

## Antropologia, Gênero e Sexualidade

# Inserção Política: incômodo ou marca da Antropologia. Gênero e Sexualidade, um caso particular?

*Lia Zanotta Machado*<sup>1</sup>

Em entrevista a Fiori e colaboradores em 25 de agosto de 2014, Marilyn Strathern afirmou:

Politicamente, a Grã-Bretanha sempre careceu daquilo que acho que qualquer país com algum potencial intelectual sempre teve: intelectuais públicos. Isso não é algo que ocorre com muita frequência na Grã-Bretanha. A televisão transformou isso um pouco, mas sempre são os historiadores, geógrafos e outros especialistas que tendem a fazer grandes afirmações sobre o mundo, e não os antropólogos (FIORI et al., 2015).

Em 2015, a Associação Brasileira de Antropologia comemorava 60 anos com a realização do seminário ABA+60. A coordenação da mesa responsável pela Sessão II – Antropologia e Questões de Gênero e Sexualidade no Brasil: Mais Além da Participação Observante, assim elaborou sua proposta:

A proposta desta mesa é a de promover reflexões retrospectivas e prospectivas acerca da presença de antropólogos/as, bem como da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), nos debates públicos em torno de questões relacionadas ao gênero e à sexualidade, no Brasil. Em 1986, Eunice Durham publicou um conhecido artigo no livro *A aventura antropológica*, organizado por Ruth Cardoso, em que trazia a expressão “participação observante” para refletir acerca das potencialidades e limites, avanços e desafios em torno da prática antropológica e do posicionamento etnográfico no contexto dos chamados “novos movimentos sociais” brasileiros.

---

<sup>1</sup> Professora titular de Antropologia da Universidade de Brasília, doutora em Ciências Humanas (Sociologia) pela USP, 1980, pós-doutora em Antropologia pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1994. E-mail: liazm@yahoo.com.br.

Colocava, assim, questionamentos sobre o que se convencionou perceber como uma espécie de “marca” da atuação de antropólogos/as brasileiros/as no cenário da abertura política – e que, de certo modo, mantém-se até hoje –, que dizia respeito ao modo como a crítica à objetividade científica traduzia-se, aqui, em engajamento político e em uma postura de aproximação e aliança junto às populações estudadas. Tais questionamentos são ainda bastante atuais para pensarmos possíveis aproximações entre antropologia, política, gênero e sexualidade, constituindo o mote central desta mesa (SEMINÁRIO ABA+60, 2015).

Se Strathern percebe a pouca presença de intelectuais públicos entre os antropólogos na Grã-Bretanha, Eunice Durham, em 1986, colocava como marca da antropologia brasileira a marca do engajamento político a partir da “abertura política” dos anos 1980. A marca, tal como incluída na proposta da mesa, permanece válida: “de certo modo, mantém-se até hoje”.

Durham vinculava a popularidade da antropologia brasileira à inserção política nos anos 1980:

Essa recente popularidade da antropologia se deve também ao fato de que as pesquisas concentram-se em grande medida em temas de interesse geral imediato, não apenas os costumes exóticos das tribos indígenas (embora esses constituam também uma leitura fascinante), mas muito do que é cotidiano e familiar em nossa sociedade urbana. [...] O sucesso recente da antropologia está certamente vinculado ao fato de que hoje, essas minorias desprivilegiadas emergem como novos atores políticos, organizam movimentos e exigem uma participação na vida nacional da qual estiveram secularmente excluídos (DURHAM, 1986, p. 17-18).

## **Antropologia e inserção política. Fazeres e marcas. Brasileiros e britânicos**

Qualquer um de nós antropólogos que se insere no campo brasileiro consegue perceber e sentir a marca da atuação de intelectual público que não só antropólogos vêm desempenhando, mas que desempe-

nha a Associação Brasileira de Antropologia. A história da ABA não é somente a história de uma associação de pesquisadores cientistas, mas é de uma associação que, claramente, se definiu e se define pelo engajamento na defesa dos direitos indígenas. Como tal, tem se pronunciado em momentos políticos cruciais e, de forma constante, monitorado e acompanhado cada movimento de política estatal ou de legislação relativo aos povos indígenas. A figura de intelectual público imprime suas marcas no fazer da Associação, sua presidência e suas diretorias. Assessorias, comissões e comitês temáticos foram criados ao longo dos anos para acompanhar as diferentes pautas temáticas políticas. A Comissão de Assuntos Indígenas é a mais antiga. Mas não só. Outras surgiram.<sup>2</sup> O Comitê de Gênero e Sexualidade foi recentemente criado pela atual presidência, embora assessorias já tivessem sido organizadas anteriormente. Responde, com um certo lapso temporal, aos movimentos feministas e de diversidade sexual e, mais de perto, à sua concertação ou conflagração diante de contraditórias novas políticas governamentais referentes a direitos de gênero e sexualidade.<sup>3</sup>

Ainda que a antropologia brasileira tenha recentemente se voltado para outros continentes e nações, continua a privilegiar a antropologia feita no Brasil, tanto por essas temáticas serem adequadas ao que se entende por “perspectiva antropológica”, concebida em suas matrizes mainstream (britânicas, americanas ou francesas), quanto pelo seu estímulo político de responder e/ou se debruçar sobre problemáticas sociais.

É possível ver hoje como investimento político e teórico se combinam: antropólogos brasileiros se voltam para temas como diversidade cultural e direitos das minorias no chão brasileiro. A história da

---

2 Existem, no ano de 2016, cinco comissões: Comissão de Assuntos Indígenas, Comissão de Educação, Ciência e Tecnologia, Comissão de Ética, Comissão de Direitos Humanos e Comissão de Projeto Editorial. Os comitês são 10: Comitê de Assuntos Internacionais, Comitê Quilombos, Comitê Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos, Comitê Patrimônio e Museus, Comitê Antropologia Visual, Comitê Gênero e Sexualidade, Comitê Migrações e Deslocamentos, Comitê Deficiência e Acessibilidade, Comitê Inserção Profissional do Antropólogo/a e Comitê de Ética em Pesquisa nas Ciências Humanas.

3 Simões, Facchini e Carrara (2016) apresentam análise da politização “conservadora” de iniciativa do Congresso contra o uso do termo “gênero” como tema de políticas educacionais.

diversidade brasileira se institui também como história de desigualdade de direitos. Fica claro o forte estímulo para combinar investimento etnográfico, investimento teórico analítico e investimento político. Adianto, assim, meu ponto de vista de afirmar a presença de uma característica da antropologia brasileira que se mantém desde os anos 1980: sua inserção política. Mas nada me impede de afirmar que sua outra característica e qualidade seja seu alto grau de inquietação teórica, metodológica e analítica, que se traduz em aprofundamento teórico. Contudo, não se fixa como sua marca visível se comparada às antropologias dos países centrais euro-americanos.

Marcar a antropologia brasileira pelo alto grau de inserção política e a antropologia britânica pelo baixo grau de visibilidade de sua inserção política resulta tanto do lugar que antropólogos e conhecimento antropológico estabelecem em relação às sociedades “civis” nacionais e aos poderes públicos quanto de um totalmente outro lugar: o das relações entre antropologias *mainstream* e antropologias “periféricas”, no dizer de Roberto Cardoso de Oliveira. (2000).

A percepção de Strathern (FIORI et al., 2015) sobre a pouca presença de antropólogos intelectuais públicos na Grã-Bretanha pode revelar, fazer ver apenas o que “deve ser visto”: o de não ser a marca da antropologia britânica. A marca parece ser a de uma antropologia exclusivamente cientista/acadêmica. Strathern não torna visível o papel de intelectual pública que ela mesma exerce a partir de suas diversas incursões teóricas e analíticas sobre questões politicamente candentes, tais como os direitos das comunidades indígenas e locais tradicionais sobre diversidade biológica e propriedade intelectual. Veja-se Strathern (2014), onde ela articula as questões da Convenção sobre a Diversidade Biológica de 1992, da qual a Papua-Nova Guiné é signatária, aos debates internacionais sobre propriedade intelectual. Veja-se, ainda, a reflexão e análise por ela feitas sobre as modernas tecnologias de reprodução assistida, análise que leva em conta também sua participação como membro do Nuffield Council of Bioethics (STRATHERN, 2014). Ou seja, ela, como nós, se debruça não somente sobre os melanésios, mas sobre os britânicos e euro-americanos e sobre suas relações. Ela, como nós, está inserida e adentra questões políticas. Mas se a inserção política é característica do fazer antropológico, não se torna a marca da antropologia britânica. As marcas

podem ser visibilizadas antinomicamente, a contragosto ou a gosto, mas não se constituem em essências dicotômicas do fazer antropológico. O fazer antropológico supõe a inserção social e política e o fazer metodológico, teórico e analítico. As relações sujeito/objeto atravessam as práticas e experiências de investigador e investigados e suas subjetividades em suas relações sociais.

Tornar inserção política e produção de conhecimento teórico entes dicotômicos é um dualismo artificial que deve e pode ser superado. Esse pensamento “partido” tem, no entanto, muita eficácia: perpassa a história de todo o processo de se fazer conhecimento antropológico desde os nossos fundadores até as atuais cidadelas das universidades e da legitimação do conhecimento científico e teórico: o olhar antropológico deve sempre fazer primeiro dois movimentos, o de distanciamento e o de familiarização no espaço e no trabalho etnográfico, para somente depois fazer o terceiro movimento: o da análise e da teoria, quer seja nomeado “descrição”, como faz Strathern, “interpretação” ou “explicação”.

Em nome da neutralidade, se quer que esse terceiro momento seja apartado por completo dos dois primeiros, apagando mesmo o lugar de inserção social do sujeito pesquisador/a. Considero esse terceiro movimento como específico e com autonomia relativa em relação aos dois primeiros, mas deles não pode ser radicalmente apartado. A inserção social e política do pesquisador deve ser trazida à cena da etnografia. Tomar partido ou não de um movimento social não pode excluir, na análise, a percepção de outros pontos de vista e de sua inclusão em contexto e em relação. Relações sociais são vividas e observadas criticamente, mas não há apartação radical possível. Acreditar na apartação tem a ver com a suposição da neutralidade científica, tão presente nas ciências naturais e exatas, ainda que já tão criticada pelas várias modalidades do pensamento pós-estruturalista e do pensamento das ciências sociais.

### **Antropologia feminista, gênero e sexualidade: entre o risco (Durham) e o incômodo (Strathern)**

Hoje, mais que nos anos 1980, se constituiu um campo na antropologia que articula gênero e sexualidade, espaço acadêmico que analisa e reelabora as conexões políticas entre os movimentos feministas e

os movimentos de lésbicas, *gays*, bissexuais, transgêneros, transexuais e travestis (LGBT) e que se debruça sobre as novas identificações e os novos contextos relacionais.

As conexões entre essas duas movimentações sociais são fortes e se dão em termos de luta por igualdade de direitos e reconhecimento da diversidade sexual. “A luta por igualdade é a busca do respeito à diversidade de estilos de vida, de estilos de sexualidade, de exercício de opções, enfim, da diversidade de perfis emocionais, de estilos e identidades sempre em processo de fluidez e instabilidade” (MACHADO, 2014b, p. 21).

Dada minha inserção na movimentação feminista e em pesquisas que enfocam predominantemente as relações de gênero feminino e masculino, passarei a fazer reflexões e considerações sobre antropologia de gênero e antropologia feminista, deixando para os colegas que trabalham mais diretamente com sexualidade, um dizer mais fundado.

### *Indagações de Eunice Durham*

Eunice Durham não se pergunta no texto sobre a posição de intelectual público dos antropólogos diante da defesa dos direitos indígenas. Ela louva o engajamento político em geral da antropologia brasileira. Contudo, aponta o risco do empobrecimento teórico dos estudos dos movimentos sociais, nomeando-os especificamente: movimento feminista, negro ou homossexual:

Uma variante deste tipo de trabalho consiste na análise de movimentos ou situações nas quais o pesquisador está integrado como sujeito, como, por exemplo ocorre com o movimento feminista, negro ou homossexual. Nesses casos, as dificuldades em realizar simultaneamente uma ação transformadora na sociedade e uma análise dessa prática são particularmente agudas (DURHAM, 1986, p. 26).

Ela se pergunta, ou melhor, interpela os antropólogos/as a se posicionarem como engajados ou sujeitos integrantes de movimentos “feministas”, “negros” ou “homossexuais”. Critica-os por buscarem “aplicação imediata e direta dos resultados de sua pesquisa”, por fazerem uma torção do método antropológico: em vez de uma

“observação participante”, estariam fazendo uma “participação observante”. O engajamento político os estaria afastando do investimento etnográfico e teórico.

Mas não para aí a reflexão de Durham. Critica os parâmetros teóricos então predominantes na antropologia brasileira dos anos 1980 de “estudos de comunidades e pedaços”; a prevalência do funcionalismo, do estrutural-funcionalismo, do estruturalismo e do culturalismo norte-americano. Para ela, o modo como estavam sendo aplicados não fornecia respostas para as perguntas advindas daquelas que queriam incorporar em seus estudos as visões críticas que tinham os movimentos sociais do presente social. Tratava-se de uma sociedade fragmentada, diversa, com conflitos e contradições, e a metodologia disponível era a de estudos e comunidades que presunham o resultado de descrever/explicar um todo integrado e coeso. A técnica funcionalista objetivista supunha a visão neutra do observador e seu ponto de chegada era um todo integrado. Entendia o “grupo”, o “segmento social”, “pedaços de sociedade como se fossem o todo” (DURHAM, 1986). Para ela, tal como estavam sendo utilizados, “confundiam observação e generalização”. A antropologia dos “pedaços” se fazia percebendo estes como um todo integrado, seja pelo sistema estrutural das relações, pelo sistema funcional das partes, seja pelos valores simbólicos do culturalismo norte-americano.

Tal como via, o engajamento político exigia a incorporação da experiência, dos sentimentos e dos conflitos dos investigados e do antropólogo investigador. Almejava “rever estruturas e processos que não se reduzam à interpretação visível dos fenômenos” e “lidar com a relação sujeito/objeto”. Se bem me lembro de seu excelente estudo sobre Malinowski (DURHAM, 1978), no qual o critica e elogia e no qual aponta seu olhar interpretativo a partir de inspirações marxistas de trabalhar com a relação sujeito-objeto, seu propósito é fazer modelos teóricos se moverem a partir de aprofundamentos e contra interpelações que fossem não só teóricas, mas políticas. As problemáticas sociais remetem a desigualdades e ao caráter fragmentário da sociedade brasileira. Daí a insuficiência de vários trabalhos da época de apenas aludir ao modelo teórico marxista ou a um modelo não objetivista e trabalhar com a noção funcionalista ou cul-

turalista de um todo integrado. Se não, para que desconfiar de construtos acabados de pedaços tornados todos artificialmente integrados (“sombras que a história projeta na consciência dos homens”) e propor repensar as relações entre sujeito e objeto? O engajamento político combinado a um uso não crítico da clássica metodologia da observação participante, sem refletir e trabalhar com os modelos teóricos, lhe parecia um problema.

Entendo, assim, que Durham não estivesse fazendo críticas aos antropólogos e antropólogas porque engajados politicamente, mas porque não estariam buscando aprofundamentos teóricos. Entendo que fazia, sim, crítica à proximidade que o “engajamento político” com seu próprio objeto de pesquisa (os movimentos sociais) poderia trazer: a “cegueira”, isto é, a incapacidade de ler suas contradições e sua inserção na história dos “modos pelos quais (sujeitos e objetos) são produzidos”. Para Durham (1986, p. 33), essa “identificação (com o sujeito/objeto de estudo) faz correr o risco de começarmos a explicar a sociedade através de categorias nativas em vez de explicar essas categorias através da análise antropológica”. Em determinado momento, diz que o engajamento político sem discussão teórica “resvala para a militância”.

Durham, no entanto, aponta o modo de escapar dessa armadilha. Não é preciso deixar de analisar problemáticas sociais com sujeitos cujos pontos de vista são próximos ao do pesquisador. O que é necessário é aprofundar e repensar metodologias e modelos teóricos capazes de dar conta dos novos sujeitos/objetos de investigação e das experiências e relações do investigador com seu campo e seus sujeitos de pesquisa.

De um lado, a militância pode ser um risco, pois o/a antropólogo/a somente repetiria a fala nativa. Deriva daí, acredito, sua crítica ao “modismo” do uso do conceito de “identidade”, quase tornada essência. Como se dizer de uma identidade fosse já explicá-la. De outro, elogia o engajamento político, pois ele faz debruçar sobre problemáticas sociais que podem revelar as desigualdades estruturais da sociedade brasileira e sobre conflitos e diversidades sociais em relação.

Como vejo, para ela, o engajamento político poderia (deveria) estimular o aprofundamento teórico e a crítica a uma antropologia

que confunde observação com generalização e vê o “pedaço” como se o todo fosse coeso – um “todo que é integrado” (diria eu um todo “uniformatado”). Vê o funcionalismo no seu efeito de produzir um todo coeso e integrado e entende que não é uma boa ferramenta para trabalhar o conflito e a desigualdade.

### *Indagações de Marilyn Strathern*

Permitam-me voltar a Marilyn Strathern. A um artigo de 1985, à sua obra de 1988 e a referências a um texto anterior (1980) e a dois posteriores (1990 e 1999).

Dirijo-me primeiro a seu texto intitulado “Uma relação incômoda: o caso do feminismo e da antropologia” (STRATHERN, 2009), produzido na mesma época do texto de Durham e publicado um ano antes (1985). Fora tema de conferência<sup>4</sup> proferida em 1984, com tradução bem mais recente para o português. A pergunta que Strathern faz é sobre as relações entre antropologia e teoria feminista. O que há de comum entre elas? Trabalham com a diferença, com a experiência e com as relações entre sujeito e o outro. Depois de apresentar pontos de contato entre a antropologia e o feminismo, aponta as diferenças a partir do modo distinto e antagônico como constituem a alteridade: o outro. Assim, segundo ela, apesar de terem similaridades e proximidades, se desenvolvem “tensões entre vizinhos”, relações de “incômodo” e até mesmo “zombaria” e “escárnio”.

No momento em que escrevia Strathern, James Clifford (1983) discutia a autoria do texto e alegava que a “velha” antropologia obliterava que o texto, de fato, advinha de uma múltipla autoria: dos nativos e da experiência do antropólogo. Mas, segundo Strathern, nem a antropologia clássica nem a nova etnografia de Clifford colocavam sob ataque as práticas culturais da sociedade investigada, já que ele propunha múltipla autoria em diálogo. Segundo Strathern, a antropologia supõe que o eu do pesquisador “pode ser conscientemente utilizado como um veículo para compreender o Outro”, ou seja, compreender “a cultura/sociedade estranha sob estudo”. O esforço consistiria em criar a relação com o outro.

---

4 Palestra proferida no Research Center for Women’s Studies em Adelaide, Austrália, em julho de 1984 e publicada no *Australian Feminist Studies Journal* em 1985.

Para Strathern, as mulheres feministas teriam descoberto que são o outro na consideração dos homens. O feminismo, assim, através da experiência de se ver como o outro dos homens, constrói o outro das mulheres e o coloca sob ataque. Assim, elas devem ver os homens como o outro em relação a si mesmas. O outro seria o patriarcado e instituições e pessoas que representam a dominação masculina, em especial os homens. Assim, não pode haver compreensão com o outro.

Como pode, então, a antropologia zombar do feminismo? A abordagem do feminismo radical enfatiza a criação consciente do eu ao ver suas diferenças com o Outro. As mulheres precisam saber a dimensão na qual suas vidas estão moldadas por valores patriarcais. Perceber este abismo é uma conquista e, por sua vez, uma posição ética, o que valida o compromisso das mulheres entre si. Agora, se tal feminismo zomba das pretensões antropológicas em criar um produto que seja, de alguma forma, de autoria conjunta, então a antropologia zomba da pretensão de que as feministas podem realmente alcançar esta separação de um Outro antitético que desejam. De um ponto de vista externo à sua própria cultura, os antropólogos veem que muitas bases de separação repousam em suposições culturais comuns sobre a natureza da noção de pessoa [*personhood*] e de suas relações. Se as mulheres constroem a subjetividade por elas mesmas, então o fazem estritamente dentro das restrições socioculturais de sua própria sociedade. A fundação do eu deve endossar uma cosmovisão compartilhada de forma equânime com os Outros (STRATHERN, 2009, p. 100).

Para Strathern, as “visões” de antropólogos e feministas não aparecem como visões, mas como conhecimento do mundo e envolvem as diferentes relações que uns e outros construíram a respeito do outro. E termina: “Na verdade, o *status* propriamente paradigmático destas duas práticas é revelado na medida em que elas aparecem irrelevantes uma à outra e, então, não oferecem desafio, mas sim o que eu chamei de escárnio” (STRATHERN, 2009, p. 102).

Nas palavras de Strathern, o “quase paradigma” da antropologia continuava intacto apesar do crescimento da teoria feminista.

Era assim entendido: “[...] a antropologia social ainda continua a se reconhecer como o estudo do comportamento social ou da sociedade em termos de sistema e de representação coletiva. Se isto constitui um paradigma, então está amplamente intacto” (STRATHERN, 2009, p. 89).

Como se, antes de tudo, o que estivesse em jogo fosse a questão ética díspar: o ataque ao outro ou a compreensão do outro. Mas será esse outro o mesmo outro? As feministas estão apontando que há outros (distinções de gênero, classe, raça) dentro do eu ocidental, entendendo-se este como a prática cultural onde se inserem as feministas. E também apontam que há outros dentro do outro indígena não ocidental (homens, mulheres) e também outros (homens, mulheres, castas, hierarquias) dentro do outro societário não ocidental não indígena.

Como esse é o meu “chão”, a partir do qual penso a alteridade, a relação e a identificação, estranho a forma como Strathern, nesse texto, pensa insuperável a distância metodológica entre a antropologia e o feminismo. Triste seria viver e experimentar a posição da antropologia feminista como insustentável, tal como posta por Strathern. Onde eu me situaria?

Deixando meu estranhamento de lado, vou imergir no raciocínio de Strathern no que ele me desperta atenção. Talvez ele seja revelador dos fundamentos pelos quais muitos ou alguns antropólogos brasileiros colocam (naturalizam) a invisibilidade ou inexistência de efeitos teóricos negativos da inserção política (e mesmo militância) dos antropólogos quando tratam da defesa dos direitos do outro (indígena). Os antropólogos que estudam os povos indígenas podem se identificar com seus investigados, pois dada a diferença cultural entre investigador e investigado, de fato, o que fazem é se aproximar, estabelecer relações. A identificação política é pensada como não contaminando a capacidade teórica, pois como não há identificação cultural, o estranhamento se produz e, em nome dele, se estabelece uma relação e um conhecimento. Sua “militância” jamais poderia se tornar repetição da fala nativa, pois o antropólogo, para se relacionar e conhecer, está sempre colocando em jogo seu suposto e precedente etnocentrismo. Argumentos que deduzo como impregnados da sacralidade de se pensar o todo da diferença cultu-

ral, tal como na fala de Strathern. Somente se sustentam ancorados na ilusória transparência do encontro entre investigador e o todo da cultura. A relação entre sujeito investigador e sujeitos/objetos de investigação é sempre dependente das posições de sujeito e do fazer antropológico.

Talvez seja esse o raciocínio de Strathern, também revelador da forma naturalizada como muitos antropólogos supõem como certa a existência de efeitos teóricos negativos quando antropólogos/as tratam de gênero, sexualidade e raça. Se há diferenças de gênero, raça e sexualidade e se há oposições, exclusões e imposições de uns sobre outros, estaria minada a capacidade do antropólogo de perceber que o todo, seja do eu ocidental ou do outro indígena, se sobrepõe às aparentes diferenças de pontos de vista? Que o eu ocidental ou o outro indígena devem ser vistos sempre como um todo coeso capaz de uniformatar todos os seus sujeitos? Ou então, caso seja aceito que não há um sistema coeso de representações coletivas e sim distintas posições de sujeitos, estaria minada a capacidade do antropólogo de perceber os vários pontos de vista e apenas se fixar no ponto de vista com o qual se identifica? Estaria minada a capacidade de o antropólogo articular e analisar o intrincado da rede de relações, pois que se identifica com um dos possíveis pontos de vista? Ou que, para a antropologia clássica, não importam pontos de vista, mas somente os valores/normas coletivos/as? Afinal, o sentido de compartilhar valores não supõe adesão a identidades de representações, mas tomar parte das relações a partir das posições diferenciadas.

A partir do meu “chão”, reflito. Será que não somos todos etnocêntricos e todos dispostos a colocar entre parênteses ou afastar radicalmente os nossos etnocentrismos? Será que todos, ao mesmo tempo, não estamos nos colocando em posições situadas (HARAWAY,1991) a partir das quais podemos estabelecer conhecimentos que buscam tudo colocar em jogo, inclusive nossos olhares situados, e excedê-los? Contrariando-os ao dialogar e escutar as várias falas, as várias práticas dos diferentes sujeitos/agentes, dos diferentes outros/outras? Será que não estamos todos no mesmo “barco”? No difícil processo de, na relação com um outro mais ou menos próximo, com maior ou menor inserção política, e sempre a partir de uma posição situada, buscar conhecimento?

## Quem é o outro? Outros/as e outros/as? Eu/s e outros/as?

O que permitiu a Strathern pensar o artifício de imaginar, abstrair e essencializar o mesmo outro? O outro dos antropólogos clássicos foi visto à luz da grande divisão primeva e radical entre sociedades e culturas modernas industriais e sociedades e culturas indígenas. Esse é o imaginário de um só tipo de “outro”. O eu ocidental é o outro para o eu indígena e o eu indígena é o outro para o eu ocidental. Mas a proliferação de “outros” já foi feita entre antropólogos seguindo essa mesma partição, a meio caminho e em torno da diversidade cultural: sociedades rurais, camponesas, sociedades orientais, sociedades hindus. O outro por excelência é o outro da diferença cultural.

O caráter da proliferação de outros a partir da antropologia feminista se deu em torno da diferença e desigualdade entre homens e mulheres, depois nomeada diferença de gênero, e logo em torno da proliferação de gêneros no plural (além de dois), expandindo-se para a diversidade sexual. Há aqui nitidamente uma dívida para com o pensamento feminista e os movimentos homossexuais – depois movimento LGBTQ+ –, que se desenvolveram primeiramente fora dos saberes universitários. O pensamento feminista se instituiu por não aceitar a ideia de que qualquer cosmovisão compartilhada se coloque como equânime na fundação do eu entre homens e mulheres, dado o paradoxo social presente nos séculos XIX e XX de maneira nítida – de um lado, propor a igualdade entre homens e mulheres e, de outro, o lugar desigual. Michelle Perrot (1994) e Carole Pateman (1998) apontam, por caminhos diversos, esse mesmo paradoxo. Nas terras brasileiras, Franchetto, Cavalcanti e Heilborn (1981) pontuam como a emergência do feminismo supôs antes o individualismo.

Das distinções e relações de gênero passaram a imbricações com as distinções e relações de classe e raça e a distinções e relações entre sujeitos segundo a diversidade sexual, sem pararem aí. Os outros se multiplicam se deixarmos de pensar o outro como entidades abstratas; “sociedades com diferentes culturas”. O outro da antropologia feminista é também o outro da diferença cultural societária e a diversidade de sujeitos em relação e no interior de cada “sociedade/cultura”.

Até aqui, empreguei o conceito de “sociedade” e de “cultura” no sentido proposto e de longa duração no fazer antropológico, socio-

lógico e de senso comum, pois é o que mais se adapta gramaticalmente à noção abstrata de outro trazida por Strathern (2009). Para melhor entender a proliferação de outros da antropologia feminista, prefiro, seguindo a Strathern de *O gênero da dádiva* (2006), me afastar da utilização do conceito de “sociedade” e “cultura” no sentido de outro como entidade societária. Se, inspirada em *O gênero da dádiva* (originalmente publicado em 1988) e em escritos posteriores (2014), deixássemos de falar de “sociedade” e passássemos a falar de modalidades culturais de socialidade e em relações sociais, dificilmente identificaríamos a “diferença cultural” como uma entidade societária uniformatada capaz de fazer apagar as posições de sujeitos distintas frente e dentro de um mesmo repertório de valores compartilhados. Assim, há outros e outros em relação e em distintas configurações de socialidades.

A proliferação de outros entre sujeitos sociais em relação não foi o caminho trilhado exclusivamente pela antropologia feminista e pela antropologia de gênero e da sexualidade nos anos 1990 e no novo milênio. Foi caminho trilhado pelos estudos interétnicos e intraétnicos, pelos estudos antropológicos pós-coloniais, da diferença racial, dos direitos humanos, pelos estudos antropológicos sobre poder, sobre política, sobre facções, sobre cosmopolitismo, globalização. Caminhos trilhados metodologicamente por antropologias das mais diversas temáticas. Se mantêm a longa duração da partição modelar da diferença cultural entre socialidades diversamente configuradas, não mais trabalham apenas com a suposição da uniformatadação de valores em entidades abstratas ou construindo “pedaços” como se todos coesos fossem.

Strathern tinha razão ao dizer, em 1985, que o feminismo não adere à posição que ela atribuía à antropologia em seu “quase paradigma” da “representação coletiva” que configura “um sistema de comportamento (cultural)” e de que, por consequência, “a fundação do eu deve endossar uma cosmovisão compartilhada de forma equânime com os outros” (STRATHERN, 2009).

Meu ponto de vista aqui e meu argumento é que a antropologia feminista não está dilacerada entre uma perspectiva paradigmática antropológica e uma perspectiva paradigmática feminista. Está sim tomando partido por uma metodologia antropológica que tem

se desenvolvido pelo impacto de diferentes correntes – pós-estruturalista, pós modernista, pós-colonial e feminista – exigindo cada vez mais a reflexão sobre as relações sujeito e objeto e sobre o diálogo entre sociedades e sujeitos imersos em diferentes cosmologias (antropologia simbólica), criticando, em grande parte, o positivismo – tal como queria Durham, então inspirada, ao que me parece, pelo marxismo em confluência com a crítica weberiana à neutralidade científica em relação ao valor.

Entendo que nem toda antropologia aderira, àquele tempo, ou adere agora a esse quase paradigma, embora essa visão tenha estado sempre presente, dada sua história de longa duração. O que se quer dizer com compartilhar, cada vez mais, é percebido como dando lugar a formas múltiplas em que compartilhar e diferir se apresentam simultaneamente.<sup>5</sup>

## Percursos de Strathern

Naqueles mesmos anos, se dava também o notório impacto da antropologia feminista britânica e norte-americana. Strathern acompanhava e fazia parte desses debates e embates.

Não posso deixar de apontar que, à época, o antagonismo entre feminismo e antropologia pós-modernista não era tido como insuperável. Em 1985, Strathern dizia, como já assinalei, que o chamado pós-modernismo da antropologia norte-americana teria reafirmado a mesma visão clássica das práticas culturais como um todo integrado, como um outro. Não foi assim que chegou às terras brasileiras. James Clifford (1983), ao afirmar que o autor/pesquisador tem voz e autoridade na escrita, que sua voz não é a do nativo e que é preciso, então, inscrever e dar lugar ao diálogo, para mim e muitos outros/as, abre a porta e é ponte para autorizar outras escritas, outros diálogos – entre eles, os das antropólogas feministas, como anotado mais tarde na introdução de *Writing culture*, de Clifford e Marcus (1986).

---

<sup>5</sup> Em texto anterior, para tratar dessa mesma questão, aponte a possibilidade simultânea de defesa do direito à diversidade cultural e dos direitos humanos das mulheres. Tarefa política e analítica que aponta para processos de resignificação cultural (MACHADO, 2010).

Já antes, a coletânea de MacCormack e Strathern publicada em 1980 foi recebida no Brasil como um marco para a crítica ao encaideamento de dicotomias superpostas e enrijecidas entre natureza e cultura, doméstico e selvagem, masculino e feminino. É magistral o texto de Strathern sobre a não superposição dessas categorias entre os Hagen (STRATHERN, 1980). Com certeza, um livro inaugural da antropologia de gênero. Nada ali me fazia prever a afirmação de Strathern sobre a impossibilidade de um diálogo metodológico produtivo entre antropologia e feminismo. Entendi a coletânea como a inauguração de uma antropologia de gênero, embora não uma antropologia feminista. O fazer antropológico e a reflexão feminista estavam presentes no brilhante artigo de Strathern e toda a movimentação antropológica daquela coletânea se inspirava no encontro entre teorias antropológicas e teorias feministas.

Reflito se não foi no momento seguinte do seu caminhar (metade dos anos 1980), durante a elaboração de *O gênero da dádiva*, publicado em 1988, que Strathern passou a construir (e sofrer) o processo de repensar o etnocentrismo ocidental e reencontrar no etnocentrismo a formulação feminista que lhe era mais próxima. A gosto da antropóloga, deparou-se, “deslumbrou-se” (STRATHERN, 2014) com o que viu de diferente em relação aos construtos ocidentais do masculino e feminino. Viu o que havia sido posto como a ser visto:<sup>6</sup> os cerimoniais das dádivas masculinas e femininas, onde os mundos do feminino e do masculino apareciam distintos, mas relacionamente intercambiáveis. A partir das dádivas e da noção de pessoa relacional, estabeleceu a articulação da noção de pessoa (enquanto paciente da ação) e sujeito (enquanto agente da ação) à noção de indivíduo (relacional), que, ao mesmo tempo, supõe o indivíduo no sentido de quem age. Inovou a compreensão do pensamento do feminino e do masculino. Os gêneros circulam. Não estão fixos em corpos sexuais.

Ao gosto da antropóloga (em se fazer a contragosto da feminista), concluiu que a dominação não atravessa todas as dimensões da vida social melanésia e que a dimensão de gênero circula para além dos

---

6 Em suas palavras: “[...] um ponto de vista melanésio mantém as relações à vista. O que se vê não é uma representação do mundo: é a evidência da razão de estar nele” (STRATHERN, 2014, p. 402).

corpos sexuados. A contragosto da antropóloga (em se fazer ao gosto da fala feminista), quando já pensava poder dizer que não haveria, entre os melanésios, uma categoria de homens e mulheres e não se daria a dominação masculina, a encontra (tanto a categoria quanto a dominação) no prestígio que os grandes homens circulam entre si ao baterem em suas mulheres.

Não deve ter sido fácil para Strathern o trabalho subjetivo de ora articular, ora contrastar o fazer antropológico e o fazer/saber feminista. De um lado, o fazer antropológico inspirado na perspectiva clássica da antropologia de devolver, de escrever o outro como o diferente e assim superar o etnocentrismo. De outro, o saber feminista, que deve tanto ser visto como crítico ao viés masculinista do saber etnocêntrico ocidental como parte do etnocentrismo. Contrariamente ao que vaticina no artigo de 1985, articulou os dois pensamentos, reinventou a forma de ver gênero e dominação de gênero. Não fosse essa inspiração dupla, antropológica e feminista, não teríamos tido a produção dessa dádiva teórica e etnográfica que foi *O gênero da dádiva*, tornado clássico. Mas aponto que o percurso talvez tenha sido traumático para ela, em seus próprios termos: entre possíveis zombarias e escárnios, afinal, quem sabe, sentiu apenas incômodo.

A antropologia de gênero e sexualidade, seja ou não feminista, no meu entender, desde os anos 1980 e contemporaneamente, faz proliferar os outros e desloca a outridade. Insere e multiplica a outridade na relação e na socialidade, ou seja, há outridade em socialidades compartilhadas. Pode-se ser, ao mesmo tempo, numa mesma relação, numa mesma subjetividade, o mesmo e o outro. Compartilhar não é antônimo de diferir, distinguir, opor, impor, contrapor, reciprocamente, conflitar, violentar.

## De volta a Durham

Depois dessa breve incursão à recepção brasileira de Strathern e Clifford à época, é o momento de voltar a Durham.

Sem se colocar no dilema entre feminismo e antropologia, Durham fez parte do grupo da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Anpocs) chamado Cultura Popular e Ideo-

logia, do qual faziam parte constante Gilberto Velho e Ruth Cardoso e do qual participei duas vezes. O livro *A aventura antropológica* é, em parte, fruto dos debates naquele grupo. Com certeza, o *ethos por lá* implicava caminhos de busca teórica, inserção política e presença de questões de classe e identidade de gênero. Lembro-me de ter apresentado um texto comparativo sobre identidades femininas de classes médias e populares, publicado bem mais tarde. Mas, até então, se falava mais em antropologia da mulher, depois antropologia de gênero, e menos em antropologia feminista. Outros grupos na Anpocs se organizaram em torno de mulher e trabalho, mulher e política, família e sociedade e, mais tarde, relações de gênero. Na ABA, as reuniões relativas a gênero se inseriam predominantemente em grupos relativos a temáticas de identidades e/ou atravessavam as várias antropologias da saúde, da família, do parentesco e, mais tarde, da diversidade sexual. Muitas de nós éramos feministas, umas apenas teóricas, outras teóricas e militantes, outras e outros não se posicionavam como tal. Foram desenvolvidos trabalhos sobre os movimentos feministas e, em especial, sobre a temática candente da violência contra as mulheres, mote principal da movimentação feminista no Brasil dos anos 1980 e 1990.

Durham, contrariamente a Strathern, não vê teorias divergentes ou incompatíveis entre o pensamento teórico feminista e o pensamento teórico antropológico. Possivelmente por estar ancorada na forma de se fazer antropologia no Brasil, que escolhe o olhar sobre a própria diversidade, como bem relatou Mariza Peirano (1999), e por não aderir a uma visão positivista de um todo integrado e coeso. Outra razão foi que os estudos de mulheres ou estudos feministas não se fizeram predominantemente à parte dos saberes disciplinares, como ocorrido no mundo anglo-saxão. Os saberes de gênero e os saberes feministas<sup>7</sup> se inscreviam nos saberes disciplinares e nas estruturas departamentais, embora a interdisciplinaridade fosse também praticada ativamente a partir dos núcleos interdisciplinares criados nos anos 1980 e 1990.

Para Durham, não há incômodo por feminismo e antropologia partirem de paradigmas ou perspectivas díspares. Para ela, o risco é

---

7 Fiz análises sobre a constituição do campo feminista e sobre o conceito de gênero como paradigma em Machado (1994, 1997, 1998).

o da proximidade entre investigado e investigador. O que vê é o risco da proximidade entre antropólogos ou identificados com as eclosões dos movimentos sociais feministas, negros e homossexuais, o que poderia prejudicar o uso da metodologia etnográfica e o saber teórico e analítico.

Durham, no entanto, apresenta visão similar à de Strathern a respeito do funcionamento, à época, de um “quase paradigma” da metodologia antropológica. Para Strathern, se tratava do “estudo do comportamento social ou da sociedade em termos de sistema e de representação coletiva”; para Durham, do “pressuposto da integração social e cultural”, referindo-se ao fazer habitual (quase um paradigma) da antropologia no Brasil. Contudo, aponta a crítica que já se fazia no Brasil a esse pressuposto paradigmático, crítica por ela assumida e elaborada nos termos que se seguem:

Nas suas diversas versões, o funcionalismo pressupondo uma integração das partes no todo, pressupõe também inversamente a presença da totalidade nas partes. Desse modo, criticou-se amplamente o pressuposto da integração cultural e social e seu efeito inibidor no tratamento do conflito social, sua incapacidade de apreender a mudança e conseqüentemente a formulação de uma visão imobilista e, por isso mesmo, conservadora da sociedade. [...] A relação sujeito-objeto ou observador-objeto não é questionada e a construção da investigação é tomada como integralmente correspondente às representações e ao comportamento das coletividades estudadas (DURHAM, 1986, p. 23).

Embora uma e outra apontem a forte presença, lá e aqui, do entendimento da sociedade como um todo integrado, Durham propõe a mudança de paradigma. Quer a inclusão das reflexões sobre sujeito do conhecimento e objeto e da reflexão sobre a mudança e o conflito. Strathern se limita a apontar o abismo entre o paradigma antropológico, que pressupõe a sociedade como sistema e como representação coletiva, e a antropologia feminista, que pressupõe uma ruptura com o passado (deixar de pensar o social como imobilidade), a reflexão sobre o conflito e sobre as relações entre posições de sujeito e conhecimento.

Do exposto, vejo a compatibilidade entre a perspectiva da antropologia tal qual a concebe Durham e a perspectiva paradigmática da antropologia feminista tal qual a descreve Strathern. Assim, em termos metodológicos, temos a possibilidade plena (se quisermos, é claro), segundo leio da fala de Durham, de fazer conversar questões feministas e fazeres antropológicos. As inovações metodológicas propostas por Durham abrigam as inovações metodológicas propostas pelas feministas tal como as descreve Strathern. Seu chão comum é a reflexão sobre as relações sujeito/objeto e a crítica ao sistema social como entidade unitária. A preeminência das questões políticas parecem tornar mais palatável o reconhecimento da multiplicidade de posições diferenciadas internas a um sistema societário. Contudo, prevalece, com certeza, paralelamente o entendimento da sociedade e da diferença cultural como sistema fechado em torno da representação coletiva, assim como o uso da noção de pedaços, grupos e comunidades como sistemas fechados, quer em torno de normas grupais ou coletivas, quer porque submetida no seu todo a regulamentações disciplinares. Esse é o dilema antropológico por excelência, que, do meu ponto de vista, recobre toda a antropologia, não apenas a antropologia de gênero e sexualidade.

Arrisco a dizer que são os estudos antropológicos da ciência e da técnica e os estudos que buscam contrastar ontologias indígenas e ocidentais os que mais trabalham com os contrastes entre os dois grandes outros: o outro do eu ocidental e o outro do eu indígena. Mas reinventam as relações entre esses outros. Propõem-nas como simétricas. Afirmam a possibilidade da tradução: trazem, ao mesmo tempo, sua diferença e sua equivalência. Diferentemente da uniformização de cada um desses outros, povoam cada um com multiplicidade de relações entre agentes. Prospectivamente, pergunto-me se, ao aprofundar esse contraste, não se estarão abrindo portas para tantos outros contrastes, tantos outros em relação com outros. E aí não mais somente humanos com não humanos, objetos, animais, espíritos, mas também entre humanos, entre gêneros, entre sexualidades, entre etnias, entre idades, entre classes. Deixo essa reflexão para outra oportunidade, mas aponto desde já, em acordo com tudo que já antecipei sobre a inserção política do fazer antropológico: não há, do meu ponto de vista, como deixar de diferenciar ou apagar a

qualidade política e de subjetivação da agência humana, inserida nas relações sociais, mesmo reconhecendo os limites e os efeitos simultâneos das agências das tecnologias, dos objetos, dos híbridos e dos espíritos. Os efeitos dessas outras agências, assim como das humanas, podem ser políticos, mas é a agência humana que carrega a qualidade de ser política e a da subjetivação, não se confundindo com a direção política que seus efeitos tomem.

### Caminhos metodológicos e teóricos. Gênero e violência em debate

Posta a problemática de como foram construídas as questões antropológicas diante da inserção da novidade dos estudos antropológicos de gênero e sexualidade, eis que devo me voltar finalmente para a questão posta por Durham sobre o desenvolvimento/aprofundamento metodológico e teórico pós-anos 1980 na antropologia de gênero e sexualidade.<sup>8</sup>

Poderíamos dizer que, hoje, o modelo do todo coeso e integrado, posto para dar conta de uma sociedade ou de um seu “pedaço”, no dizer de Durham, permanece dominante? As formas de inserção política dos antropólogos, em especial dos antropólogos brasileiros, fazem efeitos nas formas de produzir etnografia e teoria?

Esse desafio teórico está sendo enfrentado por antropólogos de forma mais contundente hoje que nos anos 1980. E não somente pela antropologia feminista, pela antropologia de gênero e sexualidade ou pela antropologia brasileira. As perspectivas divergentes no contexto mais geral das relações e problemáticas sociais se entranham nas análises antropológicas tanto como objeto de pesquisa a ser desvendado quanto nas posições de inserção social e política dos sujeitos pesquisadores.

O reconhecimento da proliferação das outridades adveio das formas de se fazer antropologia ante um processo contínuo de cres-

---

8 Não farei uma avaliação do estado da literatura. Não é pouca a produção que se faz em teses, dissertações, livros, capítulos e artigos em revistas dedicadas à antropologia e às ciências sociais. Mas, em especial, uma visão do que se faz na área pode ser encontrada em Grossi e Schwabe (2006) e no mais recente Dossiê Antropologia, Gênero e Sexualidade no Brasil: Balanço e Perspectivas (*Cadernos Pagu*, n° 42, 2014). As revistas *Cadernos Pagu* e *Estudos Feministas* se dedicam prioritariamente a essas temáticas.

cente interseção cultural e social nos mais diferentes pontos entre formas de socialidade modernas, urbanas, rurais, indígenas e não indígenas. As antropologias centrais também passaram a tomar como objetos de pesquisa suas próprias diversidades e a crescente ascensão dos debates sobre direitos humanos e pós-colonialidade.

No Brasil, ao nos debruçarmos sobre as problemáticas sociais, dificilmente nos colocamos como distantes ou indiferentes politicamente, quaisquer que sejam as posições dos intelectuais, mais próximas ou contrárias às propostas desse ou daquele movimento social. Inscrevem-se debates no campo intelectual e político.

### Judicialização das relações familiares ou politização da justiça

Em 2010, Guita Debert, antropóloga e feminista, criticava a visão da cultura como totalidade fechada advinda do estudo das sociedades primitivas e conclamava para que a “indignação” presente no fazer antropológico feminista como efeito energizador fosse expandida com mais força para outras temáticas, no caso a antropologia do direito. Grande parte de seus estudos trata do modo como os sistemas judiciais e as delegacias lidam com a questão da violência contra as mulheres e com os direitos dos idosos:

O que já não se sustenta é a visão da cultura, do saber local como totalidade homogeneizadora, coesa, fechada, determinística e sistemática, ideia que marcou o estudo das sociedades ditas primitivas, pensadas como igualitárias, nas quais não há lugar para poder e dominação (DEBERT, 2010, p. 477).

Nader (1969) procurava chamar a atenção para a importância da indignação como um motivo na definição dos temas da pesquisa antropológica (p. 483). No Brasil estamos preocupados em analisar o nosso próprio país e por isso é mais fácil aceitar esse tipo de desafio à pesquisa antropológica. O que acho mais importante e muito interessante é que esse efeito energizador, que certamente está presente na antropologia feminista, precisa ser mobilizado pela antropologia do direito, renovando questões e abordagens capazes de revigorar essa “disciplina centauro”, na expressão de Geertz (DEBERT, 2010, p. 484).

Nesse mesmo texto, a autora sustenta ainda, acerca das Delegacias Especializadas no Atendimento à Mulher (Deams) que:

As delegacias especiais de polícia voltadas para a defesa de minorias são, no entanto, fruto de reivindicações de movimentos sociais e, por isso, poderiam ser vistas como expressão de um movimento [...] de politização da justiça. Indicariam antes um avanço da agenda igualitária, porque expressam uma intervenção da esfera política capaz de traduzir em direitos os interesses de grupos sujeitos ao estatuto da dependência pessoal. Por isso mesmo, a criação das delegacias especiais cria uma expectativa de que essas instituições, para além da sua atividade estritamente policial, abririam também um espaço pedagógico para o exercício do que são consideradas virtudes cívicas. Dizer que as delegacias especiais são formas de politizar a justiça não quer dizer que elas não correm o risco de se transformar em instrumento de judicialização de relações sociais (DEBERT, 2010, p. 487).

Ao afirmar as delegacias como expressão da politização da justiça, Debert estabelecia um debate com Rifiotis (2004) e Santos e Rifiotis (2006), para quem a instituição da Deam, assim como a criação do Estatuto do Idoso, em 2003, se constituem em partes de

[...] um conjunto de dispositivos de intervenção social regulados juridicamente e que visam a disciplinar, a regulamentar obrigações e deveres e a modificar relações sociais, inclusive aquelas de caráter cotidiano [e] devem ser entendidos como processos de judicialização [das relações sociais] (SANTOS e RIFIOTIS, 2006, p. 108).

Nas palavras de Rifiotis (2004), a judicialização das relações sociais é um complexo processo que envolve

[...] um conjunto de práticas e valores, pressupostos em instituições como a Delegacia da Mulher, e que consiste fundamentalmente em interpretar a “violência conjugal” a partir de uma leitura criminalizante e estigmatizada contida na polaridade “vítima-agressor”, ou na figura jurídica do “réu”. A leitura crimi-

nalizadora apresenta uma série de obstáculos para compreender conflitos interpessoais e neles intervir. Ela é teoricamente questionável, não corresponde às expectativas das pessoas atendidas nas delegacias da mulher e nem ao serviço efetivamente realizado pelas policiais naquela instituição (RIFIOTIS, 2004, p. 89).

Há, sem dúvida, no entendimento de Rifiotis, uma posição crítica não só à forma de institucionalização das delegacias especializadas, mas à própria ideia de criminalizar a “violência”, temática reconhecidamente forte na eclosão e na história do feminismo brasileiro. Tal como aparece no texto, violência é entendida como (apenas) “conflito”. Há apenas uma leitura que recobre o funcionamento e o pressuposto das finalidades das delegacias: para ele, trata-se de um dispositivo disciplinar com força de imposição que emergiu de um pressuposto equivocado de compreender a conflitualidade interpessoal.

Debert faz um contraponto: tanto as delegacias quanto o Estatuto do Idoso respondem a interesses e movimentos de cidadãos (mulheres e idosos) para acessar direitos. Admite, no entanto, que o modo como as Deams e o Estatuto do Idoso realizam suas funções pode responder a outras variáveis. As delegacias segundo suas pesquisas, respondem a demandas de sentidos superpostos: interromper a violência, responsabilizar os agressores, acolher mulheres em situação de violência e nomear os atos como contravenções ou crimes. Assim, nem sempre criminalizam, e também “se tornam espaços pedagógicos”. O Estatuto do Idoso pontua direitos, mas, em grande parte, acaba por reprivatizar os cuidados aos familiares. Debert faz uma leitura aberta para os vários sentidos do funcionamento das delegacias e do Estatuto do Idoso, mas aponta o seu eixo constitutivo: o acesso a direitos.

Vejo a leitura de Rifiotis mais voltada para sublinhar um caráter único às delegacias; um dispositivo de intervenção disciplinar sobre as relações interpessoais cotidianas. Algo de sua análise apresenta similaridade com a visão de um todo coeso, não advindo de normas supostamente consensuais, mas de um dispositivo de poder que disciplina e afasta outras formas de resolução de conflitos. Esquece que as relações interpessoais familiares e conjugais estão atravessadas

por poderes desiguais (disciplinares) de gênero que geraram a reivindicação das feministas por direitos.

Eis que Durham parece ter se enganado quanto aos efeitos negativos naqueles e naquelas mais próximos a um movimento social, no caso, o movimento feminista, de que pudessem ficar mais presos à visão nativa. Sem abdicar de sua “energia” pela defesa dos direitos, Debert analisa os efeitos em distintas direções e pensa sobre futuras possibilidades. Rifiotis, colocando-se politicamente de forma radical contra as Delegacias Especializadas no Atendimento à Mulher, talvez tenha se tornado preso a duas e não a uma visão nativa: à visão hegemônica jurídica de longa duração de não criminalizar “agressões no lar” (CARRARA, VIANNA e ENNE, 2002) e à visão política da criminologia abolicionista (MENDES, 2012), que propugna um direito penal mínimo e considera possível formas outras de solução de conflitos, como a conciliação entre vítima e agressor, desconsiderando as desigualdades de poder de gênero entre os sujeitos em relação.

## Olhares reflexivos sobre percursos metodológicos.

### Justiça, violência e gênero

Realizo pesquisa em um juizado especializado de violência doméstica e familiar contra a mulher no Distrito Federal desde novembro de 2014. Se as Deams foram criadas nos anos 1980, sem que se mudasse nenhuma lei nem se criasse nenhum “novo crime”, os juizados especializados foram criados a partir da Lei nº 11.340 de 7 de agosto de 2006, chamada Lei Maria da Penha (LMP), resultado de um grande processo de mobilização feminista.

Minha situação em relação à LMP é de extrema proximidade. Fiz parte de uma das organizações não governamentais feministas constituintes do consórcio que propôs a lei. Fiz parte do Conselho Nacional de Direitos das Mulheres nos anos em que seus termos foram discutidos e depois elaborados como projeto do Executivo levado ao Congresso. Longe estava de ter a posição crítica de Rifiotis em relação às Deams e depois à LMP. Minha posição era, sim, crítica à situação anterior da conflitualidade violenta de gênero no contexto familiar e doméstico em que ocorriam agressões verbais e físicas cronicamente em temporalidades longas. Conforme pesquisei, tratava-se de “assaltos identitários” (MACHADO e MAGALHÃES, 1999), “de

pequenas a graves ameaças”, de injúrias sobre a honra e humilhações a “rostos queimados”, “dentes quebrados”, “olhos roxos”, abrindo-se a desfechos fatais ou apenas se ancorando em humilhações contínuas, ano após ano, como pesquisa desde a década de 1990.

Para mim, estava claro a que demanda de direitos a LMP respondia. Toda uma história de desigualdade inscrita jurídica e socialmente. Toda uma continuada reprodução de repertórios de desigualdade de gênero, lado a lado com o crescimento dos repertórios simbólicos de direitos individuais iguais. Inúmeras fissuras e contradições entre direitos individuais igualitários e a memória social das relações tradicionais hierárquicas de gênero e das relações de direitos desiguais inscritas, escritas e aplicadas juridicamente. A violência não é sinônimo de conflitualidade, mas a supõe. Há uma violência de gênero (MACHADO, 2016) quando é invocada (aludida, naturalizada, pensada ou impensadamente) pelo agressor a legitimidade (hoje pseudolegitimidade) do poder masculino de controlar, fiscalizar a honra e fazer obedecer a mulher, impondo, assim, sua vontade, quer por agressão físico-moral ou apenas moral. Os móveis da conflitualidade e das disputas são múltiplos, mas a forma violenta advinda da desigualdade de gênero advém da legitimidade de longa duração do poder masculino como poder patriarcal de submeter as mulheres.

Contudo, mantenho sempre abertura a qualquer indagação sobre o que e como poderia ser a aplicação da LMP e o que encontraria de imprevisível entre inovação, resistência e suas variantes. O que dela pensariam as agredidas, os agressores e os juristas. A complexidade da adesão dos operadores de justiça e a complexidade e multiplicidade das posições das mulheres em situação de violência jamais foram por mim esquecidas.

Em termos metodológicos, meu objetivo era apreender as várias visões “nativas” em jogo. Os problemas de uma pesquisa, segundo Strathern (2006), apenas são visíveis e produzem análises que reconstróem teorias quando observamos pessoas concretas em ação e em relação. Strathern me seduz pela sua preferência pelo estudo das relações sociais, da socialidade, do social se fazendo nas relações, pela sua crítica ao uso das entidades abstratas de sociedade, cultura e indivíduo e por pensar o gênero relacionamente. Para

pensar gênero, subjetivação e relação, recorro, sem dúvida, também à antropóloga feminista Henrieta Moore (2007), que faz um brilhante estudo sobre subjetivação e as distintas formas de incidência de gênero nas subjetivações em distintas configurações sociais, das modernas às indígenas. Como interlocutoras/es, toda uma produção brasileira sobre gênero e violência.

Decidi cobrir o leque amplo dos sujeitos em relação. Com uma equipe de pesquisadores,<sup>9</sup> entrevistamos declarantes/vítimas, agressores/acusados, profissionais de direito (juízes e promotores) e profissionais multidisciplinares (assistentes sociais e psicólogos). Participamos como observadores em audiências de ratificação, instrução e julgamento e de justificação, quando fizemos anotações em cadernos de campo, e também em atendimentos das equipes multidisciplinares aos novos casos que chegavam. Participamos como observadores com voz (tal como nos foi demandado) nos grupos mistos oferecidos em três sessões coordenados por uma assistente social ou uma psicóloga, servidora do Serviço de Assessoramento aos Juízos Criminais (Serav), cuja função era analisar o risco de ocorrer novo episódio de violência e produzir relatório para o juiz, assim como, a partir da interação no grupo, perceber e estimular a responsabilização do agressor e o empoderamento da vítima. Ao lado disso, foi elaborado formulário eletrônico de questionário sobre o conteúdo dos autos dos processos, selecionados por termos tido acesso a uma de suas partes, quer na audiência, no grupo ou na entrevista.

Teoricamente, busquei inspirações em autores que me levassem a pensar as relações sociais em produção, da socialidade em [399] movimento, de tal forma a superar a dicotomia entre estabilidade/ordem/reprodução e instabilidade/mudança/transformação. O que se procurava é ver o quanto de reinvenção existe nas interações sociais, para além da simples repetição, se faz também como reinvenção. Valho-me tanto de Wagner (2010) quanto de Sahlins (1990).<sup>10</sup>

---

9 O trabalho da coleta foi feito em equipe formada por mim, pela mestranda em Direito na UnB Renata Gonçalves Costa, com dissertação logo a ser defendida, pela estudante de graduação em Direito Ingrid Martins e pelo então estudante de graduação em Direito, hoje mestrando, Guilherme Crespo. Também esteve presente a professora de Direito da UnB doutora Camilla Prando.

10 Há textos relevantes como o de Sahlins (1990), que fala da reinvenção das tradições (ilhas da história) e explicita que o conhecimento antropológico advindo da

Reconheço entre os ensinamentos da minha formação “uspiana” a efetividade de pensar contradição e conflito, advinda da perspectiva marxista (quebrada sua rigidez topográfica), para pensar as reinvenções sociais a partir das mesmas relações e condições vividas. Trouxe também Victor Turner (2008) a partir da sua perspectiva não de um mundo *in being*, mas *in becoming*. Sua análise dos dramas sociais é inspiradora para a análise das interações e interlocuções que ocorriam nas audiências.

Com certeza, a Lei Maria da Penha se deve a todo o processo de desconstrução e reconstrução dos gêneros em novas modalidades de estilos, *ethos* e lutas das mulheres por direitos, em contraposição à história de longa duração da ampla desigualdade de direitos e poderes entre os sexos nas ordenações coloniais afonsinas, filipinas e manuelinas e nos códigos penais e civis do Império e da República. Castigar e corrigir era poder dos homens sobre suas mulheres e não vice-versa (MACHADO, 2010, 2011 e 2014c) Matar adúlteras era legal e não criminalizável até 1830 (CAULFIELD, 2005). “Obedecer aos homens em tudo que fosse justo e honesto” se manteve até 1962, com o Estatuto da Mulher Casada. A igualdade de gênero somente foi declarada constitucional em 1988. A desigualdade jurídica e social se inscreveu na memória social pela força do que chamamos na antropologia “normas sociais”. Normas compartilhadas que, no entanto, apresentam fissuras e são atravessadas por repertórios simbólicos divergentes e que são experimentadas diferentemente dadas as inscrições diferenciadas das posições de gênero dos sujeitos. Ou seja, nas fissuras e contradições das normas emergem percepções que divergem, diferem, ou emergem conflitos. Penso muito na forma de muitas mulheres se referirem à violência. “Acusações de que você fez, o que não fez. Isso dói.” Parecem estar de acordo de que algumas coisas (?) não devem ser feitas, mas as perspectivas de um e de outro sobre o mesmo ato diferem. E é um, e não outra, que se avoca a si a legitimidade de impor a sua perspectiva.

---

ciência da sabedoria dos povos tradicionais indígenas permite dizer que “uma tradição sempre implica alguma consciência”, que a “consciência da tradição implica alguma invenção” e que a “invenção da tradição implica alguma tradição” (SAHLINS, 1990, p. 89). Wagner (2011) enfatiza o sentido social da construção e transformação das culturas no interior das relações sociais. As tradições são inventadas e reinventadas, elas não são inertes nem se reproduzem inertemente.

Derrida (2010) propugna que o apelo sempre insatisfeito à justiça é o propulsor da transformação do direito. Rejeita a teoria jus-naturalista de que é a justiça que funda o direito. Assim, de um lado, entende o direito como um “corte” no processo de apelo à justiça dada uma determinada correlação de forças e, de outro, a luta e o apelo à justiça (sempre endereçada à singularidade, em razão mesma de sua pretensão à universalidade). O apelo à justiça se faz por aquele que se pensa como tendo direito aos direitos. As práticas judiciárias, que, a partir das reflexões de Foucault (2008), nos aparecem como funcionando como “relações entre o homem e a verdade”, aparecem para Derrida como “corte” (direito) que impõe uma verdade, mas que apresenta fissuras e brechas. O direito, para Derrida, se funda apenas no seu existir, que faz dessa mesma força de existir seu “fundamento místico”. Pode sempre ser desconstruído pelo apelo insatisfeito à justiça. A justiça, por sua vez, jamais é construída nem desconstruída, é um apelo.

– Aquele momento de suspensão angustiante abre, assim, o intervalo do espaçamento em que as transformações, ou as revoluções jurídico-políticas, acontecem. Ele só pode ser motivado, só pode encontrar seu movimento e seu elã na exigência de um aumento ou de um suplemento de justiça, portanto na experiência de uma inadequação ou de uma incalculável desproporção. Pois, afinal, onde a desconstrução encontraria sua força, seu movimento ou sua motivação, senão nesse apelo sempre insatisfeito, para além das determinações dadas daquilo que chamamos, em contextos determinados, de justiça, de possibilidade de justiça? (DERRIDA, 2010, p. 39).

O apelo à justiça pelo movimento feminista levou finalmente à elaboração da Lei Maria da Penha.

Entrevistas e observações das audiências permitiram apontar a coexistência de repertórios simbólicos distintos entre operadores de direito: de um lado, a atenção à concretude do ato de imposição ou agressão à agredida, à relação de poder de gênero que leva a atos agressivos, ao histórico de atos agressivos/violentos, ao risco, à proteção, à complexidade e variedade das situações das mulheres

declarantes/vítimas. De outro, a redução do ato agressivo de poder de gênero a mera disputa por foco do conflito; a substituição da análise do risco pela crença de que a pacificação de um foco de conflito afasta qualquer conflitualidade violenta de gênero (tudo se resolve e “nada há mais a fazer”); o entendimento que a revitimização da vítima pelo processo é inescapável, que o risco que ela corre é tanto maior se for feita a denúncia pelo Ministério Público, que o medo vivido e sentido pode ser descaracterizado por ser um “medo subjetivo, sem fundamento”.

O segundo repertório simbólico parece reiterar a antiga defesa da harmonia familiar, da harmonização e da pacificação, transformando os conflitos e violências de gênero em “bagatelas”.

O primeiro repertório emerge, ainda que com fissuras, como um entendimento que não atribui essências às mulheres: passivas, inferiores, vulneráveis, “hipossuficientes” ou incapazes de independência, autonomia ou de serem donas de suas vontades. São vistas como mulheres sob situação de opressão e constrangimento que necessitam de proteção temporária para interromper o ciclo de violência. De medidas protetivas a cautelares inominadas, instrumento utilizado especificamente pelo juiz titular para encaminhamentos a grupos de reflexão multidisciplinares. Eventualmente, com pouca frequência, prisão preventiva ou em flagrante dos agressores, em oposição a um quadro majoritário de arquivamentos, antecedidos, em geral, por avaliações de risco e participação em grupos mistos de reflexão e encaminhamentos para a rede de serviços.

As formas de interlocução da maior parte dos operadores de direito que se situam no segundo repertório permitiram ver a dificuldade de compreender a complexidade da situação das mulheres, pois as falas dirigidas a elas supõem um sujeito autônomo liberal que calcula o que prefere e que escolhe, como se não estivesse diante de constrangimentos, angústias advindos de suas múltiplas formas de relação e vínculos com os agressores/companheiros, ex-companheiros, irmãos, padrastos, diante da violência em casa e da interlocução que lhe fazem.

Há um tipo de pergunta “seca” que não se apresenta como forma de conversação. Faz, em geral, calar ou ceder à ideia do interlocutor

dado o peso e a distância de poder. Supõe a ideia do sujeito autônomo liberal que escolhe fazendo um cálculo.

MP: A senhora tem interesse em prosseguir?

MP: Quanto a essa ocorrência, o que a senhora pretende? Qual a sua intenção? A senhora ajuizou aqui de ameaça e injúria. Diante do fato de os conflitos terem cessado, o que a senhora me diz a respeito dessa ocorrência. A senhora pretende fazer o quê? Quer que a gente apure, dê prosseguimento para apurar esse fato?

Em entrevista, disse uma das vítimas a uma das pesquisadoras:

“ - Parecia assim que ela [a profissional] queria me obrigar: tira, tira. Eu senti isso. (...) Não parece que te faz pressão?. [Ela complementa]: - Qual é, o que a senhora deseja e tal... - Desejo... tirar, né? Porque não vai adiantar nada ficar vindo aqui, não é verdade? - Então, tirei, tá aí. [...] Eu acho [a pergunta] sem futuro, né? Porque se eu trouxe para cá é porque eu quero uma decisão”.

Contudo, quando a conversação parte dos profissionais de direito que se situam no primeiro repertório simbólico, as perguntas se dirigem à concretude de sua situação. A resposta é dada e ouvida. A interrupção não é feita como forma de fazer calar, mas de continuar a fazer falar. Um outro efeito surge da interlocução.

Outra vítima entrevistada depois de sua audiência de instrução e julgamento afirma:

Eu não tenho nenhum problema de falar porque já passou, pelo menos é um desabafo. (...) Falei tudo que eu queria. Só de ele estar ali na frente ouvindo as coisas que ele fez já é suficiente (...). [A vítima complementa, opinando sobre as audiências] que legal né...”.

Nessas duas formas de interlocução, uma se dirige a um sujeito pensado como livre para a escolha, precisa ouvir o “sim” ou o “não” para prosseguir com o processo. Na outra, aparecem respostas a indagações dirigidas ao que aconteceu naquele contexto. A concretude contextualizada e a reflexão subjetiva têm lugar.

Curto é o tempo de duração da interlocução nas audiências. Mas o que se fala tem peso. Por ser um momento dramático, por ser uma interlocução no espaço da autoridade judicial, da legalidade, agressores e agredidas terão ou não suas falas legitimadas e autorizadas. O processo como um todo, dos espaços multidisciplinares às audiências, produz efeitos para além dos resultados da absolvição, do arquivamento ou da penalidade.

Quando a interlocução se faz de forma autoritária e supõe o sujeito liberal autônomo abstrato, não toca a concretude de sua vivência e não o vê inserido numa relação de afeto e de poder, as dimensões de poder e constrangimento se duplicam: dos dramas sociais violentos em casa para a interlocução na audiência.

Lembro-me de Strathern (2006) e sua crítica ao sujeito individual abstrato, a ser pensado como pessoas/agentes relacionais. Lembro-me de Moore (2007) e sua concepção de sujeitos multipalmente constituídos em relações sociais, em suas formas de subjetivação com dimensões inconscientes, impensadas, em suas fantasias e na distinção entre desejo e vontade.

A LMP traz, para juristas e pesquisadores, o desafio de reverem a noção de sujeito autônomo e liberal apartado de sua situação social e as mulheres como dicotomicamente distribuídas entre passivas/subordinadas e autônomas/independentes, fazendo com que sejam pensadas como sujeitos relacionais, indivíduos complexos, na tensão entre a relação de poder baseada na desigualdade de gênero e a relação de afeto (MACHADO, 2009, 2010).

A pesquisa aponta caminhos para visões não monolíticas nem unificadas dos efeitos da LMP: inova na forma de conceber justiça e direitos, incide na alteração da forma dominante das relações desiguais de gênero e faz um movimento de retirar a legitimidade do controle masculino sobre as mulheres. Estimula, assim, os efeitos propulsores do apelo à justiça e à expansão dos direitos.

Dadas as posições de sujeito distintas de homens e mulheres diante do campo jurídico da LMP, vejo não uma disciplinarização das relações familiares, mas sim a instauração da alteração no campo de disputa entre as antigas e novas formas de arranjos familiares capazes de dar lugar a direitos individuais e à igualdade de gênero e entre antigas e novas formas de legitimidade.

Os repertórios simbólicos dos profissionais de direito como vozes de autoridade ainda se dividem nas fissuras de variantes de inovação de relações de igualdade de gênero e de reprodução dos valores de longa duração em torno da antiga “honra das famílias”, transmutada em “harmonia familiar”.

### Considerações finais

Não vejo “incômodo” ou “briga de vizinhos” entre antropologia e feminismo, como temia Strathern. É que ela supunha, em 1985, a continuidade do valor intocado da bipartição entre sociedade ocidentalizada e sociedade indígena pensada como um sistema coeso de representações coletivas. Ela mesma realizou “traduções”, privilegiou as relações e não as representações e apontou alguns efeitos produzidos pela interseção entre socialidades. Metodologicamente, os fundamentos da antropologia não exigem a visão da “cultura do outro” como se fosse unificada. A antropologia feminista inova, mas se funda em metodologia presente nas mais variadas temáticas, metodologia que não se baseia em nenhum pressuposto da uniformização do social, atendendo ao que desejava Durham em 1986.

Vejo, tal como apontou Debert, a “indignação” movendo a antropologia feminista em seu caminho de aprofundamento teórico. As indagações e interpelações que se fazem estimulam reflexões analíticas. Nem a antropologia feminista nem a antropologia que se move pela luta pelos direitos à diversidade sexual esgotam o campo da antropologia de gênero e sexualidade. Debates, convergências e divergências aí se inscrevem nesse campo, enriquecendo-o.

Não vejo risco na inserção política do antropólogo. O risco é apenas quando não se dá conta, quando se ilude sobre seu fazer. Ao contrário, energiza e estimula o conhecimento e o aprofundamento metodológico e teórico ao assumir sua posição como objeto de reflexão. O caso da antropologia de gênero e sexualidade não é particular. A inserção política interpela o sujeito pesquisador e a produção de sua narrativa nas mais variadas temáticas.

Mas se é preciso que aquele que reconhece sua posição política queira fazer boa antropologia, é também necessário que aquele que se propõe a fazer boa antropologia porque se pensa imune à inserção

política se pergunte: há alguma garantia de ser antropólogo e não estar inserido na trama social e política?

## Referências

BRASIL. Lei n. 11.340. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, 22 ago. 2006. Disponível em:

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm). Acesso em: 6 mar. 2016.

CARRARA, Sérgio; VIANNA, Adriana; ENNE, Anna Lúcia. Crimes de bagatela: a violência contra a mulher na justiça do Rio de Janeiro. In: CORRÊA, Mariza (Org.). *Gênero & cidadania*. Campinas: Pagu/Núcleo de Estudos de Gênero–Unicamp, 2002. p. 71–111.

CAULFIELD, Sueann. *Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918–1940)*. Trad. Elizabeth de Avelar Solano Martins. Campinas: Unicamp, Centro de Pesquisa em História Social da Cultura, 2005.

CLIFFORD, James. On ethnographic authority. *Representations*, n. 1, p. 118–146, 1983.

\_\_\_\_\_.; MARCUS, George (Org.). *Writing culture*. Berkeley; Los Angeles: University of California, 1986.

COSTA, Renata Cristina de Faria Gonçalves. *Atos e autos: uma etnografia sobre violência doméstica e o sistema de justiça*. Trabalho de conclusão de curso (graduação em Direito). Brasília: Universidade de Brasília, 2013.

DEBERT, Guíta Grin. Desafios da politização da justiça e a antropologia do direito. *Revista de Antropologia da Universidade de São Paulo*, v. 53, n. 2, 2010. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/36433>. Acesso em: 17 jun. 2015.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone–Moisés. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DURHAM, Eunice Ribeiro. *A reconstituição da realidade*. São Paulo: Ática, 1978.

\_\_\_\_\_. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth (Org.). *A aventura antropológica*. Teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 17–39.

FIORI, Ana Letícia de et al. Sobre modos de se pensar e fazer antropologia: entrevista com Marilyn Strathern. *Ponto Urbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, n. 17, 2015. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/2969>. Acesso em: out. 2018.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Gabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2008.

- FRANCHETTO, Bruna; CAVALCANTI, Laura; HEILBORN, Maria Luiza. Antropologia e feminismo. In: \_\_\_\_\_. (Orgs.). *Perspectivas antropológicas da mulher*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- GEERTZ, Clifford. Conocimiento local: hecho y ley en la perspectiva comparativa. In: \_\_\_\_\_. *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Buenos Aires: Paidós, 1994. p. 195-262.
- GROSSI, Miriam Pillar; SCHWABE, Elisete (Orgs.). Política e cotidiano: estudos antropológicos sobre o gênero, família e sexualidade. Blumenau: Nova Letra, 2006. 336p.
- HARAWAY, Donna. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. Londres: Free Association Books, 1991.
- MACCORMACK, C.; STRATHERN, M. (Eds.). *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University, 1980.
- MACHADO, Lia Zanotta. A longa duração da violência de gênero na América Latina. In: FERNANDES, Ana M., RANINCHESKI, Sonia (Orgs.). *Américas compartilhadas*. São Paulo: Francis, 2009. p. 57-83.
- MACHADO, Lia Zanotta. Apresentação. In: ÁVILA, Thiago André Pierobom de *et al.* (Coords.). *Modelos europeus de enfrentamento à violência de gênero: experiências e representações sociais*. Brasília: ESMPU, 2014a.
- MACHADO, Lia Zanotta. *Campo intelectual e feminismo*. Brasília: UnB, 1994. (Série Antropologia, 170).
- \_\_\_\_\_. Emociones violentas y familiares correctivos. In: RIFIOTIS, Theophilos; CASTELNUOVO, Natalia (Orgs.). *Antropología, violencia y justicia*. Buenos Aires: Antropofagia, 2011. p. 155-177.
- MACHADO, Lia Zanotta. Estudos de gênero: para além do jogo entre intelectuais e feministas. In: SCHPUN, Mônica (Org.). *Gênero sem fronteiras*. Florianópolis: Mulheres, 1997.
- MACHADO, Lia Zanotta. *Feminismo em movimento*. São Paulo: Francis, 2010.
- \_\_\_\_\_. Gênero, um novo paradigma? *Cadernos Pagu, Campinas*, n. 11, p. 107-125, 1998.
- \_\_\_\_\_. Interfaces e deslocamentos: feminismos, direitos, sexualidades e antropologia. *Cadernos Pagu, Campinas*, n. 42, p. 13-46, jan.-jun. 2014b.
- \_\_\_\_\_. O medo urbano e a violência de gênero. In: MACHADO, Lia Z.; BORGES, Antonadia M.; MOURA, Cristina Patriota de (Orgs.). *A cidade e o medo*. Brasília: Verbena: Francis, 2014c. p. 103-125.
- \_\_\_\_\_. *Violência baseada no gênero e a Lei Maria da Penha*. In: BARBOSA, Theresa Karina de Figueiredo Gaudencio (Org.). *A mulher e a justiça*. A violência doméstica sob a ótica dos direitos humanos. Brasília: Amagis, 2016. p. 161-175.

MACHADO, Lia Z.; MAGALHÃES, M. T. B. Violência conjugal: os espelhos e as marcas. In: SUÁREZ, Mireya; BANDEIRA, Lourdes (Orgs.). *Violência, gênero e crime no Distrito Federal*. Brasília: Paralelo 15: Universidade de Brasília, 1999. p. 177-238.

MELLO, Marília Montenegro P. Lei Maria da Penha: uma análise criminológico-crítica. Rio de Janeiro: Revan, 2015.

MENDES, Soraia da R. *(Re)pensando a criminologia: reflexões sobre um novo paradigma desde a epistemologia feminista*. Tese (doutorado em Direito). Brasília: Universidade de Brasília, 2012.

MOORE, Henrietta L. *The subject of anthropology: gender, symbolism and psychoanalysis*. Cambridge: Polity Press, 2007.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Antropologias periféricas versus antropologias centrais. In: \_\_\_\_\_. *O trabalho do antropólogo*. 2. ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Unesp, 2000. p. 107-134.

PATEMAN, Carole. *The sexual contract*. Stanford: Stanford University, 1988.

PEIRANO, Mariza. Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada). In: MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. v. I. São Paulo: Sumaré, 1999. p. 225-266.

PERROT, Michelle. Où en est en France l'histoire des femmes? *French Politics and Society*, v. 12, n. 1, 1994.

PISCITELLI, Adriana. Dossiê Antropologia, gênero e sexualidade no Brasil: balanço e perspectivas. Apresentação. *Cadernos Pagu, Campinas*, n. 42, jan.-jun. 2014.

RIFIOTIS, Theophilos. As delegacias especiais de proteção à mulher no Brasil e a judicialização dos conflitos conjugais. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 19, n. 1, p. 85-119, 2004.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SANTOS, Guilherme Crespo Gomes de. *Lei Maria da Penha e intervenção psicossocial: etnografia sobre masculinidades e possibilidades de politização da justiça a partir da experiência do Juizado de Violência Doméstica e Familiar do núcleo Bandeirante*. Trabalho de conclusão de curso (graduação em Direito). Brasília: Universidade de Brasília, 2015.

SANTOS, Silvia Maria Azevedo dos; RIFIOTIS, Theophilos. Cuidadores familiares de idosos dementados: um estudo crítico de práticas quotidianas e políticas sociais de judicialização e reprivatização. In: GROSSI, Miriam Pillar; SCHWABE, Elisete (Orgs.). *Política e cotidiano: estudos antropológicos sobre o gênero, família e sexualidade*. Blumenau: Nova Letra, 2006. p. 95-114.

SIMÕES, Júlio; FACCHINI, Regina; CARRARA, Sérgio. *Diversidade sexual e de gênero no contexto sociopolítico brasileiro atual*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, fev. 2016. (Informativo especial da ABA, 2015 – Balanços parciais a partir de perspectivas antropológicas).

STRATHERN, Marilyn. *O efeito antropológico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.

\_\_\_\_\_. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Trad. André Villalobos. Campinas: Unicamp, 2006.

\_\_\_\_\_. Uma relação incômoda: o caso do feminismo e da antropologia. *Mediações*, Londrina, v. 14, n. 2, p. 83-104, jul.-dez. 2009.

TURNER, Victor. Dramas sociais e metáforas rituais. In: \_\_\_\_\_. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Trad. Fabiano de Moraes. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008. p. 19-54.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

