sua vez, o saber localizado depende de um corpo específico, ele está, portanto, imbricado também ao gênero. Uma vez que ao falar sobre corpos estamos, conseqüentemente, falando em corpos sexuados e generificados, produtos de conhecimento e intervenções históricas, Haraway destaca dois níveis de implicações: um político e outro metodológico.

Por um lado, politicamente, um conhecimento científico corporificado, ou seja, produzido a partir uma corporeidade tornada evidente, tem implicações segundo qual corpo a está produzindo: uma ciência produzida por “subalternos” (no sentido daquelas/es que estão fora do centro ou do não-marcado, o que pode incluir tanto mulheres, como também negras/os, indígenas, pós-coloniais, homossexuais, etc.) teria, potencialmente, o poder de produzir um conhecimento que melhor explicaria as suas formas de estarem no mundo, enquanto “corpos marcados”.

E, por outro lado, o reconhecimento de que a ciência não fala de um lugar neutro (que ao fundo é a mesma contribuição trazida pelas críticas pós-modernas na antropologia) culmina em uma virada metodológica: o conhecimento, então, só pode ser produzido se aceitarmos que ele será, a princípio, um ponto de vista vindo de alguém em algum lugar, uma perspectiva. Ou seja, a defesa é de que o conhecimento é, necessariamente, parcial: o como uma visão sobre o mundo é construída depende de quem o vê e sendo sua visão invariavelmente parcial, ele é, então, apenas uma perspectiva dentre tantas possíveis.

Contudo, reconhecer a parcialidade do conhecimento não equivale a ter a parcialidade, em si mesma, como objetivo final, mas procurar novas possibilidades de conhecimento a partir dela, ou, em seus termos:

Não perseguimos a parcialidade em si mesma, mas pelas possibilidades de conexões e aberturas inesperadas que o conhecimento situado oferece. O único modo de encontrar uma visão mais ampla é estando em algum lugar em particular. A questão da ciência para o feminismo diz respeito à objetividade como racionalidade posicionada. (HARAWAY, 1995, p. 33, grifo nosso).

É nesse ínterim que a ideia de conexões emerge e é colocada, por Marilyn Strathern, como eixo central de seu “Partial Connections” (2004). Saberes corporificados são, ao mesmo tempo, saberes localizados no tempo e no espaço e, portanto, fogem ao escopo do projeto metodológico totalizador e estático. Se as generalizações incorpóreas e suas comparações não são mais possíveis, é aqui então, que o exercício de comparação entre diferentes perspectivas surge como alternativa metodológica: impossíveis de serem comparadas em suas totalidades, a comparação entre diferentes perspectivas é feita, portanto, a partir de conexões parciais.

As comparações operadas por Strathern, tanto em “Gênero da Dádiva” como em “Partial Connections” se pretendem demonstrações desse exercício metodológico não-totalizador. Enquanto uma forma de evidenciar essas conexões parciais, ela opera a partir daquelas três oposições centrais – nós/eles, dádiva/mercadoria e antropologia/feminismo – para mostrar como diferentes perspectivas podem, apesar de suas distâncias, se conectarem numa comparação “inventada” pela/o antropóloga/o.

Em “O Gênero da Dádiva”, os conceitos de “sociedade” e “indivíduo” puderam ser problematizados não apenas a partir da contraposição entre nós e eles e da elucidação das noções de “socialidade” e “pessoa” pensadas a partir da Melanésia, mas, também, a partir da conexão com um pensamento que, assim como o pensamento antropológico, se produziu no seio da própria sociedade ocidental: o feminismo.

Para ela, o feminismo e a antropologia são campos distintos dentro do pensamento ocidental e que, em muitas vezes, não podem ser justapostos. O feminismo, surgido enquanto “uma crítica contemporânea e autônoma à cultura ocidental” (Strathern, 2006, p. 39), apenas sob

conexões parciais poderia ser ligado à antropologia, um pensamento surgido como ferramenta explicativa da “sociedade”. Sua tentativa de aproximação desses dois campos tão distintos só poderia ser realizada a partir de conexões parciais e que teriam a capacidade não só de produzir novos questionamentos para a antropologia a partir de uma perspectiva feminista, ou o contrário, de problematizar o feminismo a partir do ponto de vista antropológico, como ainda produzir um novo tipo de conhecimento: um híbrido formado a partir de suas conexões.

Assim como o pensamento melanésio, sob a rubrica do “eles”, pode trazer ao “nós” o desequilíbrio de uma nova perspectiva, também o pensamento feminista pode servir como elemento desestabilizador para a antropologia. Ainda que em muitas correntes feministas a dicotomia entre natureza e cultura é operada tal qual na antropologia, a principal distinção entre esses dois pensamentos reside na matéria que os impulsionam: enquanto cabe à antropologia certa medida de radicalidade teórica, o pensamento feminista se move a partir de seu radicalismo político.

É esse radicalismo político que interessa à Strathern. A autora aposta na radicalidade do feminismo como potencia crítica ao caráter holístico e universal que a antropologia pretensamente tentou solidificar. Assim como Donna Haraway se valeu do feminismo para elucidar o caráter falocêntrico da ciência, Strathern quer por ele jogar luz às noções totalizadoras da Antropologia: “sociedade” e “indivíduo” são seus primeiros alvos.

Em uma relação impossível de ser descrita linearmente, a conexão entre a antropologia e o feminismo é ao mesmo tempo a fonte que revela a alternativa metodológica das conexões parciais, no sentido exemplificado por Haraway, e é, ela própria, uma conexão parcial, uma vez que a própria relação entre a antropologia e o pensamento feminista só pode existir a partir de feixes parcialmente conectáveis. Um argumento relacional e sinuosamente imbricado, como quase tudo na obra de Marilyn Strathern.

Nesse sentido Strathern destaca o quanto a comparação entre diferentes fenômenos em diferentes contextos só é possível a partir de cortes produzidos pela/o antropóloga/o. Os cortes são sempre atos

criativos, momentos nos quais é a escolha daquela/e que o faz é que determina os possíveis níveis de comparação: o corte é, enfim, a escolha entre as conexões possíveis e as ocultadas⁴.

Diante do acima posto, as conexões operadas a partir das diferentes perspectivas só podem ser parcialmente concebidas uma vez que o que se mostra, aquilo que entra metodologicamente no corte, produz, ao mesmo tempo um fundo, ou seja, sua contraparte. Deste modo, nenhum conhecimento pode ser total. Todos os conhecimentos são produzidos a partir deste processo que ao mesmo tempo ascende algo e apaga o seu contrário. Segundo ela, funcionando em duas dimensões, a figura e o fundo implicam sempre um recorte, mas não implica em uma relação entre parte e todo, já que figura e fundo são contidos um no outro, possíveis de serem separados apenas a partir da ação criativa do corte: o fundo é sempre uma possibilidade de figura e a figura uma possibilidade de fundo. O corte é a determinação de uma forma em detrimento de outra e, assim, quem o determina é aquele mesmo “alguém” corporificado, posicionado e localizado que Haraway discutia acima.

Produzindo uma metáfora para exemplificar como esse processo se dá, Strathern evoca a noção matemática do conjunto de Cantor⁵, o qual, fechado, infinito, não numerável, de medida nula, é também um fractal. A ideia de fractal, inspirada na explicação geométrica (a qual tenta decodificar objetos caracterizados pela forma da “curva monstro”, que podem ser dividido em partes semelhante ao objeto original, produzidos por infinitos detalhes geralmente auto-similares e, em muitos casos, podem ser gerados por um processo de repetição) é transposta para os fenômenos

⁴ Neste ponto o conceito de “obviação” de Roy Wagner se torna relevante. Enquanto baseada na ideia de formas que vão mascarando outras formas, a noção de “obviação” pode ser descrita como o processo dialético – que nos termos de Wagner não pressupõe uma síntese, mas que se estabelece pela alternância infinita entre uma coisa e outra, num processo de contradições – entre figura e fundo: um processo de alternância entre formas, onde o aparecimento de uma forma, de uma figura, obscurece instantaneamente outra forma, posta ao fundo.

⁵ O conjunto de Cantor é um subconjunto do intervalo [0,1] definido pelo matemático Georg Cantor como limite de um processo iterativo. Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Conjunto_de_Cantor.

tratados por Strathern, como, por exemplo, para a concepção de “pessoa” na Melanésia que trataremos adiante, para nomear essas relações e esses processos de obviação, quando uma forma mascara e transforma fundo em figura, ou vice-versa.

Mas, assim como no conjunto de Cantor, os cortes criam lacunas, ou seja, vácuos que são apagados sob a forma do fundo. Essas lacunas, segundo ela, são também foco de criatividade, uma vez que são elas que oferecem o lugar para as extensões, realizadas sempre pela adição de novas “próteses”. Voltando ao exemplo da conexão entre a antropologia e o feminismo, enquanto campos distintos e que não poderiam ser postos completamente em diálogo, o que ela faz, por exemplo, é cortar ou selecionar os limites nos quais um diálogo pode ser empreendido entre esses dois campos. Ao mesmo tempo, esse corte está escondendo algo que, desprezado e posto como fundo, aparece na análise enquanto lacunas na comparação. Esse vazio é, então, substituído por extensões, próteses, pontes do pensamento que, mesmo artificialmente, tem a potencialidade de produzirem novos sentidos para aquelas conexões que estão sendo feitas. Deste modo, essas formas que vão se conectando e se expandindo, equivalem, não menos abstratamente, ao alargamento das próprias perspectivas que foram, no início, postas em conexões.

Nesse sentido, o limite da perspectiva e do olhar posicionado, base para a conexão parcial, cria, ao mesmo tempo, o próprio campo de possibilidade para a extensão dessa perspectiva e das conexões. Isto posto, a antropologia e o feminismo, por exemplo, colocados em conexões parciais, mesmo que afastando-se em alguns pontos, podem ser aproximados e comparados em alguns momentos a partir do recurso de expansões por próteses de novos pensamentos, produzindo, conseqüentemente, novas formas e alargamentos de pensamentos até então não imaginadas e, ainda, compostas de diferentes elementos. O resultado desta artimanha metodológica não é um produto holístico e coeso, mas sim, finalmente, um ciborgue.

Aqui novamente a conexão vem de Donna Haraway e seu “Manifesto Ciborgue” (2000). A ideia de “ciborgue” utilizada por Strathern é a ilustração do híbrido: “um organismo cibernético, um híbrido de máquina

e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção” (HARAWAY, 2000, p. 40). Enquanto um circuito de conexões entre diferentes matérias físicas, o ciborgue proporciona a imagem de uma criatura que, beirando certa medida de monstrosidade, se faz pela junção de materiais não homogêneos. Uma criatura que mistura corpo e máquina em sua própria composição e, por isso, carrega em si o potencial de transgredir fronteiras, uma vez que é ela mesma também uma transgressão.

Transgredir fronteiras é, também, a ideia subjacente ao exercício de conexões e criações de próteses proposto por Strathern. Um pensamento produzido a partir de “acoplamentos” de elementos distintos entre si, tal qual ela propõe, é, portanto, um pensamento ciborgue: uma criação feita a partir de fusões e perigosamente potencial às transgressões necessárias para a realização das transformações utópicas do feminismo, como defenderia Haraway:

O ciborgue é uma imagem condensada tanto da imaginação quanto da realidade material: esses dois centros, conjugados, estruturam qualquer possibilidade de transformação histórica. Nas tradições da ciência e da política ocidentais (a tradição do capitalismo racista, dominado pelos homens; a tradição do progresso; a tradição da apropriação da natureza como matéria para a produção da cultura; a tradição da reprodução do eu a partir dos reflexos do outro), a relação entre organismo e máquina tem sido uma guerra de fronteiras. As coisas que estão em jogo nessa guerra de fronteiras são os territórios da produção, da reprodução e da imaginação. Este ensaio é um argumento em favor do prazer da confusão de fronteiras, bem como em favor da responsabilidade em sua construção. É também um esforço de contribuição para a teoria e para a cultura socialista-feminista, de uma forma pós-modernista, não naturalista, na tradição utópica de se imaginar um mundo sem gênero, que será talvez um mundo sem gênese, mas, talvez, também, um mundo sem fim. (HARAWAY, 2000, pp. 41-2)

Enquanto uma criatura (no sentido não só de uma forma, mas também enquanto produto de um processo criativo) híbrida formada a partir dessas conexões, o ciborgue é, necessariamente, parcial. “Eles desconfiam de qualquer holismo, mas anseiam por conexão” (HARAWAY,

2000, p. 44). Um acoplamento de diversos materiais em uma forma única, o ciborgue emerge também como uma representação daquilo que não pode, em essência, chegar à forma holística, total e homogênea. Sua “monstruosidade” está, em parte, nesse seu caráter de mistura híbrida, assim como Strathern pretende qualificar seus conceitos, sua análise sobre a Melanésia e sua antropologia.

A antropologia de Marilyn Strathern se afasta da analogia da/o viajante. Ela não está mais interessada na coleta de elementos aleatórios sobre os variados povos do mundo para que depois eles possam ser generalizados e comparados. Sua proposta é de uma antropologia ciborgue: interessam as possíveis conexões, os acoplamentos, as extensões, as próteses e os alargamentos. Assim, seu exercício metodológico de criação de uma antropologia ciborgue pode ser exemplificado pela ideia híbrida de uma “antropologia feminista”.

Além disso, operando também a partir de próteses extensivas, esse processo criativo não apenas permite as conexões e alargamentos entre a antropologia e o feminismo, mas, ainda, é o que está por trás do emaranhado que conecta e alarga as noções de pessoa e indivíduo a partir dos referenciais etnográficos melanésios. Foi estendendo a ideia de pessoa Melanésia enquanto um híbrido, formado a partir de conexões de relações, que Strathern alargou as fronteiras metodológicas de sua própria antropologia.

INDIVÍDUO E PESSOA

Como ela busca demonstrar em “O Gênero da Dádiva” e em “Partial Connections”, a pessoa na Melanésia se torna visível nas relações e a partir das extensões, ou seja, pela extensão de partes ou componentes tornados unitários, ou, em outros termos, tornados “figura” mediante o obscurecimento de uma contraparte, posta como fundo: “Os componentes ou figuras diferentes são então todos partes das pessoas ou das relações fixadas uma sobre a outra. Uma pessoa ou relação existe como um recorte ou uma extensão de outra” (STRATHERN, 1991, p. 118).

Como em sua metáfora matemática, a extensão só é possível a partir dos cortes e, como no conjunto de Cantor, cortes criam figuras e, também, a percepção de um fundo subjacente. Enquanto uma relação entre figura e fundo, uma coisa que vira outra, algo que se ascende quando seu contrário se apaga, a pessoa melanésia é produto de um composto de relações. Ao contrário da concepção ocidental, diria Strathern, a concepção de pessoa na Melanésia coloca em risco a divisão entre parte e todo, uma vez que não se baseia em uma noção holística e fechada, não pressupõe uma forma unitária imutável.

Partindo do pressuposto de que há formas coletivas de se pensar as relações entre as pessoas e que, ao contrário da noção de “indivíduo”, calcada no caráter indivisível da pessoa, a “pessoalidade melanésia” se assenta na ideia de que uma pessoa é sempre composta de suas relações, ou seja, é compósita.

Longe de serem vistas como entidades singulares, as pessoas melanésias são concebidas tanto dividida como individualmente. Elas contêm dentro de si uma socialidade generalizada. Com efeito, as pessoas são frequentemente construídas como locus plural e composto das relações que produzem. A pessoa singular por ser imaginada como um microcosmo social. (STRATHERN, 2006, pp. 40-1)

Neste sentido, quando vistas a partir do recorte de gênero, enquanto “aquelas categorizações de pessoas, artefatos, eventos, sequências etc. que se fundamentam em imagens sexuais” (Strathern, 2006, p. 20), as pessoas melanésias são sempre andróginas: são masculinas e femininas ao mesmo tempo. Elas contêm todas as relações em si mesmas, são potencialmente femininas e masculinas, no entanto fazem com que apenas uma dessas formas apareça de acordo com cada relação. A pessoa melanésia é também uma agente de si que, dentro do jogo de ascende e apaga da figura e fundo, faz aparecer uma forma enquanto seu contrário é desaparecido.

A relação é o foco de toda sua análise. As relações não apenas constituem a vida das pessoas, mas fazem parte da própria constituição interna das pessoas. E, como tais, são apenas a partir das relações que a própria pessoa se faz presente: para as/os melanésias/os, sem relação, portanto, também não há pessoa. A pessoa, enquanto uma forma

unitária de um gênero, por exemplo, é momentaneamente produzida nas relações: “ser ‘masculino’ ou ser ‘feminino’ emerge como um estado unitário holístico sob circunstâncias particulares” (STRATHERN, 2006, p. 43). Assim, a vida social imputa às/aos melanésias/os um constante movimento no qual a pessoa compósita, um reduto de formas possíveis e potenciais, se materializa sob uma única forma a partir de um contexto situacional.

Mas essa forma unitária produzida na relação não é estendida para além dela: ela ali se forma e depois dali se dilui novamente no misto de possibilidades da pessoa divisível, do “divíduo” melanésio. Neste sentido, em oposição ao sistema ocidental, no qual a masculinidade e a feminilidade parecem ser produzidas a partir de um acúmulo de associações a coisas consideradas masculinas ou femininas, os moradores das Terras Altas não concebem axiomáticamente as pessoas tendo um sexo único. Ao invés disso, o que se manifesta é uma alternância de condições sexuais, dois modos de constituição do gênero. [...] Uma identidade do mesmo sexo, assim, é efetuada como uma invenção deliberada”, produzida com vistas “à eficácia e à interação (STRATHERN, 2006, p. 192).

Criticando a análise do melanesista Gilbert Herdt sobre um ritual de iniciação masculina que, segundo ele, a representação do poder feminino seria controlada por práticas rituais homossexuais que, em consequência, estabilizariam e completariam a masculinidade dos iniciantes, Strathern aponta para o teor ocidental das considerações do autor. Segundo ela, haveria, nesta interpretação um pressuposto de que os homens carregam uma espécie de crise de identidade de gênero, um pressuposto de uma incompletude da identidade de gênero masculina, a qual deveria ser superada com tais rituais. Entretanto, segundo ela destaca, essa “incompletude”, não faz sentido para os melanésios: é, antes de tudo, expressão de uma concepção de gênero e pessoa ocidental, constituída por uma identidade global.

Uma pessoa acabada, unitária e coerente, segundo ela, é um projeto ocidental, não melanésio. O pressuposto de gênero como fundador de uma identidade é uma operação ocidental e não melanésia. Lá, ao contrário, é pelo gênero que a movimentação das pessoas entre suas diferentes

formas compósitas se mostra, uma vez que seu caráter oposicional – para não dizer ainda relacional – implica em conexões e articulações entre diferenças. Neste caso, diferenças que se valem de metáforas construídas a partir da diferença sexual.

Aquele indivíduo andrógino ao qual nos referimos é expressão dessa volatilidade: as formas masculinas ou femininas, não apenas para as pessoas, mas também para as partes de seus corpos ou até mesmo para os objetos que circulam entre elas, são transformadas em figuras unitárias apenas pelo exercício da relação, no processo constante de transposição da pessoa compósita à unitária e à compósita novamente. A pessoa compósita, enquanto um microcosmo de relações é sempre muitas possibilidades, é sempre a potencialidade que, operada a partir das categorias de gênero, se transforma em uma forma identificável para cumprir os objetivos das relações.

De acordo com essa noção, a pessoa melanésia é a execução de uma perspectiva em uma relação, ou seja, o produto de um ato intencional que faz surgir uma posição específica em um momento específico. Se aquelas diferentes formas que a compõem podem também serem consideradas como diferentes perspectivas ao se colocarem no mundo a partir das relações, as pessoas melanésias são, elas próprias, ciborgues fazendo conexões e extensões cotidianamente.

Mudando constantemente suas posições em seus próprios corpos, as pessoas melanésias constroem para si diferentes localidades e conexões, viajam dentro de seus próprios corpos que, fractais e compósitos, oferecem diferentes experiências identitárias sem sair do mesmo lugar. Em seus termos: “os melanésios tem uma facilidade cultural para apresentar suas extensões para eles mesmos, uma facilidade para, nós poderíamos colocar, se moverem sem viajar” (STRATHERN, 1991, p. 118).

Esse movimento constante de um lugar a outro do sistema social com o mesmo corpo, essa circulação entre formas que se transformam em figuras e fundos nas relações é, para ela, o que caracteriza esses “ciborgues melanésios”: fazendo de si próprios híbridos de pessoalidades. Contudo, ao contrário do ciborgue de Donna Haraway, o ciborgue melanésio, para Strathern não é formado por um circuito de diferentes

formas ou componentes (como a conjunção entre componentes humanos e mecânicos), mas sim, a partir de um mesmo material: são recortes, conexões e extensões do próprio corpo humano.

As pessoas melanésias não entram em relações, são produzidas por elas.

INDIVÍDUO E FEMINISMO

Como um princípio constituidor de “indivíduos” no ocidente e de “divíduos” na Melanésia, o gênero é um operador estético: está intimamente relacionado com uma forma específica, a qual cabe às pessoas fazer aparecer e desempenhar em seus corpos durante as relações, ou seja, “uma forma adequada, ao qual outras pessoas devem reagir” (Strathern em entrevista para SIMONI, CARDOSO e BULAMAH, 2010, p. 4). Para ela, por um lado, no sistema ocidental a diferença de gênero já estaria dada e seria conformada à pessoa enquanto proprietária de si e autora de seus atos. Por outro lado, na Melanésia, a diferença de gênero precisa ser construída, precisa vir à tona como resposta, efeito e resultado das relações.

Operando novamente a partir de uma oposição radical entre as concepções melanésias e as ocidentais, Strathern parte do pressuposto de que a pessoa ocidental, expressa pela forma do “indivíduo”, é um exemplar da forma unitária, da completude e da coerência identitária. Em seu esforço de interagir e contra-afetar diferentes sistemas de pensamento, Strathern coloca em evidência a centralidade das relações como fundamento da formação da pessoa melanésia, para, em contrapartida, fundamentar a crítica sobre a centralidade do indivíduo enquanto a unidade coerente que fundamenta o sistema ocidental de pensamento.

Tomando a ficção como um exercício de pensamento e defendendo um estilo analítico que assume a interferência controlada sobre os fluxos etnográficos bem como a criação artificial de conexões e extensões metodológicas, Strathern se empenha em uma espécie de terapia dos nossos conceitos, pondo-os em avaliação a partir do choque com o conceito dos “outros”.

Contudo, uma vez que ela mesma nos mostra o caráter potencial da antropologia em contrapor diferenças para alargar o conhecimento, nós jogamos a partir de suas regras para, inclusive, reconsiderar suas conexões: e se pudéssemos “relativizar” sua oposição entre o “nós” e “eles” e, procurando extensões do seu pensamento a partir da conexão com outra feminista, Judith Butler, tentássemos ampliar também a noção de pessoa e indivíduo para o sistema ocidental? Será que a concepção relacional de pessoa melanésia em foco a partir das distinções de gênero poderia ser edificada como uma forma totalmente contrária e excludente da concepção ocidental? Ou poderíamos entre essas duas concepções encontrar também pontos de homologia?

Judith Butler, filósofa e herdeira do pensamento de Michel Foucault, estava preocupada em subverter a noção ocidental de “identidade” em seu livro “Problemas de Gênero” (2003), publicado originalmente em 1990. Sua publicação foi um marco para os estudos iniciados décadas antes sobre a rubrica de “Estudos da Mulher”, depois transformados em “Estudo das Mulheres” e culminados, principalmente na década de 1980, nos “Estudos de Gênero”.

Butler empenha-se em uma discussão detidamente teórica, ao contrário de Strathern, suas análises não são motivadas a partir de dados etnográficos, mas a partir de um olhar crítico sobre a própria filosofia, enquanto forma de pensamento do ocidente. Contudo, mesmo que por caminhos diferentes, seu propósito é o mesmo: evidenciar a identidade como um processo divisível e inacabado, mostrar que, ao contrário do que seria pensado em primeiras vistas, a identidade, no Ocidente, não pode ser tomada por uma essência unitária e indivisível.

“Mulheres”, enquanto sujeitos portadores de uma identidade fixa, para ela não existem fora do campo político do feminismo. Segundo a crítica desenvolvida por Butler, a noção de “mulheres” teria se desenvolvido como uma categoria útil para a ação do movimento feminista, uma categoria presumida pelas feministas para que a ação política representacional pudesse ser exercida. Como porta-vozes das “mulheres”, as feministas assumiam a representação de todas aquelas que, identificadas a partir de

um dado sexual comum, estariam encobertas pelas mesmas experiências sociais e demandariam o reconhecimento dos mesmos direitos.

Buscando inspiração em Foucault e entendendo os sistemas jurídicos e políticos não apenas como mecanismos de um poder negativo, que reprime, coíbe, regulamenta e limita os indivíduos relacionados à sua estrutura, mas também como mecanismos de um poder produtivo, que produz esses próprios indivíduos à eles relacionados, Butler considera que a existência das “mulheres” está intrinsecamente relacionada à uma existência enquanto sujeitos do feminismo. “Mulheres” são, neste sentido, sujeitos discursivamente constrangidos e construídos pelo poder jurídico que pretende as representar.

Mas essa concepção criada pelo movimento feminista não se constituiu de forma aleatória dentro de um sistema de simbolização de referenciais. Foi, sobretudo, orientado a partir de noções específicas de “sujeito” e “indivíduo”, pessoas portadoras de uma identidade, que o movimento feminista edificou a categoria “mulheres”. E esta identidade, tal qual reivindicada pelo movimento social, se fundamenta sobre um alicerce naturalizante e totalizador das diferenças percebidas entre as pessoas.

Ao contrário de uma política feita a partir de coalizões, como Butler tenderia a assumir, o feminismo teria até então se posicionado a partir de ações políticas identitárias, a partir do pressuposto de uma identidade comum entre os indivíduos que as exercem. O sujeito identitário é, para o feminismo, evocado a partir de um pressuposto ontológico, no qual as pessoas supostamente carregariam consigo uma forma essencial e imutável que a caracterizariam: ou seja, o indivisível “indivíduo”. Nesse sentido, estar sob a égide de “mulheres” é estar sob o registro de um “sexo” comum, o sexo feminino.

A noção de “sexo” a qual a categoria “mulheres” está baseada para encontrar um substrato comum que uniria as diferentes pessoas, no entanto, é também problematizada por Butler. Rompendo com as explicações biologizantes da diferença entre os referenciais femininos e masculinos da sociedade, que identificam a origem das desigualdades na

diferença entre os corpos, e perturbando o binarismo estruturalista que coloca em chaves opostas os campos de domínio da natureza e da cultura, a autora descarta a possibilidade de existência de um “sexo” anterior à cultura.

A ilusão do caráter imutável do sexo depois que contestada tanto por sua historicidade⁶ como por sua variabilidade biológica⁷ sucumbiria à conclusão que também ele (e não apenas o “gênero”, como propunham algumas teóricas) é socialmente construído. Neste sentido, se o sexo, assim como o gênero, não pode ser assumido como sistemas de classificações pré-discursivas, ou seja, anteriores à cultura e suas construções simbólicas, não há porque, também, o sexo ser tomado como base material irrevogável do gênero. Se o gênero é o sistema pelo qual coisas e pessoas são classificadas entre masculinas e femininas é por ele também que os corpos são classificados e a própria ideia de “sexo” constituída.

Neste sentido, o caráter cultural constitutivo do sexo e do gênero, ainda que revelado a partir de análises históricas ou da própria biologia, não é, contudo, a forma pelo qual ele parece operar na sociedade, e o caso do movimento feminista (que teria tomado o “sexo” como um dado inquestionável para a identificação de seus sujeitos) parece ser neste ponto bastante ilustrativo. Há, por detrás de toda fluidez do sexo e do gênero, um mecanismo pelo qual eles possam ser apresentados como formadores de uma identidade única e indivisível: a “matriz heterossexual”.

Essa “metafísica da substância”, a ilusão de um sexo e um gênero tornado substância de uma pessoa, produtora da sensação de uma essência, segundo Butler, é produzida a partir de um dispositivo que exige das pessoas uma coerência entre as classificações de sexo, gênero, desejo e prática sexual. Uma matriz de inteligibilidade que constringe à pessoa uma linha de continuidade entre o aparelho reprodutivo que seu

⁶ Ver Laqueur (2001) e sua investigação histórica sobre a passagem de concepções do sexo único para o sexo binário, o qual baseia as análises aqui feitas por Butler, revelando o caráter histórico das nossas concepções sobre o corpo humano

⁷ Ver, por exemplo Machado (2005) e as análises sobre pessoas nascidas com “sexo ambíguo”, ou seja, aparelhos reprodutivos caracterizados fora do binarismo masculino/feminino.

corpo carrega, certa postura corporal e ideológica no mundo (o que pelo desdobramento das teorias de gênero foi descrito como uma “identidade”), a obrigatoriedade do desejo direcionado ao sexo/gênero posto no outro extremo da oposição binária e, finalmente, práticas sexuais realizadas com pessoas objetos deste desejo.

Tomando a heterossexualidade compulsoriamente, a matriz heterossexual, diante do acima exposto, exige de uma pessoa nascida com um pênis, por exemplo, que ela se comporte, identifique e pense como um homem, que deseje mulheres e que apenas com elas mantenha práticas sexuais. E funcionando como um dispositivo regulatório, essa matriz heterossexual, que para efeitos analíticos a partir daqui resumiremos na ideia do próprio “gênero”, é, sobretudo, o modo pelo qual as pessoas podem ser decodificadas no sistema ocidental e tornadas culturalmente inteligíveis.

Novamente inspirando-se em Foucault e sua “História da Sexualidade”, Butler parte do pressuposto de que a própria possibilidade de uma pessoa se constituir como “sujeito” (que em termos do sistema ocidental é detentor tanto de uma “individualidade” como de direitos individuais) só se dá pela via da sujeição: é, portanto, se sujeitando aos dispositivos regulatórios de gênero que a pessoa ocidental é constituída. O corpo, neste sentido, é lido em uma chave de pertencimento que, pressupondo a coerência entre [sexo]-[identidade de gênero]-[desejo]-[prática], cria estabilizações: uma corporalidade legível que se transforma em substrato ao processo de identificação.

Contudo, se o processo de identificação de gênero impulsionado e regulamentado pela matriz heterossexual não pode ser tomado como um produto derivado do sexo, uma vez que ambos são produtos do discurso, o gênero, portanto, só pode ser pensado como mecanismo de diferenciação operado em relação. Gênero é aquilo que se constitui na interação entre pessoas que querem se passar por sujeitos unitários. Uma vez que o sexo deixa de ser pensado a partir de uma materialidade essencializada e indivisível do corpo, sua utilização como fundamento para a constituição de uma identidade global e unitária, a de “mulheres” por exemplo, é também posta em questão.

Em seus termos:

O gênero não deve ser construído como uma identidade estável ou um *locus* de ação do qual decorrem vários atos; em vez disso, o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos. O efeito do gênero se produz pela estilização do corpo e deve ser entendido, conseqüentemente, como a forma corriqueira pela qual os gestos, movimentos e estilos corporais de vários tipos constituem a ilusão de um eu permanente marcado pelo gênero. Essa formulação tira a concepção do gênero do solo de um modelo substancial da identidade, deslocando-a para um outro que requer concebê-lo como uma temporalidade social constituída. Significativamente, se o gênero é instituído mediante atos internamente descontínuos, então a aparência de substância é precisamente isso, uma identidade construída, uma realização performativa em que a platéia social mundana, incluindo os próprios atores, passa a acreditar, exercendo-a sob a forma de uma crença. (BUTLER, 2003, p. 200).

Constituído performativamente pelo corpo, o gênero (bem como todos seus constrangimentos à matriz heterossexual) faz com que atos se cristalizem em matéria corpórea. O uso do corpo a partir de modelos de constrangimentos é a fonte para a construção do gênero: gênero aqui não está relacionado com o que a pessoa é, mas sim com que a pessoa faz: com aquilo que ela produz sobre seu corpo em suas relações sociais. Assim, enquanto um conjunto de atos montados sobre os corpos, o gênero vai se produzindo diariamente a cada gesto, a cada passo e a cada fala performatizada pela pessoa.

Produzido em um processo contínuo de identificação, o gênero é a operacionalização de uma série de aprendizados de atos corporais transformados em uma ficção regulatória e coerente. De maneira muito próxima também ao que Pierre Bourdieu (2007) chama de *habitus*, Butler coloca no processo de interiorização de disposições sociais a fonte de

construção do gênero. Neste sentido, enquanto ficção regulatória, o gênero se mostra a partir dessa introjecção performática de atos corporais e, ainda de uma espécie de educação sentimental.

Se tanto o sexo como a identificação de gênero são partes flutuantes de um sistema que em um jogo discursivo são tomadas como naturais e imutáveis, a aposta então é que assim também a noção de um sujeito ontológico seja um grande truque produzido discursivamente para esconder o caráter flutuante, variável e divisível das pessoas. A crítica de Butler recai então sobre a noção de indivíduo transcendental, ontológico, íntegro e imutável, que estaria dado a priori de suas relações. Para ela, uma vez que não existe uma identidade fixa e independente do contexto social, os sujeitos só existem nas relações e são, através delas, produzidos. Postas em relação, as pessoas são, necessariamente, levadas a se mostrarem enquanto subjetividades coerentes e unitárias, expressões da linearidade regulatória da matriz heterossexual, ainda que, ao fundo, aqueles elementos que a constituem estejam todos em uma constante ebulição de possíveis incoerências.

Neste ponto, Butler parece alargar as noções propostas por Strathern. Butler também está pensando em uma noção de pessoa que é constituída em relação, que não é unitária e nem indivisível, apesar de assim se pretender ser. Mas ao contrário de Strathern, essa pessoa divisível e composta por relações é aquela produzida também pelo sistema ocidental, e não exclusivamente melanésio, como pressuporia a antropóloga. A dimensão unitária e indivisível que Strathern concede à pessoa produzida no ocidente é, por Butler, revelada enquanto uma ilusão fantasmagórica meticulosamente produzida por mecanismos sociais de controle e produção dos corpos.

O fluxo constante de relações e ações operam, para Butler, a partir de um dispositivo que produz uma imagem de substância: a forma coerente que as pessoas buscam compor em suas relações são, ao fundo, um processo contínuo de reiteração do gênero e da ideia de indivíduo. O gênero, em si, nada significa. Seu poder está enquanto um operador de diferenças posto em prática pelas pessoas em seus atos cotidianos: atos que, reiterados infinitas vezes, pretendem se materializar em formas

substanciais e essenciais, produzindo uma estabilização e ilusão de coerência entre os corpos e as identidades.

Neste sentido, o processo de identificação de gênero, quando bem sucedido, é sempre um processo de essencialização, um processo que transforma atos isolados em substância pela reiteração. A materialização do corpo nunca está completa, é sempre um processo sem fim de tentativas de adequação à matriz heterossexual a partir da prática cotidiana. Enquanto um projeto estético, de maneira muito próxima como discutia Strathern em relação à constituição da pessoa melanésia, também no ocidente o gênero se apoia sobre uma forma específica que é requisitada e esperada de todas as pessoas. E essa forma estética é produzida, pelas pessoas, através do conjunto de atos performativos desempenhados em seus corpos ao longo de suas relações.

CONCLUINDO

Os limites do método antropológico, postos em evidência pelos críticos pós-modernos, longe de criarem uma paralisia teórica da disciplina foram uma fonte de inspiração para uma virada teórica proposta por obras como a de Marilyn Strathern. Reconhecendo a crise de paradigma que se instalou nas Ciências Humanas e desconstruiu parte de suas bases teóricas depois dos anos de 1980, a antropóloga buscou referências na radicalidade feminista para construir um novo projeto metodológico baseado em conexões parciais e próteses expansivas do pensamento.

Aqui buscamos apresentar esse exercício de virada metodológica e o caminho percorrido pela antropóloga nesta nova proposta de pensamento. Evidenciamos a criação ciborgue produzida pela “antropologia feminista” e buscamos desfazer o emaranhado teórico que decorreu deste seu projeto teórico. Além disso, nos propusemos ainda a um exercício metodológico semelhante e arriscamos também novas conexões e próteses capazes de expandir as ideias trazidas até então pela própria autora. Tal como proposto por Marilyn Strathern, nos apegamos às conexões parciais e à construção de um pensamento ciborgue, inspiradas também por Donna

Haraway, para expandir as considerações da antropóloga sobre a formação da pessoa na melanésia a partir da análise filosófica sobre a formação da pessoa identitária no ocidente de Judith Butler. Nesse sentido, tentamos colocar em prática o projeto metodológico de Strathern para reconhecer seus limites e possibilidades de extensões teóricas. Daqui, novas próteses do pensamento podem surgir.

Assim como reconhece Strathern, uma manobra deste tipo não se pretenderia completa, fechada ou coesa, dada a discrepância dos diferentes materiais que a constituem. Contudo, alguns pontos de conexões são rentáveis e, como aqui tentamos deixar um pouco mais evidente, talvez as noções sobre o processo de formação da pessoa possam ser um pouco mais alargadas entre os contextos melanésio e ocidental e, talvez, seja exatamente sob o recorte do gênero e ainda pela radicalidade feminista trazida por Judith Butler que o próprio pensamento de Strathern possa encontrar novas conexões, adicionar outras próteses e se alargar ainda mais. Nosso intuito foi, portanto, de sugerir que essas criações híbridas, produzidas a partir de conexões entre elementos tão distintos entre si, para além de parecer monstruosas à primeira vista sejam, ainda, possibilidades concretas de alargamentos e expansões capazes de trazer frescor às nossas teorias.

BIBLIOGRAFIA

BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.

INGOLD, Tim. “1989 Debate: The concept of society is theoretically obsolete”. In: *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge, 1996.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, [1976]2010.

_____. *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, [1984]2003.

_____. *História da Sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, [1984]2005.

HARAWAY, Donna. “Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, 1995.

_____. “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In: HARAWAY, Donna e KUNZRU, Hari. SILVA, Tomaz Tadeu da. (org). *A Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2001.

MACHADO, Paula Sandrine: “O sexo dos anjos: um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural”, *Cadernos Pagu*, n. 24, 2005.

SIMONI, A. T & CARDOSO, G. R. & OLIVEIRA, L. P. & BULAMAH, R. C. Porcos e celulares: uma conversa com Marilyn Strathern sobre antropologia e arte. Apresentação de Magda Ribeiro e Luisa Pessoa de Oliveira. Tradução de Alessandra Tráldi Simoni e Guilherme Ramos Cardoso. IN: Proa - Revista de Antropologia e Arte [on-line]. ano 02, vol. 01, n. 02, nov. 2010. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/proa/EntrevistasII/marilyn.html> , acesso em: 24/12/2010.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

_____. *Partial Connections* [Updated edition]. Oxford: Altamira Press, [1991] 2004.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.