

A “valência diferencial dos sexos”: diferença e hierarquia segundo Françoise Héritier¹

Debora Breder²

Em fins dos anos 90 Françoise Héritier lançaria *Masculin/Feminin, la pensée de la différence* (1996). Versando sobre a construção simbólica e hierárquica da diferença masculino/feminino, e recorrendo a noções como as de “invariante” e “estrutura”, pode-se dizer que o livro apresenta uma perspectiva, se não cética, ao menos pouco otimista em relação aos discursos anunciando os possíveis deslocamentos ou mesmo o apagamento da “diferença” – perspectiva esta que teria suscitado, na época, alguns mal-entendidos e muitas críticas.³ Considerando que a obra constitui uma valiosa contribuição para os estudos de gênero, esta comunicação propõe uma reflexão sobre um de seus conceitos fundamentais: a “valência diferencial dos sexos”.

1 – A valência diferencial dos sexos

No livro supracitado, a antropóloga Françoise Héritier – que realizou uma longa pesquisa etnográfica entre os Samo, em Burkina Fasso – analisa a construção simbólica da diferença masculino/feminino, procurando, no conjunto de representações próprios a cada sociedade, os elementos invariáveis cujo agenciamento se traduziria, sempre, por uma desigualdade considerada como natural, inscrita na ordem do mundo.

Assim como outros autores, Héritier também considera que as categorias de gênero e as representações da pessoa, do corpo e de suas partes, por exemplo, não são fenômenos universais, inscritos em uma natureza biológica irreduzível, mas constituem,

¹ Esta comunicação constitui um extrato do artigo “Françoise Héritier & Pierre Bourdieu: a construção hierárquica da diferença masculino/feminino”, de minha autoria, publicado na revista *Cadernos de Campo*, nº 19, 2010, pp. 35-45.

² Doutora em Antropologia pelo PPGA/UFF e profª da UCAM.

³ Defendendo-se das acusações de compartilhar um pensamento do “imobilismo”, Héritier (2001, pp. 94-95) objetaria que um “invariante” não significa, de modo algum, uma “resposta invariável” sobre o que quer que seja: “O que é invariante é a capacidade humana de formular uma questão e reunir, para tanto, dois elementos que formam um sistema”. Ou seja: “invariante” seria o quadro do pensamento; a pergunta e não a resposta – variando esta última em função dos diferentes contextos culturais.

ao contrário, construções culturais específicas. A autora observa, contudo, que essas construções sociais não poderiam ter sido edificadas em torno do nada: “A reflexão dos homens, desde a emergência do pensamento, só pôde dirigir-se ao que lhes era dado observar de mais próximo: o corpo e o meio em que está imerso” (HÉRITIER, 1996, p. 19, tradução minha). Em sua ótica, a observação das qualidades sensíveis teria levado à constatação, em si mesma bastante trivial, tanto da diferença entre os sexos quanto dos diferentes papéis desempenhados por cada um na reprodução.

Ao considerar esse ponto de vista é preciso notar que, para a autora, a noção de identidade passa necessariamente por uma representação do corpo e de seu lugar no mundo, sendo impossível viver como indivíduo, ou seja, como ser social e sexuado, sem se colocar problemas relativos ao corpo. Nesse sentido, argumenta, ao analisar as categorias de gênero é preciso levar em conta as representações relativas ao corpo, aos diferentes papéis desempenhados por cada sexo na reprodução, aos aportes dos ancestrais e genitores na formação da pessoa, etc., o que conduz, por conseguinte, às representações acerca dos humores do corpo, tais como o sangue, o leite, o esperma e a saliva – dados estes que são incontestavelmente de ordem biológica, comuns a toda a humanidade, e que teriam sido submetidos, em sua ótica, à “trituração intelectual” desde os primórdios da reflexão humana.

Héritier sugere, pois, que a observação da diferença entre os sexos estaria no fundamento de todo pensamento, tradicional ou científico, constituindo uma espécie de *themata* arcaica com a qual trabalharia o pensamento simbólico. A partir desta constatação teria emergido para o espírito humano as categorias do *idêntico* e do *diferente*.

Categorias primordiais que articulariam o pensamento simbólico, o *idêntico* e o *diferente* estariam no cerne dos sistemas ideológicos:

Suporte maior dos sistemas ideológicos, a relação idêntico/diferente está na base dos sistemas que opõem dois a dois os valores abstratos ou concretos (quente/frio, seco/úmido, alto/baixo, inferior/superior, claro/escuro, etc), valores contrastados que reencontramos nas grades classificatórias do masculino e do feminino (*op. cit.*, p. 20, tradução minha).

Em suma, na perspectiva da autora a definição de *idêntico* passaria pela comunidade de sexo, sendo esta diferença – de fato, irreduzível e incontornável⁴ –, a marca elementar da alteridade a partir da qual se constituiria toda organização social e toda ideologia.

Para fundamentar essa argumentação, Hérítier pondera acerca da ausência significativa de uma única possibilidade lógica no tocante às terminologias de parentesco. Assim, em contraposição às seguintes equações, todas encontradas na experiência etnográfica,

paralelos = cruzados = irmãos
paralelos ≠ cruzados ≠ irmãos
[paralelos = cruzados] ≠ irmãos
[paralelos = irmãos] ≠ cruzados

A autora constata a inexistência desta última:

[cruzados = irmãos] ≠ paralelos

Donde conclui, por conseguinte, que as *relações paralelas constituem o suporte da identidade, em contraposição às relações cruzadas, suporte da alteridade* (HÉRITIER, 1981, pp. 38-39).⁵

Esta seria a primeira de duas “leis fundamentais do parentesco” enunciadas pela autora a partir de seus estudos sobre os sistemas semi-complexos de aliança. A segunda lei seria, justamente, a “valência diferencial dos sexos”, definida como “o lugar

⁴ Irreduzível e incontornável, mas pensada de formas distintas segundo as diferentes épocas e culturas, como tão bem demonstrou Laqueur (2001) no que se refere à nossa própria tradição cultural. Assim, tanto no que o autor denomina de *modelo de sexo único* – no qual a mulher figura como uma versão imperfeita do homem, anatomicamente como um “homem invertido”, havendo uma conversibilidade simbólica de fluídos (modelo que em sua ótica teria prevalecido até o século XVII) – quanto no que denomina de *modelo de dois sexos* – no qual homens e mulheres figuram como sendo essencialmente distintos fisicamente, constituindo-se estas distinções não em diferenças de “grau”, mas de “natureza” (modelo que teria emergido entre os séculos XVIII e XIX) –, evidencia-se a construção simbólica e hierárquica da diferença masculino/feminino.

⁵ Respectivamente as classificações “havaiana” (F=FB=MB), “sudanesa” (F≠FB≠MB), “eskimo” (F≠FB=MB) e “iroquesa” (F=FB≠MB), e a inexistência de (F=MB≠FB). Como observa Viveiros de Castro (1990: 06), “De fato, a oposição entre relações paralelas e cruzadas pode ser negada (fórmulas ‘havaiana’, ‘sudanesa’ e ‘eskimo’) ou afirmada (fórmulas ‘iroquesa’ e ‘crow/omaha’), mas não pode ser embaralhada”.

diferente dos dois sexos num quadro de valor”, e a “dominância do princípio masculino” (*op. cit.*, p. 50).⁶

Para Hérítier, como vimos, embora as categorias de gênero, as representações do corpo ou a divisão sexual do trabalho não constituam fenômenos inscritos em uma natureza biológica irreduzível, sendo simbólica e socialmente construídos, esta elaboração se dá, não obstante, a partir de um substrato biológico comum.

Esse substrato biológico comporta três dados elementares, a saber: a existência de dois sexos (masculino/feminino), a sucessão das gerações (pais/filhos), e a ordem de nascimento no interior de uma mesma geração (primogênito/caçula). Em outras palavras, esses dados naturais de base conformariam um campo de relações diferenciadas pelo sexo, pela geração e pela primogenitura, intrínseco a todo sistema de parentesco.

A autora ressalta, no entanto, que embora inscritos no biológico, esses dados não são traduzidos numa única linguagem. Espécie de “matéria bruta” universal sobre a qual trabalharia o pensamento simbólico, esse substrato biológico seria decomposto em unidades conceituais e recomposto em diferentes cadeias sintagmáticas segundo cada sociedade. Ou seja, “Com um mesmo ‘alfabeto’ simbólico universal, ancorado nessa natureza biológica comum, cada sociedade elabora ‘frases’ culturais singulares e que lhes são próprias” (HÉRITIER, 1996, p. 22, tradução minha).

A autora postula, contudo, que haveria um domínio em que esses dados biológicos só teriam recebido uma única tradução – postulado que a leva a formular o

⁶ Dentre as críticas à teoria geral do parentesco proposta por Hérítier (1981) cabe observar a de Viveiros de Castro (1990) e Terray (1986). Segundo Viveiros de Castro, o princípio de reciprocidade encontraria-se excluído das “leis fundamentais do parentesco” enunciadas por Hérítier tendo em vista a distinção que a autora realizaria entre as estruturas elementares de parentesco e as estruturas elementares de aliança, e a defesa da anterioridade lógica das primeiras em relação às segundas. Segundo o autor, ao derivar as regras sociológicas de aliança das leis terminológicas do parentesco consanguíneo, Hérítier subordinaria a aliança à consangüinidade e privilegiaria “universais ideológicos” sobre “universais sociológicos”. Já Terray pondera que as duas leis enunciadas por Hérítier são suscetíveis de receber um tratamento diferenciado: a primeira (as relações paralelas como expressão da identidade), em termos de estrutura, de lógica; a segunda (a valência diferencial dos sexos) em termos de estratégia, de política. Terray sugere que Hérítier penderia para uma interpretação estratégica e política da valência diferencial dos sexos, e questiona em que medida uma orientação nessa linha poderia ser considerada como uma lei fundamental e universal do parentesco. Cf. também Terray, 1997. Nesta resenha consagrada a Hérítier (1996), o autor considera a valência diferencial dos sexos sob outra perspectiva – como um “universal cultural” relacionado àquele enunciado por Lévi-Strauss: a proibição do incesto.

princípio da “valência diferencial dos sexos” como modo organizador dos sistemas de parentesco.

Ao analisar a lógica implícita nas terminologias de parentesco, ela observa que nos sistemas matrilineares crow, que deveriam apresentar a imagem invertida dos sistemas patrilineares omaha (em que a relação irmão/irmã é equiparada à relação pai/filha), a inversão não vai até o fim (isto é, a relação irmã/irmão equiparada à relação mãe/filho). A partir de uma determinada geração, as relações reais de primogenitura intervêm e transformam a lógica do sistema, fazendo com que o irmão mais velho de uma mulher não possa ser por ela tratado com um termo equivalente ao de “filho”:

Mesmo se os sistemas crow postularem, na sua essência, uma ‘dominância’ do feminino sobre o masculino no coração mesmo da relação central de germanidade entre um irmão e uma irmã, nem todas as suas consequências são extraídas, mesmo no registro da denominação – não me refiro, bem entendido, ao funcionamento global das sociedades. Já nos sistemas omaha, essa ‘dominância’ conceitual do masculino sobre o feminino nas relações de germanidade extrai, implacável e impertubavelmente, suas consequências até o fim (*op. cit.*, p. 24-25, tradução minha).⁷

Nesse sentido, argumenta Hérítier, não há nenhum sistema de parentesco cuja lógica interna estabeleça que uma relação que vai das mulheres aos homens, das irmãs aos irmãos, possa ser transcrita para uma relação em que as mulheres sejam primogênicas e pertençam estruturalmente à geração superior.

Em suma, a “valência diferencial dos sexos” (que a autora diferencia do *fato social* da dominação masculina), exprimiria uma relação conceitual orientada e hierarquizada entre o masculino e o feminino. Inscrevendo-se no cerne das estruturas sociais, a segunda “lei fundamental do parentesco”, não obstante a sua universalidade relevaria da ordem *simbólica*: ela constituiria “*un artefact et non un fait de nature*” (*op. cit.*, p. 24).

Mas qual seria, em última instância, a causa final da construção hierárquica da diferença masculino/feminino?

⁷ A análise dos sistemas terminológicos de parentesco, é escusado dizer, não se refere ao estatuto real das mulheres, evidenciado nas práticas sociais, mas à relação ideológica entre os sexos.

Do ponto de vista da autora, a “valência diferencial dos sexos” encontraria a sua razão de ser no poder de fecundidade feminino; em suas palavras, no “privilégio exorbitante que têm as mulheres de engendrar os dois sexos”, fazendo com que “de uma forma saia outra forma”, ou seja, que a mulher seja capaz de gerar não apenas o *idêntico*, mas também o *diferente* (HÉRITIER, 2000a, p. 34-36). Sob esse aspecto a dominação masculina não decorreria de um suposto *handicap* feminino devido à diferença de peso, altura, força, períodos de gestação e aleitamento, e sim da vontade de controle, por parte dos homens, da fecundidade feminina. Os sistemas de parentesco e as regras sociais da aliança, que segundo as evidências etnográficas implicam geralmente a troca de mulheres pelos homens, assegurariam o controle masculino sobre o poder de fecundidade feminino.

2 – A valência diferencial dos sexos e a proibição do incesto

Ao considerar essa hipótese, como vemos, deparamo-nos com um dos grandes postulados antropológicos: a teoria lévi-straussiana da proibição do incesto, fundada no imperativo da troca. Hérítier (1996, p. 27, tradução minha) refere-se explicitamente à questão:

No entanto, dizer exatamente porque a valência diferencial dos sexos parece ter se imposto de modo tão universal, assim como a proibição do incesto, parece ressaír das mesmas necessidades: trata-se de construir o social e as regras que lhe permitem funcionar. Ao lado dos três pilares que eram, para Lévi-Strauss, a proibição do incesto, a divisão sexual do trabalho e uma forma reconhecida de união sexual, eu acrescentaria de bom grado um quarto, tão evidente que não se via, mas absolutamente indispensável para explicar o funcionamento dos demais, que também só se referem à relação do masculino e do feminino. Esse quarto pilar, ou se preferirmos, a corda que liga entre si os três pilares do tripé social, é a valência diferencial dos sexos.

Para Lévi-Strauss (1982), como sabemos, a proibição do incesto – a “*regra do dom por excelência*” – constituir-se-ia na própria cultura em si. Passagem dialética entre natureza e cultura, a proibição do incesto instauraria o fato da *aliança*. As mulheres, o bem “supremo” e “escasso”, seriam objeto de *troca* entre os homens: a renúncia à própria mãe, irmã ou filha, impedindo a auto-reprodução de famílias biológicas isoladas e fechadas sobre si mesmas, levaria o homem a estabelecer laços com outros homens,

ampliando as relações sociais e integrando todos num sistema de obrigações mútuas em função das alianças feitas.

Assim, ao procurar empreender uma gênese lógica da emergência da cultura, Lévi-Strauss enuncia aquele que se tornaria um postulado fundamental em sua obra, alvo de inúmeros desdobramentos: a troca como fundamento da sociedade e o princípio de reciprocidade como fundamento do pensamento simbólico. Para o autor, a troca – condição *sine qua non* do estado de sociedade – constituir-se-ia num “fato social total”, capaz de integrar os mais diversos níveis constitutivos da realidade. A proibição do incesto inscrever-se-ia como o evento inaugural de uma nova ordem: ao instaurar o fato sociológico da aliança sobre o fato biológico da consangüinidade, a “regra do dom por excelência” instituiria a própria sociedade humana.

Sob essa ótica, como vemos, a proibição do incesto relevaria da *estrutura*. Manifestação universal do princípio de reciprocidade, esta proibição instauraria, no fato da troca, o universo das regras. Nesse sentido pode-se dizer que a função simbólica da troca – a reciprocidade em ação nos ritos cotidianos – consistiria, em última instância, em revelar ao homem sua própria condição humana. Trocar com o *outro* significa que *eu sou*, que *eu existo* e reconheço o *outro* como semelhante; mais, significa também que espero ser por ele reconhecida.

Desde a sua proposição em *As estruturas elementares do parentesco*, apresentada em 1948 como tese de doutorado na Sorbonne, pode-se dizer que a teoria da aliança foi amplamente aceita e rejeitada no campo acadêmico, revista e retomada sob diversos aspectos e em diferentes áreas, constituindo uma referência obrigatória, ainda que sob distintas abordagens, nos estudos de parentesco. Não por acaso, grande parte dos estudos de gênero – dentre os quais os estudos feministas – também a mencionam, considerando, na maioria das vezes de modo crítico, algumas de suas principais asserções.

Dentre estas asserções destaca-se, indubitavelmente, a da *troca de mulheres pelos homens*. Segundo boa parte dos estudos feministas, a teoria lévi-straussiana estaria calcada numa visão androcêntrica e naturalista do mundo – visão esta que reservaria ao homem o estatuto de sujeito e relegaria a mulher à posição de mero objeto de troca. Em seu célebre artigo, considerado um clássico para os estudos de gênero, Gayle Rubin

(1975) argumenta que se a troca de mulheres constitui um “conceito sedutor e forte”, por situar a opressão das mulheres no interior de sistemas sociais e não em questões de ordem biológica, ele constitui, não obstante, um “conceito problemático” se for pensado como instituidor e fundamento da cultura.⁸ No campo antropológico, certos trabalhos questionam a universalidade da troca de mulheres pelos homens baseando-se em dados etnográficos até então desconhecidos ou supostamente mal interpretados. Chantal Collard (2000), por exemplo, procura demonstrar o viés “sexista” e “naturalista” desta teoria, questionando a universalidade da aliança, por um lado, e a da troca de mulheres pelos homens, por outro, a partir da análise dos casos Na, Garo e Minangkabau.

Todavia, ao considerar essas críticas, Lévi-Strauss observaria (2000, pp. 717-718, tradução minha) – como já o havia feito em 1983, em “A família” –, que seria indiferente à teoria da aliança que sejam os homens que trocam as mulheres ou vice-versa:

Que, nessa construção, sejam os homens ou as mulheres que se deslocam não altera nada em sua economia. Basta inverter os signos e o sistema de relações continuará o mesmo. E a supor que os dois sexos sejam colocados em uma posição de igualdade, poderíamos dizer, o que acaba dando no mesmo, que grupos formados de homens e de mulheres trocam entre si relações de parentesco. Não decretei que os homens eram os agentes e as mulheres os objetos de troca. Os dados etnográficos simplesmente me mostraram que, na maior parte das sociedades, os homens fazem ou concebem as coisas desse modo, e que em função de sua generalidade, essa disparidade oferece um caráter fundamental. Era preciso, portanto, que a teoria levasse em conta essa situação, ainda que ela pudesse se acomodar na situação inversa – que, conforme sabemos hoje, existe ou parece existir num número muito pequeno de sociedades.

Em outras palavras, se a teoria da aliança não está ligada a um sexo preciso, como objeta seu autor, os dados etnográficos demonstram majoritariamente que são os homens que trocam as mulheres ou, ao menos, assim concebem a relação entre os sexos.

⁸ Nesse artigo, no qual propõe a ideia de “sistema de sexo/gênero”, Gayle Rubin (1975) pondera que a estrutura lógica que sustentaria a concepção lévi-straussiana do parentesco estaria fundada na naturalização da heterossexualidade: a troca de mulheres pressuporia, em suas palavras, um “tabu anterior e menos explícito sobre a homossexualidade”. O que a autora denomina de “sistema de sexo/gênero” – definido como um “conjunto de disposições pelos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produto da atividade humana e nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” – estruturar-se-ia na dicotomia de gênero e na heterossexualidade compulsória; a “subordinação” das mulheres constituiria um “produto das relações que organizam e produzem o sexo e o gênero”. Em sua perspectiva, a divisão sexual do trabalho exacerbaria as diferenças entre os sexos, “criando” o gênero, e prescreveria o casamento heterossexual.

Fato este que, por sua generalidade, não deixa de ser significativo: como nota Hérítier (2000b, p. 119), uma coisa é questionar os antropólogos por não discutirem suficientemente a dominação masculina; outra, bem diferente, é pensar que as evidências etnográficas podem ser negadas.

3 – Considerações finais

Em suma, pode-se dizer que para Hérítier o fato social da dominação masculina e o discurso ideológico que a legitima relevariam, em última instância, da ordem simbólica. A construção hierárquica da diferença masculino/feminino constituiria uma manipulação simbólica de dados biológicos: transcritas numa linguagem binária cujos termos são diferentemente marcados, as diferenças sexuais, de ordem fisiológica e anatômica, transformam-se em valores, sendo inseridas em um sistema de relações de sentido que ordena o mundo e qualifica quem o habita. Assim, a relação orientada e hierarquizada entre o masculino e o feminino, relação ideológica, traduzir-se-ia por uma desigualdade evidenciada cotidianamente nas práticas sociais.

A autora postula a existência de um estreito vínculo entre a dominação masculina e a proibição do incesto – entendida como a troca de mulheres pelos homens. Sob esse aspecto a “valência diferencial dos sexos” relevaria não apenas da ordem simbólica: ela estaria intrinsecamente relacionada ao evento que, nos termos de Lévi-Strauss, fundaria a sociedade humana – encontrando nesta relação o princípio de sua universalidade.

Em função desta profunda ancoragem nas “estruturas inconscientes do espírito humano”, Hérítier considera com reserva os discursos que alardeiam uma mudança significativa da ordem sexual. Embora reconheça que as mulheres, nas sociedades ocidentais modernas, tenham logrado certas conquistas, especialmente nas últimas décadas, ela observa que a construção hierárquica da diferença masculino/feminino prossegue seu curso, conforme indica, por exemplo, a constante recomposição de domínios exclusivamente masculinos a cada nova conquista feminina. Como nota,

O que impressiona, apesar dos mais diversos agenciamentos, são as constantes. Se o papel dos atores sociais, atualmente, é extremamente importante na diminuição das diferenças

vivenciadas, notadamente nas sociedades desenvolvidas; se vemos produzirem-se mutações profundas, seja de origem técnica (as biotecnologias), seja pela evolução dos costumes (as transformações ocorridas no seio da família, no exercício da sexualidade, etc), não me parece, contudo, que é chegada a hora em que as relações de gênero sejam necessariamente e universalmente concebidas como uma relação igualitária, intelectualmente e na prática. E me parece difícil chegarmos lá, tendo em vista a estreita ligação que existe, a meus olhos, entre os quatro pilares fundadores de toda sociedade (HÉRITIER, 1996, pp. 27-28, tradução minha).

Como vemos, Hérítier não nega a ação dos agentes singulares, homens e mulheres, tanto na perpetuação quanto na transformação do fato social da dominação masculina. Ela observa, contudo, a óbvia existência desses agentes desde os primórdios da humanidade – ainda que seja difícil decifrar, sob o acúmulo dos séculos, suas ações e o efeito dessas ações sobre as representações acerca do corpo e da diferença sexual.

Em suma, inscrita na *estrutura* e constituindo uma *estratégia*, a valência diferencial dos sexos e a dominação masculina pertenceriam, com os homens e mulheres, à *história*.

E por pertencer à história, a dominação masculina está sujeita, evidentemente, à mudança.

Nesse sentido é oportuno lembrar que se para Hérítier não existe sociedade possível sem o reconhecimento, cognitivo e social, da diferença sexual (ou da assimetria dos sexos no plano da reprodução); e se o reconhecimento dessa diferença (assimetria) implica, no registro simbólico, o *glissement* da hierarquia na construção da relação masculino/feminino, isto não significa, bem entendido, que em sua perspectiva o fato social da dominação masculina seja algo imutável:

A base da dominação masculina parece tão arcaica e tão profundamente ancorada que nada a poderia abalar. Esta não é uma certeza, contudo, pois se como o enunciado aqui, o motivo da dominação masculina é o poder feminino de fecundidade, é a ação nesse ponto preciso que deve conseguir abalar o edifício (HÉRITIER, 2000, p. 36, tradução minha).⁹

⁹ A autora aprofundaria essa reflexão no segundo volume de *Masculin/Féminin, Dissoudre la hiérarchie*, publicado em 2002.

Conforme defenderia na introdução de *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, não há sistema de representação que seja totalmente fechado sobre si mesmo; todos comportam aberturas, e é justamente através dessas falhas que podemos converter nosso olhar e empreender ações refletidas contra a dominação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COLLARD, Chantal. “Femmes échangées, femmes échangistes. À propos de la théorie de l’alliance de Claude Lévi-Strauss”. In *L’Homme*, 101-115, 2000.

HÉRITIER, Françoise. *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Paris, Éditions Odile Jacob, 1996.

_____. “Articulations et substances”. In *L’Homme*, 21-38, 2000a.

_____. “À propos de la théorie de l’échange. Commentaire de ‘Femmes échangées, femmes échangistes’”. In *L’Homme* 154-155, 2000b.

_____. “Inceste et substance. Œdipe, Allen, les autres et nous”. In ANDRÉ, Jacques (Org.) *Incestes*. Paris, PUF, 2001.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud*. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro, Relume Dumará, [1992] 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes, [1949] 1982.

_____. “Postface”, in *L’Homme*, 154-155, 2000.

RUBIN, Gayle. “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”. In: REITER, Rayna (Org.). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review, 1975. p. 157-210.

TERRAY, Emmanuel. “Sur l’exercice de la parenté (note critique)”, in *Annales: économies, sociétés, civilisations*, v. 41, Nº 2, 1986.

_____. “La pensée de la différence”, in *L’Homme*, Nº 141, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Princípios e parâmetros: um comentário à *L’exercice de la parenté*”. Comunicação Nº 17, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1990.