

31. Encontro Anual da ANPOCS

Caxambu, 22 a 26 de outubro de 2007.

Seminário Temático 18 - Estudos de gênero: teoria e pesquisa

Dilemas e desafios teóricos para a antropologia e para o feminismo referentes à violência contra as mulheres.

Lia Zanotta Machado
Profa Titular da Universidade de Brasília

papers@anpocs.org.br <papers@anpocs.org.br>

Dilemas e desafios teóricos para a antropologia e para o feminismo referentes à violência contra as mulheres.

Lia Zanotta Machado¹

Direito à diversidade cultural e direito à não violência contra as mulheres são conceitos presentes no receituário da composição do que, contemporaneamente, se define como direitos humanos. São também conceitos que se inserem nos saberes antropológicos e nos saberes feministas, mas de modo diverso. Predominantemente, em oposição. Neste texto, buscarei apresentar as possibilidades de estes discursos virem a se articular, não somente entre sujeitos de conhecimento que são, ao mesmo tempo, antropólogos ou cientistas sociais e também feministas, como também estabelecer diálogo frutífero entre antropólogas/os que não se querem feministas e antropólogas/os feministas. Aposto na fecundidade do debate, quer pela sua confluência, quer pelo seu eventual acirramento, pois a escolha do cerne do debate são os desafios advindos tanto da perspectiva teórica antropológica quanto da perspectiva teórica feminista de gênero.

Introdução :

As tradições antropológicas parecem acolher, ou melhor, estar em grande parte, sustentadas pelo conceito de diversidade cultural. Os saberes antropológicos contemporâneos se consideram como saberes que, em grande parte, contribuíram para a conceitualização e defesa dos direitos coletivos e comunitários à diversidade cultural. As tradições feministas, por seu lado, se consideram constituintes do conceito de violência contra as mulheres, não no sentido da invenção, mas sim do reconhecimento do sentido violento em inúmeros atos de força física ou simbólica exercida no contexto das relações costumeiras entre gêneros. Violência contra as mulheres é um conceito para as movimentações feministas que supõe que sua ocorrência se dê de forma diversa, mas com amplitude universal. A movimentação feminista teria podido contribuir para tornar reconhecível e legítima uma significação, já antes presente, mas como significação não hegemônica, pela qual, mulheres, em nome de seu gênero, são percebidas e se percebem como colocadas em situação inferior hierárquica de valor e submetidas a poder e violência física e simbólica. Os nomes dados para significar esta posição, situação e interação seriam as mais variadas, mas teriam, em seu conteúdo e forma, distintas possibilidades de se identificarem com a conceitualização de violência doméstica.

A diversidade cultural, para os saberes antropológicos é mais do que um conceito. Impregna toda uma perspectiva metodológica clássica do distanciamento e da familiarização; da posterior questão da “difícil tradução” e da crítica e relativização das próprias narrativas dos antropólogos e de suas inserções culturais. (Geertz, 1983, Clifford e Marcus, 1986). Do mesmo modo, para os saberes feministas, as relações de gênero, implicam em perspectiva metodológica. Não se faz uma análise de gênero se não se desnatura e se desconstrói a familiaridade com a inserção nos valores de gênero e delas se distancia, (MacCormack & Strathern, 1980, Ortner & Whitehead, 1981, Strathern, 1988 e 1997, Butler, 1990, Machado, 1999). Tanto em relação à

¹ Lia Zanotta Machado, professora Titular de Antropologia da Universidade de Brasília. Dra. em Ciências Humanas (Sociologia) pela Universidade de São Paulo.

inserção dos autores que exercem saberes feministas ou de estudos de gênero, quanto dos sujeitos focados por estas pesquisas.

O conceito de violência contra as mulheres foi construído pelos movimentos feministas dos anos sessenta e setenta do século XX. As movimentações feministas propuseram o lema de que o pessoal é político, propugnando tanto uma revolução cultural, quanto uma demanda aos Estados de garantirem os direitos individuais das mulheres à não discriminação e à não violência, não só na esfera pública quanto na esfera privada. Entre as nações ocidentais, desenvolvidas e em desenvolvimento, várias instituições governamentais foram sendo criadas para a defesa dos direitos das mulheres a partir da instauração de processos políticos com graus relativos de êxito pelos movimentos feministas. Os conceitos de discriminação e de violência contra as mulheres foram, por este mesmo processo, adotados pelas organizações intergovernamentais das Nações Unidas através de sucessivas Conferências, e tratados e convenções internacionais com adesão dos Estados Nacionais. (Convênio para a Eliminação de todas as formas de discriminação contra as mulheres - Cedaw), 1979, Conferência de Viena, 1993, Conferência de Cairo 1994, Conferência de Beijin, 1995). O conceito de violência contra a mulher foi assim nacionalizado pelas movimentações feministas em diversos Estados Nações, e, ao mesmo tempo, internacionalizado pelas agências intergovernamentais e pelas novas formas de redes de organizações não-governamentais feministas. (Guerreiro, 2002).

Os anos oitenta no Brasil foram caracterizados pelas denúncias feministas sobre a impunidade dos homicídios conjugais (Goldberg, 1991). Foi o “basta” dado pelas feministas à alegação da defesa da honra como argumento que levava à absolvição ou atenuação do crime. Sob a égide do impacto da voz política das feministas e da repercussão na imprensa, pôde-se construir a categoria inclusiva da “violência contra a mulher”: a “violência sexual” e o infligir de “lesões corporais cotidianas leves e graves” pelos parceiros homens contra suas mulheres. É neste contexto que se tornou crucial a idéia de delegacias especializadas de atendimento à mulher ou de delegacias de defesa da mulher. Foi também explicitada a exigência de não mais entender os crimes sexuais como crimes contra os costumes, mas como crimes contra a pessoa e contra a liberdade sexual. Em 7 de agosto de 2006, foi aprovada a Lei Maria da Penha, Lei n. 1340, que tipifica como crime a violência doméstica e familiar contra a mulher e institui medidas de prevenção à violência, medidas cautelares de proteção a mulher e reinstaura a punibilidade dos agressores, efetivamente cancelada nas formas de aplicação da Lei 9.099/95 que instituiu os Juizados Especiais Criminais. Nas duas últimas décadas leis similares que tipificam a violência contra as mulheres, mas com impactos bem diferenciados, conforme regulem apenas varas cíveis ou de família e varas penais, foram criadas em toda a América Latina e Caribe.

Em março de 2007, a reunião da Comissão do Status das Mulheres (CSW) do Conselho Econômico e Social das Nações Unidas reuniu os Estados-Nações Integrantes para um acordo sobre como avançar na erradicação da discriminação e violência contra as mulheres, especialmente das meninas, enfatizando medidas contra o casamento forçado e precoce, contra as práticas de mutilação genital, e contra todas as formas de violência. Acentua-se o peso do discurso de gênero e sua articulação com o discurso dos direitos humanos. Com certeza, tais acordos supõem mudanças culturais e a incorporação da noção de direitos individuais, em amplitude crescente.

Reconhecer o conceito de violência contra a mulher como uma invenção do movimento feminista e o movimento feminista como nascido no âmbito de uma sociedade com valores predominantemente individualistas, seria considerá-lo como *invenção e imposição cultural?*

Qual seria o princípio invocado por aqueles antropólogos e cientistas sociais para fundar a crítica ao conceito de violência contra as mulheres como “ invenção internacionalista e imposição cultural” ? Com certeza, o da diversidade cultural, conceito muito caro ao saber antropológico.

Direitos Humanos e Saberes Antropológicos

A diversidade cultural é nomeada como direito humano na Conferência Mundial sobre Direitos Humanos realizada em Viena de 24 a 25 de junho de 1993.

O Preâmbulo da Declaração de Viena se refere a **todos** os direitos humanos: "(...) todos os direitos humanos derivam da dignidade e do valor inerentes à pessoa humana (...)" (parágrafo 2º); "(...) a comunidade internacional deve conceber formas e meios para eliminar os obstáculos existentes e superar desafios à plena realização de todos os direitos humanos (...)" (parágrafo 13); "(...) a tarefa de promover e proteger todos os direitos humanos e liberdades fundamentais (...)" (parágrafo 14). Reafirmava-se a indivisibilidade dos direitos humanos em linguagem mais explícita que da Proclamação de Teerã de 1968.

O direito dos povos à autodeterminação é reafirmado como direito humano nesta mesma Conferência. Como aponta Lindgren Alves (2007), este direito se constitui na afirmação valorativa do discurso anticolonialista e na inspiração teórica das lutas emancipatórias de populações sob dominação estrangeira. O seu reconhecimento no direito internacional positivo adveio de dois instrumentos jurídicos: o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, elaborados e adotados pela ONU no apogeu do processo de descolonização (anos 50 e 60). Os dois Pactos se abrem com igual asserção, no artigo 1º, de que: "Todos os povos têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito, determinam livremente seu estatuto político e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural."

A diversidade cultural é reafirmada e reconceituada como direito pela Declaração Universal sobre Diversidade Cultural firmada na 31ª Sessão da Conferência Geral da UNESCO em Paris, 2001. No preâmbulo desta Conferência, o conceito de diversidade cultural é reafirmado como direito humano. É entendido que o respeito à diversidade cultural implica em tolerância, diálogo e cooperação em clima de confiança, capaz assim de assegurar a paz e segurança internacional. A unidade da humanidade não pode prescindir da diversidade cultural.

Ao lado do direito coletivo dos povos à autonomia relativa e respeito à sua diversidade cultural, inscrevem-se também os direitos humanos das mulheres à não violência. Na mesma Conferência Mundial sobre Direitos Humanos, o seu artigo 38 afirma a importância de se trabalhar no sentido da eliminação de todas as formas de violência contra as mulheres **na vida pública e privada**, da eliminação de todas as formas de assédio sexual, exploração e tráfico de mulheres, da eliminação de preconceitos sexuais na administração de justiça e da erradicação de quaisquer **conflitos que possam surgir entre os direitos da mulher e as consequências nocivas de determinadas práticas tradicionais ou costumeiras, do preconceito cultural e do extremismo religioso**. Assim, na Declaração de Viena, a defesa dos direitos à diversidade cultural não podem prevalecer se contrários aos direitos humanos das mulheres à não violência. Do mesmo modo, a vida privada se torna espaço onde os direitos das mulheres devem ser assegurados, assumindo que modelos familiares

ancorados em tradições culturais devem se adequar ao acordado em relação aos direitos humanos das mulheres.

A linguagem dos direitos humanos implica assim na suposição de concepções universais de justiça e direitos. Ao se propor como regulamentação global de defesa dos direitos acordados internacionalmente como direitos humanos, e como compromisso de enfrentamento à violência contrária aos direitos humanos, os direitos humanos se tornam mandatórios. A regulamentação é claramente proposta através da adesão dos Estados Nacionais a tratados e convenções, em que se comprometem com sua implementação, independente da jurisdição e, muitas vezes, contrariando a tradição das leis nacionais. A discussão sobre direitos humanos por implicar em regulamentação, tem se desenvolvido fortemente não só nas ciências sociais como nos debates jurídicos e judiciais.

No que concerne às contradições sempre presentes entre direitos humanos individuais e direitos coletivos ou comunitários à diversidade cultural, são os direitos humanos individuais que devem ser protegidos diante de práticas culturais contrárias, e os direitos coletivos devem ser sempre preservados, desde quando não forem contrários ao que foi acordado como direitos individuais. Assim, a defesa simultânea de direitos das mulheres e de direitos à diversidade cultural de suas comunidades e povos, implica sempre um tenso processo de ressignificação cultural. (Segato, 2004).

Sousa Santos (2003), enfatiza as potencialidades dialógicas, e as mudanças advindas das lutas feministas e das questões pós-colonialistas, com a inclusão das propostas do *multiculturalismo* dos direitos humanos e do cosmopolitismo cultural e uma busca por incorporar os direitos econômicos sociais e culturais ao campo dos direitos humanos.

O saber antropológico nascido ao final do século XIX, nasceu sob a égide paradoxal de, ao intentar o conhecimento da diversidade cultural, tanto afirmou a universalidade da racionalidade humana, quanto postulou a hierarquia entre as sociedades face aos seus supostos estados evolutivos de proximidade com a “racionalidade”. Nos inícios do século XX passa a criticar a teoria evolucionista, mas institui outro paradoxo: estabeleceu a defesa da diversidade cultural e o princípio do relativismo cultural, mas, ao mesmo tempo foi acusado de se constituir entrelaçado à defesa e constituição dos impérios coloniais. (Copans, 1974, Asad, 1973) No período pós-colonial, cada vez mais se identifica com a defesa dos direitos coletivos e comunitários baseados no conceito da diversidade cultural, e na produção de uma auto-crítica do saber antropológico. Aponta a necessidade de os autores se reconhecerem também como nativos e relativamente “cegos” em relação aos próprios valores que defendem. Assim a idéia de uma universalidade abstrata é criticada pois inscreve em si a identificação com um paradigma europeu, não sendo mais que uma forma de etnocentrismo ou de particularismo global, na acepção de Ribeiro (2007). Ver Gott, (2002). Novos olhares se fazem a partir da antropologia feita por antropólogos de nacionalidade de antigas colônias britânicas e francesas, antes apenas conhecidos como nativos a serem estudados.

O crescimento e a consolidação do relativismo cultural têm, no entanto, que se defrontar com a idéia crítica de um “hiper-relativismo cultural” explícita ou implícita em autores que defendem ou uma cosmo política (Ribeiro, 2007, Mignolo, 2000), ou projetos de processos contínuos de articulação de valores culturais locais aos valores globais referentes aos direitos humanos que se pretendem universais (Segatto, 2004, Soares, 2001, An-Naím, 1991, Wilson, 1997). Críticos de qualquer componente de uniformização na percepção do conceito de universalidade, admitem diferentes formas de pensar a articulação entre a diversidade de valores culturais e princípios de direitos

humanos. Dois argumentos são fundamentais: de um lado, a inevitabilidade da co-presença dos territórios culturais e dos Estados Nacionais na crescente mundialização das relações sociais, econômicas e políticas, de outro lado, a idéia cada vez mais consolidada de que as “culturas” estão situadas historicamente, e em constante construção e reconstrução dos significados culturais, embora com valores e temporalidades distintas. Na sua maior parte, os textos antropológicos que se afastam de um hiper-relativismo, apontam a armadilha do “*savage slot*”, apontada por Trouillot (1991) contrapondo a dinâmica das sociedades e culturas contemporâneas no seu próprio âmbito e sua imbricação com as demais sociedades .

Contudo, um aspecto da armadilha do “*savage slot*” permanece em grande parte intocado, ao se discutir as relações entre diversidade cultural e direitos humanos. É a da situação desigual e posição distinta de categorias sociais pertencentes a uma mesma totalidade sócio-cultural sejam relativas a classes, estamentos, gênero, categorias etárias ou raça. A partir destas posições situadas, as percepções e representações apresentam diversidades significativas ainda que compartilhem um mesmo código ou conjunto de valores. São especialmente antropólogas e antropólogos que se inscrevem em posições mais claramente compromissadas com posições feministas (Code, 1993, Flax, 1991, Gadant, 1991, Heilborn, 1992, Segato, 2004, Machado, 1998) ou com posições de combate a formas de racismo ou a distinções estamentais, os autores que mais apontam , num mesmo universo de valores compartilhados a diferenciação de percepções a partir de suas diferentes posições situadas.

Assim, apesar dos debates antropológicos estarem enfrentando o dilema do respeito à diversidade cultural como direito e como método antropológico, tem sido invocado o argumento antropológico da diversidade cultural como uma totalidade imaginada como uniformada. Em parte, a indução desta noção de totalidade fechada, advém da sua presença em autores fundadores da antropologia como Durkheim com o conceito de solidariedade mecânica ou a construção uniformada dos sentimentos dos Andamaneses de Radcliffe- Brown. Há que se colocar, no entanto, na perspectiva destes autores, à época, quando buscavam marcar o caráter de alteridade cultural e sua imersão em outra cosmologia simbólica.

Aqueles que hoje entendem que a introdução do uso e da nomeação dos direitos humanos ou dos direitos à não violência contra as mulheres, são absolutamente alheias a uma sociedade e a entendem unicamente como uma imposição cultural, é porque, provavelmente estão invocando uma noção de diversidade cultural pensada como uma totalidade fechada homogênea, onde não há fraturas internas de percepções e representações, quer seja entre gêneros, ou entre categorias hierarquicamente diferenciadas.

Por decorrência, faço a pergunta de como, a seus olhos, é vista a percepção e asserção analítica das antropólogas e antropólogos feministas e/ou inseridos nos estudos de gênero de que em diferentes contextos culturais distantes dos padrões ocidentais, os atos de agressão física e moral, (até então não nomeados como violência contra as mulheres), podem ecoar e ecoam, aos ouvidos e sentimentos destas mulheres como agregados de sentimentos e significados que, em diferentes graus e diferentes modos, são compatíveis com o conceito de violência contra as mulheres.

Estabelece-se, na confluência entre os saberes antropológicos e feministas uma disputa entre direito à diversidade cultural e direito das mulheres à não violência. A disputa poderia ser entendida, pelos dois lados, como tensões entre posições mais socialmente compromissadas com estes dois novos direitos que vem compondo e integrando dilematicamente a ampliação do que se consideram direitos humanos. Mas este não é o cerne explícito nos termos da disputa.

O debate é fundamentalmente feito em termos metodológicos, estabelecendo-se em torno da “**produção de verdade antropológica**” sobre “**a palavra das mulheres**”.

² Como as mulheres, em distintas situações de diversidade cultural significam (ou não) a violência contra as mulheres. A pergunta freudiana sobre o que querem as mulheres³ é retomada metaforicamente no campo do diálogo entre antropólogos e antropólogas sobre violência contra mulheres, conforme se incluem ou não nos estudos feministas e de gênero. Ficam encobertos outros termos da disputa entre uma visão auto-considerada mais “puramente antropológica” porque assentada no clássico respeito à diversidade cultural e uma visão mais engajada feminista, que introduziria um certo grau de contágio a um suposto purismo, já que a diversidade cultural não teria sido reconhecida e, no seu lugar, se tivesse colocado uma posição universalista de uma dominação masculina sempre produtora da violência.

Assim o argumento crítico ao conceito de violência contra as mulheres se diz baseado na distância das falas e ditos culturais das mulheres frente ao conceito não tradicional feminista de direito das mulheres à não violência de gênero. Mas não só. Desdobra-se no apontamento da dissonância cognitiva e cultural entre as falas e expectativas culturais das mulheres que acessam a justiça e as práticas judiciais institucionalizadas para tratar da violência contra as mulheres. Muitas vezes, além das críticas às práticas judiciais, são criticadas as novas instituições judiciais originadas pela movimentação feminista, a partir de negociações com o Executivo e com o Parlamento.

Gostaria de configurar etnograficamente este debate entre prioridades metodológicas antropológicas e prioridades metodológicas feministas e de gênero; seus possíveis encontros e desencontros, ou sua fecundidade, quando associadas e complementares, a partir da eleição de dois trabalhos antropológicos recentes que, explicitamente, levantam argumentos críticos à introdução do conceito de “violência contra as mulheres” em sociedades marcadas pela distância de sua diversidade cultural frente ao modelo ocidental. Seguem-se resumidamente os argumentos críticos tais como os leio:

1. O caráter internacionalizado e de origem ocidental do conceito de *violência contra as mulheres* induz a atribuição de significados ilegítimos de violência a atos de agressão física e moral contra as mulheres em distintos contextos culturais alheios a esta conceituação. Tratar-se-ia de conceito construído por entidades internacionais, sem reconhecimento da cultura local.

2. O uso expandido do conceito de violência contra as mulheres é problemático pois as agressões físicas ocorridas nos espaços familiares de acordo com as percepções nativas diversas, quer em contextos culturais mais próximos ou mais externos ao modelo ocidental central, podem não ter significado de agressão moral e, quando assim ocorre, as agressões físicas não se constituem em violência. Daí decorre que se as agressões físicas forem consideradas culturalmente legítimas, não são violência. Como em determinados contextos culturais as agressões familiares são legítimas porque significadas como correções e castigos, estas agressões não se constituem em violência. Daí o entendimento que há inadequação do sentido da categoria de violência contra as mulheres naquelas condições.

Para responder a estes argumentos críticos ao uso do conceito cunhado como “violência contra as mulheres” que tem marcado tanto uma temática acadêmica e analítica, quanto se constitui em noção de uso corrente em políticas públicas, recorro e invoco como argumentos para este debate, o uso de metodologias e perspectivas de

² Faço aqui alusão ao sentido da produção das verdades dos saberes de Foucault, 2003.

³ Kofman, 1992 e Fraisse, 1992, apresentam como a questão “do que querem as mulheres” aparece também como irrespondível no campo da filosofia.

gênero, a partir não só das pesquisas que realizei, como tenho como referências estudos de pesquisadoras antropólogas feministas ou estudiosas de gênero relativamente à violência contra as mulheres como Mathieu, 1991, Harvey, 1994, Handman, 1983, Bandeira, 1998 e 1999, Fonseca, 1987 e 1992, Gregori, 1993, Grossi, 1998, Correa, 1983 e Carrara, Vianna e Enne, 2002.

Violências inexistentes ou armadilhas de tradução.

De um ponto de vista crítico à generalização da concepção feminista de violência contra as mulheres, mas, se propondo integrar e se apoiar em estudos de gênero, o trabalho de Daniel Simião (2005) se dedica a afirmar o caráter de invenção e de imposição/intervenção cultural do conceito de violência contra a mulher no contexto da cultura do Timor Leste. Do ponto de vista da cultura timorense, trata-se de uma invenção das entidades internacionais pois o conceito não tem reconhecimento na cultura local.

Sua interpretação analítica parece estar fundada num momento etnográfico específico que é um caso relatado ao pesquisador:

“Um timorense, técnico de impressão em uma gráfica local, estava casado havia 11 anos e sempre batera em sua mulher. Ela sempre sentira a dor física, mas nunca se incomodara com isso. Até o momento em que pediu a separação. O marido não compreendeu. Não via motivos, afinal aquele vinha sendo o padrão de conduta do seu relacionamento há mais de uma década, e nunca a incomodara. A novidade era que agora a sua mulher trabalhava no escritório local da Cruz Vermelha. O marido convenceu-se de que os estrangeiros estavam ‘colocando coisas’ na cabeça de sua mulher”.(p.94)

Simião, diretamente depois dessa passagem, introduz sua visão analítica, narrando como autor em primeira voz, (produção narrativa da “verdade antropológica”):

“Certamente de algum modo, é isso que aconteceu. A dor física que ela sentiu durante anos agora se somava a uma dor moral. O sentido do ato de agressão mudara, mudando, com isso, as suas conseqüências. (...) Podemos dizer que, diante de um novo contexto, o ato de agressão física tornou-se uma atitude de insulto à pessoa daquela mulher. Como L. Cardoso de Oliveira (2002), não podemos deixar de ver aqui um novo tipo de dor, uma dor que não tem existência ontológica, mas depende da percepção do insulto para existir no mundo.” (p.95)

Para Simião, o insulto moral que faz com que aquela mulher peça a separação se deve exclusivamente ao novo contexto da presença das entidades internacionais, pois se sente insultada aos olhos dos funcionários internacionais, vista como mulher que sofre violência doméstica. O autor não se pergunta se aquela que pede a separação, não estaria também reconhecendo e validando ressentimentos anteriores, vividos como tal, derivados dos atos anteriores de agressão física? Ainda que as agressões físicas possam ser legítimas para a cultura como um todo, não há como asseverar que não tenham sido vividos pela mulher como ressentimentos e desconsiderações.

Os saberes antropológicos modernos cada vez mais insistem na importância de perscrutar os olhares nativos dos sujeitos de pesquisa de acordo com suas diferentes posições situadas e nos levar a desconfiar da garantia que as culturas uni-formatem sentimentos. Se as comunidades culturais se identificam com estoques de valores compartilhados, as diversas posições de sujeitos nas sociedades e culturas fazem efeito nas modalidades diferenciadas de suas experiências e representações. A construção ou fabricação social de sentimentos não supõe qualquer uni-formatação de sentimentos ou a supressão de conflitos. As socialidades construídas são sempre estabelecimentos de

laços sociais e de conflitualidades. Assim, sempre estão em jogo, processos sociais de consideração e desconsideração, e de circulação desigual de prestígios. Se esta circulação se dá num campo interacional com definidos estoques simbólicos de valor e definições hegemônicas do que seria ou não legítimo, as leituras subjetivas são múltiplas dependendo especialmente das posições diferenciadas de sujeito.

Como o ato intencional da agressão física pode ser destituído de sentido? Pode não ser o da violência doméstica, categoria moderna, mas não poderiam ter sido vividos como ressentimentos pelas mulheres agredidas quando batidas? Ou como momentos de manifestação de prestígio e honra, pelos sujeitos que agredem? Custa a pensar em atos intencionais que produzem dores físicas e que não sejam recobertos por sentido. O autor não pode realizar entrevistas com mulheres agredidas. Mas, mesmo assim, sem escuta de sequer uma mulher que relatasse sentidos e sentimentos vividos em torno das agressões, afirma que, retrospectivamente, o insulto moral não teria ocorrido. Deu-se como fato novo derivado exclusivamente do envergonhamento produzido pelas entidades internacionais que definem e desaprovam a violência doméstica.

Não há porque não concordar com possíveis efeitos do novo contexto de inserção do conceito e desaprovação da violência doméstica sobre o ato de buscar a separação. Mas nada nos diz da inexistência de percepção moral sobre esta experiência de agressão física. Mesmo não se sentindo insultada por uma normativa moral costumeira da comunidade, pode ter percebido tais atos como atos de desconsideração do marido.

Qual seria o sentido desta dor que não tem existência ontológica? Seria mesmo tão homogênea a percepção moral das agressões físicas que seja suficiente apoiar-se numa só fala masculina para a produção de uma verdade antropológica? O que seriam estes “sentimentos naturais e normais” relativos à agressão física de que nos fala o autor no resumo introdutório e na conclusão de seu trabalho?

Embora não tenha ouvido mulheres que se tenham identificadas como agredidas, (pela dificuldade de, como representante do gênero masculino, estabelecer este diálogo), Simião busca encontrar tais respostas ouvindo e acompanhando o processo político de estabelecimento de uma consulta nacional de escuta de comunidades para elaborar uma proposta de lei sobre violência contra a mulher. Este processo era coordenado por organizações e movimentos nacionais e locais de mulheres que, no entanto, utilizavam dinâmicas e técnicas de orientação em gênero elaboradas por organizações governamentais feministas internacionais. É, ao falar desta etnografia de acompanhamento destes seminários que o autor vai reconstruir os sentidos culturais timorenses dados às agressões físicas nos espaços familiares.

Relata falas masculinas e femininas que compartilham o entendimento do direito do homem em bater quando “*ela tivesse negligenciado qualquer um de seus deveres*” (p.84). Depara-se, segundo a minha percepção de estudiosa de gênero com aspectos comuns aos dois gêneros, mas também com distinções entre as falas femininas e masculinas. Somente lida com as semelhanças. Não focaliza a atenção no que considero que seriam deslizamentos de sentido e tendências polifônicas divergentes entre os gêneros, que poderiam ser feitas emergir metodologicamente. Enfatiza e sublinha os aspectos comuns, construindo a idéia de uma cultura uni-formada em que sentimentos são apresentados como se vividos igualmente, independente das posições de sujeitos e das posições hierárquicas das categorias de gênero.

Passo a citar as falas por ele obtidas nestes seminários e grupos focais realizados em torno dos sentidos correlatos de violência doméstica:

Em Fatumean, (...) as mulheres não sabiam como se posicionar(...) e murmuravam sins e nãoos. Os homens bem mais participativos, não tiveram dúvidas em

concordar que se podia- e devia-bater para educar uma esposa.”Baku atu hanorin, diziam, ‘hahalokdiák’-bater para ensinar uma boa conduta”

“Em Fohorem,(..) os homens costumavam afirmar: ‘Se a mulher ficar preguiçosa, o homem pode bater:o homem vai para a roça, se, quando volta, as crianças estão largadas ou não há comida, pode bater.Bate quando a mulher não tem responsabilidade, só quer passear;quando a mulher não cumpre o papel’. As mulheres costumavam dizer que : ‘quando o homem vai trabalhar, a mulher tem que cuidar das crianças e cozinhar senão o marido pode bater.A gente concorda, pois isso (negligenciar os deveres) é um comportamento ruim.”(...)Um homem também não poderia obrigar sua mulher a obedecê-lo, contra sua vontade. Isso seria uma ofensa ao direito que a mulher tem de ter sua opinião e sua vontade respeitadas dentro de casa.- desde que evidentemente- sua vontade não implicasse o abandono de seus deveres.”(p.84).

“Em Macautar,(...) a lógica segundo a qual apanhando a gente se entende valia para homens e mulheres. (...) O grupo de mulheres concordou com a afirmativa e complementou-a, explicando que uma mulher também podia bater no marido para educá-lo. Como, porem ,eram mais fracas, costumavam castigá-los de outras formas, rasgando suas roupas ao lavá-las ou propositadamente errando a mão na hora de preparar a refeição. E motivos para punição não faltavam:bastava o homem perder dinheiro nas brigas de galo ou embriagar-se freqüentemente. Baku malu, bater-se, era uma forma de restaurar um comportamento desejado. Baku era o caminho para um hahalok diák.”

Há bastante tempo, em trabalho já clássico do feminismo, Matthieu, (1985), antropóloga, apontava que “ceder não é consentir” em resposta a Godelier (1982). Entendo que o caso é semelhante e passível a serem aplicados os argumentos de Matthieu. Simião, no meu entender, poderia se considerar diante de um achado etnográfico que poderia ser analisado como apontando a presença de sentidos compartilhados entre homens e mulheres nas culturas timorenses sobre a legitimidade de um conjunto de normativas morais que atribuem não só deveres distintos para homens e mulheres nas relações conjugais: aos homens os deveres de provedor e às mulheres, o de cuidar da casa e dos filhos, como também, ao mesmo tempo, atribuem desigualmente entre eles distintas formas e capacidades de correção recíproca. (Homens batem e mulheres rasgam roupas e propositadamente erram a feitura de comidas). Se concordam quanto a uma classificação que distingue tarefas e atitudes legítimas e outras ilegítimas, em princípio não acordam sobre os critérios de avaliação, ou seja, de distribuição de uma atividade entre atributos legítimos ou não . Desta perspectiva, uma gama de ressentimentos e desconsiderações se distribuem desigualmente entre os envolvidos.

As atividades femininas que parecem estar sob controle da avaliação e fiscalização masculina constituem um conjunto intrincado de “quase tudo” referente ao que podem ou não as mulheres fazer: sejam deveres, passeios ou descansos. Para as mulheres parecem caber mais restritamente a fiscalização referente às funções de provedor, especialmente a exigência de trabalho e a de não desperdício do dinheiro ganho. A dita “preferência feminina” por estratégias dissimuladas das mulheres para exercerem seu poder de correção, parece indicar claramente poderes desiguais e não equivalentes de exercício de poder e de atribuição de posição de prestígio para se fazer ouvir. Suas estratégias dissimuladas de responderem a um mau comportamento assemelham-se aos poderes de queixa, sermões, provocações e pequenas vinganças presentes nas formas de poderes secundários exercidos pelas mulheres nas culturas latino-americanas na censura de seus companheiros. (Machado, 1999, Gregori, 1992 e

Grossi, 1999). São, no entanto, distintos nos seus estilos: rasgam-se as roupas e erram-se as comidas.

Mas essa é a minha interpretação sob uma ótica de gênero pois entendo que são distintos os investimentos subjetivos para o exercício do ato de agressão física, tal como percebidos pelo sujeito da ação, e tal como são percebidos pelos sujeitos que sofrem o ato de agressão, que se põem e são postos subjetivamente em posição de alvo da agressão. Mas esta não é a análise que faz Simião. É minha a partir de uma ótica que reconstrói as representações dos sujeitos de acordo com suas posições distintas, princípio metodológico presente na antropologia e que se torna imprescindível, caso se queira incorporar analiticamente a perspectiva de gênero.

A interpretação de Simião é a de que, homens e mulheres, compartilham do mesmo entendimento: bater é corrigir, sem atribuir peso analítico ao desdobramento de significados diferenciados, conforme a posição relativa dos sujeitos. Considero que sobre enfatiza a categoria de “bater-se” reciprocamente, ainda que ele mesmo tenha recolhido a informação que o bater das mulheres é eventual.

Do meu ponto de vista analítico, o uso masculino explícito da autoridade da correção e a sua não necessidade de recorrer a estratégias dissimuladas, é indicador e marcador das posições desiguais de autoridade. Seria necessária uma pesquisa que incluísse a escuta destas mulheres e destes homens para aprofundar significados e sentimentos e emoções correlatas ao narrarem as cenas dos atos de agressão.

Mesmo assim, e a partir dos dados que Simião obteve, concluo, que não há como pensar que o bater não esteja carregado de um sentido moral profundo que coloca os gêneros em posições assimétricas. Ainda que seja legítima, aos olhos da comunidade, a idéia-valor do “bater para corrigir”, o ato de bater ou ser batido é vivido distintamente. Diversos podem ser os graus de ressentimento e de desconsideração percebidos pelas mulheres. Muito está em disputa, por exemplo, o que seria bater moderadamente e o que seriam motivos justos a serem alegados e aceitos pelos maridos para não serem batidas quando não realizarem seus deveres? Ressentimentos morais, ainda que não percebidos como tais aos olhos da comunidade, podem ser percebidos e representados subjetivamente pelas mulheres como desconsiderações. O conjunto de agregados de sentimentos e emoções experimentados diferentemente em função das posições situadas parecem e poderiam confirmar que as relações de gênero não são tão pouco operativas e não tão simétricas, como prefere o autor.

Tendo a concordar, contudo, com o que afirma Simião de que as hierarquias entre os gêneros presentes na esfera familiar nas culturas timorenses não são as mais acentuadas, quer se compare com outras comunidades étnicas, com sociedades não ocidentais ou ocidentais, mas, são assimétricas. De outro lado, também concordo que nas culturas ocidentais “periféricas” como as culturas latinoamericanas, já se expande com maior intensidade o valor do interdito moral da agressão física como forma de resolução de conflitos ou restauração da ordem privada.

Este valor e sentido da agressão física como correção, no entanto, é tratada pelo autor como se fosse totalmente característica sui-generis das culturas timorenses. O cenário brasileiro onde se inscreve o conceito de violência doméstica é aludido como se a categoria nativa de referência para dar sentido às agressões físicas e morais familiares fosse a categoria da violência doméstica. Ao contrário, as pesquisas que tenho feito, deixam muito clara a noção de que os significados nativos de longa duração são análogos aos da cultura timorense. Homens dizem bater para corrigir suas companheiras...

O sentido forte dado às agressões físicas masculinas no espaço familiar como **correção** está fortemente arraigado nas culturas populares latino-americanas, sentido este por muito tempo sustentado nas nossas legislações e, portanto legais.

Contudo, ainda que diferenciados os impactos da colonização portuguesa no Brasil e no Timor Leste, a impregnação de algum grau de sua cultura católica foi realizado, podendo algumas semelhanças ao redor da idéia de correção, se tornarem inteligíveis. Quem sabe, a nossa “correção” seja mais associada a “castigo” e “punição”, enquanto a correção timorense a uma forma de conduzir a uma boa conduta. Contudo, claramente, outras características culturais de suas conformações étnicas nos distinguem.

O autor cita com pertinência vários estudos de gênero (como Atkinson, 1990) relativos a algumas das várias culturas étnicas da região, para deles concluir que as categorias de gênero são pouco operativas e que há simetria de gênero na região (p.24). Entende que, feita a revisão da literatura, quer sejam vigentes as regras virilocais e com pagamento de *barlaque*, ou não, (conforme as etnias), nenhum destes sistemas diferenciados produz significativa diferenciação assimétrica de gênero a não ser a geral e quase absoluta ausência das mulheres da esfera política das decisões comunitárias e da presença de mulheres na possibilidade de exercer o *adat* para a mediação de conflitos.

O autor aceita parcialmente as teorias nativas da visão masculina e da feminina de porque as mulheres não se encontram dos espaços das decisões comunitárias. De porque são somente eles quem são os donos da palavra. Na visão masculina, as mulheres não falam, não porque não possam, mas sim porque as mulheres são “menos hábeis para falar”, porque os homens são mais hábeis pois estão mais acostumados a fazer “bravatas” e porque as mulheres são menos hábeis porque têm a “cabeça quente”. Aceita do mesmo modo, as razões femininas: não participam da esfera comunitária de decisão porque “não têm tempo” e porque “são envergonhadas”. Se concordo que o autor conclui acertadamente que não há fronteiras rígidas e dualistas entre gêneros, deixa de aprofundar ou realizar análise sobre a lógicas simbólica e relacional entre os gêneros, de tal modo, que tudo parece estar orquestrado, sem que as divisões e interdições rígidas estejam presentes.

O masculino é tomado como o paradigma do todo no que tange aos sentidos dados às agressões físicas feitas pelos homens às mulheres. Com certeza a agressão física conjugal não é insulto moral coletivo aos olhos da comunidade, mas nada indica que não seja, aos olhos das mulheres agredidas, percebida como desconsideração, provocando ressentimentos.

Entendo que a perspectiva analítica de privilegiar o todo e a diversidade cultural como uma totalidade coerente e homogênea produziu uma reificação da noção de totalidade cultural que a antropologia de gênero vem criticando. Em geral, em nome do todo, falam e se escutam apenas falas masculinas, ou então se tornam sentidos compartilhados como se fosse uma armadura única, sem sentidos diferenciados por gênero.

O marido ouvido passa a ser tomado como o sobre-sentido dado ao todo. Não como se fora a metonímia do todo. Mas mais do que isso: seu sobre-sentido apaga outras parcialidades metonímicas se referirem à totalidade. As mulheres são silenciadas e se silenciam de pleno acordo no espaço comunitário. A esposa do funcionário e todas as mulheres parecem não ter problema algum com as agressões físicas. Elas não são sequer agressões morais ou sequer percebidas como desconsiderações. O problema é exclusivo da pressão da entidade internacional que inventa e impõe a adesão ao conceito da violência contra as mulheres. A invocação da diversidade cultural parece se sobrepôr a qualquer invocação de fraturas ou diferenças entre gêneros.

Com certeza, o autor está coberto de argumentos para asseverar que não é a categoria de violência contra as mulheres aquela usada para nomear aquele agregado de sentimentos e sentidos dados às agressões físicas conjugais lidas no contexto timorense/ É a categoria de correção que é invocada para aquele agregado de sentidos e sentimentos. Contudo, se a correção é a categoria nativa usada para apontar e nomear o agregado de sentimentos e sentidos em torno das agressões físicas, este agregado também pode ser invocado pela categoria moderna da violência contra as mulheres porque aí faz ecos. É porque faz ecos, é porque logra articular sentidos e sentimentos entre um e outro agregado, que o termo violência contra as mulheres, apesar de se conformar paradigmaticamente em bases a direitos pensados a partir de uma forte tensão dos valores individualistas frente a valores familistas, tem conseguido se expandir e fazer efeitos.

A categoria da violência contra a mulher não é categoria nativa de qualquer cultura tradicional. É de fato uma construção datada que se pretende capaz de transversalizar várias culturas e sociedades, sempre em diálogo e contradição com os seus valores comunitários expressivos e hegemônicos. O conceito é em toda parte, disruptivo, mas também, “capaz de engate simbólico” com os mais distintos agregados de valores e sentimentos correlatos a agressões físicas e simbólicas de gênero.

É uma categoria criada pela movimentação feminista que interpela para a ressignificação das posições de gênero no interior do espaço privado, interpelando aquele agregado de sentimentos que é a pertença a um arranjo familiar onde os valores da família e os valores dos indivíduos estão sempre em jogo e onde a afetividade circula no mesmo circuito das desconsiderações, humilhações, conflitos e poderes desiguais.

Contudo, o conceito de violência contra as mulheres, além de ser e apontar para seu aspecto de desconstrução e reconstrução de valores, também se constitui como norma regulamentadora. Como tal, pode ser enrijecida a tal ponto que práticas judiciais propostas para enfrentar formas de violência familiar podem não ser capazes de absorver a multiplicidade de sentidos das distintas formas de conflitualidade que aí se estabelecem. Neste sentido, a análise comparativa sobre as formas de mediação de conflitos comunitária e as formas judiciária feitas por Simião que é muito fecunda, contribui para o desafio da criação de instituições públicas capazes de lidar com a conflitualidade interpessoal nos seus múltiplos sentidos.

A análise de Simião contribui para apontar os perigos dos olhares feministas que uniformatem o conceito de violência contra as mulheres, perdendo a sensibilidade antropológica diante das modalidades culturais diversas e divergentes das conflitualidades de gênero nas suas diferentes formas de agressões morais e agressões físico-morais.

E os olhares feministas contribuem para visibilizar os perigos da uniformatação das culturas tradicionais, como se elas fossem monolíticas, rigidamente ancoradas em torno de uma única legitimidade, sem quaisquer fraturas e onde os valores diferenciais atribuídos aos gêneros não operassem.

Sentidos expansivos: insultos, agressões e violências

Luiz Roberto Cardoso de Oliveira (2005) inicia seu artigo, com uma provocação, afirmando:

“Não resisti à tentação de fazer uma provocação sobre a noção de violência. Pode-se falar de violência quando não há agressão moral ? (...) Aliás, arriscaria dizer

que na ausência de violência moral, a existência da violência física seria uma abstração. Sempre que se fala em violência como um problema, sempre tem-se como referência a idéia de uso ilegítimo da força”. E explicita o que entende por “insulto moral, um conceito que realiza as duas características principais do fenômeno: agressão objetiva a direitos que não pode ser adequadamente traduzida em evidências materiais e sempre implica numa desvalorização ou negação da identidade do outro”. (p.1) Quase ao final, afirma: “Enquanto o bater tinha uma justificativa moral e o sofrimento da vítima era essencialmente físico, a prática era aceita”. (p.12).

Arrisco também a dizer que entendo que sua provocação é um convite ao debate. Qual seria o entendimento possível de agressões físicas intencionais cujo sofrimento fosse essencialmente físico? Sofrimentos não são sempre subsumidos a valores e ao simbólico? O sentido da correção seria tão sólido na sua generalizada legitimidade que tanto o que bate quanto a/o batido, teriam envolvidos os mesmos sentidos e sentimentos?

Parece que esta suposição nasceu de um deslocamento de atenção do autor quase exclusivo para a agressão moral, de tal modo que a agressão física perdeu quase o sentido. Pergunto-me se seria possível um ato de agressão física a que se atribuam exclusivamente sentidos legítimos e igualmente legítimos para todos os envolvidos? E como seria? Os sujeitos necessariamente atribuiriam o mesmo sentido, de tal forma que teríamos uma certeza prévia de que haveriam agressões físicas que, por definição, não produziram nem sentimentos de desconsideração, nem quaisquer outros sentidos? ⁴

Mas nesta provocação de Luiz Roberto Cardoso, há uma proposta também para um exercício de abstração lógica entre agressão física e agressão moral. Prefiro entender que a alusão a um “puro” sofrimento físico derivado de um ato de bater pode ser “boa para pensar”. E, imediatamente, passo ao exercício de pensar o que me parece significativo: a diversidade e a multiplicidade de sentidos e sentimentos agregados ao ato físico de bater ou impor a força de um sobre outro. Os atos de agressão física podem assim ser recobertos por diferentes categorias e experimentados como englobando diferentes agregados de sentidos e sentimentos. O conceito mesmo de violência por admitir uma pluralidade semântica, pode nos levar também à indagação mesma sobre as diferentes formas de se agregarem e se desagregarem sentidos e sentimentos envolvidos em atos de agressão física.

Segundo Zaluar (1999), ‘violência vem do latim *violentia* que remete a vis (força, vigor, emprego de força física ou os recursos do corpo para exercer sua força vital). Essa força torna-se violência quando ultrapassa um limite ou perturba acordos tácitos e regras que ordenam relações, adquirindo carga negativa ou maléfica. É, portanto, a percepção do limite e da perturbação (e do sofrimento que provoca) que vai caracterizar o ato como violento, percepção essa que varia cultural e historicamente’. (in ADORNO, 2002: 88).

Ao falarmos que o núcleo da idéia de violência remete ao uso da força e que é sua perturbação maléfica que vai caracterizar o uso desta força como violência, estamos tão somente utilizando o conceito de violência em sua negatividade e colocando o foco apenas na posição de sujeito a que a ela é submetido.

⁴ Compartilho com Luis R Cardoso a atenção à circulação de prestígio analogamente ao ‘hau’ de Mauss (1974), e Caillé, (1994 e 2002), como parte da socialidade onde sempre estão imbricados sentimentos de consideração/desconsideração, reciprocidade, hierarquia e conflitualidade (Machado, 2003) e reconhecimento (Taylor, 1993) de tal modo que é também a partir destes mesmos argumentos invocados pelo autor que com ele dialogo. Com certeza, é a ótica de gênero que me oferece instrumentos metodológicos e teóricos para a contra-leitura da interpretação do autor. Não considero possível que agressões físicas não se inscrevam em disputas em torno da consideração/desconsideração, da hierarquia e dos diferenciados graus de poderes dos gêneros. Especialmente nos espaços familiares.

É este seu sentido negativo que está se ampliando na contemporaneidade do processo civilizatório tal como o apontou Norbert Elias. (Elias,1990 e 1994 e Fletcher,1997). Cresce o sentido social da negatividade e da ilegitimidade da violência, e se focaliza a posição de sujeito aos quais os sofrimentos infligidos. O valor do interdito da agressão física como correção no espaço privado e como resolução de conflitos nos espaços privados e públicos cada vez mais se amplia nas culturas modernas. Assim se amplia a negatividade do conceito de violência.

Contudo, invoco os entendimentos possíveis de uma positividade do sentido de violência, a partir de sujeitos, categorias ou sociedades que invocam positivamente atos de agressão física.

O conceito de violência é aplicado num campo semântico que está em expansão. Segundo Rifiotis, 2003 :

“Deparamo-nos de imediato com um jogo de linguagens onde diferentes tipos de fenômenos aproximam-se, enredando-se numa teia discursiva cuja amplitude é sempre crescente. No nosso quotidiano, referimos-nos a violência no esporte, no trânsito, nas ruas, nas prisões, ou ainda com relação às precárias condições de vida, a fome, e, evidentemente, com relação à criminalidade; mas há ainda a violência contra a mulher, contra a criança, contra a natureza, e a violência nos rituais de sacrifício, violência física, psicológica, simbólica, cognitiva... Esta série, cuja regra de formação é invisível, pode englobar ainda: as relações de força, as tensões, as hierarquias, as desigualdades sociais e as situações de conflito em geral. Diz-se que tudo está contaminado por esta peste, que é preciso eliminá-la, antes que ela se torne incontrolável e domine a tudo e a todos. É o quadro de paroxismo da violência”.

O caráter de *positividade* da violência nas ciências sociais foi tradicionalmente referido à violência presente e constituinte de movimentos sociais e políticos que se querem revoluções sociais e políticas (Sorel).

Já Soares que também aponta o caráter positivo da violência, se refere ao sentido positivo da violência assumido pelos sujeitos em práticas de grupos organizados criminalmente :

“A reação criminal e, especialmente, a reação criminal violenta não representam uma resposta natural, universal, nem correspondem a uma solução lógico-racional, ideologicamente tematizada [a miséria e a desigualdade econômica]. Essa reação só se apresenta como possibilidade real quando incorporada ao repertório inteligível e valorizado de práticas de um grupo social, ou seja, quando culturalmente acessível e moralmente assimilada, no universo de referências simbólicas e afetivas, e nos códigos morais de determinados grupos e segmentos etários. (...) Ser capturado por essa teia psico-moral-simbólico-político-prática requer algumas predisposições, para as quais, a meu juízo, a fome de existir, de ser acolhido, reconhecido e valorizado, como pessoa singular e ser humano, é mais profunda, radical, sentida e impactante, mais capaz de sensibilizar os agentes – ditando-lhes cursos de ação e adesões a configurações culturais e morais alternativas – do que a fome física, ainda que esta seja, evidentemente, de grande importância, em todos os níveis – que não paire dúvida alguma quanto a esse último ponto, para que não se reduza minha posição a um idealismo simplório” (Soares, 2003:90).

Minhas incursões sobre as percepções de jovens infratores (Machado, 2004) permitiram-me defrontar com a constituição de um novo “ethos guerreiro” que positiva a violência em torno da rebeldia jovem contra o mundo dos otários, e onde se exaltam os valores de prestígio reconhecidos apenas pelo uso da força física, da coragem, da valentia e da frieza contra outros, valores propiciadores da formação de galeras e gangues (Zaluar, 1994 e 2001) e presentes na sociedade do espetáculo (Debord, 1967) e

do mal-estar da modernidade (Birman, 2000) Mesmo nesta cultura da exaltação da violência, há sempre a contraparte do ressentimento (Nafah Neto, 1997).

Rosana Alexandre dos Santos (2007) no seu estudo sobre o processo político de aprovação do Estatuto do Desarmamento, no Parlamento Brasileiro aponta os diferentes sentidos positivos e negativos dados ao exercício da agressão física com armas de fogo. A negatividade relativa à violência faz sentido na frente parlamentar que defende propostas que objetivam o ideal da cultura da paz, e buscam atingir a “pacificação” por meio do interdito da proibição de comercializar armas, de tal forma que os civis não tenham acesso às armas. Mas estas propostas não conseguem alcançar condições de possível aprovação no Parlamento. Desta forma, é feito acordo para que se aprove a cláusula de submeter a proibição de comercialização de armas a um referendo nacional. Uma vez feito o referendo, a proposta de pacificação pela proibição da venda de armas perde.

A frente parlamentar contrária ao desarmamento postula a positividade da agressão física que é afirmada em nome do uso das armas de fogo pelos “homens de bem” sob o signo da sua legítima defesa e de seus familiares. O sentido da positividade da violência nestas condições e por estes homens de bem está presente, mas é subsumido ao valor do uso legítimo da força física e das armas para a defesa da vida e dos familiares. A negatividade da agressão física e do uso das armas de fogo é atribuída ao uso pelos “bandidos”. É aí denominada e qualificada como violência marcada sob o signo da negatividade.

A frente parlamentar pela cultura da paz, atribui o sentido de negatividade da violência ao uso da força física e das armas não só aos “bandidos”, mas também ao uso pelos “homens de bem”. Este uso era visto pelo signo da negatividade da violência, pois armas de fogo podem ser utilizadas em situação de conflitos familiares, contra familiares e contra as mulheres, facilitando a efetividade com que agressões familiares se transformam em homicídios. Há, assim, uma dança entre sentidos nativos positivos e negativos atribuídos aos atos de agressão física, ora se os entendendo como violências positivas ou negativas, ora como atos de legítima defesa ou de proteção dos familiares.

O importante a ressaltar teoricamente é que a atribuição de sentidos de violências, quer positivos, quer negativos, depende não só dos cenários das práticas específicas como da posição diferencial dos sujeitos diante dos atos de agressão física e da posição diferenciada entre sujeitos que nomeiam e sujeitos cujos atos são nomeados. Os sentidos atribuídos às agressões físicas sempre variam conforme a posição dos sujeitos e não tão somente a partir das diferenças dos contextos das práticas. Esta variabilidade de sentidos expulsa a crença de um unívoco sentido legítimo dado a agressões físicas.

Nos meus estudos sobre o valor da “honra relacional”, as agressões físicas entendidas sob o signo do valor positivo de enfrentar desafios entre homens, em nome de sua honra, são práticas consideradas positivas. Poder-se-ia dizer que aqui a violência é positivada, mas, nas falas nativas está mais presente o valor positivo atribuído aos sentimentos e sentidos do dever dos atos de agressão em torno da categoria de honra. Não são entendidos como violência, mas, prioritariamente, como formas de exaltar o poder e a obrigação de responder a desafios. Penso no valor positivo do desafio masculino, onde uma “boa briga” é vista como positiva e não como negativa e onde a tendência é não entender estes atos de agressão como violência. Estas “brigas” sequer são denominadas como violências e como produtoras de vítimas, mesmo por jovens entrevistados em situações bastante complexas como a de estarem na emergência de um hospital por terem sido esfaqueados. Disseram entender que não são vítimas porque bateram mais ou igual nos opositores... E que uma “boa briga” não é violência. Contudo,

as ambigüidades de sentido logo afloram, quando se referem ao modo como se encontram feridos, ou como foram feridos, de tal forma que é insustentável pensar que uma “boa briga” seja lida univocamente sequer pelo mesmo sujeito. Os sentidos variam, mas sempre circulam e se disputam sentidos. Se uma “boa briga” talvez possa ser um lugar de pensar um ato de agressão física com um sentido moral legítimo unitário, trata-se de um engano. Esta “boa briga” também recobre uma multiplicidade de sentidos.

Retorno finalmente aos casos de conflitos familiares onde estão envolvidos tanto agressões morais, quanto agressões físicas. Se há agressões morais sem agressões físicas, de forma nenhuma se pode dizer que há agressões físicas que não se recobrem de sentidos morais e relacionais, pois os atos de insultar e ser insultado, ou de considerar e ser considerado, não são reconhecidos pelos dois lados da mesma forma. Do mesmo modo, os atos de imposição de força física sobre outros ou outras, sempre são lidos sob signos de sentido em que consideração ou desconsideração estão presentes.

Nos contextos familiares em que a categoria dominante usada para dar sentido à agressão física é o da **correção**, e ainda que este sentido seja compartilhado pelos envolvidos, não significa que sentidos divergentes não sejam dados, conforme as posições sejam de castigados ou castigantes e que sentimentos de desconsideração deixem de ser interpostos ou sentidos.

Aponto comparativamente o sentido da correção que encontrei nas minhas pesquisas. Coloco aqui exemplos de falas obtidas em pesquisas junto à Delegacia Especializada das Mulheres que participei no Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre a Mulher (NEPEM/UnB). Machado e Magalhães (1999) e Machado (2007)

Começo pela fala de dois agressores:

“Aí, eu tentei *corrigir* com conversa, não deu certo e eu cheguei a ponto de agredir...[...]Não foi bem uma agressão, eu tentei chamá-la para perto de mim, ela foi e se esquivou, da forma como se esquivou, acabou dando torcicolo...” [...] Se Deus tiver que julgar, ele vai ter que julgar a ela e não a mim. Eu errei por bater, mas ela viu também que a *honra de um homem* não pode ser jogada fora [...] Ela viu que estava errada, veio e se esquivou.” “As filhas foram a uma festa de quinze anos e como começava a ficar tarde, eu mandei a mulher ir atrás das meninas, ela disse que não iria e foi aí que tudo começou.” Corrigir é um sentido utilizado pelos agressores no sentido abrangente e naturalizado de que a ele cabe sempre a correção, tanto em caso de desobediência genérica a qualquer ordem (o segundo agressor usa a palavra *mandar* seguida pela não realização da ação esperada pela mulher), como nos casos em que a correção é pensada como legítima quando alegam que as mulheres não cuidam da honra de seus homens ou de suas filhas.

Entre as mulheres agredidas, não é a palavra correção que aparece, mas a descrição de cenas onde os homens acusam as mulheres e fiscalizam suas ações. Onde os homens batem em resposta às ralhções verbais das mulheres ou diante de situações de ciúmes. “O que mais me dói, o que mais me deixa marcada é ele dizer coisas que eu não sou, dizendo que eu fiz o que eu não fiz. Ele diz que eu tenho amantes, que eu saio pra trabalhar pra ir atrás de homem... Eu acho muito *humilhante* para uma mulher ter que toda vez que sair, quando volta pra dentro de casa, seu marido querer que você abra suas pernas pra enfiar o dedo lá dentro pra ver se você deu pra alguém.” “Quando eu começo a *falar muito*, ele logo pega a faca, eu fico mordida de raiva, porque a primeira coisa que ele faz é amolar a faca. Ah, os motivos eram as drogas, né? Aí, quando ele começa usar, eu começava a *brigar com ele* [...] Os outros motivos que tiveram foram quando ele me vê, como ele é muito ciumento, via eu conversando com um amigo assim... Ele começava..., queria me bater.” “Porque eu trabalhava de diarista, isso de vez

em quando. Se eu demorasse, ele falava que eu estava com homem, estava paquerando alguém. Eu cheguei em casa, *ele falou que não acreditava* que eu tinha vindo com o irmão dele, que eu tava com homem na rua. Aí quando eu menos esperei, ele veio de lá com tudo e falou; é agora que eu vou te matar...”

Os olhares destas mulheres tais como os olhares masculinos compartilham do reconhecimento de que, nas relações familiares, as expectativas masculinas são a de esperarem ser obedecidos, e a de esperarem não ser traídos. Elas não dão razão às acusações masculinas, mas parecem compartilhar a idéia de que as mulheres podem ser acusadas de traição ou ciúmes e de não cuidarem bem dos filhos. O “contrato conjugal” é entendido como a reciprocidade entre a fidelidade da sexualidade feminina e o papel tradicional de provedor dos homens. Elas se afastam substancialmente dos olhares masculinos, quanto ao valor básico da obediência devida. Elas se percebem como sujeitos que participam de uma **disputa de valores** com seus companheiros sobre como deve ser conduzida a vida do casal. Elas *falam muito*, isto é, elas ralham e criticam as atitudes ou ações dos homens, elas trabalham, elas conversam, elas saem à rua. Interpretam a ordem dada e a fiscalização feita como, de fato, a imposição unilateral masculina e como a defesa dos desejos dos companheiros e não como o sentido legítimo que homens e mulheres deveriam atribuir ao modo aprovado ou inerente de relação conjugal. Não outorgam direito aos homens de impor a sua visão pelo bater ou pela ameaça.

O rasgar as roupas dos homens ou o estragar a comida dos homens em Timor-Leste, pode indicar que as mulheres disputam com os homens o direito mais legitimado pela comunidade de que cumpre especialmente aos homens a fiscalização das atividades das mulheres....E, provavelmente, mais em Timor Leste que no Brasil, a disputa entre os poderes masculinos e femininos seja mais simétrica.

Talvez seja a ênfase na atenção aos conflitos morais na disputa por consideração e desconsideração de que trata de forma tão bem Luis Roberto Cardoso, que o possa tê-lo levado a não examinar a hipótese de que os atos de imposição de uso da força física fazem parte exatamente das disputas de sentidos por consideração e desconsideração. Estas disputas estão presentes mesmo em práticas predominantemente legitimadas pela idéia-valor da correção, categoria que parece ser nativa não só em Timor-Leste como no Brasil.

Se discordo da afirmação de Luis Roberto Cardoso neste texto de que onde há legitimidade das formas de agressão física, não há agressão moral, entendo muito pertinente refletir, como propõe o autor, sobre “*os impactos e dificuldades de programas de combate à violência contra as mulheres*” que não buscam ou não são eficazes na introdução das “*mediações necessárias para ajustar o discurso em defesa dos direitos humanos e de igualdade de gênero (de forte influência universalista, e por vezes sociocêntrico) ao contexto local.*”

Conclusão:

O duplo olhar de antropóloga e feminista, me fez prestar atenção na diferenciação entre os olhares masculinos e femininos sobre a violência, muito embora compartilhassem de um mesmo código cultural de entendimento de um contrato conjugal e do entendimento da agressão física como ato corretivo ou de ciúmes. Ouvidos os agressores em relações conjugais violentas, é no contrato conjugal que buscam o sentido de seus atos violentos: são considerados atos “corretivos”. Alegam que as mulheres não obedeceram ou não fizeram o que deviam ter feito em função dos

cuidados com os filhos, ou que provocaram ciúmes. A agressão é sempre narrada como um “ato disciplinar”. Na pesquisa sobre as percepções de mulheres agredidas, não é difícil encontrar a idéia de que o “marido querendo corrigi-la”, bateu-lhe no rosto, mas que “ele, no entanto, não tinha o direito”, e que, para outras, “abusou da força” ou “não tinha razão”. Embora compartilhem do significado social de ato corretivo, sua posição é vivida de forma diferenciada: entendem, cedem, mas não consentem.

Nas Ordenações Filipinas e Manuelinas, o direito a fazer obedecer a mulher, a corrigir e a castigá-la estava explicitamente presente. Se o Código Criminal Posterior às Ordenações Filipinas revogou a legalidade do castigo (físico), o dever de obediência é mantido. Segundo Lafayette (2000) apud Delmanto (2004): “*Em virtude do poder pátrio, (até o Código Civil de 1916) compete ao marido o direito de exigir obediência da mulher, a qual é obrigada a moldar suas ações pela vontade dele em tudo que for honesto e justo*”. A idéia-valor da correção masculina estava assim legalmente inscrita, e não somente presente na cultura oral de longa duração. E o poder simbólico do direito não pode ser subsumido. (Bourdieu.1989). Assim como não o pode a inscrição das desigualdades de gênero no Direito. (Fries, 2000)

A prevalência nos fazeres antropológicos da noção, muitas vezes, desapercibida da idéia reificada de cultura pode levar a uma proximidade com um “todo cultural único” e homogêneo, interditando a explicitação de que um código de valores e significados compartilhados não impede, mas ao contrário, supõe a conflitualidade e a percepção distinta dos sujeitos em função das suas posições diferenciadas.

A invenção da idéia de violência baseada nos direitos individuais não eliminou a presença dos valores de “harmonia familiar” e defesa da família como célula base da sociedade, tão presentes como bens jurídicos no Código Penal atual brasileiro e nas atuais interpretações jurídicas longe estão da idéia de harmonia familiar, apesar das alterações ocorridas. Dos anos quarenta do século XX ao atual início do século XXI, está presente a disputa entre a prevalência dos direitos individuais e os da unidade familiar e do que se entende como “paz social”.

Em contraste, muitas das sociedades, aos olhos antropológicos, consideradas mais tradicionais como sociedades africanas ou o Timor Leste (Simião, 2005), parecem ter por especial diferença, não o seu afastamento radical da noção de direitos individuais e sua imersão na “tradição holista”, como querem alguns antropólogos, no que tange à violência doméstica, mas a especial importância da oposição ainda mais complexa entre os poderes familiares e o Estado, em função da dimensão que se desenha com maior nitidez que são os poderes comunitários.

Assim, em um momento de globalização e de interpenetração, disputa e articulação de “valores modernos e tradicionais”, é um desejo ilusório acusar as feministas de imposição cultural da percepção da agressão como ilegítima. Esta acusação implicaria na afirmação antropológica de que os olhares masculinos e femininos são sempre os mesmos, e, igualmente lidos com a mesma “naturalidade”, sem qualquer agregado de sentidos e sentimentos de desconsideração. Perceber antropológicamente os costumes comunitários como “naturais” igualmente para todos os sujeitos, parece ser uma caída na armadilha do “savage slot” e na armadilha de considerar culturas inertes e uniformadas de totalidade cultural reificada.

Pode ainda dar margem a contribuir para a arbitrariedade da proposta de que “as mulheres é quem devem ser as guardiãs do tradicionalismo”, já que tantas outras modernizações e ressignificações de outros sentidos culturais são mais facilmente aceitas, especialmente, em momentos como a constituição de um novo estado nacional como é o caso do Timor Leste.

As culturas ocidentais também são diversas e guardam as contradições entre os valores dos direitos individuais e humanos das mulheres e os valores da defesa da unidade familiar, da paz social (que admite distintas e opostas interpretações) e da diversidade cultural.

Os desafios para as perspectivas antropológicas feministas são os de enfrentar os perigos metodológicos de não reificar o conceito de cultura, nem o da universalidade abstrata e uniformada, nem reproduzir a eternizada dicotomia entre sociedades puramente individualistas e puramente holistas, mas dar a estes conceitos flexibilidades e porosidades, compatíveis com a contínua construção, desconstrução e reconstrução de valores culturais relativamente às relações de gênero.

Por outro lado, os olhares feministas que se querem antropológicos, a todo momento, necessitam perscrutar os múltiplos sentidos e as múltiplas interpretações e contradições em que os processos de internacionalização da noção de direitos humanos e da globalização econômica estão produzindo e quais as respostas políticas e sociais que se estão delineando, longe de qualquer idéia de uma universalidade reificada e ilusória. A categoria da “violência contra as mulheres” que sustenta a definição dos direitos das mulheres como direitos humanos à não violência, deve ser continuamente perscrutada para que possam ser estabelecidas todas as mediações necessárias com os diferentes agregados culturais de sentidos e sentimentos que recobrem o campo das conflitualidades interpessoais de gênero.

A categoria de “violência contra a mulher” não deve ser entendida como agregando sentidos e sentimentos unitários e unívocos. É uma noção construída como uma categoria subversiva e não fechada, porque sempre faz diferentes ecos aos sentidos e sentimentos vividos em torno dos atos de agressão de gênero, sejam somente morais ou físicos e morais, e experimentados tanto nos espaços privados, quanto públicos.

Bibliografia Citada:

ADORNO, Sergio. “Exclusão socioeconômica e violência urbana”. 2002. Sociologias. Porto Alegre, ano 4, nº 8.

ALVES, José Augusto Lindgren (2007) in A Atualidade retrospectiva da Conferência de Viena Sobre Direitos Humanos, www.dhnet.org.br

AN-NA’IM, Abdullahi (ed.) (1991) Human Rights in Cross- Cultural Perspective: A quest for consensus. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.

ASAD, Talal (1973) Anthropology and the Colonial encounter. Atlantic Highlands, Humanity Press.

BANDEIRA, Lourdes Maria. “O que faz da vítima, vítima?”. 1998. OLIVEIRA, Dijaci David de; GERALDES, Elen Cristina e LIMA, Ricardo Barbosa de. Primavera já partiu: retrato dos homicídios femininos no Brasil. Brasília: MNDH.

BENHABIB, Seyla e CORNELL, Drucilla. 1987. Feminism as Critique. New York, Basil Blackwell.

BIRMAN, Joel (2000) Mal-Estar na Atualidade. Rio: Civilização Brasileira.

BOURDIEU, Pierre (1989). “A força do direito: elementos de uma sociologia do campo de direito”. O poder simbólico. Lisboa: DIFEL.

BUTLER, Judith (1990) Gender Trouble. Londres: Routledge.

- CAILLÉ, Alain (2002) *Antropologia do Dom*. Rio: Vozes.
- CAILLÉ, Alain (1994) *Don, Interêt et Desintéressement - Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*. Paris: La Découverte/MAUSS.
- CARDOSO de OLIVEIRA, Luís R. (2005) *Direitos, Insulto e Cidadania. Existe violência sem agressão moral?* Série Antropologia n.371. Brasília.
- CARRARA, Sérgio, VIANNA, Adriana e ENNE, Anna Lucia (2002) "Crimes de Bagatela: a violência contra a mulher na justiça do Rio de Janeiro". (ps.71-112) In
- CLIFFORD, James and MARCUS (org.). 1986. *Writing Culture*. Univ. of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- CODE, Lorraine. 1993. "Taking Subjectivity into Account" in ALCOFF and POTTER *Feminist Epistemologies*, Ed. Routledge, New York and London.
- CORREA, Mariza (1983) *Morte em Família: Representações jurídicas e papéis sexuais*. Rio de Janeiro: Graal.
- COSTA, Albertina de O. e BRUSCHINI, Cristina (1992) (orgs) *Uma Questão de Gênero*. São Paulo: Rosa dos Tempos.
- COPANS, Jean (1974) *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?* Lisboa, ed. 70.
- DEBORD, Guy. (1967) *La Société du Spectacle*. Paris: Gallimard.
- DELMANTO, Celso, DELMANTO, Roberto, DELMANTO Junior, Roberto e DELMANTO, Fábio (2002) *Código Penal Comentado*. São Paulo: Edição Renovar, 6ª edição atualizada e ampliada.
- FRIES, Lorena y MATUS, Verônica (2000) *La ley hace el delito*. Santiago de Chile: LOM ediciones /La Morada.
- GUERREIRO CAVIEDES, Elizabeth (2002) *Violência contra las Mujeres en América Latina y el Caribe Español 1990-2000: Balance de una década*. Consultora de UNIFEM.
- DELMANTO, Celso, DELMANTO, Roberto, DELMANTO Junior, Roberto e DELMANTO, Fábio (2002) *Código Penal Comentado*. São Paulo: Edição Renovar, 6ª edição atualizada e ampliada.
- DUMONT, Louis (1985) *O Individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio: Rocco.
- ELIAS, Norbert (1994) *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio: Zahar Ed.
----- (1990) *O Processo Civilizador*. Rio: Zahar Ed.
- FLAX, Jane. 1991. "Pós-Modernismo e Relações de Gênero na Teoria Feminista", pgs. 217 a 250, in Hollanda, H. (org.) *Pós-Modernismo e Política*, Ed. Rocco.
- FLETCHER, Jonathan. 1997. "Elias on violence, civilization and Decivilization". *Violence & Civilization: an introduction to the work of Norbert Elias*. Cambridge: Polity Press.
- FONSECA, Cláudia (1987) "Aliados e Rivais na Família: o conflito entre consanguíneos e afins". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. ANPOCS, 2 (4): 88-104, junho.
----- (1992) "Humor e Rumores". In: COSTA e BRUSCHINI (orgs) *Uma Questão de Gênero*. São Paulo: Rosa dos Tempos.
- FOUCAULT, Michel. 2003. "Verdade e poder". *Microfísica do Poder*. São Paulo: Ed. Graal.
- FRAISSE, Geneviève. 1992. "La lucidité des philosophes" in *Les Cahiers du GRIF*, Tierce.

GADANT, Monique. 1991. "Tu ne connaîtras jamais bien les Maya" in Dossier Anthropologie des Sexes, Sexe des Anthropologues, Journal des Anthropologues, Association Française des Anthropologues n° 45, septembre.

GEERTZ, Clifford. -----, 1983. Local Knowledge, New York, Basic Books.

GOLDBERG, Anette. 1991. Le Dire et le Faire Féministes : une Approche socioculturelle du Brésil Contemporain. Tese de doutorado, Universidade de Paris VII.

GODELIER, Maurice. 1982. La Production des Grands Hommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée. Paris, Fayard.

GODBOUT, Jacques (1999)_O Espírito da Dádiva. Rio: Ed. Fundação Getulio Vargas.

GOTT, Gil. "Imperial Humanitarianism: history of an arrested dialectic". ESPERANZA, Berta e TRUYOL, Hernández (edt.). Moral Imperialism: a critical anthology. 2002. New York: New York University Press.

GREGORI, Filomena (1993) Cenas e Queixas: Um Estudo sobre Mulheres, Relações Violentas e Práticas Feministas. Rio: Paz e Terra/ANPOCS.

HANDMAN, M. Elisabeth. 1983. La Violence et la Ruse. Hommes et femmes dans un village grec Édisud, Paris, Édisud/M.méditerranéens.

HARVEY, Penelope e GOW, Peter (orgs.) (1994)- Sex and Violence, London/New York: Routledge.

HEILBORN, M. Luiza. 1992. "Fazendo Gênero ? A Antropologia da Mulher no Brasil" in Costa e Bruschini, op. cit.

KOFMAN, Sarah. 1992. "La question des femmes: une impasse pour les philosophes", pgs. 65 a 73, in Les Cahiers du Grif, Deuxièmes Tierce, printemps.

MACCORMACK, Carol e STRATHERN, Marylin (1980) Nature, Culture and Gender. Cambridge: Cambridge University Press.

MACHADO, Lia Z. 1991. "Tradição e Neomodernidade na América Latina. Etnicidade e gênero" in Revista Sociedade e Estado, Dept. Sociologia, UnB.

-----, 1992. "Feminismo, Academia e Interdisciplinaridade" in COSTA e BRUSCHINI (org.) Uma Questão de Gênero. Ed. Rosa dos Tempos
----- (1997) "Matar e Morrer no Masculino e no Feminino". In: LIMA, Ricardo, OLIVEIRA, Djaci e GERALDES, Elen (orgs.) A Primavera já Partiu. Petrópolis: Ed. Vozes/M.N.D.H., pp. 96-121.
----- (1998) "Gênero como Paradigma" In: Cadernos Pagu (11). Campinas: Unicamp, Revista do Núcleo de Estudos de Gênero, pp. 231-273.

MACHADO, Lia Zanotta e MAGALHÃES, M. Tereza (1999) "Violência Conjugal: os Espelhos e as Marcas" In: SUÁREZ, Mireya e BANDEIRA, Lourdes (orgs.) Violência, Gênero e Crime no Distrito Federal. Brasília: Ed. Paralelo 15/Ed. da UnB, pp. 173-237.

MACHADO, Lia Zanotta. "Masculinidade e violências. Gênero e mal-estar na sociedade contemporânea". 2001. Série Antropologia n. 290. Brasília.

MACHADO, Lia Zanotta (2002) Causas de la Violencia contra las Mujeres en América Latina. Consultora de UNIFEM.

MACHADO, Lia Zanotta (2003) Entre o Inferno e o Paraíso. Série Antropológica. Brasília: UnB.

MACHADO, Lia Zanotta (2004) Desafios Institucionais do Combate à Violência contra as Mulheres em América Latina. Consultora de UNIFEM.

- MATHIEU, Nicole-Claude. 1985. *L'Arraisonnement des Femmes. Essais en Anthropologie des Sexes*, Paris, Ed. de l'EHESS.
- . 1991. *L'Anatomie Politique. Catégorizations et Idéologies du Sexe*. Paris, Côte-femmes éditions.
- MAUSS, Marcel (1974) {1923} "Ensaio sobre a Dádiva". In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP/EPU, 1ª ed, vol. 2, pp. 1-71. : Zahar Ed.
- MIGNOLO, Walter (2000) The many faces of cosmopolitics. *Public Culture*, 12 (3).
- NAFFAH NETO, Alfredo (1997) "Violência e Ressentimento: Psicanálise diante do nihilismo". In: CARDOSO, Irene (org.) *Utopia e Mal-Estar na Cultura: Perspectivas Psicanalíticas*. São Paulo: EDUSP/Hucitec, pp. 99-116.
- ORTNER, Sherry e WHITEHEAD, Harriet (1981) *Sexual Meanings* Cambridge: Cambridge University Press.
- PERISTIANY (org.) (1970) *Honour and Shame*. Chicago: University of Chicago Press.
- PIMENTEL, Silvia, PANDJIARJIAN, Valéria e BELLOQUE, Juliana (2004). *Legítima Defesa da Honra. Ilegítima impunidade de assassinos*. São Paulo: CLADEM.
- RIBEIRO, Gustavo (2005). *World Anthropologies Cosmopolitics for a new global scenario in Anthropology*. Série Antropologia n.377. Brasília.
- RIBEIRO, Gustavo (2007). *Cultural Diversity as a Global Discourse*. Série Antropologia n.412. Brasília.
- RIFIOTIS, Theophilos. 2003. *Nos campos da violência: diferença e positividade*. Encontrado em: <http://www.cfh.ufsc.br/~raiva/visrj.html>.
- SANTOS, Rosana Alexandre dos (2007) *Entre leis e armas: As disputas legislativas federais em torno do desarmamento*. (Dissertação de Mestrado em Antropologia). Brasília: UnB.
- SEGATO, Rita Laura. 2004. "Antropología y derechos humanos: alteridad y ética en el movimiento de los derechos universales". Série Antropologia n.356. Brasília.
- SIMIÃO, Daniel Schroeter (2005) *As Donas da Palavra. Gênero, Justiça e a Invenção da Violência Doméstica em Timor Leste*. (Tese de Doutorado em Antropologia). Brasília, UnB.
- SOARES, Luiz Eduardo. "Novas políticas de segurança pública". 2003. *ESTUDOS AVANÇADOS*, vol.17, n.47, p.75-96.
- SOUSA Santos, Boaventura(2003) *Por uma concepção*
- STRATHERN, Marilyn (1988), *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Malanesia*. Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press.
- _____ (1997), "Entre uma melanesianista e uma feminista" in *Cadernos Pagu*, nº 8/9. Campinas: Unicamp, pp.7-49.
- TAYLOR, Charles (1993) *El Multiculturalismo e la Política del Reconocimiento*, Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- TROUILLOT, Michel-Rolph (1991) "Anthropology and the Savage Slot: the poetics and politics of otherness". In FOX, Richard (ed) *Recapturing Anthropology. Working in the present*. Santa Fé: School of American Research Press.
- VARGAS, Gladys (1999) "La mujer em los códigos penales de América latina y el Caribe Hispano" (p.621-686) In FACIO, Alda y FRIES, Lorena *Gênero y Derecho*. Santiago de Chile: LOM ediciones /La Morada.

WILSON, Richard (1997) *Human Rights, Culture and Context. Anthropological perspectives.* London: Chicago, Pess.

ZALUAR, Alba (1994) *Condomínio do Diabo.* Rio: Revan/UFRJ.

ZALUAR, Alba; LEAL, Maria Cristina. “Violência Extra e Intramuros”. *Revista brasileira Ciências Sociais* [online]. Fev. 2001, vol.16, no.45, p.145-164.