

Pena Pereira, Ondina (1999), *No Horizonte do Outro. Uma etnografia da cena analítica na sociedade contemporânea*, Brasília, Universa.

Ragland-Sullivan, Ellie (1986), *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*, Londres, Croom Helm Ltd.

Ricoeur, Paul (1969), *The Symbolism of Evil*, Boston, Beacon Press.

Santos, Boaventura de Souza (2002), "Toward a Multicultural Conception of Human Rights", en Hernández-Truyol, Berta Esperanza (eds.), *Moral Imperialism. A Critical Anthology*, Nueva York, New York University Press.

Segato, Rita Laura (1992), "Um Paradoxo do Relativismo: O discurso Racional da Antropologia frente ao Sagrado", *Religião e Sociedade* 16/1-2, Rio de Janeiro, ISER.

— (1995), *Santos e Daimones: O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília.

— (1996), "Frontiers and Margins: The Untold Story of the Afro-Brazilian Religious Expansion to Argentina and Uruguay", en *Critique of Anthropology*, vol. 16 (4).

— (2003), "Religions In Transition: Changing Religious Adhesions In a Merging World. An Introduction", en Alvarsson, Jan-Ake y Rita Laura Segato (eds.), *Religions In Transition: Mobility, Merging and Globalization In Contemporary Religious Adhesions*, Uppsala, University of Uppsala Press (en prensa).

Spiro, Melford E. (1951), "Culture and Personality. The natural history of a false dichotomy", *Psychiatry* 14.

4. LA ARGAMASA JERÁRQUICA: VIOLENCIA MORAL, REPRODUCCIÓN DEL MUNDO Y LA EFICACIA SIMBÓLICA DEL DERECHO

Al juez Baltasar Garzón

[...] Y si los hombres se concedieran un descanso, aunque no fuera más que por un solo día, un solo mes o un solo año, en el ejercicio de esa violencia, de esa presión que ejercen sobre las mujeres, esos poderes retornarían a las mujeres y el desorden surgiría nuevamente, subvirtiendo la sociedad y el cosmos [...] (Godelier, 1998, p. 190).

Si hay algo de artificioso e ilegítimo en el orden patriarcal, como revela el mito Baruya analizado en el capítulo anterior, ese algo es precisamente la maniobra que instaura su ley. Esta ilegitimidad originaria produce que, inevitablemente, los votos de obediencia a esa ley y al orden que ella establece deban renovarse diariamente. Ya sea que la ley surja de una usurpación como en la narrativa secreta de los Baruya o, como en la variante del mito lacaniano, el orden social dependa de que quien no tiene, en principio, el precioso órgano simbólico pase sin embargo a usufructuarlo (dejando aquí implícitas todas las narrativas sobre lo cotidiano que vendrían en nuestro auxilio para ilustrar este traspaso de poder de un género al otro, de un término al otro), en todos los casos el mantenimiento de esa ley dependerá de la repetición diaria, velada o manifiesta, de dosis homeopáticas pero reconocibles de la violencia instauradora. Cuanto más disimulada y sutil sea esta violencia, mayor será su eficiencia para mantener despierta y clara la memoria de la regla impuesta y, al mismo tiempo, podrá preservar en el olvido el carácter arbitrario y poco elegante de la violencia fundadora así como los placeres propios del mundo que ella negó.

Se diseña así el universo amplio y difuso de la violencia psicológica, que preferiré llamar aquí "violencia moral", y que denomina el conjunto de mecanismos legitimados por la costumbre para garantizar el mantenimiento de los estatus relativos entre los términos de género. Estos mecanismos de preservación de sistemas de estatus operan también en el control de la permanencia de jerarquías en otros órdenes, como el racial, el étnico, el de clase, el regional y el nacional.

Breve historia de un concepto

Georges Vigarello, en su historia del crimen de violación en la jurisprudencia europea entre los siglos XVI y XX, muestra cómo, a partir del siglo XIX, muy lentamente, se fue delineando de un modo progresivo la figura jurídica de "violencia moral". Sin embargo, desde el principio y hasta muchos años más tarde su definición era más restringida que en la actualidad.

En un comienzo, según el reporte histórico de Vigarello, ella entró en escena cuando ya no fue posible mantener la criminalización de la violación basada exclusivamente en el criterio de la violencia física ejercida sobre la víctima. Hasta bien entrado el siglo XIX, el violador sólo era condenado si se verificaban señales de violencia física en la víctima, pues solamente éstas probaban, desde la perspectiva de la época, su no connivencia o participación voluntaria en el acto. "Presiones morales, amenazas, influencias físicas sobre los estados de conciencia continúan sin ser asimilados a la violencia, errores o debilidades por parte de la víctima continúan sin ser disculpados", y el autor cita, en nota, un tratado de medicina legal e higiene de 1813, en el que se afirma que "el gozo sexual pacífico de una persona después de un casamiento simulado sólo es una violación [...] si es empleada la fuerza [...]. Mas esa especie de violencia no es de la competencia de los médicos" (Foderé, 1813, t. IV, p. 350, en Vigarello, *op. cit.*, p. 274). Por lo tanto,

[...] el horizonte del rapto de violencia designaba inmediatamente gestos materiales: obligar era imponer físicamente [...] coaccionar era asaltar. Pero esa certeza vacila en las primeras décadas del siglo, aunque el Código Penal no diga nada sobre eso. Un lento trabajo jurídico explora diferentes perfiles de coerción" (Vigarello, *op. cit.*, p. 133).

Tres casos en las cortes francesas parecen haber sido hitos significativos en la transformación de los conceptos legales: el episodio en el cual un tal "Gaume" "se aprovechó" del sueño de una mujer de nombre "Fallard", llevado a la corte de Besançon en 1828, y dos casos de abuso perpetrados en 1827 contra niños por un soldado de Châtellerauld y por un cura alsaciano, respectivamente. En todos ellos, los abogados alegaron "violencia moral" pero no "violencia física". Si bien los perpetradores fueron declarados inocentes, comenzó allí a considerarse el argumento de la violencia moral como forma de presión, dentro de un régimen de estatus. Es decir, en un contexto en el que la víctima ocupaba una posición subordinada naturalizada por la tradición surgió, entonces, "contra violencia que sería necesario definir y estigmatizar" (*ibid.*, p. 136).

La historia de la extensión del territorio de la violencia para incluir en él "una brutalidad no directamente física" (*ibid.*, p. 137) avanzó lentamente con las leyes de Nápoles publicadas en 1819 y las francesas a partir de 1832. Las primeras criminalizaron la violación aun sin violencia física cuando era perpetrada contra menores de 12 años, y las segundas, contra menores de 11 años. En 1863, la edad de 11 años fue aumentada a 13, con lo que se vio ampliado el concepto de minoridad. Y, como comenta Vigarello, "revaluando el poder moral parental", puesto que la criminalización se extendió en los casos en que la víctima tuviera más de 13 años (siempre que no se encontrase emancipada por el casamiento) para situaciones en que el abuso fuera perpetrado por un ascendiente. Violencia moral y abuso de autoridad se vinculan aquí y dan testimonio de un desarrollo significativo de los conceptos y de la sensibilidad jurídicos. "El tema psicológico de la coacción se profundizó, el campo de la violencia moral se extendió [...]. El libre albedrío es analizado de otra forma, la coacción pasa a ser entendida de forma distinta" (*ibid.*, p. 139).

La extensión de esta noción de minoridad vulnerable a la coacción moral en el caso del niño y de la mujer se produjo, según el autor que comento, aún más tarde. Un caso de 1857 parece haber sido paradigmático: una joven "Mme. Laurent", de conducta perfecta, es abusada a oscuras, en su alcoba, por un tal "Dubas", que se hace pasar por su marido. Después de ceder, la joven descubre el engaño y lo repele con un grito. Por ser adulta y no haber sufrido violencia física, la corte de Nancy descalifica la violación, pero la corte de apelación la acepta, y redefine el crimen para considerar la posibilidad de que "la falta de consentimiento resulte de una violencia física o moral" (*ibid.*, p. 140).

La autoridad sobre la mujer continúa inevitablemente reafirmada. Pero es la conciencia individual y sus fallas, el "abuso contra la voluntad" que, en compensación, son considerados de otra forma: el principio de un sujeto de derecho descrito por el Código Penal de 1791 [...]. Es a partir de ese sujeto de derecho, de sus fallas, de sus errores posibles, que comienzan a enunciarse los umbrales de la brutalidad (Vigarello, *op. cit.*, p. 140).

Estos avances se ampliaron en las concepciones de violencia del siglo XX, bajo la influencia de una sensibilidad trabajada por los derechos humanos y por el feminismo. En este contexto, las nociones de presión moral y de coacción psicológica se liberaron de su vinculación con la obtención de la violación, para pasar a referirse a la pérdida de la autonomía en un sentido más amplio. En otras palabras, la vulnerabilidad a la violencia moral y al maltrato psicológico por parte de los subordinados en un sistema de estatus —las mujeres y los

niños—pasó a ser asociada con el menoscabo del ejercicio independiente de la voluntad y con la libertad de elección. Si reflexionamos, percibimos que el sufrir abuso sexual es sólo un caso particular del tema más general de la autonomía del individuo para elegir libremente su sexualidad y decidir sin coerción su comportamiento y sus interacciones sexuales.

Vemos, así, surgir la figura de la “violencia psicológica”, “moral” o “emocional” de los minorizados por el sistema de estatus y, en especial, de la mujer, en documentos y resoluciones de las Naciones Unidas y en los códigos jurídicos nacionales. Por ejemplo, en la *Minuta de declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer* aprobada por la 43ª reunión plenaria del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (1993/10) del 27 de julio de 1993, se menciona la “violencia psicológica” cinco veces, aunque en ningún momento queda definido su significado:

Para el propósito de esta Declaración, el término “violencia contra la mujer” significa cualquier acto de violencia basada en el género que resulte en, o pueda resultar en, daño físico, sexual o psicológico o sufrimiento de mujeres, incluyendo amenazas de este tipo de actos, coerción o privación arbitraria de la libertad, sea en la vida pública como en la vida privada.

La violencia invisible

El registro de la violencia física practicada contra la mujer en el ámbito de las relaciones domésticas ha ido aumentando en la última década. Los especialistas afirman de manera unánime que el aumento de las denuncias registradas no responde al aumento del fenómeno en sí sino a la expansión de la conciencia de sus víctimas respecto de sus derechos. Los índices reportados en los más variados países son altos, pero se calcula que representan no más que el 5 o el 10% de la incidencia real, que se encuentra, aún hoy, lejos de ser conocida (Fernández Alonso, 2001).

Los datos que correlacionan los porcentajes de violencia doméstica con la totalidad de mujeres en diversos contextos nacionales son interesantes, pues permiten evaluar la generalización del fenómeno. Según un revelador artículo publicado por María del Carmen Fernández (2001), los organismos internacionales consideran la violencia doméstica un problema de salud pública mundial de primer orden. En España, en una macroencuesta realizada por el Instituto de la Mujer en el año 2000 a partir de una muestra de 20.552 mujeres mayores de 18 años, se encontró que 12,4% de las mismas reportó que se

encontraba en “situación objetiva de violencia en el entorno familiar” cuando se les preguntó en relación con indicadores precisos. Sin embargo, nos dice la autora: “llama la atención que tras preguntarles sobre si habían sufrido malos tratos en el último año, sólo la tercera parte de ellas se consideraba a sí misma víctima de maltrato. *Estas diferencias entre los casos detectados a través de indicadores y la percepción subjetiva de violencia doméstica refleja la ‘tolerancia’ ante las situaciones de maltrato por parte de la mujer en las relaciones de pareja*”, interpreta la autora, apuntando hacia la dimensión “invisible” o naturalizada del fenómeno.

El texto citado divulga, también, datos sobre otros países: en Francia, una encuesta reciente revela que 10% de las mujeres sufrían violencia en el momento de la encuesta. En los Estados Unidos, las cifras son muy variables, pero un análisis epidemiológico del problema acusó que 32,7% de las mujeres sufren violencia doméstica en algún momento de su vida (Mc Cauley *et al.*, en Fernández Alonso, p. 5); en Canadá, se estima que una de cada siete; en América Latina (Chile, Colombia, Nicaragua, Costa Rica y México), entre el 30% y el 60%; en el Reino Unido y en Irlanda, 41% y 39% respectivamente; y en países donde “conductas objetivamente maltratantes son aceptadas culturalmente” los índices son todavía más altos.

En China, “aproximadamente la mitad de las mujeres que mueren por homicidio son asesinadas por sus maridos o novios actuales o anteriores”; la Sociedad Jurídica China (China Law Society) publicó recientemente una encuesta nacional que muestra que “la violencia doméstica se ha transformado en un problema social significativo en China, con un tercio de los 270 millones de hogares del país enfrentando violencia doméstica—física o espiritualmente—, mientras un promedio de 100.000 hogares se rompen por causa de la violencia doméstica cada año (Tang Min, 2002).

En la India, de acuerdo con la Oficina de Registro de Crímenes del Ministerio del Interior (Crime Records Bureau of the Union Home Ministry), “casi 37% de los crímenes cometidos contra mujeres cada año son casos de violencia doméstica. Esto significa que 50.000 mujeres son abusadas por un miembro de la familia cada año. Y éstos son solamente los casos denunciados”. El Centro para la Protección y Auxilio Legal de la Comisión de Delhi para la Mujer (Helpliness and Legal Aid Centre of the Delhi Commission for Women) registra un promedio de 222 casos de violencia doméstica cada seis meses y el número de problemas encaminados al servicio de apoyo psicológico (*counselling*) fue de 2.273 en el mismo período. En Mumbai, la oficina de Servicio Social creada por la policía en 1984 para proteger a las mujeres contra atrocidades listó 121 casos de abuso mental y físico relacionado con el pago de la dote entre el 1º octubre y el 31 de diciembre de 2001 (Iyer, Lalita, Hyderabad y Nistula Hebbar, 2002). Se

puede advertir que las estadísticas dispersas y los parámetros escasamente compatibles no crean condiciones para construir un mapa mundial, aunque todo indica que el fenómeno tiene visos de universal.

Producido con 18 años de atraso, en 2002, el primer *Relatório Nacional Brasileiro* para la CEDAW (*Convención de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer*, ratificada por el Brasil en 1984) publica que, “en el mundo, de cada cinco días que la mujer falta al trabajo, uno es consecuencia de la violencia sufrida en el hogar. En América Latina y en el Caribe, la violencia doméstica incide sobre 25% a 50% de las mujeres y compromete el 14,6% del Producto Interno Bruto. En el Brasil, cada 15 segundos una mujer es golpeada (Fundación Perseu Abramo). Datos de la ONU, del Instituto de Derechos Humanos, afirman que el Brasil deja de aumentar un 10% su Producto Interno Bruto como consecuencia de la violencia contra la mujer. Las estadísticas disponibles y los registros en las comisarías especializadas en crímenes contra la mujer demuestran que 70% de los incidentes acontecen dentro del hogar, y que el agresor es el propio marido o compañero”. En la parte final, dedicada al Diagnóstico, se señala que el “Brasil carece de datos nacionales respecto de la incidencia de la violencia contra mujeres y niñas”. Un documento elaborado por especialistas de las áreas de derecho y sociología, *Advocacia pro bono em defesa da mulher vítima de violência* (Quartim de Moraes e Naves, 2002) divulga que una entre cuatro mujeres es víctima de violencia doméstica en el Brasil, pero que sólo el 2% de estas denuncias acaba con la punición de los agresores. Y la investigación antes mencionada de la Fundação Perseu Abramo también revela que mientras cada 15 segundos una mujer es golpeada, cada 12 segundos una mujer es víctima de amenazas. Sin embargo, sólo un pequeño porcentaje de estos incidentes son denunciados a la policía.

Una tradición importante de estudios publicados en el Brasil sobre el tema acompaña el debate mundial. Tres ejemplos son representativos: los estudios de Heleieth Saffioti y Suely Souza de Almeida (1995), quienes adoptan la posición clásica feminista en el sentido de abordar la violencia doméstica como reflejo y emergencia, en las interacciones domésticas, del orden patriarcal dominante, Filomena de Gregori (1993), que enfatiza el papel realimentador de la mujer en la escalada en espiral de las agresiones, y Bárbara Musumeci (1999), que reseña exhaustivamente la literatura estadounidense y las formas de apoyo implementadas en aquel país, para concluir con una crítica al modelo feminista porque, según la autora, oscurece la individualidad femenina y la singularidad de la inserción de cada mujer en el fenómeno.

En general, sin embargo, el foco de todos estos análisis recae nuevamente en la violencia física, lo que es hasta cierto punto comprensible pues el pensamiento sobre violencia doméstica registra siempre el carácter cíclico y

progresivo del fenómeno y manifiesta el estado de alarma por la irreversibilidad de los últimos escalones de esta progresión, con la muerte o la invalidez de la mujer. El tema de la violencia psicológica o moral es, por lo tanto, o mencionado superficialmente, o introducido como un complemento de la violencia física, o asociado a los primeros momentos de esta escalada.

A contramano del reclamo de autoras como Musumeci y Gregory de que el modelo feminista, por su grado de generalización, no reconoce y hasta enmascara la participación individual de las mujeres como sujetos activos en el proceso de la violencia, y fiel a mi acatamiento de los mitos de la usurpación primigenia, entiendo los procesos de violencia, a pesar de su variedad, como estrategias de reproducción del sistema, mediante su refundación permanente, la renovación de los votos de subordinación de los minorizados en el orden de estatus, y el permanente ocultamiento del acto instaurador. Sólo así es posible advertir que estamos en una historia, la profundísima historia de la erección del orden del género y de su conservación por medio de una mecánica que rehace y revive su mito fundador todos los días. Por más que la idea de colocar a la mujer en el eje de reproducción del fenómeno y percibirla como sujeto activo de sus relaciones, como parece sugerir Musumeci, sea una propuesta tentadora, el fenómeno parece asemejarse más a una situación de *violencia estructural*, que se reproduce con cierto automatismo, con invisibilidad y con inercia durante un largo período luego de su instauración, tanto en la escala temporal ontogenética de la historia personal a partir de su fundación doméstica en la primera escena, como en la escala filogenética, es decir, del tiempo de la especie, a partir de su fundación mítica secreta.

Lourdes Bandeira y Tânia Mara Campos de Almeida (1999) analizaron un caso paradigmático de violencia intrafamiliar útil para ilustrar el anclaje de la violencia diaria—que, en el caso particular examinado por las autoras, llega a ser francamente delictiva—precisamente en las “buenas conciencias” y en la moral “religiosa” de una familia. Se trata de una serie de actos incestuosos perpetrados por un pastor evangélico sobre sus tres hijas menores, que culminó en el nacimiento de su hijo-nieto y en la condena del pastor, en Brasilia, en 1996. De acuerdo con el análisis de las autoras citadas, las relaciones incestuosas se dieron en el ambiente religioso de la casa del pastor, entrelazadas en una trama cotidiana, afectiva, religiosa y doméstica, que tuvo por efecto eximir de responsabilidad a sus protagonistas frente a sí mismos.

[...] él tiene en la religión el horizonte organizador y clasificador de su propio mundo. Antes de la denuncia, se orientaba y apoyaba en ella para actuar tanto en el medio familiar como en el público. En la primera esfera, por ejemplo, se basaba en preceptos religiosos al exigir la obediencia servil

de la esposa y de las hijas. En la segunda, desempeñaba cotidianamente el rol de pastor evangélico para su comunidad. [...] En el discurso del pastor, el “mal” tiene el poder de contaminación y está vinculado a todo lo que representa el “lado de afuera” o “lo profano”. [...] En contraposición, el “bien” se encuentra en lo que está asociado con el núcleo “de dentro”, o con lo “sagrado”. o, aun, con la propia familia. Por consiguiente, ese grupo de personas y de cosas le pertenecen. Son su extensión y es natural que detente el derecho de usufructuarlo como quiera, o como sus premisas religiosas le indiquen, una vez que ocupa la misma posición mítica y santa del Padre cristiano: padre-pastor, padre-creador, padre-proveedor y padre-abuelo (Bandeira y Campos de Almeida, 1999, pp. 167-169).

En ese episodio, los argumentos del pastor-padre-abusador se ampararon fuertemente en la idea religiosa del poder moral del padre sobre la familia. El texto bíblico constituyó el material básico del discurso paterno, dando forma y explicando los deseos, las responsabilidades y los conflictos interiores vividos por el autor del crimen en su perspectiva netamente cristiana, que nunca necesitó abandonar. Este ejemplo impresionante revela cómo el abuso no es necesariamente ajeno a los discursos normativos del mundo familiar.

Creo, por lo tanto, necesario separar analíticamente la violencia moral de la física, pues la más notable de sus características no me parece ser aquella por la que se continúa y amplía en la violencia física, sino justamente la otra, aquella por la que se disemina difusamente e imprime un carácter jerárquico a los menores e imperceptibles gestos de las rutinas domésticas —la mayor parte de las veces lo hace sin necesitar de acciones rudas o agresiones delictivas, y es entonces cuando muestra su mayor eficiencia—. Los aspectos casi legítimos, casi morales y casi legales de la violencia psicológica son los que en mi opinión revisten el mayor interés, pues son ellos los que prestan la argamasa para la sustentación jerárquica del sistema. Si la violencia física tiene una incidencia incierta del 10, 20, 50 o 60%, la violencia moral se infiltra y cubre con su sombra las relaciones de las familias más normales, construyendo el sistema de estatus como organización natural de la vida social.

La violencia moral es el más eficiente de los mecanismos de control social y de reproducción de las desigualdades. La coacción de orden psicológico se constituye en el horizonte constante de las escenas cotidianas de sociabilidad y es la principal forma de control y de opresión social en todos los casos de dominación. Por su sutileza, su carácter difuso y su omnipresencia, su eficacia es máxima en el control de las categorías sociales subordinadas. En el universo de las relaciones de género, la violencia psicológica es la forma de violencia

más maquina, rutinaria e irreflexiva y, sin embargo, constituye el método más eficiente de subordinación e intimidación.

La eficiencia de la violencia psicológica en la reproducción de la desigualdad de género resulta de tres aspectos que la caracterizan: 1) su diseminación masiva en la sociedad, que garantiza su “naturalización” como parte de comportamientos considerados “normales” y banales; 2) su arraigo en valores morales religiosos y familiares, lo que permite su justificación y 3) la falta de nombres u otras formas de designación e identificación de la conducta, que resulta en la casi imposibilidad de señalarla y denunciarla e impide así a sus víctimas defenderse y buscar ayuda.

Mientras las consecuencias de la violencia física son generalmente evidentes y denunciabiles, las consecuencias de la violencia moral no lo son. Es por esto que, a pesar del sufrimiento y del daño evidente que la violencia física causa a sus víctimas, ella no constituye la forma más eficiente ni la más habitual de reducir la autoestima, minar la autoconfianza y desestabilizar la autonomía de las mujeres. La violencia moral, por su invisibilidad y capilaridad, es la forma corriente y eficaz de subordinación y opresión femenina, socialmente aceptada y validada. De difícil percepción y representación por manifestarse casi siempre solapadamente, confundida en el contexto de relaciones aparentemente afectuosas, se reproduce al margen de todas las intenciones de librar a la mujer de su situación de opresión histórica.

En materia de definiciones, violencia moral es todo aquello que envuelve agresión emocional, aunque no sea ni consciente ni deliberada. Entran aquí la ridiculización, la coacción moral, la sospecha, la intimidación, la condenación de la sexualidad, la desvalorización cotidiana de la mujer como persona, de su personalidad y sus trazos psicológicos, de su cuerpo, de sus capacidades intelectuales, de su trabajo, de su valor moral. Y es importante enfatizar que este tipo de violencia puede muchas veces ocurrir sin ninguna agresión verbal, manifestándose exclusivamente con gestos, actitudes, miradas. La conducta opresiva es perpetrada en general por maridos, padres, hermanos, médicos, profesores, jefes o colegas de trabajo.

Por todas esas características, a pesar del peso y de la presencia de la violencia moral como instrumento de alienación de los derechos de las mujeres, se trata del aspecto menos trabajado por los programas de promoción de los derechos humanos de la mujer y menos focalizado por las campañas publicitarias de concientización y prevención de la violencia contra la mujer. De hecho, prácticamente no existen campañas que pongan en circulación, entre el gran público, una terminología o un conjunto de representaciones para facilitar su percepción y su reconocimiento específicos, que generen comportamientos críticos y de resistencia a esas conductas, que inoculen, tanto en hombres

como en mujeres, una sensibilidad de baja tolerancia a esas formas muy sutiles de intimidación y de coacción, así como el pudor de reproducir incautamente ese tipo de conductas, y que divulguen nociones capaces de promover el respeto a la diferencia de la experiencia femenina, comprendida en su especificidad.

A pesar de que en la actualidad casi todos los documentos que se refieren a la violencia doméstica hacen mención de este tipo específico de violencia, no se aborda su prevención de una forma sistemática y particularizada. De lo contrario, esto significaría colocar en circulación, por medios publicitarios, un léxico mínimo, un elenco básico de imágenes y palabras para el reconocimiento de la experiencia por parte de sus víctimas, así como el vocabulario para denunciarla y combatirla especialmente. Estas estrategias deberían sensibilizar a la población y tornarla consciente de que la violencia no es exclusivamente física, llevando al sentido común del ciudadano ordinario la novedad que la jurisprudencia ya había comenzado a incorporar en el siglo XIX. Los medios masivos de información deberían colocar en circulación imágenes y discursos íntimos pasibles de ser apropiados en la formulación de quejas y búsqueda de apoyo solidario o terapéutico. Las diversas situaciones privadas de violencia psicológica vividas por las mujeres y que usualmente pasan desapercibidas deben ser adecuadamente representadas y difundidas para estimular la reflexión y la discusión, promoviendo un sentido mayor de responsabilidad en los hombres y una conciencia de su propio e indebido sufrimiento en las mujeres.

En América Latina, las formas más corrientes de la violencia moral son:

1. Control económico: la coacción y el cercenamiento de la libertad por la dependencia económica.
2. Control de la sociabilidad: cercenamiento de las relaciones personales por medio de chantaje afectivo como, por ejemplo, obstaculizar relaciones con amigos y familiares.
3. Control de la movilidad: cercenamiento de la libertad de circular, salir de casa o frecuentar determinados espacios.
4. Menosprecio moral: utilización de términos de acusación o sospecha, velados o explícitos, que implican la atribución de intención inmoral por medio de insultos o de bromas, así como exigencias que inhiben la libertad de elegir vestuario o maquillaje.
5. Menosprecio estético: humillación por la apariencia física.
6. Menosprecio sexual: rechazo o actitud irrespetuosa hacia el deseo femenino o, alternativamente, acusación de frigidez o ineptitud sexual.
7. Descalificación intelectual: depreciación de la capacidad intelectual de la mujer mediante la imposición de restricciones a su discurso.

8. Descalificación profesional: atribución explícita de capacidad inferior y falta de confiabilidad.

Una encuesta que realicé por internet en redes de mujeres vinculadas por amistad solicitando anécdotas y comentarios sobre instancias de violencia moral experimentadas personalmente por las mujeres destinatarias, presenciadas por éstas o escuchadas en confidencia, se amplió y alcanzó una extensión sorprendente, debido a que un número creciente de mujeres deseaban informar y prestar testimonio sobre ofensas recibidas o conocidas a través de relatos de segunda mano. El resultado de la consulta fue impresionante, y se extendió a todas las clases sociales y a todos los niveles de instrucción.

“Sexismo automático” y “racismo automático”

Esta violencia estructural que sustenta el paisaje moral de las familias se asemeja a lo que los que militamos activamente en la crítica del orden racial llamamos “racismo automático”. Tanto el sexismo como el racismo automáticos no dependen de la intervención de la conciencia discursiva de sus actores y responden a la reproducción maquinal de la costumbre, amparada en una moral que ya no se revisa. Ambos forman parte de una tragedia que opera como un texto de larguísima vigencia en la cultura —en el caso del sexismo, la vigencia temporal tiene la misma profundidad y se confunde con la historia de la especie; en el caso del racismo, la historia es muchísimo más corta y su fecha de origen coincide rigurosamente con el fin de la conquista y la colonización del África y el sometimiento de sus habitantes a las leyes esclavistas—.

La comparación con el racismo automático puede iluminar y exponer con más claridad las complejidades de la violencia moral que opera como expresión cotidiana y común del sexismo automático. De la misma manera en que la categoría “racismo automático” trae consigo el imperativo de sospechar de la claridad de nuestra conciencia y nos induce ineludiblemente a un escrutinio cuidadoso de nuestros sentimientos, convicciones y hábitos más arraigados y menos conscientes respecto de las personas negras, la noción de “sexismo automático”, una vez aceptada como categoría válida, conlleva el mismo tipo de exigencia pero en relación no sólo con la mujer sino con toda manifestación de lo femenino en la sociedad.

Me parece importante destacar la importancia de considerar el sexismo como una mentalidad discriminadora no sólo en relación con la mujer sino, sobre todo, en relación con lo femenino. Es en el universo de la cultura

homosexual que se puede ver con claridad lo que esto significa, pues es uno de los medios donde es posible encontrar este tipo de prejuicio y las violencias que lo acompañan. Un caso revelador al respecto es el de algunas tradiciones brasileñas de homosexualidad, muy femeninas y deslumbradas por la gestualidad estereotipada de las mujeres, ricas en dramaticidad e imaginativas en el cultivo de un estilo de parodia benigna y bienhumorada, que pasaron en los últimos años a ser patrulladas y expurgadas por la entrada al Brasil de una cultura gay global, calcada en la misoginia del movimiento gay anglosajón. Muchos hombres homosexuales brasileños sufren, por lo tanto, en la actualidad, la doble violencia moral de las manifestaciones de desprecio de la sociedad nacional que circunda su círculo íntimo de relaciones y de los estándares de la identidad política globalizada, que universalizan estéticas fijas y una fuerte aversión a los patrones femeninos del estilo homosexual local. La presión sexista y su agregado imperial (véase mi crítica a los efectos perversos de las identidades políticas globales sobre las formas de alteridad históricamente constituidas en Segato, 2002a).

En el caso del racismo, la falta de esclarecimiento lleva a que, en muchas ocasiones y en escenarios muy variados, a veces discriminemos, excluyamos o hasta maltratemos por motivos raciales sin ninguna percepción de que estamos perpetrando un acto de racismo. Si existen por lo menos cuatro tipos de acciones discriminadoras de cuño racista, las más conscientes y deliberadas no son las más frecuentes. Esto lleva a que muchos no tengan clara conciencia de la necesidad de crear mecanismos de corrección en las leyes para contraponerlos a la tendencia espontánea de beneficiar al individuo de raza blanca en todos los ámbitos de la vida social.

Existe, así, en países de gran aporte poblacional de origen africano, como el Brasil, un racismo práctico, automático, irreflexivo, naturalizado, culturalmente establecido y que no llega a ser reconocido o explicado como atribución de valor o conjunto de representaciones ideológicas (en el sentido de ideas formulables sobre el mundo). El profesor de escuela que simplemente no cree que su alumno negro pueda ser inteligente, que no consigue prestarle atención cuando habla o que, simplemente, no registra su presencia en el aula. El portero del edificio de clase media que no puede concebir que uno de sus propietarios tenga los rasgos raciales de la etnia subalterna. La familia que apuesta sin dudar a las virtudes y méritos de su hijo de piel más clara.

Este tipo de racismo se distingue de lo que he llamado de racismo axiológico (Segato, 2002b), que se expresa a través de un conjunto de valores y creencias que atribuyen predicados negativos o positivos a las personas en

función de su color. En este caso, como vemos, la actitud racista alcanza una formulación discursiva, es más fácil de identificar, pues excede el gesto automático, repetitivo y de fondo racista inadvertido.

En la comparación entre el racismo automático y el axiológico queda expuesto el carácter escurridizo del primero y de los episodios de violencia moral que lo expresan en la vida cotidiana. Tal como ocurre con el sexismo automático, pese a que se presenta como la más inocente de las formas de discriminación, está muy lejos de ser la más inocua. Muy por el contrario, es la que más víctimas provoca en la convivencia familiar, comunitaria y escolar, y es aquella de la cual es más difícil defenderse, pues opera sin nombrar. La acción silenciosa del racismo automático que actúa por detrás de las modalidades rutinarias de discriminación hacen del racismo —tanto como del sexismo— un paisaje moral natural, costumbrista y difícilmente detectable. Sólo en el otro extremo de la línea, en el polo distante y macroscópico de las estadísticas, se torna visible el resultado social de los incontables gestos microscópicos y rutinarios de discriminación y maltrato moral.

Este racismo considerado ingenuo, y sin embargo letal para los negros, es el racismo diario y difuso del ciudadano cuyo único crimen es estar desinformado sobre el asunto; es el racismo de muchos bienintencionados. Y es el racismo que nos ayuda a acercarnos más lúcidamente a los aspectos de la violencia moral de corte sexista que estoy intentando exponer, pero que entraña la dificultad de distanciarse de las modalidades de violencia doméstica, física o psicológica, más fácilmente encuadrables en los códigos jurídicos. Mi intención al introducir la comparación con el racismo automático y las prácticas de violencia moral que él ocasiona es apuntar, justamente, a las formas de maltrato que se encuentran en el punto ciego de las sensibilidades jurídicas y de los discursos de prevención y a las formas menos audibles de padecimiento psíquico e inseguridad impuestos a los minorizados.

Un caso entre muchos otros me parece particularmente paradigmático del carácter inasible con que algunas veces se presenta la crueldad psicológica. Su víctima fue una niña negra de 4 años, alumna del jardín de infantes de una escuela católica, frecuentada por niños de clase media, como también lo es ella. Juliana está encantada con la nueva profesora. Todos los días, al volver de la escuela, habla incansablemente de ella y describe sus cualidades. Respondiendo a mi solicitud, su madre relata el caso como parte de los materiales de análisis de la disertación de maestría que prepara sobre racismo en la escuela brasileña:

La mamá de Juliana siempre que la dejaba en la escuela permanecía por algunos minutos mirando a través de la cerca [...], esperando la oración

matinal [...]. La maestra llega, [...] se inclina para conversar con los niños y le hace un cariño en la cabeza a una compañerita blanca. La madre de Juliana percibe la ansiedad y la esperanza de su hija de recibir también la misma demostración de afecto. Ve que estira la cabeza intentando acercarse y colocarse al alcance de la mano de la maestra. Su gesto de expectativa es claro y evidente. La profesora se levanta y ni siquiera le dirige la palabra. Juliana se da vuelta con los ojos llenos de lágrimas buscando a la madre, que observa desde la reja. La madre de Juliana levanta la mano en señal de despedida, le sonríe, le manda un beso para darle fuerzas y se aparta para ocultarle que ella también llora. Al día siguiente lleva lo ocurrido a conocimiento de la coordinadora psicopedagógica de la escuela, que se justifica afirmando que se trata, ciertamente, de una distracción de la profesora (Gentil dos Santos, 2001, p. 43).

El relato impresiona por el carácter trivial de la escena que narra, por la sospecha de que se repite diariamente haciendo estragos en el alma infantil, por la resistencia que ofrece a ser representada discursivamente, por las dificultades que comportaría intentar quejarse o denunciarla, por el grado de sufrimiento que produce a alguien que no tiene la capacidad de defenderse ni tampoco de detectar de forma consciente el motivo de su victimización, y por la marca indeleble de amargura e inseguridad que inscribe en la memoria de la criatura que la sufre. Estas características permiten tipificar el acto perpetrado como un caso de violencia psicológica, debido al daño moral que ocasiona y simultáneamente a la dificultad de encuadrarlo en la ley. A lo sumo, se podría exigir algún día de los maestros de escuela que fueran capaces de reconocer las vulnerabilidades específicas y las expectativas de afecto de los alumnos que pasan por sus manos, trabajando su sensibilidad ética a partir de la perspectiva de las víctimas.

Incluso en el nivel distanciado de la meta-narrativa, como narrativa de las narrativas, la historia nos captura porque alegoriza a la perfección la relación compleja del estado de derecho con el componente negro de la nación: el reconocimiento no concedido, el acto que, por constituirse como un no-acontecimiento, tampoco es susceptible de reclamo, la imposibilidad del negro de inscribir el signo de su presencia singular, marcada por una historia de sufrimiento, en el texto oficial de la nación y en los ojos de la maestra, la ceguera de la nación frente a su dolor específico y a su dilema. Al ignorar la queja, también se le niega reconocimiento a la existencia del sujeto discursivo de la queja. Esta negativa duplica el gesto negador de la caricia, que sólo se dirige a los otros niños y no a él. El negro es impedido de ser Otro, contendiente legítimo por recursos y derechos en un mundo en disputa, así como también es impedido de

ser Nosotros en la caricia incluidora. Él no se encuentra en un juego de interacciones válidas, ni como prójimo ni como otro, no hace su entrada en el discurso, no tiene registro en el texto social. La violencia contra él es *mulificadora, forcluidora*, fuertemente patogénica para todos los involucrados en este ciclo de interacciones. Ésta es la alegoría contenida en la respuesta de la escuela: la maestra “no la vio”.

Es por la inefabilidad de este tipo de violencia siempre presente en la manutención de las relaciones de estatus que, aunque ambos términos pueden ser utilizados de forma intercambiable sin perjuicio para el concepto, preferir llamarla “violencia moral” en lugar de “violencia psicológica”. La noción de violencia moral apunta al *oximoron* que se constituye cuando la continuidad de la comunidad moral, de la moral tradicional, reposa sobre la violencia rutinizada. Afirmo, así, que la normalidad del sistema es una normalidad violenta, que depende de la desmoralización cotidiana de los minorizados. Con esto, también, alejo el concepto de la acepción más fácilmente criminalizable del acto denominada, jurídicamente, “daño moral” o “abuso moral”. Sin embargo, hasta en el caso de “daño moral” en casos de racismo como categoría jurídica, autoras como María de Jesús Moura y Luciana de Araújo Costa (2001) enfatizan los aspectos evanescentes, inconscientes —“una repetición sin reflexión” (*ibid.*, p. 188)— y de gran arraigo en prácticas históricas que dificultan, pero no impiden, según las autoras, la acción de la justicia.

El paralelismo entre el racismo automático y el sexismo automático, ambos sustentados por la rutinización de procedimientos de crueldad moral, que trabajan sin descanso la vulnerabilidad de los sujetos subalternos, impidiendo que se afirmen con seguridad frente al mundo y corroyendo cotidianamente los cimientos de su autoestima, nos devuelve al tema del patriarcado simbólico que acecha por detrás de toda estructura jerárquica, articulando todas las relaciones de poder y de subordinación. La violencia moral es la emergencia constante, al plano de las relaciones observables de la escena fundadora del régimen de estatus, esto es, del simbólico patriarcal.

Sin embargo, no basta decir que la estructura jerárquica originaria se reinstala y organiza en cada uno de los escenarios de la vida social: el de género, el racial, el regional, el colonial, el de clase. Es necesario percibir que todos estos campos se encuentran enhebrados por un hilo único que los atraviesa y los vincula en una única escala articulada como un sistema integrado de poderes, donde género, raza, etnia, región, nación, clase se interpenetran en una composición social de extrema complejidad. De arriba abajo, la lengua franca que mantiene el edificio en pie es el sutil dialecto de la violencia moral.

Esto se manifiesta claramente, por ejemplo, en los feminismos así llamados “étnicos”, es decir, en los dilemas de los feminismos de las mujeres negras

de las mujeres indígenas. Su dilema político es la tensión existente entre sus reivindicaciones como mujeres y lo que podríamos llamar “frente étnico interno”, es decir, la conflictiva lealtad al grupo y a los hombres del grupo para impedir la fractura y la consecuente fragilización de la colectividad. Este complejo conflicto de conciencia de las mujeres de los pueblos dominados entre sus reivindicaciones de género y la lealtad debida a los hombres del grupo, quienes, como ellas mismas, sufren las consecuencias de la subalternización, las coloca en tensión con la posibilidad de la alianza con las mujeres blancas de las naciones dominantes (sobre diversos aspectos de este complejo dilema véase Segato, 2002c; Pierce y Williams, 1996; Pierce, 1996; Spivak, 1987 y 1999, pp. 277 y ss.). Por las venas de esas disyuntivas corre, claramente, la articulación jerárquica, que no sólo subordina las mujeres a los hombres, o las colectividades indígenas y negras a la colectividad blanca, sino también las mujeres indígenas y negras a las mujeres blancas y los hombres pobres a los hombres ricos. De la misma forma, una articulación jerárquica equivalente vincula en relación de desigualdad a los miembros de los movimientos negro e indígena norteamericanos con los miembros de los movimientos negro e indígena de América Latina.

Este andamiaje de múltiples entradas obedece todo él a un simbólico de corte patriarcal que organiza relaciones tensas e inevitablemente crueles. En la casi totalidad de estas interacciones, la crueldad es de orden sutil, moral. Y cuando la crueldad es física, no puede prescindir del correlato moral: sin desmoralización no hay subordinación posible. Y si fuera posible una crueldad puramente física, sus consecuencias serían inevitablemente también morales (sobre la imprescindibilidad de la crueldad psicológica y moral como complemento del tratamiento físico cruel, véanse los clásicos de la literatura sobre campos de concentración nazis, como Bettelheim, 1989, p. 78, entre otras; Levi, 1990, especialmente cap. v: “Violencia inútil”; Todorov, 1993, especialmente cap. 9: “Despersonalización”; y también Calveiro, 2001, pp. 59 y ss.).

Legislación, costumbres y la eficacia simbólica del Derecho

Llegamos así al problema de la legitimidad de la violencia moral de género. ¿Cómo sería posible encuadrar en la ilegalidad un conjunto de comportamientos que son el pan de cada día, la argamasa que sustenta la estructura jerárquica del mundo? ¿Cuán eficaces son o conseguirán ser las leyes que criminalizan actitudes fuertemente sustentadas por la moral dominante? ¿Cómo sería posible perseguir legalmente formas de violencia psicológica que responden y acompañan el racismo estructural y el sexismo estructural, reproducidos ambos por

un mecanismo sólidamente entrelazado en la economía patriarcal y capitalista del sistema?

Tocamos aquí, ineludiblemente, la cuestión de la legitimidad de la costumbre. Recientemente, en una consulta que realicé junto a un grupo de 41 mujeres representantes de diferentes sociedades indígenas del Brasil, una de las poquísimas abogadas indias del país y ciertamente la única entre los Caimangang, de Rio Grande do Sul, presentó al grupo su idea de que la costumbre es la ley de la sociedad indígena, es decir, que las normas tradicionales son para el pueblo indígena como las leyes para la nación. Ésta, que debería ser una proposición simple y bastante trabajada por nosotros, los antropólogos, de hecho no lo es.

Mi respuesta a las interlocutoras indias en esa ocasión fue negativa: la costumbre nativa no equivale a la ley moderna (Segato, 2002c). En todos los contextos culturales la ley se encuentra –o debería encontrarse– en tensión con la costumbre cuando cualquiera de los dominios del sistema de estatus se encuentra en cuestión. Incluso porque el estatus debería, por definición, ser extraño al idioma moderno e igualitario de la ley y considerarse una infiltración de un régimen previo, bastante indeleble por cierto y resistente al cambio y a la modernización, pero extraño al fin a los códigos modernos que rigen el discurso jurídico (véase, sobre la persistencia del género como sistema de estatus dentro del régimen contractual moderno, el seminal análisis de Carole Pateman, 1993). De hecho, en el Occidente moderno, patria de la legislación estatal, la ley se vuelve también contra la costumbre.

Drucilla Cornell ofrece una solución posible para este problema de lo que la ley puede o no puede reglamentar o, en otras palabras, de la eficacia o ineficacia de la ley para incidir en el ámbito de la moral. Para esto, introduce la idea de un “feminismo ético”:

Demandamos que los daños que eran tradicionalmente entendidos como parte del comportamiento inevitable que hacía que “los muchachos tienen que ser muchachos”, tales como la violación en una cita amorosa o el acoso sexual, sean reconocidos como serios actos lesivos contra la mujer. Para hacer que estos comportamientos parezcan actos lesivos, las feministas luchan para que “veamos” el mundo de forma diferente. *El debate sobre qué tipo de comportamiento constituye acoso sexual se vuelve sobre cómo el sistema legal “ve” a las mujeres y a los hombres. Debido a que el feminismo convoca a que re-imaginemos nuestra forma de vida de manera que podamos “ver” de otra forma, él necesariamente involucra apelar a la ética, incluyendo el llamado para que modifiquemos nuestra sensibilidad moral* (Cornell, 1995, p. 79, traducción y cursivas mías).

En la propuesta de esta autora, no es un sistema legal lo que va a garantizar la igualdad y el bienestar de las mujeres. Lo que garantiza la reforma moral y legal es un movimiento que se origina en la aspiración ética. La noción de ética se distancia y se opone, así, al campo de la moral. La sensibilidad ética es definida como sensibilidad al “otro”, a lo ajeno, y transformada en pivote del movimiento transformador.

[...] ética, tal como la defino, no es un sistema de reglas de comportamiento, ni un sistema de estándares positivos a partir de los cuales es posible justificar la desaprobación de los otros. Es, más que nada, una actitud hacia lo que es ajeno para uno [...] (*ibid.*, pp. 78-79, mi traducción).

De manera semejante pero no idéntica a Cornell, Enrique Dussell también coloca en el Otro –en su caso, en el otro victimizado– el ancla de una perspectiva ética transformadora (Dussell, 1998). Pero mientras Cornell se ampara, para definir ese Otro capaz de orientar la actitud ética, en las nociones de *falibilidad y asombro* del filósofo pragmatista norteamericano Charles Peirce, que implican una apertura, una exposición voluntaria al desafío y a la perplejidad que el mundo de los Otros impone a nuestras certezas, el Otro en Dussell no viene a significar el límite impuesto por los Otros –lo “ajeno”– a nuestro deseo, a nuestros valores y a las categorías que organizan nuestra realidad, pero es un Otro como negatividad sustantivada, en su materialidad contingente transformada en trascendente en el argumento dusselliano. Este Otro puede verse contenido en una lista de categorías constituida por “el obrero, el indio, el esclavo africano o el explotado asiático del mundo colonial, la mujer, las razas no-blancas, las generaciones futuras” (*ibid.*, párrafo 210), entendiéndose que deben pasar a ser acogidos en un “nosotros” también sustantivo. El argumento de Dussell se centra en este acto de inclusión de la perspectiva de las víctimas en “nuestra” perspectiva, y no en la disponibilidad existencial para un Otro que cumple el papel humanizador de resistirse a confirmar “nuestro” mundo, como en el modelo de la ética feminista de Cornell. El Otro dusselliano es muy próximo al “otro” judío alemán, al otro berlinés, al otro palestino, al otro iraquí de “we are all Berlin citizens”, “nous sommes tous juifs allemands”, “nous sommes tous palestiniens”, de Kennedy frente al muro de Berlín en 1962, del ‘68 francés y de las marchas parisinas del 2002.

Por mi parte, si bien creo sin restricciones que un trabajo sobre la sensibilidad ética es la condición única para desarticular la moralidad patriarcal y violenta en vigor, atribuyo al Derecho un papel fundamental en ese proceso de transformación. Coloco mi respuesta en el contexto de la crítica a las concep-

ciones *primordialistas* de la nación (cuyo mapa construye, entre otros, Breuilly, 1996), de las cuales se desprendería algún tipo de continuidad entre la ley y la costumbre, entre el sistema legal y el sistema moral y, por lo tanto, entre el régimen de contrato y el régimen de estatus. Endoso la crítica a este tipo de concepción, y opto por una visión contractualista de la nación, donde la ley debe mediar y administrar la convivencia de costumbres diferentes, es decir, de moralidades diferentes. A pesar de originarse en un acto de fuerza por el cual la etnia usurpadora impone su código a las etnias dominadas y expropiadas, la ley así impuesta pasa a comportarse, a partir del momento mismo de su promulgación, en una arena de contiendas múltiples e interlocuciones tensas. La ley es un campo de lucha. Su legitimidad depende estrictamente de que contemple desde su estrado un paisaje diverso.

Cuando la ley adhiere a uno de los códigos morales particulares que conviven bajo la administración de un Estado nacional y se autorrepresenta como indiferenciada del mismo, estamos frente a un caso de *localismo nacionalizado*, aplicando al universo de la nación la misma crítica que llevó a Boaventura de Souza Santos a formular la categoría *localismo globalizado* para describir los valores locales que arbitrariamente se globalizan (Santos, 2002). Estamos prisioneros de un *colonialismo moral* intranacional, aplicando a la nación la crítica al *imperialismo moral* de los derechos humanos formulada por Hernández-Trujol (2002).

Por lo tanto, desde esta perspectiva, ley y moral, lejos de coincidir, se desconocen. *La Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* de las Naciones Unidas (CEDAW) es clara a este respecto:

Artículo 5°.

Los Estados-Parte tomarán todas las medidas apropiadas para:

- a) modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, con vistas a alcanzar la eliminación de los prejuicios y prácticas consuetudinarias, y de cualquier otra índole que estén basadas en la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en funciones estereotipadas de hombres y mujeres; [...] (Protocolo de CEDAW, citado de AGENDE 2002, p. 29).

Aun así, aceptando este argumento en favor del papel reformador de la ley, la pregunta permanece: ¿cuál es el papel específico de la legislación en el control de la insalvable violencia moral? ¿Cuál es su capacidad de impacto sobre el arraigo de la violencia moral en la costumbre? Me parece que aquí es posible complementar la tesis de Cornell, pues no solamente la ley y la moral, como conjun-

to de normas discursivas debidamente elencadas, pueden ser impulsadas por el sentimiento ético en la dirección de un bien mayor entendido desde la perspectiva del otro minorizado y victimizado, sino que la ley también puede impulsar, informar, sensibilizar ese sentimiento ético y transformar la moral que sustenta las costumbres y el esquema jerárquico de la sociedad.

Encontramos una contribución importante para un proyecto de este tipo en la obra *La eficacia simbólica del Derecho*, de Mauricio García Villegas (1995), siempre y cuando introduzcamos una torsión en la tesis del autor. A partir de un análisis exhaustivo de los aspectos performáticos, ilocucionarios y productores de realidad de todo discurso, y luego de hacer notar el carácter discursivo de toda legislación, García Villegas concluye que, como todo discurso, la ley tiene el poder simbólico de dar forma a la realidad social, un poder que reside en su legitimidad para dar nombres: “eficacia simbólica en sentido general [...] es propia de toda norma jurídica en cuanto discurso institucional depositario del poder de nominación [...]” (*op. cit.*, p. 91). Examina, entonces, minuciosamente, lo que propone como “la eficacia simbólica” del Derecho, en oposición a su “eficacia instrumental”. En otras palabras, la verdadera eficacia de la ley residiría en su poder de representar la sociedad y del carácter persuasivo de las representaciones que ella emite.

La fuerza social del Derecho, entonces, no se limita a la imposición de un comportamiento o a la creación instrumental de un cierto estado de cosas. La fuerza del Derecho también se encuentra en su carácter de discurso legal y de discurso legítimo; en su capacidad para crear representaciones de las cuales se derive un respaldo político; en su aptitud para movilizar a los individuos en beneficio de una idea o de una imagen [...] (*ibid.*, p. 87).

Sin embargo, es necesario observar que en la tesis de García Villegas el énfasis está colocado en la perspectiva de los sectores mejor representados en un Estado nacional y que detentan, entre sus capacidades, la posibilidad de utilizar la ley pedagógicamente o como estrategia para conseguir o reforzar determinadas prácticas y una comprensión particular de la nación. Esta comprensión de la nación será afín con la perspectiva de la clase y de los sectores que ocupan mayoritariamente las posiciones estratégicas en las instituciones; en este caso, en especial, el Poder Legislativo y el Poder Judicial. Así, en el texto de Villegas la eficacia simbólica del Derecho es analizada desde la perspectiva de los intereses de los legisladores, promulgadores y ejecutores de la justicia más que desde una perspectiva de “los otros”, en el sentido de Cornell y de Dussell.

Sería, por lo tanto, posible una inversión en este aspecto particular del

argumento para enfatizar el papel de su eficacia simbólica como instrumento de agitación: el poder y la legitimidad inherentes al sistema de nombres que ella instaura para hacer públicas las posibilidades de aspirar a derechos, garantías, protecciones. Podría simplemente decirse que se trata de los nombres de un mundo mejor, y de la eficacia simbólica de esos nombres. Las denuncias y las aspiraciones que el discurso legal publica hacen posible que las personas identifiquen sus problemas y sus aspiraciones. Al reflejarse en el espejo en el discurso del Derecho, pueden reconocerse y, reconociéndose, acceder a la comprensión precisa de sus insatisfacciones y de sus pleitos. Desde la perspectiva de los minorizados, el discurso del Derecho, siempre entendido como un eficaz sistema de nombres *en permanente expansión*, tiene el poder de agitación, el carácter de propaganda, aun apuntando en la dirección de lo que todavía no existe, que no es aún posible adquirir, en la vida social.

Con esto también se derrumba la visión burocrática y conformista según la cual la ley sólo puede poner límite a las prácticas discriminadoras pero no a las convicciones profundas o a los prejuicios. Si percibimos el poder de propaganda y el potencial persuasivo de la dimensión simbólica de la ley, comprendemos que ella incide, de manera lenta y por momentos indirecta, en la moral, en las costumbres y en el sustrato prejuicioso del que emanan las violencias. Es por eso que la reforma de la ley y la expansión permanente de su sistema de nombres es un proceso imprescindible y fundamental.

Bibliografía

- AGENDE, “Ações em Gênero Cidadania e Desenvolvimento”, 2002, en *Direitos Humanos das Mulheres... Em outras palavras. Subsídios para capacitação legal de mulheres e organizações*, Brasília, AGENDE/SEDIM/UNIFEM.
- Bandeira, Lourdes y Tânia Mara Campos de Almeida (1999), “O pai e Avô: o caso de estupro incestuoso do pastor”, en Suarez, Mireya y Lourdes Bandeira (orgs.), *Violência, Gênero e Crime no Distrito Federal*, Brasília, Paralelo 15/ EdUnB.
- Bettelheim, Bruno (1989), *Sobrevivência e Outros Estudos*, Porto Alegre, Artes Médicas.
- Breuilly, John (1996), “Approaches to Nationalism”, en Balakrishnan, Gopal (ed.), *Mapping the Nation*, Londres, Verso.

Calveiro, Pilar (2001), *Poder y desaparición. Los campos de concentración en la Argentina*, Buenos Aires, Colihue.

Cornell, Drucilla (1995), "What is Ethical Feminism?", en Benhabib, Seyla, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser y Linda Nicholson, *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, Nueva York y Londres, Routledge.

Dussell, Enrique (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, México, Trotta, UAM-Iztapalapa.

Fernández Alonso, María del Carmen (2001), "Violencia doméstica", *Atención Primaria. Recomendaciones*, publicación virtual del Grupo de Salud Mental del PAPPs-SEMFCY (Programa de actividades preventivas y de promoción de la salud de la Sociedad Española de Medicina de Familia y Comunitaria), vol. 28, suplemento 2, noviembre. <http://www.papps.org/recomendaciones/menu.htm>.

Foderé, F. E. (1813), *Traité de médecine légale et d'hygiène publique ou de police de santé*, t. IV, París.

Fundação Perseo Abramo (2001), Pesquisa *A mulher brasileira nos espaços público e privado*, <http://www.fpabramo.org.br/nop/nop.htm>.

García Villegas, Mauricio (1995), *La eficacia simbólica del Derecho. Examen de situaciones colombianas*, Bogotá, Ediciones Uniandes.

Gentil dos Santos, Domingas et al. (2001), *A Reabilitação Psicossocial da População Negra no Brasil (Proposições para melhoria de suas condições de equidade)*, Dissertação de Pós-Graduação, *Latu Sensu* em Bioética, Brasília, Universidade de Brasília, Núcleo de Estudos e Pesquisas em Bioética.

Godelier, Maurice (1998), *El enigma del Don*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós.

Gregori, María Filomena (1993), *Cenas e Queixas. Un estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*, San Pablo, Paz e Terra/ANPOCS.

Hernández-Truyol, Berta Esperanza & Christy Gleason (2002), "Introduction", en Hernández-Truyol, B. E. (ed.), *Moral Imperialism. A Critical Anthology*, Nueva York, Londres, New York University Press.

Iyer, Lalita, Hyderabad y Nistula Hebbar (2002), "Married to the mob", *The*

Week Magazine (The Week Study), Delhi, febrero 3rd. <http://www.the-week.com/22feb03/events1.htm>.

Levi, Primo (1990), *Os Afogados e os Sobreviventes*, San Pablo, Paz e Terra.

Mc Cauley J., D. E. Kern, K. Kolodner et al. (1995), "The Battering syndrome: Prevalence and clinical Characteristics of Domestic Violence in Primary Care Internal Medicine Practices", *Annals of Family Medicine* 123, pp. 737-746.

Ministério de Justiça (2002), *Relatório Nacional Brasileiro para a CEDAW – Resumo*. http://www.mj.gov.br/ACS/releases/2002/outubro/RESUMO_Cedaw.pdf.

Moura, María de Jesús y Luciana de Araújo Costa (2001), "Psicologia, Dano Moral e Racismo", en Pereira, Graciete María, Judith Karine Cavalcanti et al., *Dano Moral nos Atos de Racismo*, Olinda, Pernambuco, SOS Racismo.

Musumeci Soares, Bárbara (1999), *Mulheres Invisíveis. Violência Conjugal e ovas Políticas de Segurança*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.

Pateman, Carole (1993), *O Contrato Sexual*, San Pablo, Paz e Terra.

Pierce, Paulette y Brackette Williams (1996), "'And Your Prayers Shall Be Answered Through the Womb of a Woman...'. Insurgent Masculine Redemption and the Nation of Islam", en Brackette Williams (ed.), *Women Out of Place: the Gender of Agency and the Race of Nationality*, Londres, Routledge.

Pierce, Paulette (1996), "Boudoir Politics and the Birthing of the Nation", en Brackette Williams (ed.), *Women Out of Place: the Gender of Agency and the Race of Nationality*, Londres, Routledge.

Quartim de Moraes, Maria Lygia y Rubens Naves (2002), *Advocacia Pro Bono em Defesa da Mulher Vítima de Violência*, San Pablo, IMESP.

Saffioti, Heleieth I. B. y Souza de Almeida, Suely (1995), *Violência de Gênero. Poder e Impotência*, Río de Janeiro, Revinter.

Santos, Boaventura de Souza (2002), "Toward a Multicultural Conception of Human Rights", en Hernández-Truyol, Berta Esperanza (ed.), *Moral Imperialism. A Critical Anthology*, Nueva York, New York University Press.

Segato, Rita Laura (2002^a), "Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global", *Nueva Sociedad*, Nº 178, "Transnacionalismo y transnacionalización", marzo-abril, pp. 104-125.

— y José Jorge de Carvalho (2002b), “Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília”, *Série Antropologia*, N° 314, Brasília, Universidade de Brasília, Depto. de Antropologia.

— (2002c) *Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil*. Série Antropologia 326. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1987), “French Feminism in an International Frame”, en *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Nueva York y Londres, Methuen.

— (1999), *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Vigarello, Georges (1998), *História do estupro: violência sexual nos séculos XVI-XX*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

Tang Min (2002), “Domestic Violence Tackled”, *China Daily*, noviembre 26th http://www.unifem.undp.org/newsroom/clippings/021126_chinadaily.html.

Todorov, Tzvetan (1993), *Frente al límite*, México, Siglo xxi.

5. LAS ESTRUCTURAS ELEMENTALES DE LA VIOLENCIA: CONTRATO Y ESTATUS EN LA ETIOLOGÍA DE LA VIOLENCIA *

*A Miguel Sánchez y Joaquim Casals,
policías de Badalona contra la violencia de género.*

Cuando recibí la invitación para dar esta conferencia se me plantearon grandes dudas respecto de la posibilidad de comunicación entre una audiencia que imaginé formada mayoritariamente por personas cuyas profesiones priorizan la acción política, jurídica y social, y una antropóloga acostumbrada a hacer análisis eminentemente imprácticos y minuciosos. Pues es eso lo que hacemos: someter a escrutinio el universo de la sociabilidad en busca del sentido que atribuyen a sus propios actos los actores sociales situados, interesados, involucrados en sus fantasías individuales y en deseos colectivamente instigados, orientados por la cultura de su lugar y de su época.

Efectivamente, la antropología afirma que hasta las prácticas más irracionales tienen sentido para sus agentes, obedecen a lógicas situadas que deben ser entendidas a partir del punto de vista de los actores sociales que las ejecutan, y es mi convicción que sólo mediante la identificación de ese núcleo de sentido —siempre, en algún punto, colectivo, siempre anclado en un horizonte común de ideas socialmente compartidas, comunitarias— podemos actuar sobre estos actores y sus prácticas, aplicar con éxito nuestras acciones transformadoras, sean ellas jurídico-policiales, pedagógicas, publicitarias o de cualquier otro tipo. Entonces, si, por ejemplo, el trabajo hermenéutico de comprender los significados de la violencia de género parece un trabajo perdido, demorado, bizantino, impráctico, creo yo que el reiterado fracaso de métodos supuestos como más eficientes y pragmáticos que la comprensión demorada de los hechos prueba lo contrario.

Estamos todos informados sobre los datos —que no pueden dejar de ser

* Conferencia leída el 30 de junio de 2003 en la apertura del Curso de Verano sobre Violencia de género dirigido por el magistrado Baltasar Garzón de la Audiencia Nacional de España en la sede de San Lorenzo del Escorial de la Universidad Complutense de Madrid.

imprecisos y dudosos por el tipo de realidad que indagan— y los relatos de casos: contamos con estadísticas mundiales y nacionales de violencia de género, conocemos los tipos —violencia física, psicológica y sexual, además de la violencia estructural reproducida por las vías de la discriminación en los campos económico y social— y sabemos de sus variantes idiosincráticas locales, de la imposibilidad de confiar en los números cuando el escenario es el ambiente doméstico, de los problemas para denunciar, procesar y punir en esos casos y, sobre todo, de las dificultades que tienen los actores sociales para reconocer y reconocerse y, en especial, para nominar este tipo de violencia, articulada de una forma casi imposible de desentrañar en los hábitos más arraigados de la vida comunitaria y familiar *de todos los pueblos del mundo*. “Ninguna sociedad trata a sus mujeres tan bien como a sus hombres”, dice el Informe sobre Desarrollo Humano del PNUD de 1997 y, al decir eso, no está hablando de la anormalidad o de la excepcionalidad de las familias con hombres violentos sino, muy por el contrario, de las rutinas, de la costumbre, de la moral, de la normalidad.

A esta afirmación le agregaría yo la siguiente: que no existe sociedad que no endose algún tipo de mistificación de la mujer y de lo femenino, que no tenga algún tipo de culto a lo materno, o a lo femenino virginal, sagrado, deificado, que no lo tema en alguna de las variantes del motivo universal de la *vagina dentata* o que no cultive alguna de las formas del mito del matriarcado originario. Por lo tanto, la universalidad de esa fe en una mística femenina es un correlato indisociable del maltrato inscripto en las estadísticas del PNUD, pues se trata, sin duda alguna, de dos caras de la misma moneda.

El grado de naturalización de ese maltrato se evidencia, por ejemplo, en un comportamiento reportado una y otra vez por todas las encuestas sobre violencia de género en el ámbito doméstico: cuando la pregunta es colocada en términos genéricos: “¿Usted sufre o ha sufrido violencia doméstica?”, la mayor parte de las entrevistadas responden negativamente. Pero cuando se cambian los términos de la pregunta nombrando tipos específicos de maltrato, el universo de las víctimas se duplica o triplica. Eso muestra claramente el carácter digerible del fenómeno, percibido y asimilado como parte de la “normalidad” o, lo que sería peor, como un fenómeno “normativo”, es decir, que participaría del conjunto de las reglas que crean y recrean esa normalidad.

Convencida como estoy de que es en la descripción de algunos ejemplos paradigmáticos que la intimidad de los fenómenos se revela, se me ocurre que el carácter coercitivo e intimidador de las relaciones de género “normales” se muestra claramente en una situación exenta por completo de cualquier gesto violento observable, explícito: en la campaña de alfabetización para adultos coordinada por la pedagoga brasileña Esther Grossi en el estado de Rio Grande

do Sul, una y otra vez los maestros reportaron que cuando los maridos se encontraban presentes en la misma sala de aula, las mujeres mostraban un rendimiento menor en el aprendizaje que cuando ellos no estaban presentes.¹ Este ejemplo puntual habla de la dimensión violenta inherente en la propia dinámica tradicional de género, prácticamente inseparable de la estructura misma, jerárquica, de esa relación. Y es ahí donde reside, precisamente, la dificultad de erradicarla.

Tenemos, entonces, como ya he dicho, datos cuantitativos en expansión y un universo de leyes también en expansión bajo la presión de los organismos internacionales, pero necesitamos acompañar esos datos y esas leyes de un marco de sentido que oriente la conciencia y la práctica de todos aquellos que trabajan por este objetivo. Es necesario que éstos perciban claramente que *erradicar la violencia de género es inseparable de la reforma misma de los afectos constitutivos de las relaciones de género tal como las conocemos y en su aspecto percibido como “normal”*. Y esto, desgraciadamente, no puede modificarse por decreto, con un golpe de tinta, suscribiendo el contrato de la ley.

No es por decreto, infelizmente, que se puede deponer el universo de las fantasías culturalmente promovidas que finalmente conducen al resultado perverso de la violencia, ni es por decreto que podemos transformar las formas de desear y de alcanzar satisfacción constitutivas de un determinado orden socio-cultural, aunque al final se revelen engañosas para muchos.² Aquí el trabajo de la conciencia es lento pero indispensable. Es necesario romperlo, instigarlo, trabajar por una reforma de los afectos y de las sensibilidades, por una ética feminista para toda la sociedad. Los medios masivos de comunicación, la propaganda —incluyo aquí la propaganda de la propia ley— deben ser en esto aliados indispensables. Y el trabajo de investigación y de formulación de modelos teóricos para la comprensión de las dimensiones violentas de las relaciones de género aun en las familias más normales y *legales* debe ser constante. Como se ha dicho: “hacer teoría sin acción es soñar despiertos, pero la acción sin teoría amenaza con producir una pesadilla”.³

¹ Comunicación oral de Marlene Libardoni, activista y presidenta de la ONG AGENDE (Ações em Gênero Cidadania e Desenvolvimento).

² Puede encontrarse un argumento crítico que nos advierte sobre los problemas y las consecuencias de legislar sobre sexo y sobre fantasías de orden sexual en un bello libro ya clásico y olvidado que relata las interfaces entre el socialismo y el feminismo británico en la década de 1970 (Phillips, 1983).

³ Paula Trichler, Conferencia de Durban de 2001, extraído de Ana Luisa Liguori: “Ciencias Sociales”, en la página www.sidalac.org.mx

Los avances de la legislación: el caso brasileño⁴

En el Brasil, para considerar este país como ejemplo ilustrativo de lo que estoy intentando decir, el panorama de las leyes relativas al género se encuentra hoy casi completo. En 1984, el gobierno brasileño ratificó la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1979. Este tratado considera la violencia contra las mujeres como parte del conjunto de formas de discriminación que pesan sobre ella y se pronuncia explícitamente en favor de modificar los comportamientos tradicionales de hombres y mujeres. Es importante aquí notar la contradicción manifiesta en la Convención entre la ley y la moral tradicional.

La Constitución Federal de 1988, a su vez, modificó profundamente la concepción sobre los derechos de familia y estos cambios fueron consolidados en el nuevo Código Civil, que entró en vigencia en enero del año 2003. En conformidad con el espíritu de la Constitución de 1988, el Código Civil garantiza que no existe ya en la ley la figura del jefe del hogar y que marido y mujer comparten la patria potestad y deben responsabilizarse conjuntamente por todas las obligaciones relativas al cuidado de los hijos, incluso las tareas domésticas; da a la unión estable garantías iguales a las que goza el matrimonio civil y abole la diferencia entre hijos legítimos e ilegítimos. En fin, prácticamente todas las formas de desigualdad que la costumbre instaura y reproduce se ausentan de la ley, apagándose su inscripción en los códigos que orientan los fallos de los jueces. Otras figuras antiguas que habían perdido vigencia en la práctica, como la posibilidad de anular el matrimonio en los casos en que la mujer no llega virgen al casamiento o el derecho de desheredar a la hija de conducta moral “deshonesta”, también son excluidas del texto de la ley en el nuevo Código Civil, en consonancia con el espíritu de la Constitución de 1988.

En 1995, el Brasil acató también la Convención Interamericana para Prevenir, Punir y Erradicar la Violencia contra la Mujer, conocida como “Convención de Belém de Pará”, aprobada por la Asamblea General de la Organización de los Estados Americanos en 1994. Esta Convención, en su artículo 1º, define la violencia contra la mujer como “cualquier acto o conducta basada en el género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en la esfera pública como en la esfera privada”. En el ámbito doméstico comprende,

⁴ Las informaciones sobre legislación brasileña fueron extraídas de las compilaciones organizadas por la ONG AGENDE 2002, 2003a boletines electrónicos de la organización 2003b y 2003c e informe de evaluación del relatorio oficial de la CEDAW 2003d. Así como también del informe sobre la violencia contra la mujer de la Fundación Perseu Abramo y del Proyecto del Plan de Seguridad Pública del Gobierno del Partido de los Trabajadores.

entre otros, estupro, violación, malos tratos y abuso sexual; en el ámbito de la comunidad, entre otros, violación, abuso sexual, tortura, malos tratos, tráfico de mujeres, prostitución forzada, secuestro y asedio sexual en el lugar de trabajo, así como en instituciones educacionales, establecimientos de salud o cualquier otro lugar. Según la “Convención de Belém de Pará”, compete al Estado “modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, incluyendo la construcción de programas de educación formales y no formales apropiados a todo nivel del proceso educativo, para contrabalancear preconceptos y costumbres y todo otro tipo de prácticas que se basen en la premisa de la inferioridad o la superioridad de cualquiera de los dos géneros o en los papeles estereotipados del hombre y de la mujer o que exacerbaban la violencia contra la mujer”. Aquí también la ley se enfrenta y desafía la moral y la costumbre.

En 2002, a diferencia de países como la Argentina, Chile, Colombia, Cuba y El Salvador, el Brasil ratificó el Protocolo Facultativo a la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer –el Protocolo a la CEDAW–, adoptado por la ONU en 1999. Es decir que mientras todos los estados de la región de América Latina y el Caribe ratificaron la Convención, sólo una parte de ellos ratificó el Protocolo a la CEDAW, que permite a la víctima o a su representante llevar las causas de las mujeres al Comité de la CEDAW, y también a la Comisión Consultiva y a la Corte Interamericana de Derechos Humanos desde la ratificación de la Convención de Belém de Pará, siempre que se hayan agotado todas las instancias en los fueros nacionales.

Finalmente, este año de 2003, precisamente por estos mismos días (entre el 30 de junio y el 18 de julio), serán llevados al Comité de la CEDAW, durante su 29ª sesión en Nueva York, un informe oficial del gobierno brasileño y un informe alternativo elaborado con informaciones recogidas por trece Redes y Articulaciones Nacionales de Mujeres, bajo la coordinación de la Organización no Gubernamental AGENDE.

Los sistemas de monitoreo son, en efecto, cada vez más eficientes en el control de si los compromisos asumidos por el país se traducen en leyes; si, a su vez, éstas se traducen en políticas públicas; si se encuentran previstas en el presupuesto para la nación votado por el Congreso Nacional; si gozan del reconocimiento efectivo por parte de los integrantes del Poder Judicial; si llegan al conocimiento y modifican las prácticas de los ciudadanos; y, finalmente, si tienen impacto sobre los índices captados por las estadísticas. Se comprueba, de hecho, el aumento de actores sociales que están cada vez más conscientes de que la ley y su ejecución y vigilancia por parte de los jueces y las fuerzas policiales se han orientado durante demasiado tiempo casi exclusivamente hacia la protección del patrimonio y descuidado la protección y promoción de los derechos humanos de los ciudadanos, lo que también les compete.

Coronando esta proliferación de leyes y procedimientos posibles, el actual secretario nacional de Seguridad Pública y también antropólogo Luiz Eduardo Soares suscribió el primer Plan Nacional de Seguridad Pública, que dedica un capítulo, el 7, a la “Violencia doméstica y de género”. El Plan Nacional acepta la ausencia o falta de confiabilidad de los datos respecto de este tipo de violencia: “no hay informaciones confiables sobre el impacto de ninguna de las iniciativas emprendidas hasta hoy”, y se inclina frente al hecho de que “la violencia que en el pasado fue legitimada continúa siendo formadora de la gramática en que se forma la subjetividad masculina”. Señalando el carácter de escalada, es decir, la tendencia a escalar propia de todos los ciclos violentos, reconoce que “víctimas y agresores se encuentran inmersos en un proceso de sufrimiento, en la medida en que están aprisionados, sea por razones culturales, sociales o psicológicas, en el lenguaje de la violencia. Apostar simplemente a la criminalización y a la encarcelamiento, sobre todo si éste no es acompañado por procesos reeducativos, significa invertir en la misma lógica de que se alimenta la violencia”. Y afirma que la adopción de medidas capaces de combatir la violencia de género depende de la existencia de un mayor número de investigaciones que permitan alcanzar diagnósticos más precisos. Entre las propuestas contenidas en el Plan que me parecen más oportunas, vale la pena citar la que prevé la incorporación de la “participación activa de mujeres sobrevivientes de situación de violencia en el Programa de Prevención y Reducción de la Violencia Doméstica y de Género, para estimular, con eso, la identificación de las víctimas de la violencia que todavía sufren en el aislamiento, por medio de modelos positivos de superación del problema”, así como “el desarrollo de programas comunitarios para alcanzar a las familias aisladas por las barreras del silencio y del miedo”. El entrenamiento del personal policial y médico también está contemplado, y se enfatiza la constante retroalimentación entre la experiencia en el mostrador de atención al público y las bases de datos, para perfeccionar cada vez más la percepción que se tiene de las demandas y necesidades tanto de las víctimas como de los profesionales a cargo de esa atención. En todo el sistema, que también prevé la atención a hombres agresores, el factor información es considerado central.

Moralidad y legalidad: una relación contradictoria

Sin embargo, y a pesar de todas estas medidas, lo que vemos es una ley, un contrato jurídico que, inexorablemente, se deja infiltrar por el código de estatus de la moral, una modernidad vulnerable a la tradición patriarcal sobre cuyo suelo se asienta y con la cual permanece en tensión.

El turismo sexual, la explotación sexual de menores, los asesinatos de

mujeres (la mitad de las mujeres asesinadas en el Brasil mueren a manos de su cónyuge actual o anterior, acompañando con esto la tendencia general de los índices mundiales) no muestran indicios de ceder ante la andanada legislativa. La ley se quiere igualitaria, una ley para ciudadanos iguales, pero percibimos la estructura jerárquica del género tomándola por asalto en sus fisuras. Por detrás del contrato igualitario transparece, vital, el sistema de estatus que ordena el mundo en géneros desiguales, así como en razas, minorías étnicas y naciones desiguales.

A pesar de estar ausente en el texto jurídico, la figura de la “legítima defensa de la honra” continúa siendo invocada por abogados defensores de maridos agresores; el nuevo Código Civil de este año, en lo relativo a los argumentos para los pedidos de separación, todavía se expresa en términos de “conducta deshonrosa”, la cual, aunque formalmente podría cualificar la conducta del marido o de la esposa, en su uso habitual se aplica a la sexualidad de las mujeres. Las puniciones contempladas en el Código Penal de 1940 todavía vigente para crímenes sexuales contra la mujer llamada “honesta” son más severas que las contempladas para la mujer no considerada honesta. Los crímenes de violencia doméstica contra la mujer, aun en casos graves, son, a partir de la aprobación de la ley 9.099/95, en su casi totalidad, encaminados a los Juzgados Especiales Criminales (JECRims) por tratarse de “lesión corporal”, considerada una infracción menor. Las penas alternativas dispensadas a ellos acaban en un acatamiento formular, como, por ejemplo, la entrega de un número de cestas básicas de alimentos a la víctima.

Pero quizás el verdadero termómetro de la ambivalencia de la ley, que se quiere moderna, contractual, igualitaria, mas permanece con los pies de barro profundamente hincados en el sistema de estatus que es el género, sea el tratamiento jurídico dado al crimen de violación en el Brasil. De hecho, si la violación cruenta, anónima, callejera, es un crimen de baja incidencia cuando se lo compara con los números relativos de los crímenes de género que tienen lugar en el ámbito doméstico entre personas que mantienen lazos de familia –estimados en aproximadamente 70% del total de los crímenes de género en las proyecciones mundiales y también en las brasileñas–, por varias razones y en relación con varios temas este tipo de violación más espectacular y más próxima a la concepción de lo que es un crimen desde la perspectiva del sentido común revela, cuando es examinada de cerca, muchos de los elementos constitutivos de la economía violenta propia de la estructura de género.

La ley brasileña considera formalmente crimen de violación –en portugués: *estupro*– a la conjunción carnal con penetración vaginal, e incorpora todas las otras formas de violación no genitales, como el coito oral o anal forzado, a la figura jurídica de *atentado violento al pudor*. Al optar por este

foco en su acto de nominación, la ley revela, una vez más, que vela por el patrimonio y la herencia familiar, que pasan a través del cuerpo femenino, y no por la persona de la mujer agredida. En consonancia con esto, en el Código Penal brasileño la violación y el atentado violento al pudor son *crímenes contra las costumbres* y no *crímenes contra la persona*. Se comprueba aquí, en el discurso legal, la condición de la mujer como estatus-objeto, estatus-instrumento del linaje y de la herencia, estatus-dependiente y vinculado a la honra masculina. La ley tradicional del estatus se infiltra en la ley moderna del contrato jurídico.

Sólo para mostrar que esta tensión entre el sistema de estatus y el de contrato está inscrita también en los discursos de otras latitudes sobre la violación, vale la pena recordar la definición ampliada, inclusiva, que utilizan en sus acusaciones de violación las prostitutas de Londres. Relata Sophie Day en su artículo sobre el tema que la violencia física o la amenaza de violencia es clasificada junto con la infracción del contrato de servicio acordado (Day, 1994). Así, si el cliente retira el preservativo sin consentimiento previo, no paga lo convenido, paga con un cheque sin fondo o impone prácticas no acordadas previamente en el momento de contratar el servicio, todas estas formas de ruptura del contrato son clasificadas como *rape*—violación— por las trabajadoras sexuales londinenses. Se señala, así, la ruptura del contrato por la reemergencia de una ley previa, de un derecho que se presenta como preexistente y que autoriza la dominación masculina, anclada en la relación de estatus constitutiva del género tal como la moral y la costumbre lo reconocen. Esta relación entre posiciones jerárquicamente ordenadas desconoce —y posiblemente siempre desconocerá— la ley igualitaria del contrato, en cualquiera de sus formas, sea la de compra-venta de un servicio sexual o la de un acuerdo de mutuo respeto entre los ciudadanos de una nación moderna. Se trata, como Carole Pateman argumenta en su seminal obra *El contrato sexual*, de dos regímenes irreductibles, en que uno se perpetúa a la sombra y en las grietas del otro (Pateman, 1988).

Es nuevamente el crimen de violación o, más exactamente, la figura del violador la que introduce la mayor perplejidad cuando en sus enunciados comprobamos la extraña contradicción entre moralidad y legalidad. En el discurso de los violadores, tal como lo recogimos con un equipo de estudiantes de la Universidad de Brasilia, muchos de ellos se revelaron como los más moralistas de los hombres. En sus relatos, la violación emerge como un acto disciplinador y vengador contra una mujer genéricamente abordada. Un acto que se ampara en el mandato de punir y retirarle su vitalidad a una mujer percibida como desacatando y abandonando la posición a ella destinada en el sistema de estatus de la moral tradicional.

En este sentido, para muchos, en lugar de un crimen, la violación constituye una punición, y el violador, en lugar de un criminal, muchas veces se percibe a sí mismo como un moralizador o un vengador de la moral. Un entrevistado nos dijo, de forma paradigmática: “solamente la mujer creyente (aquí en el sentido de *evangélica*) es decente”, queriendo decir, en el contexto en el que hablaba, que “solamente es crimen violar una mujer evangélica”. Lejos de ser una anomalía, este ejemplo nos hace una revelación paradigmática que contradice frontalmente lo que pensamos que, a partir de una mirada de sentido común, es la relación entre la moral y la ley. Alguien cuyo juicio moral recae sobre la mujer con total severidad es el mismo que comete lo que, en el lenguaje jurídico del Brasil, es un *crimen hediondo*.

La moral tradicional recubre a la mujer de una sospecha que el violador no consigue soportar, pues esa sospecha revierte sobre él y sobre su incapacidad de gozar del derecho viril de ejercer el control moral sobre una mujer genérica—no precisamente aquella que tiene materialmente al alcance de la mano a la hora de su crimen— que se manifiesta cada día más autónoma y más irreverente con relación al sistema de estatus en cuyo nombre muchos violadores racionalizan su acto. El desacato de esa mujer genérica, individuo moderno, ciudadana autónoma, castra al violador, que restaura el poder masculino y su moral viril en el sistema colocándola en su lugar relativo mediante el acto criminal que comete. Ésa es la economía simbólica de la violación como *crimen moralizador*, aunque ilegal.

Derechos humanos de las mujeres y derechos humanos de los pueblos: una relación tensa

Esto nos lleva al último tema que me pareció oportuno traer aquí, como parte de este esbozo muy sucinto de mis ideas. Aunque pueda parecer contradictorio, y es justamente ese efecto de perplejidad lo que deseo producir, la posición de la mujer, o, más exactamente, su sumisión, es y siempre lo ha sido el índice por excelencia de la dignidad de un pueblo.

Para ilustrar esta compleja formulación recurro a una frase del gran intelectual negro estadounidense W. E. B. Du Bois que me parece paradigmática del callejón sin salida que se instala entre la aspiración libertaria de las mujeres y la moralidad de los pueblos: “Le perdonaré muchas cosas al Sur blanco en el día del juicio final: le perdonaré su esclavitud, porque la esclavitud es un viejo hábito del mundo; le perdonaré su lucha por una bien perdida causa, y por recordar esa lucha con tiernas lágrimas; le perdonaré lo que llaman ‘orgullo de la raza’, la pasión por su sangre caliente, y hasta su querido, viejo y risible

esnobismo y pose; pero una cosa no les perdonaré nunca, ni en este mundo ni en el que viene: su insulto lascivo, continuado y persistente a las mujeres negras, a quienes buscó y busca prostituir para su lujuria” (Dubois, 1969, p. 172). Encontré esta reveladora sentencia revisitada en un texto reciente de Paulette Pierce y Brackette Williams, cuyo comentario señala la manera en que el autor entiende que la “civilización depende de la cualidad de las mujeres de una nación o raza” (Pierce y Williams, 1996, pp. 194-195) y, por lo tanto, sólo la reforma y la domesticación de las mujeres puede redimir a toda la raza. Es por eso que en la refundación contemporánea de la nación de Islam en los Estados Unidos por parte del poderoso líder negro Farrakhan la redomesticación de la mujer negra, su sumisión y su internación compulsiva en las tareas específicas del papel femenino tradicional es un trazo dominante de la comunidad.

Es en el cuerpo femenino y en su control por parte de la comunidad que los grupos étnicos inscriben su marca de cohesión. Hay un equilibrio y una proporcionalidad entre la dignidad, la consistencia y la fuerza del grupo y la subordinación femenina. Autoras negras norteamericanas como bell hooks y la antes citada Brackette Williams han sido pioneras en la denuncia de esta estructura: la moral del grupo es severamente dependiente de la sujeción de la mujer, y es aquí donde reside uno de los obstáculos más difíciles para la ley moderna en su intento por garantizar la autonomía femenina y la igualdad. La liberalidad de la mujer en el sistema moral tradicional basado en el estatus castra al hombre y provoca la fragilidad del grupo. Comprobamos esa mecánica una y otra vez.

Una autora norteamericana de la década de 1940, Ruth Landes, percibía y señalaba ya entonces este curioso *impasse*, absurdo cuando es pensado desde la perspectiva de la legalidad moderna, pero verosímil cuando es abordado a partir de una emotividad con raíces todavía profundas en la moralidad tradicional. Ruth Landes decía que en un régimen como la esclavitud, así como en todo sistema resultante de una confrontación bélica, son los hombres del pueblo vencido los grandes perdedores, mientras que las mujeres se liberan con la ruptura de los vínculos patriarcales tradicionales (Landes, 1953).

¿Cuál es la consecuencia de todo esto en nuestros días, en que luchamos por la igualdad de los géneros y la erradicación de la violencia que desde siempre organiza el sistema de estatus? La consecuencia es que, cuando llega con la cartilla de los derechos humanos a los grupos étnicos, sea el movimiento negro o las sociedades indígenas, el movimiento feminista occidental se encuentra con una frontera intransponible. Tuve esa experiencia más de una vez. Recientemente, a fines de 2002, por ejemplo, en ocasión de ser invitada por la Fundación Nacional del Indio para trabajar junto a 41 líderes indígenas femeninas de todo el Brasil en la formulación de una serie de políticas públicas que

contemplasen por primera vez acciones afirmativas para las mujeres indígenas, en todo momento las vi hesitar, deliberar, retroceder y sacrificar denuncias y reivindicaciones posibles por temor a fragilizar la unidad de las sociedades de las que forman parte—las mujeres se mostraron divididas entre dos lealtades: la lealtad de género y la lealtad al grupo étnico—. Y este tipo de lógica se repitió con regularidad, haciendo posible concluir una lección importante, que aquí apunto muy sucintamente: que los conjuntos de derechos, desafortunadamente, no se suman, sino que se encuentran en tensión, y que esta tensión es irreductible.

El derecho de las mujeres de los pueblos indígenas es un paradigma de estas dificultades múltiples. Después de iniciado el período de contacto intenso con la sociedad nacional, la mujer indígena pasa a padecer todos los problemas y desventajas de la mujer occidental, más uno: el imperativo inapelable e innegociable de lealtad al pueblo al que pertenece por el carácter vulnerable de ese pueblo. La mujer blanca, occidental, puede embestir con las consignas feministas contra el hombre blanco, que se encuentra en la cúspide de la pirámide social, pero la mujer indígena no puede hacerlo, a riesgo de fragmentar el frente de lucha que considera principal: la lucha por la defensa de los derechos étnicos. Si reclaman sus derechos basados en el orden individualista, parecen amenazar la permanencia de los derechos colectivos en los cuales se asienta el derecho comunitario a la tierra y una economía de base doméstica que depende de la contraprestación de género, en una división sexual del trabajo de corte tradicional. Eso también fragiliza las reivindicaciones de las mujeres indígenas y la legitimidad de sus reclamos por derechos individuales, que son, por definición y por naturaleza, “universales”, y cuyos pleitos se dirigen a los fueros de derecho estatal y de derecho internacional, yendo más allá de la jurisprudencia tradicional del grupo étnico.

Un caso clásico de repercusión mundial que puede ser citado para ilustrar el *impasse* entre los derechos humanos de las mujeres y el derecho consuetudinario de los pueblos es el de la escisión genital femenina—también llamada “mutilación genital”—practicada en los países del África islamizada. Se percibe allí claramente la tensión entre una práctica que victimiza y perjudica la salud de la mujer pero que, por otro lado, da origen a una marca corporal diacrítica fundamental de la pertenencia al grupo. Esta tensión paradójica entre lo que es bueno para el grupo y lo que es bueno para la mujer y sus consecuencias fue explorada en la novela *Possessing the Secret of Joy*, de la escritora negra estadounidense Alice Walker (1992). Mucho se ha escrito sobre la paradoja de derechos que el caso de la escisión genital femenina representa (véase, por ejemplo, el examen de la tensión entre los intereses del grupo y los intereses de la mujer en Babatunde, 1998, y Diniz, 2001), y es también digno de nota y de

reflexión la utilización subrepticia que se le da en Europa para, a través de la demonización de su práctica, consolidar los estereotipos “alterofóbicos” con respecto a los inmigrantes africanos y a los musulmanes (Álvarez Degregori, 2002).

La solución habitual de los antropólogos, que recurrimos frecuentemente al relativismo de forma un tanto impensada y simplista, no es suficiente. En nuestra práctica, en general, no vamos más allá del relativismo aplicado a los pueblos, colocando en foco la diferencia de las visiones del mundo de cada cultura. Con lo cual no divisamos la parcialidad de puntos de vista y de grupos de interés *en el interior* de esos pueblos, lo que caracteriza sin excepción relatividades internas que introducen fisuras en el consenso monolítico de valores que a menudo atribuimos a las sociedades *simples*. Por pequeña que la aldea sea, siempre habrá en ella disensión y grupos de interés. Sin embargo, la contrarregla aquí reside en que enfatizar estos relativismos internos y enfatizar las perspectivas y las voluntades diversas dentro del mismo lleva, peligrosamente –como fue del conocimiento de los colonizadores británicos y saben todos los imperios–, a su debilitamiento, provocando la fragilidad de sus intereses comunes y de su unidad en la resistencia y en la lucha política. Decidir entre esas alternativas no es una cuestión simple, y todas las consecuencias deben ser ponderadas y sopesadas detalladamente para cada coyuntura histórica. Aquí no hay lugar para una ciencia que dé la espalda a la política del bienestar general y a la ética de la beneficencia, ni para decisiones que pongan en riesgo la sobrevivencia a largo plazo de la mayor variedad posible de soluciones societarias. Ambos deseos, sin embargo, se encuentran frecuentemente en tensión.

Llegamos, por lo tanto, a la comprobación de que, desgraciadamente y al contrario de lo que podría pensarse, los derechos no se suman ni se completan en un repertorio pacífico de normas acumulativas. Muy por el contrario, se encuentran en una articulación tensa y contradictoria. La pregunta que surge es: ¿como las mujeres de los *otros* pueblos pueden luchar por sus derechos sin que eso perjudique su lucha por los derechos colectivos de sus grupos –y, en algunos casos, incluso, por los intereses del conjunto de una nación en una lucha antiimperialista– sin que esto sea lesivo para la cohesión de los mismos?

En síntesis, así como los derechos de los pueblos (o grupos étnicos) están en tensión con los derechos de la nación respecto de su soberanía y de su unidad, los derechos humanos de las mujeres son percibidos desde la perspectiva de la moral tradicional y del sistema de estatus como hallándose en contradicción y en tensión irresoluble con los derechos étnicos del pueblo, en su unidad y su soberanía, casi siempre emblemáticos en la figura de un derecho masculino,

guerrero y territorial. El cuerpo de las mujeres, en el sistema de estatus, como muestran las violaciones que acompañan la ocupación de un territorio en las guerras premodernas y también en las modernas, es parte indisociable de una noción ancestral de territorio, que vuelve, una y otra vez, a infiltrarse intrusivamente en el texto y en la práctica de la ley.

Derechos, publicidad e historia

Sin embargo, es necesario introducir aquí una última torsión en el argumento para que se advierta que, a pesar de los aspectos negativos anotados respecto de la ineptitud de la esfera del contrato –que se concretiza en la ley– para arañar la esfera del estatus –que se realiza en la tradición–, legislar es sin embargo necesario si tomamos en cuenta otras formas de eficacia de la ley, subproductos más interesantes quizá que su productividad estricta de cláusulas destinadas a orientar positivamente las sentencias de los jueces.

La ley contribuye de otras formas a la transformación de las posiciones y subjetividades de género. Podemos entender la cultura como un conjunto de chips que nos programan, pero no de forma automática y necesaria, ya que así como fueron instalados –por la costumbre, por la exposición a las primeras escenas de la vida familiar– también pueden, por lo menos teóricamente, ser desinstalados. Esto se debe a que el ser humano posee la característica de la reflexividad: puede identificar sus propios *chips* y puede evaluarlos, juzgarlos éticamente y desaprobarlos. Le ley contribuye a ese largo y esforzado propósito de la reflexividad, e instala una nueva, distinta, referencia moral, y quién sabe, un día, ella pueda representar la moralidad dominante. Si ese día aún no ha llegado es porque depende no solamente de la democratización del acceso a los recursos –materiales y jurídicos– y a las profesiones, sino de una reforma profunda de los afectos. Por eso, el efecto del derecho no es lineal ni causal, pero depende de su capacidad de ir formando y consolidando un nuevo e igualitario ambiente moral.

Es posible identificar algunos de los procesos a través de los cuales consigue ese impacto y esa eficacia. En primer lugar, la ley *nomina*, da nombres a las prácticas y a las experiencias deseables y no deseables para una sociedad. En ese sentido, el aspecto más interesante de la ley es que constituye un sistema de nombres. Los nombres, una vez conocidos, pueden ser acatados o debatidos. Sin simbolización no hay reflexión, y sin reflexión no hay transformación: el sujeto no puede trabajar sobre su subjetividad sino a partir de una imagen que obtiene de sí mismo. El discurso de la ley es uno de estos sistemas de representación que describen el mundo tal como es y prescriben cómo debe-

ría ser, por lo menos desde el punto de vista de los legisladores electos. El sujeto tiene la oportunidad de reconocerse e identificar aspectos de su mundo en los nombres que la ley le coloca a disposición, puede acatar lo que ella indica como fallas y convenir en sus propósitos, o puede rebatirlos en el campo político a partir de un sentimiento ético disidente y hasta desobediente. Pero se establece así una dinámica de producción de moralidad y de desestabilización del mundo como paisaje natural.

La formulación de la ley previene el anclaje de los sujetos sociales en prácticas prescriptas como inmutables. A través de la producción de leyes y de la conciencia por parte de los ciudadanos de que las leyes se originan en un movimiento constante de creación y formulación, la historia deja de ser un escenario fijo y preestablecido, un dato de la naturaleza, y el mundo pasa a ser reconocido como un campo en disputa, una realidad relativa, mutable, plenamente histórica. Éste es el verdadero golpe en el orden de estatus. Esa conciencia desnaturalizadora del orden vigente es la única fuerza que lo desestabiliza. Los protagonistas del drama del género dejan de verse como sujetos inertes en un paisaje inerte, como sujetos fuera de la historia. Sujetos a quienes el tiempo no implica en la responsabilidad de la transformación y cuya conciencia excluye la posibilidad de decidir y optar entre alternativas, prisionera de una “naturaleza-esencia-otro”, de un programa inexorable percibido como biológico y, por tanto, inevitable. “This is the sound of inevitability” – éste es el sonido de la inevitabilidad– le dice uno de los carceleros de la *Matrix* a Neo, el héroe desestabilizador de la poderosa virtualidad percibida como realidad para el beneficio de las máquinas. Lo que tenemos que producir, sin descanso, son las señales de la evitabilidad.

Para ello hay una condición indispensable: la mediatización de los derechos. La visibilidad de los derechos construye, persuasivamente, la jurisdicción. El derecho es retórico por naturaleza, pero la retórica depende de los canales de difusión, necesita de publicidad. Es necesario que la propaganda y los medios de comunicación en general trabajen en favor de la evitabilidad, y no en su contra.

Una palabra sobre estructuras

De forma muy sucinta, mi apuesta es que una de las estructuras elementales de la violencia reside en la tensión constitutiva e irreductible entre el sistema de estatus y el sistema de contrato. Ambos correlativos y coetáneos en el último tramo de la larga prehistoria patriarcal de la humanidad.

El sistema de estatus se basa en la usurpación o exacción del poder femenino por parte de los hombres. Esa exacción garantiza el tributo de sumisión, do-

mesticidad, moralidad y honor que reproduce el orden de estatus, en el cual el hombre debe ejercer su dominio y lucir su prestigio ante sus pares. Ser capaz de realizar esa exacción de tributo es el prerrequisito imprescindible para participar de la competición *entre iguales* con que se diseña el mundo de la masculinidad. Es en la capacidad de dominar y de exhibir prestigio donde se asienta la subjetividad de los hombres y es en esa posición jerárquica, que llamamos “masculinidad”, donde su sentido de identidad y humanidad se encuentran entramados. La estructura de los rituales de iniciación masculina y los mitos de creación hablan universalmente de esta economía de poder basada en la conquista del estatus masculino mediante la expurgación de la mujer, su contención en el nicho restringido de la posición que la moral tradicional le destina y el exorcismo de lo femenino en la vida política del grupo y dentro mismo de la psique de los hombres.

Entre tanto, la posición ambivalente de la mujer como un término que participa de ese ciclo, de esa economía simbólica, pero que también se rehace constantemente como sujeto social y psíquico diferenciado capaz de autonomía, hacen con que una parte de ella se adapte a la posición que le es atribuida, mientras permanece un resto que no cabe enteramente en su papel en el orden de estatus, un algo a más, una agencia libre, un deseo otro que no es el de la sumisión. La mujer es, en este sentido, una posición híbrida, un anfibio del orden de estatus y del orden del contrato, con una inserción doble en el sistema total de relaciones.

La falta de correspondencia entre las posiciones y las subjetividades dentro de ese sistema articulado pero no enteramente consistente produce y reproduce un mundo violento. Ese efecto violento resulta del mandato moral y moralizador de reducir y aprisionar a la mujer en su posición subordinada, *por todos los medios posibles*, recurriendo a la violencia sexual, psicológica y física, o manteniendo la violencia estructural del orden social y económico en lo que hoy los especialistas ya están describiendo como la “feminización de la pobreza”.⁵

Ésta es también la célula violenta que se adivina en el fondo de toda relación de poder entre términos clasificados como estatus diferentes, sea por

⁵ “[...] ocurre hoy un fenómeno mundial denominado internacionalmente de feminización de la pobreza. Eso quiere decir que, en el conjunto de un millón y quinientas mil (1.500.000) personas que viven con un dólar o menos por día, la mayoría está constituida por mujeres. En todo el mundo, según datos de la ONU divulgados en el encuentro mundial Pequin +5, de evaluación de los cinco años del *IV Congreso Mundial sobre la Mujer*, las mujeres ganan poco más de la mitad de lo que reciben los hombres. O sea, la pobreza, en el mundo, afecta más a las mujeres, y los efectos negativos del proceso de globalización de la economía repercuten desproporcionalmente sobre ellas” (AGENDE, 2002, p. 53).

la marca de raza, etnicidad, nacionalidad, región o cualquier inscripción que opere en el tipo de estructura de relaciones que llamamos hoy de colonialidad. Es esta célula de usurpación y resistencia basada en una costumbre que llamamos de “moral”, con raíces y dinámicas patriarcales, la que se reproduce y prolifera en las economías de poder donde el estatus se infiltra en el contrato y en la ley ciudadana.

Por lo tanto, es posible afirmar que el sistema no se reproduce automáticamente ni está predeterminado a reproducirse como consecuencia de una ley natural, sino que lo hace mediante un repetitivo ciclo de violencia, en su esfuerzo por la restauración constante de la economía simbólica que estructuralmente organiza la relación entre los estatus relativos de poder y subordinación representados por el hombre y la mujer como iconos de las posiciones masculina y femenina así como de todas sus transposiciones en el espacio jerárquico global.

Encomio de los hombres en la lucha antisexista y de los blancos en la lucha antirracista

Confieso que me sorprendí cuando supe que el juez Baltasar Garzón, un internacionalista que transita el espacio público mundial a tiempo completo por vocación, se ocupaba también de la violencia de género. Nunca había escuchado sobre un caso así, el de un hombre que se preocupase por lo que sucede en la intimidad de las poco prestigiosas relaciones de género aun cuando sus ocupaciones habituales se encuentran tan distantes en el prestigioso mundo del internacionalismo. Él tiene mi admiración por esto. Tienen, en España, un magistrado con una ética feminista, una ética sensible al “otro”, que se deja tocar por su diferencia y por su sufrimiento.

Creo que ése es el camino: que el tema salga de las manos exclusivas de las mujeres, ya que así como el racismo debe ser comprendido como un problema también de los blancos, cuya humanidad se deteriora y se degrada ante cada acto racista, el sexismo debe ser reconocido como un problema de los hombres, cuya humanidad se deteriora y se degrada al ser presionados por la moral tradicional y por el régimen de estatus a reconducirse todos los días, por la fuerza o por la maña, a su posición de dominación.

Bibliografía

AGENDE (Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento) (2002), *Dereitos Humanos das Mulheres... em outras palavras. Subsídios para capacitação legal de mulheres e organizações*, Brasília, AGENDE, SEDIM (Secretaria de Estado dos Direitos da Mulher), UNIFEM (Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher).

— (Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento) (2003^a), *O Brasil e a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher. Documento do Movimento de Mulheres para o cumprimento da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher – CEDAW pelo Estado Brasileiro: Propostas e Recomendações*, Brasília, AGENDE, Fundação Ford, UNIFEM.

— (Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento) (2003b), “Lançamento do Relatório do Movimento de Mulheres sobre a CEDAW”, *Boletim Eletrônico* No 3/2003, *Os Direitos das Mulheres Não São Facultativos*, Brasília, AGENDE, 10 de junio.

— (Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento) (2003 c), “Monitorando a 29^a. Sessão do Comitê CEDAW (parte i). A reunião do Comitê da CEDAW com as ONGS brasileiras”, *Boletim Eletrônico* N° 05/2003, *Os Direitos das Mulheres Não São Facultativos* (edição especial), Brasília, AGENDE, 4 de julio.

— (Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento) (2003d), “Avaliação do Relatório Oficial Brasileiro para a CEDAW”, Brasília, AGENDE.

Álvarez Degregori, María Cristina (2002), *Sobre la mutilación genital femenina y otros demonios*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, Publicacions d’ Antropologia Cultural.

Babatunde, Emmanuel (1998), *Women’s Rights versus Women’s Rites: a study of circumcision among the Ketu Yoruba of South Western Nigeria*, New Jersey, Africa World Press.

Day, Sophie (1994), “What counts as rape? Physical assault and broken contracts: contrasting views of rape among London sex workers”, en Penelope Harvey y Peter Gow (eds.), *Sex and Violence*, Londres, Routledge.

Diniz, Débora (2001), *Conflitos Morais e Bioética*, Brasília, Letras Livres Du

Bois, W. E. B. (1969) [1920], *Darkwater: Voices From Within the Veil*, Nueva York, Schocken Books.

Fundação Perseu Abramo (2001), *Pesquisa "A mulher brasileira nos espaços público e privado"*, San Pablo, Fundação Perseu Abramo, Núcleo de Opinião Pública.

Gobierno del Partido de los Trabajadores (2003), *Projeto para o Plano Nacional de Segurança Pública*, cap. 7.

Landes, Ruth (1953), "Negro Slavery and female status", *Journal of the Royal African Society* 52.

Pateman, Carole (1988), *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press.

Phillips, Eileen (ed.) (1983), *The Left and the Erotic*, Londres, Lawrence and Wishart.

Pierce, Paulette y Brackette F. Williams (1996), " 'And Your Prayers Shall Be Answered Through the Womb of a Woman' Insurgent Masculine Redemption and the Nation of Islam", en Williams, Brackette F. (ed.), *Women out of Place. The Gender of Agency and the Race of Nationality*, Nueva York y Londres, Routledge.

Segato, Rita Laura (2002), *Uma Agenda de Ações Afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil*, Série Antropologia 326, Brasilia, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasilia/FUNAI/GTZ.

Walker, Alice (1992), *Possessing the Secret of Joy*, Nueva York, Pocket Books.

6. LA ECONOMÍA DEL DESEO EN EL ESPACIO VIRTUAL: HABLANDO SOBRE RELIGIÓN POR INTERNET*

[...] "No hace lo que yo quiero", dijo Laurita sobre su perro, insistiendo para que le compraran un Tamagochi.

Entre julio y septiembre de 1995, acompañé varios debates y conversaciones sobre cristianismo y temas bíblicos en puntos de encuentro de personas interesadas en debatir el tema religioso en Internet. Era mi intención utilizar este tema para indagar la naturaleza de las relaciones propiciadas por Internet y comprobar cómo una dada tecnología se imprime y modifica la expresión y el carácter mismo de las adhesiones de fe y del enfrentamiento entre credos distintos. Era claro que el tema de las articulaciones entre relaciones sociales y opciones religiosas se encontraba aquí en un nuevo ambiente, diseñado por una nueva tecnología. Una tecnología que permite la emergencia o el afianzamiento de una nueva forma de sociabilidad, de un patrón de intercambios que podrá generalizarse y dominar las relaciones sociales en general, sirviéndoles de modelo.

Para este análisis de cómo el medio construye los sujetos e impone la forma de las relaciones y éstas, a su vez, acaban modificando el propio universo temático del cual forman parte —en este caso, la religión— infrinjo, bajo la influencia del pensamiento teórico contemporáneo y la abertura transdiscipli-

* Algunos años después de publicar la primera versión, en inglés, de este artículo ("The economics of desire in virtual space: talking Christianity in the net". *Série Antropologia* 193, Brasilia, Departamento de Antropologia, Universidad de Brasilia. 1995) y un año más tarde de que el mismo apareciera en español ("La economía del deseo en el espacio virtual: conversando sobre cristianismo en el Internet", en Masferrer Kan, Elio (comp.), *¿Sectas o iglesias? Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, DF, Plaza y Valdez/UNAM. 1998), Slavoj Zizek (1999) publicó, por primera vez, un análisis del papel de la fantasía en el *Cyberspace* que lo lleva a formulaciones muy semejantes a las mías en este trabajo. En él, Zizek también hace referencia a la pasividad del Tamagochi, motivo de mi epígrafe, y, al igual que yo, se pregunta sobre el impacto de las conversaciones por Internet en la formación edípica del sujeto. Zizek se interroga, de la misma manera en que lo hago yo, sobre si esta nueva tecnología tendrá efectos transformadores y nos permitirá superar el *impasse* edípico, resultando en nuevas formas de emergencia del sujeto. Las conclusiones de Zizek en la época de la primera edición de su análisis son un poco más optimistas que las mías.