
A ESCRITA FEMININA NOS “CLÁSSICOS” ANTROPOLÓGICOS DO SUL: UMA REFLEXÃO ANTICÂNONE

[Female writing in the Anthropological Classics from the South: An anti-canonic reflexion]

LOUISE CAROLINE G BRANCO

CRISTINA DIÓGENES SOUZA BEZERRA

EUGENIA FLORES

TELMA JORDÂNIA RODRIGUES BEZERRA

IZIS MORAIS L. DOS REIS

ANA GRETTEL ECHAZÚ BÖSCHEMEIER

NATALIA CABANILLAS¹

Resumo: O presente artigo propõe uma reflexão sobre as fontes autorais dos “clássicos” que definem o aprendizado de antropologia no Sul global, especialmente no Brasil e na Argentina. Partindo da análise crítica e retrospectiva do conteúdo das ementas disciplinares de “clássicos em antropologia” em universidades nacionais dos dois países, e observando a quase total ausência de mulheres na escrita, propomos aqui a inclusão estratégica da escrita antropológica realizada por mulheres – podendo elas serem ou não formadas em antropologia –, observando as particularidades metodológicas do trabalho de campo e as possibilidades epistemológicas levantadas por algumas autoras mulheres escolhidas, a saber: Aurinha do Coco, Lia Zanotta Machado, Rita Segato, Oyeronkẹ Oyewumi, Ifi Amadiume, Lorena Cabnal, Silvia Rivera Cusicanqui e Leda Kantor. Propomos que uma inclusão da leitura dessas mulheres nos materiais de ensino antropológico nas universidades e institutos estimula a revisão sistemática desses “clássicos” escritos desde o paradigma da masculinidade branca, os quais tenderam a ser aprendidos, reproduzidos e herdados de forma automática por gerações de antropólogos dos países do Sul global.

Palavras-chave: clássicos; autoria feminina; escrita; epistemologias; metodologia antropológica.

Abstract: This article proposes a reflection on the authoritative sources of the “classics” that define the teaching and learning processes of anthropology in the global South, especially in Brazil and Argentina. Starting from a critical and retrospective analysis of the content of the disciplinary “classics in anthropology” in national universities of the two countries, and observing the almost total absence of women in those proposals, we target here the strategic inclusion of an anthropological writing made by women – whether they are formal anthropologists or write with an anthropological perspective - observing the methodological peculiarities of the fieldwork and the epistemological possibilities raised by some chosen female authors, namely: Aurinha do Coco, Lia Zanotta Machado, Rita Segato, Oyeronkẹ Oyewumi, Ifi Amadiume, Lorena Cabnal, Silvia Rivera Cusicanqui e Leda Kantor. We propose that the inclusion of these women's contributions in the anthropological syllabi from universities and institutes can stimulate a systematic review of the

¹ Louise Caroline G Branco - Universidad de Costa Rica; Cristina Diógenes Souza Bezerra - Universidade Federal de Rio Grande do Norte; Eugenia Flores - Universidad de Buenos Aires; Telma Jordânia Rodrigues Bezerra - Universidade Federal de Rio Grande do Norte; Izis Morais L. dos Reis - Ministério Público do Distrito Federal e Territórios; Ana Gretel Echazú Böschemeier - Universidade Federal de Rio Grande do Norte; Natalia Cabanillas - Universidad de Integración Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.

“classics” in our field. Thus, it will be possible to question the paradigm of white masculinity has been currently learned, reproduced and inherited by generations of anthropologists educated in our Global South countries.

Keywords: classics; female authorship; writing; epistemologies; anthropologic methodology.

1. INTRODUÇÃO

As mulheres que aqui escrevemos somos universitárias latino-americanas, com inserções raciais diferenciadas em brancas, negras e mestiças; com formações acadêmicas diversas no campo das ciências sociais – coisa que nos coloca em diferentes lugares de enunciação. O presente texto é um esforço por multiplicar essa pluralidade e contrastá-la com o paradigma de ensino antropológico que aprendemos nas nossas formações universitárias latino-americanas. Durante seus processos de formação, as autoras transitaram por algumas das seguintes universidades: *Universidad Nacional de Salta* (Argentina), *Universidade Federal de Rio Grande do Norte* (Brasil), *Universidade de Brasília* (Brasil), *Universidad de Costa Rica* (Costa Rica), *Universidad Nacional de La Plata* (Argentina), *Universidad de Buenos Aires* (Argentina), *El Colegio de México* (México) e *University of Western Cape* (África do Sul).²

O presente artigo é uma crítica metodológica e epistemológica do cânone antropológico mas, sobretudo, foi pensado como um instrumento

² O texto foi escrito de forma coletiva, sem poder delimitar – nesse tecido – os fios principais e secundários; consideramos assim a ordem autoral como uma hierarquia que pouco nos representa e reflete nossos processos de diálogos e co-escrita. No entanto, reconhecemos que a ordem de aparição das autoras tem relação com a “ditadura dos currículos” no mundo acadêmico. Estamos acostumadas a duas formas automáticas de estabelecer a ordem autoral: por hierarquia institucional/ de carreira (autores mais conhecidos, com maior grau acadêmico ou posição institucional) onde quem está no topo da hierarquia é quem aparece primeiro, independentemente da sua contribuição ao texto; ou bem por quantidade de trabalho/protagonismo na produção escrita, reproduzindo um princípio meritocrático. Ambos sistemas definitivamente reproduzem desigualdades em diversos sentidos, porque para além de mulheres autoras, também somos corpos racializados, habitamos esse mundo como estrangeiras, como nacionais, trabalhadoras ou mães. Foi assim que escolhemos aplicar, de forma coletiva, um princípio mais próximo dos nossos ideais de justiça: uma ordem autoral com ação afirmativa, combinado com outros critérios que apareceram na discussão coletiva. Mesmo insistindo na autoria coletiva, impossível de ser individualizada e hierarquizada, encontramos no critério de ação afirmativa uma forma de negociar princípios com um mundo acadêmico de regras sempre cruéis e distantes dos corpos que as reproduzem.

pedagógico para professorxs³ que estejam na tarefa de ensinar disciplinas antropológicas relativas aos clássicos nas geografias do Sul global, especialmente na América Latina. Uma primeira aproximação a essa problemática foi o artigo de escrita coletiva “*Feminizing the canon. Classics in anthropology from the perspective of female authors*”, recentemente publicado na revista *Teaching Anthropology* (2017) e da qual participamos como coletivo.⁴

Nesse texto, continuamos compartilhando inquietações entre-mulheres em diálogo com o campo da antropologia e damos continuidade a esse movimento, dessa vez complexificando a discussão em torno da localização de nossas autoras nos diversos feminismos, pluriversos e inserções particulares nas antropologias do Sul. Como coletivo, estamos em busca de respostas para os apagamentos de mulheres da história da ciência antropológica.

2. AS EMENTAS ANTROPOLÓGICAS: LÓCUS DE PRODUÇÃO DO CÂNONE

A antropologia começa a se afirmar como ciência em meados do século XIX e início do século XX. Em diferentes contextos, tal cronologia aparece como argumento suficiente para o apagamento de mulheres nessa história científica, como se mulheres não tivessem contribuído substancialmente para a antropologia – seja como pesquisadoras parceiras de seus maridos, como Dina Lévi-Strauss; seja como cientistas desbravadoras, como Emilia Snethlage (CORRÊA, 2003).

³ No presente artigo utiliza-se de forma alternada o “x” como uma forma de desgenerizar a linguagem ou a terminação “a/o” para salientar a presença de sujeitos generizados como masculinos e femininos. Nenhuma das opções é inteiramente satisfatória, desde que o “x” não consegue ser pronunciado, responde apenas à linguagem escrita e dificulta a leitura de textos para pessoas com deficiência visual enquanto que o “a/o” não necessariamente inclui todos os gêneros existentes nas sociedades as quais nós referimos. Sem pretender colocá-las como definitivas, sugerimos aqui que ambas formas da linguagem procuram salientar o incômodo profundo e persistente com uma língua que generiza o genérico como masculino, assumindo a universalidade da experiência masculina, ou estabelecendo-a como norma.

⁴ Gostaríamos de agradecer a colaboração ativa da antropóloga Lucrecia Greco com algumas reflexões desenvolvidas aqui de forma coletiva.

Embora algumas pesquisadoras já tenham se debruçado sobre isso, como Miriam Pillar Grossi (2010) e Mariza Côrrea (2003), destacando como as mulheres foram relegadas a papéis secundários na disciplina, há persistência dessa hierarquização. Um dos primeiros motivos para tal manutenção parece ser o fato de que as cadeiras disciplinares nos ensinam muito sobre os fundadores – e quase nada sobre as fundadoras – da antropologia. No entanto, o silenciamento das vozes femininas estende-se ao estudo da antropologia contemporânea.

Em breve análise sobre as ementas da disciplina “História da Antropologia - Autores Clássicos 1”, ministradas na Universidade de Brasília em 2016 e 2017, esse ponto começa a ser iluminado. Por exemplo, no primeiro semestre de 2017, em “Autores Clássicos 1”, há sessenta e cinco textos no total. Estão presentes seis textos, de cinco autoras, o que representa 9,2% da produção bibliográfica apresentada a estudantes. Entretanto, outro ponto emerge como problema: nenhuma dessas mulheres está listada como leituras obrigatórias, somente como “outros textos”, ou seja, como literatura complementar. Simultaneamente, não podemos deixar de marcar que há algo de interessante nessa ementa: dentre as autoras, há presença das brasileiras Eunice Durham e Lygia Sigaud, algo incomum na condução dos “Clássicos 1”.

No primeiro semestre de 2016, na mesma disciplina, a quantidade de autoras é proporcionalmente a mesma: há vinte e um textos propostos, todos de leitura obrigatória e, dentre eles, a presença de duas mulheres: Ruth Benedict e Margareth Mead. Proporcionalmente, a produção de mulheres se refere a 9,5% das leituras propostas pelo docente. Além da falta de mulheres, relevante apontar que, nesta ementa, a maior parte dos antropólogos apresentados são referências da antropologia europeia ou estadunidense. Só há um brasileiro: Roberto Cardoso de Oliveira.

No caso da disciplina “História da Antropologia - Autores Clássicos 2”, que corresponderia à teoria antropológica contemporânea, no segundo semestre de 2016, o programa apresenta quatro mulheres: Mary Douglas, Donna Haraway,

Marilyn Strathern e Jeanne Fravret-Saada. Entretanto, os textos delas representam cerca de 17% do programa em comparação com os textos de homens propostos como leituras obrigatórias. Neste caso específico, somente um brasileiro aparece (Eduardo Viveiros de Castro); ao tempo em que poucos antropólogos não europeus estão presentes, à exceção de Mondher Kilani, tunisiano radicado na França, devido a sua importância e reconhecimento internacional.

Os programas de disciplinas de teoria contemporânea, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), parecem apresentar mais mulheres em seu rol de pesquisadores(as) a serem lidos(as). Ainda assim, as antropólogas representaram somente 25% dos textos obrigatórios desta disciplina de pós-graduação, em 2014.

Por outro lado, as ementas das disciplinas *teorias antropológicas contemporâneas* e *construção do conhecimento antropológico* ministradas na Universidad de Costa Rica, durante no segundo semestre de 2015, apresentaram e incluíram respectivamente 50% e 8% nas suas bibliografias um perfil sobre pensamento feminino e também feminista. Isto foi possível já que o grupo de estudantes era reduzido, o que facilitou o diálogo professor(a) – estudante para decidir e construir as ementas das disciplinas de acordo com os interesses de pesquisa dos(as) estudantes. Nomes como Yuderkis Espinosa-Miñoso e Aída Hernández, pensadoras contemporâneas decoloniais, foram incluídas como leitura obrigatória na disciplina de construção do conhecimento antropológico.

Dentro de ambas disciplinas, encontramos um grande enfoque latino-americano e em particular centro-americano. Autores(as) como Bonfil Batalla, María Eugenia Bozzoli, María del Carmen Araya, Manuela Camus, Teresa Caldeira, Marcos Guevara Berger, Néstor García Canclini, Hector Díaz-Polanco e Rodolfo Stavenhagen foram a base teórica para a construção argumentativa acerca da produção do conhecimento antropológico na Costa Rica. Sem dúvida, nota-se que tal produção tem sofrido forte influência acadêmica do pensamento mexicano na formação dos(as) profissionais locais.

A partir da análise desses três conjuntos de ementas sobre o que são ou quem as compõe, podemos observar quais são os autores que se posicionam no lugar de “clássicos”. Diante disso, propomos articular estratégias que favoreçam o descentramento desse modo de ensinar e de aprender antropologia. Buscamos criar ferramentas para aprender sobre as mulheres que contribuíram e contribuem para a antropologia, mas também reposicionar essa discussão a partir de nossa própria experiência como mulheres pesquisadoras, dedicadas a pesquisas em temas bem diferentes umas das outras: itinerários terapêuticos de raizeiras no Nordeste brasileiro; práticas judiciais em Brasília; ativismos feministas na África do Sul; a relação histórica entre a planta de coca e as comunidades indígenas e mestiças andinas; questões de gênero, corpo, saúde e ayahuasca na Amazônia do Peru; mulheres indígenas Bribris e a luta territorial na zona sul da Costa Rica.

Entretanto, há algo que parece perpassar todas as nossas pesquisas: um conjunto de inquietações sobre como algumas existências, experiências, tensões e questionamentos não conseguem ganhar força e espaço na produção teórica das ciências sociais, em geral, e da antropologia, especificamente. O texto apresenta algumas iniciativas de autoria feminina, mas a sua perspectiva não se reduz a isso: a proposta é interseccional e decolonial, no sentido em que privilegia autoras-produtoras negras e indígenas, ou que colocam a reflexão sobre raça-ethnicidade como uma característica que atravessa suas análises e práticas dentro e fora da academia. Tais mulheres, através da sua prática escrita e musical, constroem pluriversos epistêmicos e colocam em xeque as assunções de uma antropologia hegemônica que bebe das fontes coloniais e do patriarcado científico.

3. O QUE É UM CLÁSSICO?

Como antropólogas jovens e mulheres, ainda que advindas de diversas inserções raciais e nacionais, temos herdado uma obediência quase cega aos chamados “pais fundadores” da antropologia (ERIKSEN; NIELSEN, 2001), discutindo

suas teorias em sala de aula, incorporando suas polêmicas de corredor e tomando notas marginais de seus “agradecimentos” a esposas e namoradas “sem as quais esse trabalho nunca teria sido possível” na quase totalidade das suas obras.

Mas, afinal, o que é um clássico? Quais são as práticas acadêmicas a partir das quais ele é definido? A professora de literatura Ankhi Mukherjee propõe que os clássicos são uma espécie de “aristocracia de textos” com poder canônico. O que esse corpo consegue é “congelar a arte literária da memória” (MUKHERJEE, 2010, p. 1029) através de mecanismos de poder e legitimidade dentro de um campo disciplinar determinado. A canonização de determinados autores e temáticas em detrimento de outros, é portanto, um processo histórico de criação de origem (CONNELL, 2012, p. 310), posterior à origem mesma da disciplina.

No entanto, o texto ou autor “clássico”, sendo extremamente situado, é reivindicado, reinventado como atemporal; plausível de ser revisitado infinitas vezes. A situacionalidade (HARAWAY, 1988) desde a qual escreveu, e o processo específico no qual virou um autor “canonizado”, são elementos apagados para ele mesmo virar um “clássico”. De fato, os textos “clássicos” são considerados medulares à constituição de toda área de saber, e são os textos que, permanecendo à margem de problematizações locais, regionais e nacionais, se incorporam de forma maciça e apresentam forte resistência a mudanças no decorrer das décadas. Eles representam o “espírito” de cada campo de saber, o conjunto de textos privilegiados (SEIDMAN, 1994 apud CONNELL, 2012, p. 311), o escopo de influências teóricas, as temáticas das disciplinas, e suas fronteiras.

Se a imensa maioria de nossos “clássicos” são autores homens e brancos, isso tem uma implicação direta: nosso campo de saber está formado por esse recorte da realidade. Qual é a implicação disso para nossa prática antropológica? Abandonamos essa antropologia, refazemos os clássicos, apostamos a uma nova criação de origem ou propomos uma multiplicação dos universos epistêmicos dentro e fora do campo de saber da antropologia.

4. MULHERES E MÉTODO: REPENSANDO A NEUTRALIDADE E A IMPARCIALIDADE

Os corpos e propostas de algumas mulheres têm sido, em alguns casos contestados ou repreendidos em suas formas. Os cânones da antropologia – mas também a perspectiva positivista de ciência – geram formas de sentir, pensar, fazer e fazer-se nas produções acadêmicas e não acadêmicas. No caso de mulheres pesquisadoras, especialmente as interessadas pela compreensão das formas de produção de desigualdades (raciais, de gênero, de idade, econômicas etc.), há constante interpelação sobre a nossa capacidade de neutralidade – e não necessariamente de imparcialidade, conceitos usados frequentemente como se tivessem o mesmo significado. Um dos motivos para esse constante questionamento, imaginamos, sejam as nossas corporalidades.

Como pesquisadora sobre a atuação do sistema de justiça no enfrentamento das violências contra mulheres, uma das autoras deste artigo (brasileira, branca) passou por diversos questionamentos sobre a sua capacidade de pesquisar. A primeira delas se refere à expectativa de uma ciência que se molde por valores da produtividade, da eficiência e da eficácia.

Neste marcador, buscar compreender quais dos valores latentes no pensamento institucional estavam causando incômodo: a) pelo lugar ambíguo da pesquisadora, que também era trabalhadora do órgão público em que a pesquisa estava sendo desenvolvida. Além dessa expectativa, mais administrativa, é possível afirmar que os questionamentos feitos à pesquisadora denotavam certa desconfiança em relação à pesquisa. Talvez existisse uma crença de que ela avaliaria positivamente seu próprio trabalho (intervenções com mulheres em situação de violência doméstica) por ela mesma desenvolver tais atividades, em detrimento da avaliação que faria das atividades que outras categorias profissionais desempenhavam; e b) essa mesma pesquisadora, em uma conversa com um trabalhador do órgão em que faz pesquisa, foi questionada sobre temas que a interessavam sobre a atuação do sistema de justiça. Ela respondeu que um tema

pouco a interessa pessoalmente, mas, eventualmente, era chamada para produzir opiniões técnicas sobre o assunto por causa de sua inserção profissional: a guarda de crianças e de adolescentes. Em seguida, o colega a perguntou: “mas você é mãe?”, ao que a pesquisadora respondeu que não. Ele, então, continuou: “é por isso que você não gosta, se fosse mãe, ficaria muito preocupada com o assunto”.

Duas coisas parecem poder ser destacadas sobre as interpelações à pesquisadora. Uma delas se refere à expectativa com a pesquisa: a existência de um certo padrão masculino, racionalista sobre os objetivos da produção científica, neutra e cujos resultados possam ser utilizados inequivocamente; bem como a localização da pesquisadora em um lugar específico nas dinâmicas institucionais, lugar este inferior em estrutura hierarquizada de poder, em que poderia sofrer retaliações pelos resultados apresentados. Havia uma relação dialógica, reconhecimento da pesquisadora como aquela que poderia dizer algo “impossível de ver a não ser pelo seu ponto de vista” (BERKIN; KALTMEIER, 2012, p. 14), mas também de quem nem toda observação era bem-vinda.

A segunda se refere ao oposto, e contraditório lugar em que mulheres são posicionadas ao serem chamadas para falar como especialistas. Se, por um lado, podem ser cobradas a terem mais racionalidade, a adotarem critérios “neutros” ao analisarem situações de desigualdades – cobranças que demonstram suas posições como mulheres (HARAWAY, 1988); por outro, seria a sensibilidade e a experiência “feminina” que garantiria um bom trabalho.

O lugar contraditório de pesquisadoras sobre as desigualdades se escancara: seja neutra, de uma perspectiva masculina, avalie aquilo que funciona bem e que traz resultados rápidos e de eficácia garantida; em outros casos, analise situações a partir de uma suposta sensibilidade que só mulheres – e especificamente mães – teriam, como substância, independentemente de outros recortes, valores e vivências que essas pesquisadoras possam ter.

Por se identificar como mulher brasileira, e mais, por ser localizada estaticamente como uma mulher branca de classe média, em meados de seus 30

anos, isso garantiria uma melhor análise de disputas sobre guarda de crianças? E a história de vida dessa pesquisadora fosse escancarada – sua trajetória escolar, seu local de nascimento, as resistências necessárias e travadas, sua formação acadêmica, seus desejos afetivos – a resposta daquele homem, colega, seria a mesma: de que ser mãe faria com que ela se importasse mais com o tema?

Por um lado, há o repúdio ao corpo, a existência corporal, como produtora de conhecimentos: pelo repertório da neutralidade e da igualdade, recusa-se falar sobre como somos hierarquizadas como trabalhadoras e pesquisadoras. Por outro, há valorização de determinados corpos, desde que marcados pelas experiências específicas que lhes garantiriam a capacidade para exercer determinadas análises – ou lhes garantiria a ferramenta da empatia para tal realização.

O paradoxo é que a corporalidade da(s) pesquisadora(s) é mobilizada(s) sempre contra ela: por excesso de presença – a impossibilidade de ser objetiva, racional, ser um corpo, um ser corporal cuja pertença institucional emperraria análises, em contraposição a seres pensantes cujos corpos [masculinos] não são nem categorizados, desmarcados; por excesso de ausência: a falta de uma experiência saturada de significados generizados – a maternidade – obliteraria a compreensão ou engajamento com seu trabalho. Em locais em que os valores da neutralidade e da igualdade são constantemente acionados – como o sistema de justiça – as marcações sociais de corpos desiguais têm existência constantemente negada.

As corporalidades marcadas, aquelas que não representam prontamente o universal (HARAWAY, 1993), são duplamente rejeitadas: aparecem como se nada dissessem de relevante sobre um tema (como a violência), como se a experiência corporal (de gênero e também racializada) não fosse relevante – logo, como se o discurso técnico e igualitário fosse capaz de englobar essas experiências; aparecem como incapazes da imparcialidade científica; e aparecem como inviabilizadoras de algumas apreensões de mundo – ou mesmo de empatia.

O cânone, de registro masculino e branco, nem sempre é capaz de nos ensinar a lidar com essas questões, que atravessam, inclusive, os eventos científicos. Certa vez, uma das colaboradoras deste coletivo⁵, estava em um grupo de trabalho sobre raça em uma reunião de antropologia. A colaboradora, branca. Na mesa, dois homens latino-americanos e uma mulher francesa, todos brancos. Durante a exposição, o que mais chamava a atenção dos coordenadores foi o movimento corporal excessivo da pesquisadora, o gesticular, ações que não coincidiam ou não estariam adequados às expectativas de uma mesa de um congresso. Os coordenadores diziam que não entendiam. Mas duas mulheres negras que viam a apresentação se aproximaram da apresentadora, interessadas tanto no conteúdo, como também se interessaram pela forma corporalizada de apresentá-lo.

Congressos e conferências possuem um protocolo de atuação ritualizado, sendo um deles, a repressão das expressões corporais. Os corpos não estão chamados a comunicar, senão é através do monopólio da palavra lida ou erudita que o conhecimento científico pode ser transmitido. Os cânones permeiam todos os níveis da vida acadêmica e não acadêmica, gerando sentir-pensar, formas de dizer, de fazer e de fazer-se. Muitas mulheres autoras têm sido criticadas no trabalho de campo, apresentações, salas de aula, por estarem longe do padrão acadêmico masculino, racionalista, de corpo estruturado e quieto.

Assim, a etnografia como vivência que envolve a unicidade do sujeito, corpo-alma-mente, precisa ser higienizada na assepsia da linguagem acadêmica e reduzida aos mundos expressáveis através da palavra. No caso trazido pela autora, o leve uso da linguagem corporal desencadeou um processo de desidentificação dos pares masculinos [corpos vividos como “não marcados” e que passam a policiar

⁵ Lucrecia Greco, que descreveu e analisou essa experiência a fim de construir o presente texto, aponta que na Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina, é notório que quem legitimou, com anos de persistência uma antropologia centrada nas corporalidades foi principalmente uma mulher, Silvia Citro (2009). Ela faz parte de uma coletivo com maioria de mulheres que estão trabalhando há mais de uma década insistindo numa antropologia dos corpos situados, tendo organizado congressos e coletâneas centradas na corporalidade.

as formas corporais de comunicação]; e simultânea identificação das colegas negras para quem “o excesso de corporalidade” da apresentadora não constituía um obstáculo, ao contrário, foi considerado positivamente. Como o conjunto da epistemologia científica reifica a existência de um conhecimento etéreo, emancipado do corpo, e da experiência, inclusive as formas mais básicas gestuais podem ser objeto de repressão.

5. MULHERES E MÉTODO ETNOGRÁFICO: SATURAÇÃO MASCULINISTA

Como disciplina, a antropologia firmou suas bases no cenário colonial. Uma enorme parte dos trabalhos de referências da disciplina foram realizados de fato no marco do imperialismo, por antropólogos brancos pesquisando sociedades que estavam em alguma medida sob domínio colonial europeu. A criação do Outro [colonizado-etnografado] articulou-se no eixo temporal carregado de valores (FABIAN, 2013): os povos não ocidentais seriam classificados como primitivos e desterrados ao passado, às origens, e também à zona do não ser (DUSSEL, 1996).

A etnografia realizada em locais distantes das metrópoles (colônias), em territórios imaginados como inóspitos e construídos como culturalmente diferentes, foi também parte constitutiva da disciplina; até tal ponto que inclusive hoje falamos de trabalho de “campo” para nos referir a etnografia, com duas suposições básicas. Uma, o campo seria um espaço delimitado e delimitável, o que nos traz um conceito funcionalista de cultura e de território “virgem” a ser acessado [penetrado?], explicado [descoberto?] pelo *machus etnográficus*. A etnografia colonial foi iterativamente performada como uma viagem no tempo; um encontro com o “passado da Europa”. A ficção temporal se superpõe à negação da história: tais sociedades seriam representadas como estáticas, imunes às mudanças e ao dinamismo.

Sugestivamente, a ideia de “campo”, termo de uso comum tanto no português quanto no espanhol; assim como o vocábulo inglês “*field*”, também

referencia áreas rurais, imaginadas como não modernas/modernizadas. Assim, a ideia de produção de conhecimento sobre áreas “menos modernas” que aquelas, urbanas, onde a ciência é produzida continua se repetindo de forma sutil nas próprias bases disciplinares da antropologia.

Por um lado, a ciência é imaginada como o terreno da neutralidade racional: o domínio dos sujeitos que pensam desencarnadamente como foi colocado no tópico anterior; por outro lado, a antropologia encontra-se saturada de uma retórica masculinista de fazer ciência através da vivência etnográfica: uma viagem que está longe das comodidades do mundo universitário e dos gabinetes elegantes, um trabalho cheio de dificuldades a serem vencidas, de experiências inovadoras, outrificadas e glorificadas na hora da escrita.

Há uma aparente desconexão entre o que se ensina sobre este “trabalho de campo” e a expectativa de que certos elementos chaves da experiência do/a pesquisador/a – como a sexualidade, a corporalidade e as emoções – são chamados a ficar fora dos relatos. No reporte de trabalho de campo aparecerá o “conhecimento sobre os outros”, construído desde a unilateralidade e sem direito à réplica: a escrita antropológica do século XIX e da primeira metade do XX, se reifica como mais uma atividade extrativa em um mundo colonial. Longe de tais implícitos que foram fundantes, a etnografia constitui uma vivência, que nas nossas realidades se aproxima ao mundo relacional do engajamento afetivo e intelectual, político e corporal, e muito menos em termos de “acessibilidade”, como se o campo tivesse uma porta de entrada [e de saída]. Antropólogas mulheres aqui convocadas têm desenvolvido métodos de porosidade entre o mundo acadêmico e o mundo do chamado trabalho de campo. Essa porosidade é constituída pela reciprocidade.

As etnografias estão atravessadas pela forma na qual somos enxergadas, olhadas e tratadas, como corpos racializados e generizados (lidos a partir do gênero). A dimensão do trabalho relacional na etnografia pressupõe um alto grau de intimidade e confiança; na elaboração de relações de respeito e proximidade, quantas vezes não somos construídas como corpos sexualmente

disponíveis. Assim enquanto corpos generizados não somos inteiramente livres de circular e construir mundos etnográficos (BRANDT; JOSEFFSON, 2017): em mais de uma ocasião, o corpo é aquilo tomado como se compromettesse nossa integridade física e mental.

Essa integridade, ameaçada de forma cotidiana tanto concreta quanto simbolicamente, é tolhida no cotidiano da prática antropológica, da pesquisa etnográfica e da produção escrita. A discussão elaborada sobre a escrita antropológica e essa pretensa separação entre observador/observado são fronteiras e modelos que se modificam, situacionalmente, e têm vínculo direto com essa vivência de um corpo racializado, generizado, perpassado pela situação de classe. Assim, falar em produção antropológica é levar em consideração tanto os agenciamentos aos quais as pesquisadoras vivenciam, como também esse não-lugar ao qual esse corpo abjeto é colocado, isso é, fora da assepsia da ciência.

A antropóloga brasileira Mariza Peirano (2006) questiona *Onde está a Antropologia?* e diz que a mesma está presente de maneira dissipada em diversas seções das prateleiras das livrarias. Assim, se faz necessário perceber como a pluriversalidade é uma característica da prática antropológica uma vez que é também ela mesma uma ferramenta que permite o alastramento das análises e das inquietações presentes nxs antropólogxs.

Marcada pela característica de captar as nuances da vida social, a escrita etnográfica foi vista como literária, por pensar a subjetividade. Mas o mito do trabalho de campo, da neutralidade e da distância ocuparam-se de retirar esse lugar em nome da objetividade que uma ciência precisa ter. Entretanto, quebrado o encanto, percebida a situacionalidade e a relação estabelecida entre pesquisadora e interlocutora se torna possível perceber vulnerabilidades comuns decorrentes dessa vivência racializada e generificada que faz com que escritos pluriversos aconteçam.

Assim, notamos que se ficarmos caladas, não vai doer menos. Audre Lorde nos mostra que *Las herramientas del amo nunca dismantelarán la casa del amo* (1979) nos incita à *transformação do silêncio em linguagem e ação* (1977), depois de

demonstrar que a *poesia não é um luxo (1977), mas uma necessidade vital*. Ela motiva também a possibilidade de colocar o medo em perspectiva, assim como o poder. Tal movimento simples e essencial, de deslocamento da imagem de si, da apreensão de identidades, e por que não, identidades estratégicas, associado à linguagem e à ação faz com que pensemos sobre a agência elaborada por meio da poesia. Essa prática tão capilar, que chega a ser duradoura como também invisível, tem alcances que não conseguem ser percebidos a olho nu.

Ao notar que a antropologia se focaliza na dimensão do cotidiano e faz dela mesma um ponto de referência ao qual a maior parte dos seus *clássicos* são homens brancos, percebe-se o debate entre a prática colonialista de formulação desse outro sob uma base etnocêntrica, com fins a uma afirmação desta enquanto ciência a partir da objetificação do outro ou da outra. Assim, essa incessante busca pela afirmação do método etnográfico acaba por deslegitimar, por assim dizer, as *teorias locais* que só se tornariam inteligíveis a partir do olhar antropológico.

A perpetuação de uma distância elaborada pelo método e de uma etnografia perpassada pela neutralidade são elementos que constituem a autoridade etnográfica. Tal autoridade é a que permite a percepção dessa ciência enquanto um campo de saber, e que por vezes, gera uma disputa com o que Shiva (2003) apontaria como *sistemas locais de saber*, no qual:

O primeiro plano da violência desencadeada contra os sistemas locais de saber é não considerá-lo um saber. A invisibilidade é a primeira razão pela qual os sistemas locais entram em colapso, antes de serem testados e comprovados pelo confronto com o saber dominante do Ocidente (p. 22).

Com efeito, ao perceber como a invisibilidade, o silêncio, a violência epistemológica, simbólica e material afeta a produção antropológica, nos deteremos a perceber como determinadas análises elaboradas dentro da antropologia são problemáticas e invisibilizam esses sistemas locais de saber. Tais como a percepção de Strathern (1987) sobre os limites da antropologia em casa, no qual a análise dos próprios interlocutores sobre sua realidade é, em alguma medida,

deslegitimada a partir da dessa autoridade etnográfica, mas que segundo ela não seria uma relação de “opressão” mas sim de “diferença”.

A antropóloga palestino-norte-americana Lila Abu Lughod (2012) chamou a atenção para a posição de Strathern que reconheceria os modos em que antropologia e feminismo se encontram diante do reconhecimento entre “o eu e xs outrxs”. Porém, Strathern compreenderia à antropologia como o estudo não problemático e anônimo de “outros” por um eu ocidental. Finalmente, aqui gostaríamos de apontar que Strathern deixaria sua subjetividade enquanto antropóloga se submergir numa identidade acadêmica patriarcal. Para ser antropóloga deixaria de ser mulher oprimida, mulher feminista.

A seguir, colocaremos algumas contribuições teóricas a constar no ensino cotidiano de antropologia, baseadas na escrita de oito autoras localizadas no Sul que, por meio de seu trabalho, nos obrigam a repensar o cânone de autores clássicos: Aurinha do Coco, Rita Segato, Lia Machado, Oyeronke Oyewumi, Ifi Amadiume, Lorena Cabnal, Silvia Rivera Cusicanqui e Leda Kantor.

6. BRASIL: MULHERES DA PERIFERIA E ACADÊMICAS ESCRREVENDO FEMINISMOS

Partindo da noção de Vandana Shiva de *sistemas locais de saber* e percebendo como determinadas composições musicais produzem análises sobre fenômenos sociais, salientamos aqui como a música é um tipo de manifestação da poesia que se alastra e se modifica a cada interpretação, e como caráter maleável e penetrante das poesias musicadas são também *relatos de vida* (ALBERTI, 2004) que, no caso aqui abordado, evidenciam a experiência de *ser mulher*. Fazendo um pequeno recorte advindo do nordeste brasileiro, trataremos de uma expressão da cultura popular deste litoral, o Coco de Roda, que carrega com característica a escrita sobre o cotidiano. Nesse caso, traremos a composição chamada Seu Grito, de Aurinha do Coco:

Seu grito silenciou

Lá no alto em Olinda
Era uma mulher tão linda
Que a natureza criou
Ela foi morta
No meio da madrugada
Com um tiro de espingarda
Pela mão do seu amor
Fico orando
A Deus peço clemência
Com toda essa violência
O mundo vai se acabar
Moro em Olinda
Canto coco com amor
Luto contra a violência
Porque mulher também sou
Eu sou guerreira mulher
Mulher guerreira eu sou
Eu canto coco em Olinda
E canto com muito amor (AURINHA DO COCO, 2007)

A compositora dessa canção, Áurea da Conceição, mais conhecida como Aurinha, como frisa na letra da canção é de Olinda, Pernambuco, região de comércio intenso no Brasil Colônia, tombada como patrimônio histórico da humanidade e marcada pela desigualdade social, é o palco da história contada por ela. Remetendo aos limites da antropologia em casa, nota-se nesse caso como a *nativa* é produtora de um saber local, fruto do método basilar da antropologia, a observação participante, que ocorre por vivenciar de perto a realidade sobre a qual escreve, interpreta e entoia.

Logo nota-se que as artes, como a música e a poesia, dialogam enquanto mecanismos para além do escape do espectro da violência presente no cotidiano das mulheres. Por meio dessas manifestações, universos sociais convergem e se direcionam em narrativas de resistências evidenciando interseccionalidades sutis sob um rápido olhar e cada vez mais expressivos quando atentamos para a importância do Coco de Roda na realidade de sua(s) compositora(s). Cantado através das expressões musicais de matriz africana “Seu grito” é resistência arrebatadora. Escrito em poucos adornos o poema atinge porque aflige. Há de se destacar neste ponto, a canalização de nossas dores, captada de formas únicas

pelas apropriações e ressignificações que só a arte [revolucionariamente] nos possibilita.

Pois ao tratar de sobre um fenômeno social pungente, as compositoras transformam em poesia um dado que sangra: a taxa de feminicídio no Brasil entre 2003 e 2013 diminuiu 9,3% entre mulheres brancas e aumentou 54% entre mulheres negras (WAISELFISZ, 2015), indo de 1.864 homicídios ao ano em 2003, para 2.875 em 2013, enquanto que a quantidade de mortes violentas de mulheres brancas caiu de 1.747, em 2003, para 1.576, em 2013.

Parte relevante dos assassinatos foi realizada pelos parceiros conjugais, remetendo à composição de Aurinha “ela foi morta pela mão do seu amor”, mas percebe-se que tratar estes enquanto crimes é deixar de lado que esses assassinatos estão mais vinculados a crimes de ódio, ao controle que se pretende ter sobre o corpo feminino, no qual famosa declaração de amor “eu não vivo sem você” se transforma na afirmação “sem mim você não vive” que faz com que mesmo depois do processo de separação ser realizado, a Lei Maria da Penha acionada, as mulheres ainda assim sejam assassinadas.

De tal forma que salvo as essencializações, a percepção de si na categoria *mulher* permite também a construção de um sujeito de direito, de uma percepção de si num contexto sociopolítico no qual essa pode ser uma identidade estratégica a ser suscitada. Partindo dessa perspectiva, a autora da canção, Aurinha, suscita a formação desse sujeito político ao mesmo tempo em que faz uma análise da realidade social contemporânea.

O feminicídio enquanto um dado e um fato faz com que a produção antropológica elaborada por mulheres, levando em consideração o recorte racializado e generificado da violência também aumente. Sendo necessário pontuar que é perceptível que a repercussão da música no cotidiano apresenta um efeito mais rápido que as pesquisas acadêmicas. Ao passo que as etnografias sobre violência física, psicológica etc. contra a mulher podem ser motivadas e às vezes até

entrelaçadas com as produções musicais, poéticas para compreender a realidade cotidiana.

Gostaríamos de salientar aqui, que Seu Grito é uma composição que perpassa produções artísticas, políticas e acadêmicas. Presente tanto no maior festival de mulheres negras da América Latina – AfroLatinidades que ocorre anualmente em Brasília há dez anos, promovendo o debate sobre negritude, perpassado por diferentes produções, saberes e fazeres no que concerne ao debate sobre racismo e resistências – quanto nas rodas de coco feitas nas ruas do nordeste. Destacamos então um fato em especial, a utilização dessa canção a partir da releitura musical para apoiar a militante boliviana Marcia Torrico⁶. Esse fato que pode ser encontrado nas redes sociais mostra tanto a imbricação do que costuma ser separado enquanto militância e academia, quanto o alcance da música nas lutas sociais presentes no cotidiano.

Mostrando como as diversas opressões enfrentadas afetam tanto as pesquisadoras como as interlocutoras, o poema de uma colaboradora desde artigo, nordestina, negra, nos indica um não-lugar: escrevendo sobre não se encaixar, resistência caótica, corpo movimento, poema pensamento, cria do planeta fome me sustento no singelo encantamento da poesia de uma mulher favelada lutando em defesa de sua autoestima minada.

Desde um lugar mais privilegiado do que aquele a partir do qual falam as mulheres da periferia brasileira, as antropólogas Lia Zanotta Machado e Rita Laura Segato também estabeleceram uma antropologia crítica que pode ajudar a descentrar cânones. Tal crítica pode ser rastreada historicamente. É possível dizer que os movimentos feministas brasileiros, a partir da década de 1970, quando também se firmam estudos antropológicos sobre mulheres, têm características

⁶ A militante teve a filha adotada retirada do convívio familiar em meio a um processo político desencadeado no âmbito universitário. Houve largo apoio da comunidade acadêmica nacional e internacional e como reação para ter a guarda novamente ela fez uma greve de fome que durou setenta e oito dias. Releitura musical disponível em: <https://web.facebook.com/cocorosapotiguar/videos/673050362828133/>.

próprias, sendo uma delas seu relacionamento direto à crítica da ditadura militar (SARTI, 2004).

Os chamados movimentos de mulheres também tinham um componente de mistura de classes sociais, sendo compostos por camadas médias e populares, muito influenciados pela igreja católica. Nesse contexto, alguns temas eram de difícil discussão pública, como aborto e sexualidade. Mas, um outro, o das violências cometidas por familiares e por parceiros íntimos contra mulheres, parece ter se sobressaído no Brasil, influenciando gerações de pesquisadorxs das ciências sociais e das humanidades (GROSSI; MINELLA; PORTO, 2006).

Machado (1998; 2001) enfoca como os valores individualistas, “modernos” se entrelaçam com os valores familiares, de caráter hierárquico. A antropóloga analisa como a expectativa de sociedade “moderna”, “civilizada” significava também a expectativa da diminuição das violências interpessoais, a partir de, cada vez mais, se entender que o monopólio da violência deveria estar no Estado (seguindo discussão realizada por Nobert Elias).

Ela não observa o descarte de um dos conjuntos de valores (hierárquicos) em prol do outro (individualistas). Ao contrário, Lia Machado demonstra como o “individualismo de direitos” é acionado em determinados momentos – como na acusação de sofrimento de uma violência – ao mesmo tempo em que outros valores, familiares, hierárquicos, também podem ser acionados pelos grupos aos quais essa pessoa pertence ou pelos próprios agentes de Estado. Se é inegável que a racionalidade individualista trouxe transformações societárias de larga escala (nas famílias, com a automização dos indivíduos, mas também no modo de produção capitalista), ela não pode ser tomada como plenamente realizada:

[...] tudo se passa como se a força e o valor dado à parentela estendida enquanto família, e o valor da família como princípio instituidor de uma moral, de prestígio e poder fossem tanto mais preeminentes quanto mais nos aproximamos dos segmentos das classes altas e elites políticas e quanto mais nos aproximamos das classes populares. Quanto a mim, tenho trabalhado com a coexistência de um código relacional ancorado

nas noções de honra, reciprocidade e hierarquia, e de um código individualista. (MACHADO, 2001, p. 16).

É na interseção de códigos relacionais que Machado avança na discussão sobre violência doméstica e familiar contra mulheres. Na operação simultânea de duas concepções de sujeitos se produzem forças sociais de enfrentamento da violência e da continuidade desse tipo de violência. Na constituição de uma memória social de longa duração – desde a colonização, com o uso das Ordenações Manuelinas e Filipinas de Portugal – passando pelos Códigos penais e civis brasileiros do Império e da República – que outorgavam o poder aos homens das famílias – até as tentativas contemporâneas de crítica às violências familiares que massacram mulheres brasileiras.

As violências relacionais se dão em torno de um sentido hegemônico de gênero, que legitima as agressões físicas e verbais contra as mulheres. Isso quer dizer, por um lado, que as mulheres não aceitam prontamente algumas imposições, controles e agressões sem qualquer ressentimento. Por outro, certas representações sociais são tomadas como “normais” por algumas mulheres, como o controle e o disciplinamento por parte dos homens diante da esposa e dos filhxs (MACHADO, 2014).

A autora propõe que, para compreender a diversidade e sua relação com direitos humanos, deve-se analisar como as agressões físicas e verbais se entalham em “disputas em torno da consideração/desconsideração, da hierarquia e dos diferentes graus de poder dos gêneros” (MACHADO, 2010, p. 97). Para Machado (2007; 2010), reciprocidade, a hierarquia e as conflitualidades são inerentes à socialidade.

A autora afirma, então, que um ato de agressão física pode ser socialmente legitimado (debatendo com seus contemporâneos, como Luís Roberto Cardoso de Oliveira), presente em normas e leis ou na memória, pode ser normalizado coletivamente. Ainda assim, pode-se perguntar se os sentidos dados às agressões são os mesmos para as pessoas situadas distintamente nas relações:

“quem bate e quem é batido tem os mesmos sentimentos”? (MACHADO, 2010, p. 97); e, ensaia uma resposta: “mesmo não se sentindo insultada por uma normativa moral costumeira da comunidade, pode ter percebido tais atos como atos de desconsideração do marido” (MACHADO, 2007, p. 09).

De acordo com a autora (2014, p. 104 a 107), falar de representações sociais tem sentido generalizante, como se padrões culturais moldassem as experiências dos sujeitos e fossem capazes de determinar ações e sentimentos. Ela propõe uma reconceituar as representações coletivas como não são englobantes, pois mostram-se como “pensadas, impensadas, verbalizadas, não verbalizadas e em ações”, e dependem da agencialidade e dos processos de subjetivação, “não sendo necessariamente coerentes entre si”. Embora esteja claro que as pessoas compartilham “códigos valorativos hegemônicos”, eles são dinâmicos: experimentados, sentidos e transformados a partir das posições sociais (desiguais) dos sujeitos, inspirando Donna Haraway (1993).

Ao analisar sociedades de valores ocidentalizados, Machado (1998; 2016) indica que a masculinidade é constituída e percebida como o dever de deter a autoridade inquestionável. O masculino se torna o depositário da lei simbólica. Ela reconhece a não universalidade das formas da masculinidade ou da dominação patriarcal, mas diz que há uma tendência à assimetria e à hierarquia de gênero em espaços sociais e períodos históricos, embora não essencializáveis (MACHADO, 2001).

Rita Laura Segato trabalha com outro conjunto de preocupações, embora a maior parte de sua produção intelectual também possa ser localizada tema das violências que atingem mulheres. Em um de seus trabalhos (2003), ela indica a necessidade de separar dois níveis de análise: o patriarcado simbólico, composto por discursos e representações e o nível das práticas. Ou seja, distinguir o que seria a norma, a regra; das experiências sempre renovadas dentro das regras. Há uma variedade de vivências, ambivalências e trânsitos – no nível das práticas. Porém, Segato chama atenção para o fato de o patriarcado atuar censorador dessa

variedade. O nível da simbolização restringe os significantes, limita, disciplina o gênero. Segundo a autora, a moral e os costumes não são dissociáveis da violência. E esta é essencial a reprodução do gênero, da “estrutura hierárquica que organiza a realidade social e natural” (2003, p. 57).

Para Segato, gênero organiza as relações sociais, imposição de uma ordem que será encarnada na vivência. Gênero não é uma ordem empírica, mas cognitiva, mais ou menos encarnado em homens e mulheres. A violência de gênero é, então, um mandato: a permissão necessária e permanente para restabelecimento do poder e da hierarquia, ainda que “não seja consciente e deliberada” (2003, p. 8). De acordo com Segato, a violência (especialmente a violência por meios sexuais) “é refundação permanente, a renovação dos votos de subordinação à ordem do *status*” (2003, p. 6) e que tem como característica certo automatismo.

As violências de gênero nem sempre são palpáveis ou visíveis. Ao contrário. Em geral, são insidiosas. Conforme Claudine Haroche (2013, p. 17), as formas de controle e de poder ocorrem pelo “paternalismo e arrogância”, que invisibiliza a existência feminina em diferentes domínios da vida, como se fossem “transparentes”. É o que Segato (2003, p. 7) chama de violência moral, que “se dissemina difusamente e imprime um caráter hierárquico aos menores e imperceptíveis atos das rotinas”. Segato nomeia de patriarcado esta estrutura de gênero, esta gramática organizadora e hierarquizadora das relações entre grupos.

Rita Segato analisa que a violência masculina, principalmente o estupro, não deve ser considerado como um resultado imediato da dominação masculina e da subordinação feminina. Ela afirma a violência enquanto um ato que sempre possível e necessário para ciclos de restauração do poder – um mandato. Ela também indica que é a centralidade da dimensão da violência moral para manutenção da “lei do gênero”, como fundamento desta ordem social.

Para a antropóloga, os homens detêm um mandato da violência sexual, por terem a autoridade, *devem violar*, respondendo a uma lei moral. A violência não compõe um imaginário de proteção de suas mulheres ou de reações a provocações

(insinuações sexuais, por exemplo). A masculinidade se faz por meio da possibilidade de violar. A dominação e a subordinação, como estrutura, se recoloca por meio da aliança de homens com outros homens (aliança virtual, às vezes). As pesquisas de Segato com homens demonstram que eles não se referem às mulheres somente como aquelas que não devem ter direitos iguais (valores modernos, à liberdade sexual, por exemplo).

Também há mancha em suas reputações diante de outros homens que as (supostas) escolhas feminina trariam: as condutas das mulheres (como a infidelidade conjugal imaginada ou real, os deveres de mulheres, de esposa, a notificação de uma violência à polícia) é capaz de colocar em risco a posição de homem na família, diante de outros homens. Assim, as violências contra mulheres ocorrem no contexto de medo, em que a perda de prestígio masculino é sempre uma possibilidade. As violências também giram em torno do ganhar prestígio e de manter-se em posição socialmente valorizada por outros homens.

En rigor de verdad, no se trata de que el hombre *puede* violar, sino de una inversión de hipótesis: *debe* violar, si no por las vías de hecho, sí al menos de manera alegórica, metafórica o en la fantasía. Este abuso estructuralmente previsto, esta usurpación del ser, acto vampírico perpetrado para ser hombre, reharcese como hombre en detrimento del otro, a expensas de la mujer [...] (SEGATO, 2003, p. 38).

As contribuições teóricas das duas autoras afirmam que a masculinidade latina e brasileira se produz na autoridade sobre a mulher passível de ser castigada, que tem o dever obediência (conforme Machado), e na disponibilidade (real ou virtual) de todas as mulheres, de acordo com Segato. Ou seja, para analisar as violências que atingem mulheres deve-se manter em vista a diversidade de valores em conflito, que são reatualizados na demanda pelo reconhecimento das mulheres como seres que não merecem violência como destino. Há, nas demandas de mulheres, uma aspiração ética (SEGATO, 2003; 2006). E é possível estender que há demanda ética em acrescentar, portanto, essas discussões como essenciais aos “clássicos”.

7. EXPLORANDO A VIOLÊNCIA DA CATEGORIA MULHER

Na encruzilhada entre feminismos e antropologia, corpos não autorizados a falar academicamente, no cenário do surgimento da “antropologia nativa”, da emergência dos feminismos africanos na década dos anos 80, Oyeronke Oyewumi escreve sua tese doutoral, publicada como livro em 1997: *The Invention of African Women. Making Sense of Western Gender discourses*. Nesse trabalho pioneiro, a autora sustenta que, o feminismo ocidental reivindica duas afirmações contraditórias entre si: que o gênero é socialmente construído, e a universalidade do patriarcado, [da categoria mulher].

Para a autora, a categoria de Mulher – tal como é construída pelos discursos do feminismo ocidental sobre as relações de gênero – emergiu em uma instituição específica e historicamente situada: a família heterossexual monogâmica burguesa. Como tal, sujeitos nascidos em estruturas clônicas com hierarquias de idade, em instituições de parentesco diversas da ocidental não correspondem a essa formação *generizada*. Tal conclusão emerge também no trabalho etnográfico de Ifi Amadiume sobre sociedades Nnobi (Igbo), em particular no livro *Male Daughters, Female Husbands*, de 1997. A autora explica detalhadamente a articulação entre as unidades patriarcais e matriarcais. As primeiras teriam maior poder político, enquanto seriam dependentes para sua subsistência das unidades matriarcais. Estas últimas, estariam formadas por uma unidade indivisível: a mãe com seus filhos. Tal unidade é também uma produtiva, simbólica e espiritual, com poder sobre a vida política. Os conselhos de mulheres, sem ter o poder dos conselhos de homens, têm duas prerrogativas essenciais: o poder de veto, e suas decisões não teriam nenhuma possibilidade de ser vetadas ou apeladas pelas instituições masculinas.

Oyewumi e Amadiume trazem ao debate a dessasociação entre o papel de gênero e o sexo. Como Amadiume menciona, mulheres nascidas fêmeas (filhas primogênicas, viúvas, bem-sucedidas no comércio), podem transitar a papéis sociais

masculinos, permanecer no clã paterno e casar com uma ou várias mulheres. O trânsito de gênero está associado ao ideal de mulher industriosa, bem-sucedida economicamente.

No livro *What Gender is Motherhood* (2013), Oyewumi ironiza: se o gênero é uma construção social, a pergunta de pesquisa seria quando e como foi construído. Para o caso que a ocupa – sociedades Yoruba - esse momento é a colonização. Afirmará que o colonialismo como projeto de gênero - e heterossexualizador (LUGONES, 2008) - foi o principal veículo da atual globalização da categoria de Mulher e de gênero.

Retomando os trabalhos de Oyeronke Oyewumi e da antropóloga nigeriana Ifi Amadiume trazemos o método etnográfico como uma das vias válidas de indagar como é constituído o social, como são vividos e desdobradas as relações de gênero historicamente, em um chamado feminista a não omitir a pergunta fundamental da autora: quando e como o gênero começou a ser constitutivo das relações sociais entre seres humanos; quando e como a diferença começou a estar relacionada com a desigualdades; e de que forma articula-se – hoje em dia com o mandato de estupro e as práticas feminicidas (SEGATO, 2003; 2016).

No entanto, Rita Segato, baseada no trabalho de escuta etnográfica e “antropologia por demanda” com comunidades indígenas no Brasil, considera que o eixo de gênero existe nas sociedades pré-intrusão [da colonial modernidade]. Parte da mesma pergunta que Oyewumi: como emergem historicamente as relações de gênero atuais, em um entre-mundos de relações inter-históricas entre povos? Para o contexto do que autora chama de “mundo-aldeia”, no Brasil, articula as consequências desastrosas para as mulheres indígenas do “entronque inter-patriarcal”.

Ou seja, do processo histórico de articulação entre um patriarcado de alta intensidade da colonial modernidade (ocidental), baseado no binarismo que universaliza o Eu e restringe a existência dos Outros/Outras a ser “o resto” definidos pela falta de; com um patriarcado de baixa intensidade no mundo aldeia,

sustentado de uma ordem dual, onde cada sujeito de essa dualidade é concebido como completo. Mesmo existindo diferença e desigualdade, a dualidade hierárquica do mundo aldeia, define o feminino como completo.

Para Rita Segato, a articulação entre o patriarcado de alta intensidade com o patriarcado de baixa intensidade vai trans-tocar a ordem do mundo aldeia, destruindo os tecidos comunitários que agiam como trama de proteção do mundo das mulheres. Entre as consequências, demonstra: a exacerbação do poder dos homens do mundo aldeia dentro das comunidades, em simultâneo com a sua subalternização [emasculação] no mundo exterior; o contato e a intromissão da masculinidade hegemônica branca e seu olhar pornográfico no mundo aldeia. A despolitização do âmbito doméstico, com a consequente perda de poder da frente política das mulheres; e finalmente a interface com o mundo do estado republicano, que vem propor as “soluções” [direitos] para a marginalização das mulheres indígenas; vulnerabilização que a mesma frente estatal colonial/ republicana criou com seu avanço.

Com metodologias e posicionalidades divergentes, Oyegumi e Segato não apresentam opções excludentes entre si, mesmo que suas conclusões sejam contrapostas. Em ambos os casos recuperam a atividade central de historicizar o gênero e descentrá-lo da experiência da branquitude. Constituem um aporte ao pensamento feminista, as formas do fazer antropológico e da prática etnográfica.

8. MULHERES INDÍGENAS E MESTIÇAS LATINO-AMERICANAS

Na perspectiva de desconstruir o pensamento hegemônico presente na produção antropológica, encontramos também com os conhecimentos ancestrais das mulheres indígenas no continente latino-americano. As propostas epistêmicas das intelectuais indígenas em Abya Yala – nome pré-colombino com o qual os kuna de Panamá reconheciam à terra latino-americana, que significa “terra do sangue vital” e que hoje é utilizado como ferramenta de ressignificação do

espaço indígena continental – foram entrelaçadas a partir das sabedorias ancestrais, espiritualidades e múltiplas relações destas mulheres com o território.

Compreender as mulheres indígenas como sujeitas epistêmicas que produzem conhecimentos desde uma perspectiva que desloca a racionalidade clássica da ciência é fundamental para mergulharmos nas temporalidades diversas e nas dinâmicas sociais que explicam as realidades latino-americanas. Uma das autoras que colaborou fortemente para a quebra dos paradigmas cânones do pensamento antropológico assim como da historiografia “clássica” é Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga boliviana, de origem Aymara.

O pensamento desta autora se baseia em quatro críticas fundamentais: ao logocentrismo do discurso oficial, o androcentrismo, o eurocentrismo e o antropocentrismo presentes na construção do pensamento hegemônico. Ao mesmo tempo, ela faz propostas que nos permitem encontrar caminhos no meio aos percalços da crise planetária. Dando cada vez mais atenção às vozes do corpo, as mulheres que Cusicanqui (2015) retrata são transgressoras, transformistas e homossexuais; ela também convoca pensadores e pensadoras indígenas com forte vocação teórica e, ao mesmo tempo, um pé muito firme em práticas metodológicas descolonizadoras para, finalmente, introduzir textos inspirados em ontologias plurais que falam da relação humana com a paisagem, com a espiritualidade e com as forças da natureza.

Outra referência importante de ser mencionada é a psicóloga, feminista comunitária e ativista originária do povo Xinka localizado na região Sul, nas montanhas de Xalapán na Guatemala, Lorena Cabnal, que com sua fala nos desloca dos lugares de privilégios e nos faz buscar com profundidade os sentir-pensar coletivo e da nossa memória como indivíduos(as), seu “feminismo comunitário é uma recriação e criação política ideológica feminista e cosmogônica” (CABNAL, 2010, p. 2) que nasce diante da possibilidade reinterpretar as realidades das vidas históricas e cotidiana das mulheres indígenas. Esta posição e força política que nasce como uma potência cósmica-feminista vem atuando na América Central a

partir de acompanhamentos a grupos de mulheres indígenas e mestiças que protagonizam lutas em defesa dos territórios.

Elementos como velas, incensos, o calendário Maya são incorporados nas dinâmicas e conferências ministradas pelas companheiras feministas comunitárias mesmo sendo dentro dos espaços acadêmicos, o que quebra com a normatização e masculinalização do conhecimento e enriquece a compreensão do universo indígena Xinka de Guatemala.

As mulheres que são acompanhadas nos processos de cura interior e coletiva dentro da perspectiva “Sanando Tú Sano Yo” juntas identificam e lutam contra o racismo que é “sentido, internalizado e reproduzido” nas suas (nossas) vidas, de suas comunidades e dos seus territórios. Abya Yala historicamente tem sido expropriada por meio de projetos globais de extração mineral, agronegócios baseados na monocultura (soja, cana-de-açúcar, banana, abacaxi, palma, eucalipto, etc.) e também projetos de hidrelétricas entre outros, que geram violências, cicatrizes mas sobretudo, geram uma pluralidade de ações de resistência.

A proposta do feminismo comunitário passa por entender que o mundo e a terra são constituídos de relações pluridimensionais entre corpos que são plurais, além disso, discute por meio da concepção que se constrói a partir do sentir-pensar das mulheres indígenas de Guatemala e que foi nomeada de *territorio-cuerpo e territorio-tierra* (CABNAL, 2010), a qual legitima a defesa da terra e o nosso primeiro território: o nosso próprio corpo.

Somado a estas novas epistemologias saímos da realidade centro-americana para conhecer um pouco mais da realidade no Sul do Sul, na província de Salta, Argentina. A escritora e antropóloga Leda Kantor que tem tido bastante experiência na co-escrita de textos com mulheres indígenas em torno dos tópicos memória, história e identidade. Ela mora e trabalha há vinte anos na cidade de Tartagal, província de Salta, Argentina e lá desenvolve trabalhos relativos à memória e resistência de forma conjunta com mulheres indígenas através da rádio “La Voz Indígena”. A cidade de Tartagal está localizada nas terras baixas do

noroeste argentino e aparece como um entrave que é chave na confluência das pluri-versalidades dos distintos povos originários que a habitam: povos indígenas Wichí, Guaraní, Toba, Wenayek, logys, Chorote, Chulupí, Tapiete, Chané e algumas famílias Kollas.

Nesse contexto, o trabalho de Kantor se debruça na tarefa de fazer visíveis os acontecimentos históricos vinculados às lutas da resistência indígena desde o século XIX até a atualidade. Ela vem realizando, há mais de uma década, oficinas com mulheres indígenas de distintos povos originários. Foi nesse espaço que se conformou um grupo de estudos sobre a memória das mulheres indígenas, que teve como resultado a publicação de três livros: *Lunas tigres y eclipses. De olvidos y memorias, la voz de las mujeres indígenas* (2002); *El anuncio de los pájaros. Voces de la resistencia indígena* (2004) e *Un peyak danzando en el viento. Memorias del cacique Taikolic. Lucha del pueblo toba del Pilcomayo 1863-1917* (2016).

Os três livros, com narrativas de autoria coletiva compilados por Kantor, estão baseados na experiência dos corpos das mulheres como principal elemento da luta pela defesa dos territórios, assim como na revalorização da história oral, dos laços intercomunitários, da identidade feminina indígena e da própria língua de cada uma dessas mulheres. Leda Kantor também escreveu junto à comunidade indígena Yariguarenda uma história de lutas do povo Guaraní em terras apropriadas por capitais privados, acompanhando o relevamento territorial exigido pela Lei 26.160 de terras indígenas da Constituição Nacional Argentina do ano de 2006 e articulando, assim, os entraves histórico-antropológicos da disputa indígena pelo território perante o Estado.

As coproduções que Kantor acompanhou tiveram a motivação e o compromisso de difundir nas escolas e outras instituições locais a história dos povos indígenas da região, a qual, a diferença dos materiais previamente existentes, é a primeira história indígena contada por elas e eles mesmos. Ainda quando muito valorizadas dentro da própria região onde são produzidas, as histórias cuja materialização Kantor estimula se encontram fora do circuito de leitura das carreiras

técnicas e universitárias, e seu trabalho não conta com nenhum dos benefícios destinados aos trabalhos acadêmicos.

Assim, é possível notar que as propostas revolucionárias das autoras apresentadas neste tópico contribuem para uma postura ética de evasão da apropriação do conhecimento indígena através da coautoria e do incentivo ao se desagregarem do circuito de valor próprio dos textos acadêmicos: as normas de publicação do conhecimento científico impugnam formas mais democráticas de produzir e de difundir o conhecimento.

9. ENCONTRANDO FIOS PARA COSTURAR NOSSAS CONCLUSÕES

A partir da reflexão da quase total ausência de mulheres no cânone dos “clássicos” antropológicos que definem o aprendizado de antropologia no Sul global, o coletivo de autoras que confirmamos propõe a inclusão estratégica da escrita antropológica realizada por uma pluralidade de mulheres, observando as tanto as particularidades metodológicas do trabalho de campo assim como as possibilidades epistemológicas levantadas por autoras que são mulheres. Dentre elas, destacamos as propostas de Aurinha do Coco, Lia Zanotta Machado, Rita Segato, Oyeronke Oyewumi, Ifi Amadiume, Silvia Rivera Cusicanqui, Lorena Cabnal e Leda Kantor, por nos parecer especialmente significativas e vitais para pensarmos em uma inscrição antropológica feminina, plural e interseccional no Sul global.

A imersão nos pluriversos, nos textos produzidos em coautoria, nas produções musicais e poéticas, nas críticas de intelectuais africanas e diaspóricas nos possibilitem ir tecendo o desmantelamento dos cânones e dos padrões masculinizados de poder que insistem em circular nas nossas salas de aulas e nos corredores das nossas universidades em Abya Yala.

Tanto as autoras do presente artigo (nós), quanto as mulheres que escrevem aqui apresentadas lançam(os) propostas que desatam os nós existentes entre colonialidades, colonialismos, racismos, sexismos, patriarcados e

heteronormatividades que vêm gerando constantes ciclos de violência e de morte em nossos países. A constituição peculiar das histórias de vida, dos processos de racialização, das classes sociais múltiplas e da pluralidade da escrita é compreendida como a potência que nos movimenta, nos articula e nos une com as mulheres do campo, indígenas, negras, mestiças e brancas, assim como com mulheres que foram interpeladas pelo sistema judiciário na busca por traçar novos caminhos políticos: com a inclusão de mais mulheres nos conteúdos das nossas ementas, colocamos nossa força de trabalho simbólico e concreto na ampliação efetiva dos horizontes da prática docente e de pesquisa dentro da antropologia, seja no nível da graduação ou da pós-graduação.

Propomos a inclusão de leituras dessas autoras e de tantas outras mais que produziram ou se encontram produzindo conhecimentos através do fazer, fazer-se e do se sentir-pensar enquanto mulheres em uma diversidade geopoliticamente situada. Desejamos que os materiais obrigatórios para o ensino antropológico nas universidades e institutos do Sul global e da América Latina em particular criem estratégias inovadoras para facilitar uma urgente revisão sistemática dos chamados “clássicos” escritos desde o paradigma da masculinidade branca, os quais ainda hoje são apreendidos, reproduzidos e herdados de forma automática por gerações de antropólogos dos países do Sul global.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU LUGHOD, Lila. Escribiendo contra la cultura. **Andamios**, 9, (19): 129-157, 2012.
- ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2004.
- AMADIUME, Ifi. **Male Daughters, Female Husbands**. Gender and sex in an African Society. Londres: Zed Books, 2015 [1ra Ed. 1987].
- BRANDT, Femke; JO-SEFSSON, Jenny. Sexuality and power on South African game farms; reflections on positionality and emotions in ethnographic research. **Emotion, Space and Society**, 23: 26-32, 2017.

-
- CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: **Feminismos diversos: el feminismo comunitario**. 10-25, 2010. Disponível em: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- CITRO, Silvia. **Cuerpos significantes**. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- CONNELL, Raewyn. O Império e a Criação de uma Ciência Social. **Revista Contemporânea**. 2, (2): 309-336, 2012.
- CORONA BERKIN, Sarah; KALTMEIER, Olaf. **En diálogo**. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales. Barcelona: Gedisa, 2012.
- CORRÊA, Mariza. **Antropólogas & Antropologia**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.
- DO COCO, Aurinha. **Seu Grito**. Seu Grito. Olinda: Independente, 2007. Faixa 2. CD.
- DOUGLAS, Mary. **Como as instituições pensam**. São Paulo: EDUSP, 1998.
- DUSSELL, Enrique. **Filosofía de la liberación**. Bogotá: Editorial Nueva América, 1996, [1ra Edição, México 1977].
- ECHAZÚ BÖSCHEMEIER, Ana Gretel; REIS, Izis; CABANILLAS, Natalia; RODRÍGUEZ-SIERRA, Olga; VILLARES BARRAL VILAS BOAS, Maria Jose; GRECO, Lucrecia, 2017. Feminizing the canon. Classics in anthropology from the perspective of female authors. **Teaching Anthropology**, 2017. Disponível em: <https://www.teachinganthropology.org/resources/>. Acesso em 14/08/2017.
- ERIKSEN, Thomas; NIELSEN, Finn. **A history of anthropology**. Chicago: Pluto Press, 2001.
- FABIAN, Johannes. **O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FLECK, Ludwik. **Gênese e Desenvolvimento de um Fato Científico**. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010.
- GROSSI, Miriam Pillar. Antropólogas no século XX: uma história invisível. Palestra ministrada no evento Diálogos transversais em antropologia. Florianópolis: UFSC, 2010. Disponível em: <http://miriamgrossi.paginas.ufsc.br/disciplinas-2/conferencias-2/>. Acesso em 02/10/2017.
- GROSSI, Miriam e PORTO, Rozeli. 30 anos de pesquisa sobre violência contra a mulher no Brasil. Rio de Janeiro: **Sexualidade, Gênero e Sociedade**, 12, (23/24/25), p. 5-8, 2005.
- MINELLA, Luzinete S., PORTO, Roseli. (orgs.) **30 anos de pesquisas feministas sobre violência**. Florianópolis: Editora das Mulheres, 2006.

-
- HARAWAY, Donna. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. **Feminist studies**, 14, (3), p. 575-599, 1988.
- HARAWAY, Donna. O Humano numa Paisagem Pós-Humanista. **Revista Estudos Feministas**. 1 (2): p. 227 - 292, 1993. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/download/16064/14593>. Acesso: 10/07/2017.
- HAROCHE, Claudine. Antropologias da Virilidade: o medo da impotência. In: CORBIN, Allain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História da Virilidade: A virilidade em crise? Séculos XX-XXI**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KANTOR, Leda. **Lunas, Tigres y Eclipses; de Olvidos y Memorias, las Voces de las Mujeres Indígenas** (Coord.). Buenos Aires: Ministerio de Desarrollo Social, 2002.
- _____. **El Anuncio de los Pájaros, Las Voces de los Antiguos**. (Coord.). Buenos Aires: Ministerio de Desarrollo Social 2004.
- KANTOR, Leda; MARAZ, Lidia. **Un Peyak danzando en el Viento. La resistencia del pueblo Toba del Pilcomayo**. Tartagal: Inédito, 2016.
- LORDE, Audre. Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo. In: CASTILLO, Ana; MORAGA, Cherrie (Org.). **Esta puente mi espalda**. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos. San Francisco: Ism press, 1979.
- LORDE, Audre. **Transformación del silencio em lenguaje y acción**. Discurso lido no painel “Lesbianas e Literatura” em 28/12/1977 . Chicago: Modern Language Association, 1977.
- LORDE, Audre. La poesía no es un lujo. In: **Chrysalis: A Magazine of Female Culture**, 3: 1977.
- LUGONES, María. Coloniality and gender. **Tabula rasa**, 9: 73-102, 2008.
- MACHADO, Lia Zanotta. Matar e morrer no masculino e no feminino. In: OLIVEIRA, Dijaci David de; GERALDES, Elen Cristina; LIMA, Ricardo Barbosa de (Org.). **Primavera já partiu: retrato dos homicídios femininos no Brasil**. Brasília: MNDH, 1998.
- _____. Famílias e individualismo: tendências contemporâneas no Brasil. **Interface-Comunicação, Saúde, Educação**, 5 (8): p. 11 - 26, 2001.
- _____. Dilemas e desafios teóricos para a antropologia e para o feminismo referentes à violência contra as mulheres. Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 22 a 26 de outubro de 2007.
- _____. **Feminismo em movimento**. São Paulo: Francis, 2010.
- _____. O medo urbano e a violência de gênero. MACHADO, Lia Z. BORGES, Antonádia M., MOURA, Cristina Patriota de (Orgs.). **A cidade e o medo**. Brasília: Francis, 103-125, 2014.

-
- _____. Violência Baseada no Gênero e Lei Maria da Penha. In: BARBOSA, Theresa Karina F. G. (org.). **A Mulher e a Justiça: a violência doméstica sob a ótica dos Direitos Humanos**. Brasília: AMAGIS, 2016.
- MUKHERJEE, Ankhi. What Is a Classic? International Literary Criticism and the Classic Question. **PMLA**. 125, (4): 1026-1042, 2010.
- OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **The Invention of Women: Making an African sense of western gender discourses**. Pensilvania: University of Minnesota Press, 1997.
- _____. **What Gender is Motherhood?: Changing Yoruba? Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016.
- PEIRANO, Mariza. **“Onde está a antropologia?” A teoria vivida e outros ensaios em Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Sociología de la imagen**. Miradas ch'ixi desde la historia andina. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- SARTI, Cynthia Andersen. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. **Revista Estudos feministas**, 12, (2): 35 - 50, 2004.
- SEGATO, Rita Laura. **La Guerra Contra Las Mujeres**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.
- _____. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. **Mana**, Rio de Janeiro 12 (1): 207-236, Abril, 2006.
- SEGATO, Rita Laura. Género, y Colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. In: BIDASECA, Karina (org.). **Feminismos y Poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en America Latina**. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2011.
- _____. **Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia**. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2003.
- SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**. São Paulo: Gaia, 2003.
- STRATHERN, Marilyn. Out of context: the persuasive fictions of anthropology [and comments and reply]. **Current Anthropology**. Chicago, 28.(3), 251-281, Junho, 1987.
- WASELFIZ, Julio J. **Mapa da violência**. Atualização: Homicídio de Mulheres no Brasil. São Paulo: Flacso, 2015.