

332

**LA ARGAMASA JERÁRQUICA:
VIOLENCIA MORAL, REPRODUCCIÓN DEL MUNDO
Y LA EFICACIA SIMBOLICA DEL DERECHO**

Rita Laura Segato

**Brasília
2003**

La Argamasa Jerárquica: Violencia moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del Derecho.

Rita Laura Segato

Dedico este ensayo al juez
Baltasar Garzón

...Y si los hombres se concedieran un descanso, aunque no fuera más que por un sólo día, un sólo mes o un sólo 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: 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 al conjunto de mecanismos legitimados por la costumbre para garantizar el mantenimiento de los status relativos entre los términos de género. Estos mecanismos de preservación de sistemas de status 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 estupro en la jurisprudencia europea entre los siglos XVI y XX, muestra como, 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 hoy en día.

En un inicio, según el reportaje histórico de Vigarello, ella entró en escena cuando ya no fue posible mantener la criminalización del estupro 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 la que se afirma que "el gozo sexual pacífico de una persona después de un casamiento simulado sólo es un estupro... si la fuerza es empleada.... Mas *esa especie de violencia* no es de la competencia de los médicos" (Foderé 1813, tomo IV: 350, apud Vigarello op.cit.: 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.: 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 Châtellerault 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 status. Es decir, en un contexto en el que la víctima ocupaba una posición subordinada naturalizada por la tradición surgió, entonces, "otra violencia que sería necesario definir y estigmatizar" (Ibidem: 136).

La historia de la extensión del territorio de la violencia para incluir en él "una brutalidad no directamente física" (Ibid. 137) avanzó lentamente con las leyes de Nápoles publicadas en 1819 y las francesas a partir de 1832. Las primeras criminalizaron el estupro aún sin violencia física cuando perpetrado contra menores de 12 años, y las segundas, contra menores de 11 años. En 1863, la edad de 11 años fue aumentada a 13, viéndose, así, ampliado el concepto de minoridad. Y, como comenta Vigarello, "reevaluando 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 casos 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" (Íbid.: 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 obscuras, 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 el estupro, pero la corte de apelación lo acepta, y redefine el crimen para considerar la posibilidad de que "la falta de consentimiento resulte de una violencia física o moral" (Ibid.: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 posible, que comienzan a enunciarse los umbrales de la brutalidad (Vigarello op.cit.: 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 el Feminismo. En este contexto, las nociones de presión moral y coacción psicológica se liberaron de su vinculación con la obtención del estupro, 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 status – las mujeres y los niños – pasó a ser asociada al menoscabo del ejercicio independiente de la voluntad y a la libertad de elección. Si pensamos con atención, percibimos que el sufrir abuso sexual es solamente un caso particular del tema más general de la autonomía del individuo para elegir libremente su sexualidad y decidir sin coerción su comportamiento e interacciones sexuales.

Vemos, así, surgir la figura de la "violencia psicológica", "moral" o "emocional" de los minorizados por el sistema de status y, en especial, 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 a 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, aun 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 a 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 con relación a indicadores precisos. Sin embargo, nos dice la autora: "llama la atención que tras preguntarles sobre si habían sufrido malos tratos en el último año, solo 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 alii, apud Fernández Alonso: 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 mostrando 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 India, de acuerdo con la Escritorio 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 (Helplines and Legal Aid Centre of the Delhi Commission for Women) registra un promedio de 222 casos de violencia doméstica cada seis meses y problemas encaminados al servicio de apoyo psicológico (counselling) fueron 2.273 en el mismo período. En Mumbai, la oficina de Servicio Social creada por la policía en 1984 para proteger mujeres contra atrocidades listó 121 casos de abuso mental y físico relacionado con el pago de la dote entre el 1º octubre y el 32 de diciembre de 2001 (Iyer, Lalita, Hyderabad and 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 14,6% del Producto Interno Bruto. En el Brasil, a 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 de casa, 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 a 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 solamente 2% de estas quejas acaban con la punición de los agresores. Y la investigación antes mencionada de la Fundação Perseu Abramo, revela también que, mientras cada 15 segundos una mujer es golpeada, cada 12 segundos, una es víctima de

amenazas. Sin embargo, solamente 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 representativos son 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.

En la 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, renovación de los votos de subordinación de los minorizados en el orden de status, y permanente ocultamiento del acto instaurador. Es solamente así 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 pasar a 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 un cierto automatismo, invisibilidad e inercia por un largo período después 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, 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 que sirve 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 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 Brasília, 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 pasor 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 al núcleo "de dentro", o a lo "sagrado", o, aun, a la propia familia. Por consiguiente, ese grupo de personas y de cosas le pertenecemos. 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: 167-9)

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 me parecen revestir 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 ó 60%, la violencia moral se infiltra y cubre con su sombra las relaciones de las familias más normales, construyendo el sistema de status 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 opresión social en todos los casos de dominación. Por su sutileza, su carácter difuso y 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; 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 denunciadas, las consecuencias de la violencia moral no lo son. Es por esto que, a pesar del

sufrimiento y el daño evidente que la violencia física causa a sus víctimas, ella no constituye la forma más eficiente ni la más habitual de reducir la auto-estima, minar la auto-confianza 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 todos los intentos 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 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 cualquier 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 coloquen en circulación, entre el gran público, una terminología o un conjunto de representaciones para facilitar su percepción y 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 coacción, así como un 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, hoy en día, casi todos los documentos que se refieren a la violencia doméstica hacen mención a este tipo específico de violencia, no se aborda su prevención de una forma sistemática y particularizada. 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 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 u oídas 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 grados 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 Africa 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 concientes respecto de las personas negras, la noción de “sexismo automático”, una vez aceptada como categoría válida, conlleva al mismo tipo de exigencia pero en relación no sólo a la mujer sino a 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 standards 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 (ver mi crítica a los efectos perversos de las identidades políticas globales sobre las formas de alteridad históricamente constituídas en Segato 2002 a)

En el caso del racismo, la falta de esclarecimiento hace con que, en muchas ocasiones y escenarios de los más variados, a veces discriminemos, excluyamos o hasta maltratemos por motivos raciales sin tener ningún grado de percepción de que estamos perpetrando un acto de racismo. Si existen por lo menos cuatro tipos de acciones discriminadoras de cuño racista, las más concientes 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 blanco 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 sala de 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 2002 b), 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 al gesto automático, repetitivo e 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. De la misma forma que con respecto al sexismo automático, a pesar de 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 hace 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 – así como del sexismo – un paisaje moral natural, costumbrista, y difícilmente detectable. Solamente 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 bien-intencionados. Y es el racismo que nos ayuda a acercarnos más lúcidamente a los aspectos de la violencia moral de corte sexista que estoy intentando precisamente exponer, pero que entrañan la dificultad de distanciarse de las modalidades de violencia doméstica, física o psicológica, más fácilmente encuadrables en los códigos jurídicos. Quiero, al introducir la comparación con el racismo automático y las prácticas de violencia moral que él ocasiona, apuntar, justamente, para las formas de maltrato que se encuentran en el punto ciego de las

sensibilidades jurídicas y de los discursos de prevención y para las formas menos audibles de padecimiento psíquico e inseguridad impuestos a los minorizados.

Un caso entre muchos me parece particularmente paradigmático del carácter inasible con que la crueldad psicológica a veces se presenta. 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 ella también lo es. Juliana está encantada con la nueva profesora. Todos los días al volver de la escuela habla incansablemente de ella y describe sus cualidades. A solicitud mía, 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 un 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 sonrío, le manda un beso para darle fuerzas y se aparta para ocultarle que ella también llora. Al día siguiente lleva lo ocurrido al 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: 43)

El relato impresiona por el carácter trivial de la escena que narra, por la sospecha de que se repite diariamente haciendo sus estragos en el alma infantil, por la resistencia que ofrece a ser representado discursivamente, por las dificultades que comportaría intentar quejarse o denunciarlo, por el grado de sufrimiento que produce a alguien que no tiene la capacidad de defenderse ni tampoco detectar de forma conciente el motivo de su victimización, y por la marca indeleble de amargura e inseguridad que inscribe en la memoria de la criatura que lo sufre. Essas características permiten tipificar el acto perpetrado como um caso de violência psicológica, devido al daño moral que ocasiona, al mismo tiempo que impide ser encuadrado 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 expectativas de afecto de los alumnos que pasan por sus manos, trabajando su sensibilidad ética a partir de la perspectiva de las víctimas.

Aún, 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 su dilema. Al ignorar la queja, se le niega también 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 interlocuciones 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 *nulificadora, forcluidora*, fuertemente patogénica para todos los involucrados en este ciclo de interacciones. Esta 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 status que, aunque ambos términos pueden ser utilizados de forma intercambiable sin perjuicio para el concepto, preferí llamarla “violencia moral” en lugar de “violencia psicológica”. La noción de violencia moral apunta al *oximorón* 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, inconcientes – “una repetición sin reflexión” (Ibid.: 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 subordinación. La violencia moral es la emergencia constante, al plano de las relaciones observables, de la escena fundadora del régimen de status, 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 y de las mujeres indígenas. Su dilema político es la tensión existente entre sus reivindicaciones como mujeres y lo que podríamos llamar de “frente étnico interno”, es decir, la conflictiva lealtad al grupo y a los hombres del grupo para impedir la fractura y consecuente fragilización de la colectividad. Este conflicto de conciencia complejo 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 ver Segato 2002 c; Pierce & Williams 1996; Pierce 1996; Spivak 1987 y 1999

:277 y otras). Por las venas de esas disyuntivas corre, claramente, la articulación jerárquica, que no solamente 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 los miembros de los movimientos negro e indígena norteamericanos a 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, ver los clásicos de la literatura sobre campos de concentración nazis, como Bettelheim 1989: 78, entre otras; Levi 1990: especialmente el capítulo V. “Violencia Inútil”; Todorov 1993: especialmente el capítulo 9. “Despersonalización”; y ver también Calveiro 2001: 59 y otras)

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 al racismo estructural y al 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. En una consulta que realicé recientemente 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 Caingang, 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 a 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 2002 c). 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 status se encuentra en cuestión. Inclusive, porque el status 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 (ver, sobre la persistencia del género como sistema de status 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: 79, mi traducción, mi énfasis)

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 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 standards 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... (Ibidem: 78-9, 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 le 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 substantivada, 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.: parágrafo 210), entendiéndose que deben pasar a ser acogidos en un "nosotros" también substantivo. 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 iraquiano de "we are all Berlin citizens", "nous sommes tous juifs allemands", "nous sommes tous palestiniens", de Kennedy frente al muro de Berlín en 62, del 68 francés y de las marchas parisienses 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 concepciones *primordialistas* de la nación (mapeada, entre otros, por 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 status. 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 auto-representa 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 en un *colonialismo moral* intra-nacional, aplicando a la nación la crítica al *imperialismo moral* de los Derechos Humanos formulada por Hernández-Truyol (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 5º.

Los Estados-Partes 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 da Cedaw, citado de AGENDE 2002: 29)

Aún 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 inasible violencia moral? Cuál es su capacidad de impacto sobre el arraigo de la violencia moral en la costumbre? Me parece que es posible aquí complementar la tesis de Cornell, pues no solamente la ley y la moral, como conjunto 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. 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....(Ibidem: 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 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 insta 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 aspiraciones que el discurso legal publica hacen posible que las personas identifiquen sus problemas y aspiraciones. Al espejarse en el discurso del derecho, pueden reconocerse y, reconociéndose, acceder a la comprensión precisa de sus insatisfacciones y 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, aún 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 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, las costumbres y el substrato 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 *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” In Suarez, Mireya & 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” In Balakrishnan, Gopal (ed.) *Mapping the Nation*. London: Verso

Calveiro, Pilar 2001 *Poder y Desaparición. Los Campos de Concentración en la Argentina*. Buenos Aires: Colihue.

Cornell, Drucilla 1995: “What is Ethical Feminism?” In Benhabib, Seyla, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser & Linda Nicholson: *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. New York and London: 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 - semFYC (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*. Tomo IV. Paris.

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 Simbolica del Derecho. Examen de Situaciones Colombianas*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Gentil dos Santos, Domingas et alii 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. Um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. São Paulo: Paz e Terra/ANPOCS

Hernández-Truyol, Berta Esperanza & Christy Gleason 2002 “Introduction”. In Hernández-Truyol, B. E. (ed.): *Moral Imperialism. A Critical Anthology*. New York, London: New York University Press.

Iyer, Lalita, Hyderabad and Nistula Hebbar 2002 “Married to the mob”. *The Week Magazine (The Week Study)*. Delhi, February 3rd. <http://www.the-week.com/22feb03/events1.htm>

Levi, Primo 1990 *Os Afogados e os Sobreviventes*. São Paulo: 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, p. 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” In Pereira, Graciete María, Judith Karine Cavalvanti et alii: *Dano Moral nos Atos de Racismo*. Olinda, Pernambuco: SOS Racismo.

Musumeci Soares, Bárbara 1999 *Mulheres Invisíveis. Violência Conjugal e ovas Políticas de Segurança*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Pateman, Carole. 1993. *O Contrato Sexual*. São Paulo: Paz e Terra.

Pierce, Paulette & Brackette Williams 1996 “‘And Your Prayers Shall Be Answered Through the Womb of a Woman...’: Insurgent Masculine Redemption and the Nation of Islam” In Brackette Williams (ed.) *Women Out of Place: the Gender of Agency and the Race of Nationality*. London: Routledge

Pierce, Paulette 1996 “Boudoir Politics and the Birthing of the Nation” In Brackette Williams(ed.) *Women Out of Place: the Gender of Agency and the Race of Nationality*. London: Routledge.

Quartim de Moraes, Maria Lygia e Rubens Naves 2002 *Advocacia Pro Bono em Defesa da Mulher Vítima de Violência*. São Paulo: IMESP

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

Santos, Boaventura de Souza 2002 “Toward a Multicultural Conception of Human Rights” In Hernández-Truyol, Berta Esperanza (ed.): *Moral Imperialism. A Critical Anthology*. New York: New York University Press. (Também publicado em Santos, Boaventura de Souza (org.) 2003 *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Coleção Reinventar a Emancipação Social Vol. 3.)

Segato, Rita Laura 2002 a "Identities políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global". *Nueva Sociedad* N° 178 “Transnacionalismo y Transnacionalización”, marzo-abril, pp.104-125.

_____ y José Jorge de Carvalho 2002 b “Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília”. *Série Antropologia*, No. 314. Brasília: Universidade de Brasília, Depto. de Antropologia.

_____ 2002 c *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” In *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York and London: 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*, November 26th
http://www.unifem.undp.org/newsroom/clippings/021126_chinadaily.html

Todorov, Tzvetan 1993 *Frente al Límite*. México: Siglo XXI

SÉRIE ANTROPOLOGIA
Últimos títulos publicados

323. JIMENO, Myriam. Crimen Pasional: Con el Corazón en Tinieblas. 2002.
324. RAMOS, Alcida Rita. Bridging Troubled Waters: Brazilian Anthropologists and their Subjects. 2002.
325. PEIRANO, Mariza G.S. The Sins and Virtues of Anthropology - A reaction to the problem of methodological nationalism. (Pecados e Virtudes da Antropologia - Uma reação ao problema do nacionalismo metodológico). 2003.
326. SEGATO, Rita Laura. Uma Agenda de Ações Afirmativas para as Mulheres Indígenas no Brasil. 2003.
327. CARVALHO, José Jorge de. A Tradição Musical Iorubá no Brasil: Um Cristal que se Oculta e Revela. 2003.
328. DELGADO, Ana Luiza. Índios Esotéricos. por um novo turismo urbano. 2003.
329. SEGATO, Rita Laura. El Sistema Penal como Pedagogía de la Irresponsabilidad y el Proyecto "Habla Preso: el derecho humano a la palabra en el cárcel". 2003.
330. SEGATO, Rita Laura. Antropología y Psicoanálisis. Posibilidades y Límites de un diálogo. 2003.
331. NERY, Paulo Roberto Albieri. Relatos de Viagem e Construção da Pessoa em Guimarães Rosa: o deslocamento como valor. 2003.
332. SEGATO, Rita Laura. La Argamasa Jerárquica: Violencia moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del Derecho. 2003.