



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

DA “CULTURA DE LA VIOLENCIA” À “DEMOCRACIA FAMILIAR”:
MASCULINIDADE, CULTURA E CONFORMAÇÃO DA ALTERIDADE EM UMA
POLÍTICA PÚBLICA DE BOGOTÁ, COLÔMBIA

MARCO JULIÁN MARTÍNEZ-MORENO

Brasília
Março de 2013

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Da “cultura de la violencia” à “democracia familiar”:
Masculinidade, cultura e conformação da alteridade em uma política pública de
Bogotá, Colômbia

Marco Julián Martínez-Moreno

Orientador: Prof. Dr. Daniel Schroeter Simião
Co-orientador: Prof. Dr. Luís Roberto Cardoso de Oliveira

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social
da Universidade de Brasília como um dos
requisitos para obtenção do título de
Mestre em Antropologia Social.

Brasília
Março de 2013

Da “cultura de la violencia” à “democracia familiar”:
Masculinidade, cultura e conformação da alteridade em uma política pública de
Bogotá, Colômbia

Marco Julián Martínez-Moreno

Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB) como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de mestre.

Aprovada por:

Prof. Dr. Daniel Schroeter Simião – Orientador (Presidente)
PPGAS, UnB

Prof. Dr. Luís Roberto Cardoso de Oliveira – Co-orientador
PPGAS, UnB

Profa. Dra. Carla Costa Teixeira
PPGAS, UnB

Profa. Dra. Patrice Schuch
PPGAS, UFRGS

Profa. Dra. Andrea Souza Lobo (Suplente)
PPGAS, UnB

RESUMO

Esta dissertação analisa as categorias nativas *violencia* e *cultura*, para abordar o ponto de vista, o universo conceitual e as práticas cotidianas de agentes encarregados da implantação de uma política pública para enfrentar a *violencia intrafamiliar* em Bogotá, Colômbia. O autor constrói uma matriz de interpretação etnográfica para dar conta de fluxos de categorias através de discursos políticos e acadêmicos com a localização de práticas de governo nas quais a *violencia* e a *cultura* adquiriram usos e significados particulares. Como referências empíricas, o documento descreve e problematiza, em primeiro lugar, a configuração histórica de uma sensibilidade nacional que permite assumir a *violencia intrafamiliar* como um problema social, vinculado à emergência de uma população culturalmente definida – os homens – a partir de uma perspectiva liberal de Estado. Subsidiariamente, o autor analisa sua própria experiência como pesquisador e funcionário público em um processo de formação cidadã em *democracia familiar*, no qual homens de setores populares de Bogotá deviam desconectar o fato de “ser homem” ao “uso da violência”. A partir do encontro dos agentes do Estado com aqueles sujeitos à norma, o autor dá conta de moralidades em tensão e da emergência de categorias de identificação de um discurso localizado destes últimos, quando interpelados por agentes de Estado. Na concepção e prática dos agentes de Estado, a *cultura* naturalizou um conteúdo particular da *violencia* em relações sociais assimétricas de pessoas com diferentes *status*, sob a ótica da ideologia individualista. Isto mostrou tensões na consolidação do Estado de direito e da nação como projeto em andamento.

Palavras-chave: Antropologia do Estado e da política pública. Masculinidades. Alteridade. Cultura. Violência. Colômbia.

ABSTRACT

This dissertation analyzes the native categories *violencia* and *cultura*, to address the point of view, the conceptual universe, and daily practices of officials in charge for implementation of a public policy to address family violence in Bogotá, Colombia. The author builds an array of ethnographic interpretation to account for flows through categories of political speeches and academics with the location of governance practices in which *violencia* and *cultura* acquired particular meanings and uses. As empirical references, the paper describes and discusses, first, the historical setting of a national sensibility that allows to take *violencia intrafamiliar* as a social problem, linked to the emergence of a culturally defined population: men, from a perspective of the liberal State. In the second instance, the author's experience as a researcher and public servant in a process of civic education in *democracia familiar*, in which men of popular sectors of Bogotá should disconnect the fact of "being a man" to "use of violence". The meeting of state agents and subject to the standard, the author's account of morality in tension and the emergence of categories for identifying a discourse located latter, when questioned by agents of the state. In the concept and practice of state agents, *cultura* naturalized a particular content of *violencia* in asymmetrical social relations of people with different status from the perspective of individualist ideology. This showed tensions in the consolidation of the State of law and the Colombian nation as a project in progress.

Keywords: Anthropology of the State and Public Policy. Masculinity. Alterity. Culture. Violence. Colombia.

AGRADECIMENTOS

São muitas as pessoas as quais deveria agradecer, vou me riscar a fazer uma pequena lista daquelas que brindaram um sincero apoio durante os meses que precederam minha vinda a Brasília, lá em Bogotá, e das que conheci estando no meio do cerrado.

Em primeiro lugar, gostaria de reconhecer o frutífero diálogo com meu orientador, Daniel Simião. Como ele, no meio de conversas mais informais sobre ópera, discuti meu lugar no campo de implantação de políticas públicas, problematizando meu lugar de interlocução com agentes de governo e outros pesquisadores no campo acadêmico. Depois de vários encontros, nos quais recebi inúmeras críticas e, sobretudo, recomendações sobre caminhos analíticos a seguir, com ele construí o documento que hoje apresento. Este reconhecimento é extensível ao professor Luís Roberto Cardoso de Oliveira, co-orientador deste trabalho, com quem reconheci os debates no interior da antropologia do direito, e com os quais tive uma visão mais refinada daquilo que chamamos de conflito, me permitindo compreender o delicado tecido de demandas individuais e coletivas, reivindicações e ações de agentes estatais na consolidação da ideia de cidadania. Aos dois, muito obrigado pela disposição de ler meus escritos e indicar horizontes de interpretação da minha experiência em campo.

Sou grato aos meus colegas que trabalharam comigo em diferentes órgãos de governo de Bogotá. Muitos deles agora queridos amigos. A eles e elas devo a oportunidade de observar com outros olhos a cidade na qual vivi toda minha vida e compreender a dinâmica política e administrativa do Estado. Alejandro Ruiz, Helka Quevedo, Luz Marina Moreno, Cielo Romero, Martha Lucía Romeno, Esperanza Montoya, Luz Margoth Pulido, Cecilia Arenas, Carolina Pérez, Francine Botero, Gladys Villa, Omaira Orduz, Judith Urrego, Alexandra Lineros, Claudia Gómez,

María Consuelo Arenas, Alejandra Ortiz, Constanza Jaramillo, Sheila Bohorquez, Raquel Vergara, Jacqueline Devia y Licet Cienfuegos, *gracias* por considerar que meu trabalho pode, de alguma maneira no futuro, contribuir para o melhoramento do sistema de atenção à vítimas da *violencia*.

Agradeço ao apoio constante do núcleo de pesquisa sobre conflito social e violência do Centro de Estudos Sociais da Universidade Nacional de Colômbia, particularmente à *profe* Myriam Jimeno, que me animou a continuar minha carreira acadêmica e a vir para Brasília. Da mesma universidade, reconheço o diálogo com as professoras Marta Zambrano do Departamento de Antropologia, Claudia Mosquera Rossero-Lebbé do Departamento de Serviço Social e Mara Viveros, da Escola de Estudos de Gênero. Também o recente diálogo com Margarita Cháves e María Clemencia Ramírez, pesquisadoras do Instituto Colombiano de Antropologia e História. A elas devo a compreensão de certo tipo de antropologia feita na Colômbia, às vezes ao serviço da “nação” e muitas vezes crítica de como o Estado de direito e a nação colombiana estabelecem relações com grupos subalternos, minorias sociológicas e pessoas exigindo o seu reconhecimento enquanto cidadão.

Minha chegada ao Brasil exigiu de mim compreender outra perspectiva acadêmica e da vida em geral. Em alguns momentos não foi um trabalho fácil.

Inicialmente, devo agradecer ao time administrativo do Departamento de Antropologia da Universidade. Com Rosa Cordeiro, Cristiane Romano e Adriana Sacramento aprendi os tempos e procedimentos para ingressar e ter uma permanência mais confortável na universidade.

Reconheço o trabalho, experiência e posicionamento das professoras Lia Machado, Carla Teixeira, Sayonara Leal, Regina Lucia Teixeira Mendes, Kelly Silva, Marcela Souza e do professor Guilherme Sá com os quais discuti livros e artigos que me permitiram enriquecer meu pensamento acerca do gênero, do Estado e da alteridade. De maneira particular agradeço a Andrea Lobo, com quem estabeleci um rico diálogo que permitiu problematizar meu trabalho e perder o medo de me expressar e escrever em língua portuguesa.

Durante estes dois anos de mestrado apresentei trabalhos parciais, que agora fazem parte desta dissertação, em diferentes encontros de antropologia em São Paulo. Nos grupos de trabalho, recebi os comentários das professoras Adriana

Vianna e Paula Lacerda do Museu Nacional, UFRJ, Heloisa Buarque de Almeida do Departamento de Antropologia da USP e María Gabriela Lugones da Faculdade de Filosofia e Humanidade da Universidade Nacional de Córdoba, as quais agradeço o tempo de ler meus *papers* e fazer retornos que hoje incorporo neste texto. Também agradeço o *feed back* de alguns escritos que compartilhei com Ángela Facundo, doutoranda do Museu Nacional, Cesar Augusto Baldi, do doutorado em direito da Universidad Pablo de Olavide, Gustavo Capela e Michele Faise do programa de pós-graduação em direito da UnB.

A Elena Nava, Josue Tomasini Castro, do PPGAS da UnB, e Gustavo Onto do Museu Nacional, UFRJ, agradeço a amizade, constante apoio e inquietantes debates. Sou grato aos meus colegas da *katakumba* do PPGAS da UnB, pela companhia e solidariedade, assim como a Breno Cypriano, doutorando em Ciência Política da UFMG, pela revisão do português deste documento.

Agradeço aos meus amigos Gaëtan De Smet, Gavin Louis, Marcelo de Aguiar, Rafael Pereira Oliveira, Mark Mitchell, Umberto Euzebio, Marcos Nascimento, Satyavan Rogério, e de maneira carinhosa e especial a Geraldo Gurgel e Carlos Orefice, por me permitir ter um espaço fora do meio acadêmico e compartilhar outro tipo de experiências enriquecedoras.

Sou grato à professora Alcida Ramos do Departamento de Antropologia da UnB que, com seu apoio e interesse por minha pesquisa, me ajudou a problematizar muitos pressupostos do meu trabalho em relação a “outros” debates na antropologia. Este agradecimento é extensível ao professor Luis Cayón, do mesmo Departamento, que fez retornos importantes sobre pontos de reflexão que deixaram de ser óbvios, e a Almira Rodrigues, com quem trabalho na compreensão do meu posicionamento como autor.

Por último, agradeço o constante e amoroso apoio de minha mãe, Julieta Moreno, minhas irmãs Sofia Ávila e Juliana Martínez e do meu pai, Julio Martínez. Agradeço ainda a companhia de Roberto Díaz meu grande amigo nos anos antes de emprender minha viagem fora de casa. A estes últimos dedico esta dissertação.

SUMÁRIO

Agradecimentos.....	6
Introdução	10
O projeto 375 e a <i>cultura</i> como objeto de intervenção estatal.....	11
O “Estado Social de Direito”	19
Antropologia a partir da <i>cultura</i> e a <i>violencia</i>	24
Configuração de uma sensibilidade nacional sobre a <i>violencia intrafamiliar</i>	30
Tensão entre autoridade do Estado e liberdade do indivíduo	31
<i>La Violencia</i> em Colômbia	35
Modernização e focalização no âmbito familiar.....	42
<i>A cultura de la violencia</i> e a <i>violencia intrafamiliar</i>	45
Gestão estatal e <i>Democracia familiar</i>	53
A nova masculinidade.....	58
<i>Democracia familiar</i> e a transformação dos jovens, <i>muchachos</i> e <i>ñeros</i>.....	66
O saber acadêmico acedendo à <i>cultura</i> para transformá-la	66
As oficinas sobre <i>democracia familiar</i>	76
Contrastes, moralidades e diferenças de conteúdo	102
<i>Cultura</i> como intermediária na criação de alteridade.....	106
As oficinas de <i>Democracia familiar</i> como situação social.....	106
Posicionamento local a partir da masculinidade.....	110
O ritual da <i>Democracia familiar</i>	115
A metáfora da <i>cultura</i> na configuração da alteridade e do poder	121
Considerações finais de uma antropologia a partir da <i>cultura</i> e a <i>violencia</i>	132
Referências Bibliográficas.....	137

INTRODUÇÃO

A partir da análise das categorias nativas *violencia*¹ e *cultura*, nesta dissertação abordo o ponto de vista, o universo conceitual e algumas práticas cotidianas de agentes encarregados da implantação da normatividade sobre *violencia intrafamiliar* em Bogotá, Colômbia. Como referência empírica, descrevo e problematizo um processo de formação cidadã do projeto 375 em *democracia familiar*, do qual participei durante o ano 2006 como facilitador e que propunha que homens de setores populares de Bogotá desconectassem o fato de “ser homem” ao “uso da violência”. Particularmente, me referirei recorrentemente nesta dissertação às oficinas, cujos “participantes” foram jovens em risco social, vinculados a uma instituição de proteção social do governo dessa cidade.

Partindo da minha experiência como pesquisador na Universidade Nacional de Colombia e funcionário público em diferentes órgãos de governo da cidade de Bogotá, particularmente no Departamento Administrativo de Bem-estar Social e na Secretaria Distrital de Integração Social, me perguntava sobre as aproximações em relação à masculinidade, à cultura e à família feitas pelos agentes de Estado. Quais são as crenças por trás da ideia de família como domínio de intervenção para produzir um novo cidadão? Como se relacionam estes pressupostos com a implantação de políticas públicas centradas na garantia de direitos? Essas perguntas foram respondidas parcialmente em outros lugares, buscando melhorar processos de intervenção social em masculinidades (MARTÍNEZ, 2010) e posteriormente

¹ As palavras em itálico são as categorias nativas as quais deixo em espanhol para dar relevância ao sentido particular que elas adquirem para os atores quando usadas no campo. Esta será a regra para o uso do itálico em toda a dissertação. O itálico será usado para o nome próprio de alguns colegiados das instituições de governo e de referências bibliográficas tomadas como fontes nesta dissertação. O uso das aspas está reservado para as palavras em português para as quais desejo chamar a atenção como conceitos nativos, mas que optei por traduzir.

inscrevendo esses processos em fluxos discursivos nos quais categorias políticas circulavam, se encontravam e configuravam a ação de agentes estatais (MARTÍNEZ, 2012a e b). Nesta dissertação, as abordo para considerar minha experiência laboral e acadêmica como uma inscrita em um processo de configuração de uma sensibilidade nacional sobre a *violencia intrafamiliar* vinculada à emergência de uma população culturalmente definida: os homens, a partir de uma perspectiva liberal de Estado, no qual a emergência de categorias de identificação de sujeitos susceptíveis de ser transformados pela lei produz um discurso localizado destes últimos, quando interpelados por agentes de Estado.

O projeto 375 e a *cultura* como objeto de intervenção estatal

Do ano 2005 a 2008 trabalhei na implantação do projeto 375, do governo da cidade de Bogotá, chamado de *Acceso a la justicia familiar y atención integral a las violencias intrafamiliar y sexual*, sob a responsabilidade do Departamento Administrativo de Bienestar Social, DABS², cujo objetivo era:

“Diseñar y poner en marcha una política pública sobre prevención, atención, movilización y organización social para intervenir integralmente las problemáticas de violencia intrafamiliar y sexual desde las perspectivas de derechos, género y corresponsabilidad”³ (DABS, 2005).

O projeto era executado pelos responsáveis locais e do nível central desta entidade, sempre em colaboração com funcionários de outras instituições públicas (como as secretarias de saúde, de governo, a procuradoria e a polícia), representantes de organizações não-governamentais e a terceirização de serviços com outras entidades. O 375, como era conhecido entre os funcionários, conjugava conceitos

² Este órgão do governo do Distrito Capital de Bogotá virou Secretaria Distrital de Integração Social a partir do ano 2007 através de uma reforma administrativa feita durante o mandato de Luis Eduardo Garzón.

³ Desenhar e implantar uma política pública sobre prevenção, atenção, mobilização e organização social para intervir integralmente as problemáticas de violência intrafamiliar e sexual desde as perspectivas de direito, gênero e corresponsabilidade.

jurídicos, políticos e acadêmicos para prevenir, atender e eliminar as “violências” que acontecem dentro da família. Tais conceitos transpõem, alimentam ou dialogam com imperativos transnacionais sobre o exercício e proteção dos direitos humanos de mulheres e crianças, sujeitos de proteção dos órgãos de governo, também chamados de populações vulneráveis.

No primeiro ano trabalhando nesse projeto, fui facilitador em oficinas sobre masculinidades e violência, chamadas de *conversatorios entre hombres*. Estas oficinas desenvolviam o componente de “mobilização social” do projeto, o qual pretendia gerar “mudanças culturais” da sociedade através da reflexão sobre a identidade de gênero na sua relação com o uso da violência e o exercício dos direitos. Com isso o projeto buscava estabelecer a *democracia familiar* e estimular “comportamientos ciudadanos de prevención, denuncia y veeduría frente a las violencias intrafamiliar y sexual”⁴ (DABS, 2005). O objetivo dos *conversatorios* era fazer com que os homens refletissem sobre gênero, sexualidade e direitos em suas histórias de vida, particularmente em suas criações no âmbito familiar, para compreenderem o uso “naturalizado” da violência que eles tinham no exercício da sua autoridade na família. O projeto 375 considerava tal exercício como criador de desigualdades e vulnerabilidades aos direitos das mulheres e das crianças no lar, evidenciado pelas crescentes estatísticas sobre violência intrafamiliar que reportavam um número sempre crescente de vítimas nas delegacias de família, nos hospitais públicos, nas estações de polícia e nas escolas públicas.

Durante o ano de 2005 a Universidade Nacional de Colômbia executou, de maneira terceirizada, os *conversatorios* do DABS. Formalmente eu não fazia parte do órgão de governo, mas terminava exercendo as funções próprias deste nas localidades de Bogotá. Eu era intermediário entre a comunidade, outros funcionários do DABS - chamados de locais - e a universidade. A partir do ano 2006 fui técnico do componente de mobilização já referenciado num nível hierárquico superior dentro da estrutura administrativa do DABS e da cidade, o nível central. Passei de ser facilitador adscrito à universidade a ser contratista com status de funcionário público. Nesses anos trabalhei com outros técnicos e alguns diretivos e administrativos no

⁴ Comportamientos cidadãos de prevenção, denuncia e controle social diante as violências intrafamiliar e sexual.

seguimento das metas do projeto, assim como fazendo ajustes para melhorar a sua implantação. Também me relacionei com outros locais de variados projetos do DABS e de outras instituições públicas, com consultores representantes tanto de organizações de cooperação técnica internacional e quanto de organizações não governamentais internacionais e de caráter local.

Quando fui contratado diretamente pelo DABS, minha chefe, Esperanza Montoya, me apresentou ao time de trabalho, todos técnicos, como sendo o antropólogo que lhes ajudaria na tarefa de mudança cultural. Naquele momento, eu fiquei surpreso e cheio de perguntas, pensando sobre o tipo de trabalho que começaria no nível central. Eu tinha pouco mais de dois anos de formado na graduação em antropologia pela Universidade Nacional de Colômbia em Bogotá e para mim a *cultura* era um objeto de pesquisa e reflexão, mas não de mudança. Eu achava a ideia da mudança um absurdo e um desrespeito às comunidades e pessoas, as quais o projeto se dirigia. No momento, eu assumia a cultura como uma possessão única, histórica e contextualmente construída dos indivíduos e coletivos, a qual outorgava sentido aos pensamentos, ações e reflexões sobre a vida cotidiana. Essa concepção sobre a cultura marcou meu lugar de interlocução e ação burocrática durante os anos em que participei da administração da cidade. Ao mesmo tempo gerou diálogos e conflitos com meus colegas no DABS, na Universidade Nacional de Colômbia e outros espaços de debate político e acadêmico no que diz respeito a “intervenção social”, “masculinidades”, “violência” e “direitos humanos”. Percebi que estes conceitos eram altamente discutidos e valorizados nos debates sobre gênero e sexualidade, segurança cidadã, garantia de direitos das vítimas da violência e construção de sociedade e nação nos campos acadêmico e político na Colômbia.

Ao longo dos anos como funcionário também apresentei trabalhos sobre o que denominei “processo de mudança social induzida” (MARTÍNEZ, 2010) em encontros de antropologia, serviço social e políticas públicas. Neles ressaltava a necessidade de estabelecer uma relação diferente com os contextos de implantação das políticas, menos impositiva e mais compreensiva das relações e representações sociais no nível local. Minha proposta era a de compreender a “fenomenologia da violência”, como também o sentido de “ser homem”, já de antemão considerados agressores. Estes argumentos foram inicialmente expostos ao interior do núcleo de

pesquisa Conflito Social e Violência da Universidade Nacional de Colômbia, coordenado por Myriam Jimeno, minha orientadora na graduação. Ela me incentivava a refletir sobre a intervenção social como um processo culturalmente informado, procurando desnaturalizar a obviedade da engenharia social.

Em contraposição, a intervenção social não era questionada pelos meus colegas do DABS, nem pelos meus interlocutores em espaços de debate acadêmico e político. Estes últimos, de maneira geral eram mulheres, vinculadas ao ativismo em movimentos sociais, aos estudos de gênero e feministas ou à implantação de políticas públicas. Juntamente com os poucos homens participantes do processo de implantação normativa, essas mulheres punham seu saber especializado em psicologia, serviço social, ciência política, administração pública, medicina, enfermagem, direito, sociologia e, inclusive, antropologia, em diálogo com os preceitos políticos sobre direitos humanos. O propósito era otimizar o processo político com o conhecimento técnico. Eu sentia um desconforto naqueles debates, pois a reflexão sobre a cultura se limitava a pensar estratégias de efetiva mudança para as comunidades assumirem a “perspectiva de direito” e propiciar o exercício da cidadania das vítimas e populações vulneráveis. Eu me sentia não-reconhecido em relação ao meu “saber técnico”, ao mesmo tempo em que considerava que meus colegas desconheciam postulados políticos sobre o multiculturalismo. Naquele momento eu me debatia entre assumir ou o multiculturalismo ou a igualdade jurídica, mas nunca questioneei a “naturalidade” dessas ideias para a formação da sociedade.

Em algumas ocasiões, colegas de outras instituições públicas com competência na violência intrafamiliar, as quais se assumiam como “feministas”, inclusive alguns homens, simpatizantes com as “novas masculinidades”, mencionavam que eu, pelo fato de “ser homem”, não podia aceder à “experiência de ser mulher”, assim como ao “sofrimento” que as vítimas sentiam, por fazer parte de uma sociedade patriarcal. Eu percebia um julgamento nessas afirmações. Eu propunha uma reflexão na qual os direitos humanos podiam ser pensados como processo cultural ou ferramentas de poder, em outras palavras, propor deixar de pensá-los como universais. Isso implicava na desqualificação do meu argumento como “sem posicionamento político”, “relativista” ou “nihilista”. Eu evidenciava uma reação emocional dos meus interlocutores, como raiva, indignação e indiferença ao

meu argumento. Por minha parte, sentia medo e insegurança, pois geralmente elas e eles estavam em posições hierárquicas superiores e o fato de enfrentar a “posição politicamente correta” implicava “trair” à instituição. Diante disto, em termos práticos, traduzia-se na possibilidade de que meu contrato não fosse renovado, tendo que procurar um outro emprego, ou que fosse “degredado” para o nível local, onde “só se obedece”. Não obstante, e apesar de tudo, fui escutado pelos locais e alguns colegas técnicos, e gerei um diálogo, embora muitas vezes tenso, com boa parte dos diretores e técnicos das entidades com competência na *violencia intrafamiliar*. Apesar do meu argumento não ser tão “politicamente correto”, me apoiava na legitimidade que tinha como antropólogo para falar sobre o que era *a cultura*.

Eu considerava que meus colegas “reificavam” a cultura, folclorizando-a e tomando-a como atributo dos sujeitos e dos “pobres” da cidade, os usuários do 375, rotulando como tradicionais tanto o pensamento quanto as práticas dessas pessoas no nível local. Ao mesmo tempo, a noção adotada de *violencia* atuava de uma maneira similar, ocultando as “motivações” e a “intenção” dos atores na relação durante a agressão. Para a institucionalidade, *violencia* era equiparada a vulneração de direitos; quase que toda ação numa relação social era susceptível de ser violenta e dependia da valoração externa por parte do agente com conhecimento especializado em direitos humanos, em última instância um terceiro, alheio à relação de agressão. Eu, permanentemente, argumentava que ações que para “nós” poderiam ser consideradas violentas, não necessariamente o eram para “as pessoas” sujeitas à política de erradicação da violência.

Nas falas dos meus colegas e interlocutores, existiam múltiplas formas de *violencia*: psicológica, física, sexual, intrafamiliar, institucional, estrutural, por negligência, contra a mulher, contra as crianças, contra os idosos, por preconceito racial, por homofobia, entre outras associadas a populações vulneráveis ou situações de (não) reconhecimento dos direitos individuais. Nessas violências três personagens apareciam. A vítima sempre era evocada para lembrar o sentido e missão do trabalho burocrático, era descrita em termos de sofrimento, dor, impossibilidade e ausência de direitos; uma pessoa vazia e pela qual os funcionários deviam restituir sua humanidade. O agressor, perpetrador ou abusador era localizado nos corpos masculinos, particularmente nas figuras do pai, esposo ou padrasto, e caracterizado

como um personagem sem razão e indolente, autoritário, agressivo e não-educado, ao qual se devia castigar, mas também ajudar para que ele voltasse a se relacionar melhor no meio familiar. Finalmente, eles mesmos, representantes das instituições, os quais se viam como “garantes” de direitos, sempre atentos a “servir” à comunidade em qualquer momento e lugar, planejando a vida pessoal em função da institucional.

Para proteger às vítimas, meus colegas e eu nos reuníamos semanalmente nos chamados comités de “atenção a vítimas”, o qual fazia parte de um colegiado político e administrativo que vigiava o cumprimento das leis e políticas sobre violência contra mulheres e crianças: o *Consejo de Atención Integral a víctimas de la violencia intrafamiliar y sexual, explotación sexual comercial de niños, niñas, adolescentes y jóvenes*. Este conselho era um espaço de debate, planejamento e controle político que reunia todas as instituições com competência nessas violências, que eram, a princípio, delitos no Código Penal. Através do comitê, representantes técnicos das secretarias de saúde, educação, governo, integração social, mulher e gênero, como também a polícia, a procuradoria, o ministério público, conselhos tutelares, organizações não governamentais como *Save The Children* e UNICEF, organizavam a rota de atenção e os planes de prevenção e atenção para cada tipo penal.

Tanto os planes quanto as rotas procuravam organizar a gestão institucional entre as diferentes instituições para garantir os direitos das vítimas com “ações distritais”, relativas aos funcionários do nível central, e “ações locais” para o nível local. No momento da minha saída da administração pública, as representantes de mulher e gênero das instituições trabalhavam na criação de um plano e uma rota particular da violência contra a mulher, enfatizando outras vulnerabilidades, como o deslocamento forçado, a violência patrimonial, o assédio laboral e a discriminação por razão do preconceito sexual. Os integrantes do comitê facilitavam oficinas e cursos de planejamento e adestramento na gestão da rota aos funcionários locais. Estes últimos organizavam-se e representavam-se como as *Redes del buen trato*, para cada uma das vinte localidades de Bogotá. Os integrantes de cada rede local também se reuniam a cada semana para analisar o estado da restituição dos direitos das vítimas, facilitando, na medida do possível, a remissão da pessoa através da rota. Os entraves na gestão eram relativos às competências de cada instituição. Os

funcionários sabiam que não podiam fazer nada além do contemplado pela lei e as missões da instituição. Eles estavam muito preocupados em não infringir a lei, pois seriam sujeitos de inquéritos pelos órgãos de controle disciplinar.

Os trabalhos de atenção eram complementares aos de prevenção. O objetivo do projeto 375 era a erradicação da violência e, idealmente, a atenção era um componente temporal, pois esperava-se que no futuro todo mundo reconhecesse os direitos e o corpo do outro na família e em outros espaços da vida social. A prevenção basicamente era entendida como educar em direitos humanos as comunidades, os agressores e as potenciais, ou de fato, vítimas. Para isso, os profissionais técnicos de cada instituição montavam esquemas para informar e gerar reflexões sobre direitos e violência aos usuários dos programas oficiais. Além das oficinas, diretores e técnicos dos níveis central e local também organizavam “feiras de serviços sociais”, nas quais as *Redes del buen trato* deixavam de ser fiscalizadoras para ser informativas. Inclusive a atitude dos funcionários mudava de uma postura séria, distante e de recriminação da conduta tanto das vítimas quanto dos agressores, para uma postura compreensiva, cálida e amável. Estas feiras integravam shows de música, atividades lúdicas para as crianças e a possibilidade das comunidades se registrarem em outros programas oficiais, tais como de alimentação, empreendedorismo empresarial ou artes. Também tinham propósitos políticos, visto que os meios de comunicação destacavam o “trabalho do prefeito da cidade” na garantia dos direitos cidadãos.

Como já mencionei, nas falas dos meus colegas todas as violências estavam ligadas ou a uma *cultura patriarcal*, ou também a uma *cultura de la violencia*, as quais faziam com que, cognitivamente, os colombianos não assumissem o “outro” como um sujeito de direito. Além disso, tais culturas teriam prolongado uma guerra “fratricida” no campo, na cidade e no lar desde a década de 1940, momento no qual aparece *La Violencia* na historiografia e sociologia colombianas. Diante deste panorama, funcionários, ativistas e acadêmicos reivindicavam a implantação da Constituição Política de 1991, chamada da “nova”, em oposição à de 1886. A nova constituição proclamava o país como “Estado social de direito” e contemplava direitos fundamentais, entre os quais, os mais reivindicados eram a igualdade jurídica entre homens e mulheres. Além disso, contemplava a família como instituição básica

da sociedade e a “corresponsabilidade” entre família, sociedade e Estado na garantia dos direitos das crianças.

Em relação à corresponsabilidade, vários dos meus colegas, os quais eram qualificados pelas feministas como “familistas”, entendiam o processo de erradicação da violência intrafamiliar a partir do artigo constitucional que proclama à família como célula da sociedade e instituição social primária de proteção estatal e do *Código de Infancia y Adolescencia*, o qual concebe as crianças como titulares ativos de direitos tendo em conta o princípio da “integralidade”. Estes colegas, pertencentes basicamente a instituições de proteção à família como a procuradoria, as delegacias de família ou o Instituto Colombiano de Bem-estar familiar, assim como de organizações não governamentais religiosas e de proteção dos direitos das crianças, como UNICEF, mencionavam a importância de manter a “harmonia e unidade” da família, em função de gerar um “ambiente” propício para o desenvolvimento das crianças. No argumento dos funcionários simpatizantes da harmonia e unidade familiar, as funções paterna e materna eram importantes para a socialização dos menores. Também, para prevenir a violência sexual contra os menores, crime que levantava as mais viscerais reações emocionais e fortes movimentações nos meios de comunicação.

Esta questão gerava acalorados debates com as colegas identificadas com o feminismo, pois segundo elas, esse tipo de concepção sobre a família reproduzia estereótipos sobre a mulher como mãe e esposa, propiciando a obrigatoriedade dela na criação dos filhos e na reprodução do ambiente doméstico, desconhecendo muitas vezes os seus direitos. Isto porque o familismo estava vinculado a uma noção “machista” que assumia o corpo das mulheres como posse masculina, justificando o estupro e a punição corretiva. Para elas, as leis e políticas de erradicação da violência intrafamiliar deviam ser interpretadas na perspectiva dos preceitos internacionais que dizem respeito à violência de gênero. A batalha das colegas feministas era “desfamiliarizar” a “tradicional” abordagem da violência intrafamiliar e impor uma perspectiva de direito. Os defensores da harmonia e unidade familiar não desconheciam os argumentos sobre a dignidade das mulheres e se posicionavam como representantes das crianças, argumentando também uma perspectiva de direito. De todos os modos, ambas as posições, a feminista e a da

harmonia e unidade familiar, argumentavam uma ótica funcionalista da sociedade, na qual a fórmula era: família como lugar de interação de indivíduos com direitos que propicia o exercício dos direitos humanos e gera novos cidadãos. Por isso, a *violencia* era um elemento a ser erradicado para se alcançar e conservar a ordem social.

Embora a Constituição de 1991 também estabelecesse critérios para se considerar a Colômbia como uma “sociedade multicultural”, a discussão acerca da cultura era abordada, pelos meus interlocutores, como um “mito”. As “crenças”, os “imaginários” e as “práticas” culturalmente informadas eram consideradas e avaliadas como um “véu” que impedia as pessoas e as comunidades locais de considerar o outro como um sujeito de direito. Tanto nos materiais pedagógicos quanto nas falas de vários funcionários, ativistas e acadêmicos, mito e crença eram equiparados a falácia, a mentira, a uma coisa que devia se esquecer ou ser removida da cabeça através de ações educativas nas quais a “informação” e a “reflexão” sobre os direitos na vida social e pessoal propiciavam a transformação e mudança. Feita a remoção do mito, os sujeitos da política deviam apropriar-se dos critérios de verdade informados pelos estudiosos da violência, assim como pelos funcionários e ativistas.

O “Estado Social de Direito”

A constituição política de 1991 da Colômbia, diferentemente da estabelecida em 1886, foi o resultado da movimentação de distintas organizações políticas e sociais que participaram com o ânimo de incluir “outras” opções políticas, reivindicando as suas diferenças em respeito à nação (JIMENO, 2010a) para sair do tradicional “bipartidarismo” entre liberais e conservadores. Durante mais de cem anos (com algumas reformas nas décadas de 1930 e 1960), a antiga constituição exaltou os valores hispânicos, a mestiçagem e a religião católica como apegos primordiais na construção da nação. Com a nova carta constitucional começou um projeto de Estado liberal que procurava desligar a *violencia* da identidade nacional colombiana, como resposta à ideia formulada por alguns setores políticos, artísticos e acadêmicos de uma *cultura de la violencia*, historicamente rastreável, que

predispunha os cidadãos a ser belicosos e indiferentes diante das agressões cotidianas⁵.

O que era chamado de “Estado social de direito” pela nova carta política permitiu pensar e introduzir conceitos políticos e jurídicos para o ordenamento social da nação: a ideia norte-americana da sociedade multicultural (RIBEIRO, 2012) e da igualdade entre os sexos das convenções internacionais. Estas iniciativas de encontro como nação produziram múltiplas adesões de organizações sociais locais a outras identificadas com o exercício dos direitos humanos ao nível internacional. Além disso, aglutinou a heterogeneidade social, resultando na ambiguidade entre a “unidade do Estado” e a “sociedade nacional diversa”, entre uma agencia homogeneizadora e coletivos que reivindicavam a diferença e autonomia (MARTÍNEZ, 2012b).

Na esfera pública, entendida como o universo discursivo no qual normas, projetos e concepções do mundo são publicizados no debate público (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008), o multiculturalismo iniciou um processo de negociação política que confrontou diversas realidades com a ideia de Estado social de direito, criou parâmetros de etnicidade e um modelo do “outro” cultural como “nativo puro” que morava nas periferias da nação, ao mesmo tempo que conservava e fortalecia uma “tradição” (BOCAREJO e RESTREPO, 2011). Simultaneamente, o reconhecimento da igualdade entre homens e mulheres, resultado da movimentação de organizações feministas para introduzir a *Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer* de 1979, melhor conhecida pela sigla em inglês CEDAW, procurou estabelecer a proteção do corpo e a dignidade das mulheres em termos da “não discriminação por razão do sexo” e “não violência de gênero” em âmbitos considerados privados, como a família, e apontando cindir o sujeito mulher do papel de mãe e esposa (LEMAITRE, 2009; MARTÍNEZ, 2012c).

Já no espaço público, ou campo de relações situadas onde as relações sociais efetivamente têm lugar (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2008), a partir da década de 1990 e até a atualidade, o recrudescimento do conflito armado entre o exército nacional, as guerrilhas esquerdistas e os grupos paramilitares de direita e

⁵ Para uma crítica à indiferença individual pela cultura da violência ver JIMENO e ROLDÁN (1996), ACOSTA (2003) e JIMENO (2010b).

organizações mafiosas, evidenciaram o “aumento progressivo” de múltiplas formas de *violencia* contra populações vulneráveis: indígenas, afrocolombianos, mulheres e crianças. Como resposta, organizações sociais a favor dos direitos humanos exigiram a “garantia dos direitos” individuais e coletivos diante das instituições de governo e judiciais. As ramas de poder legislativo, executivo e judicial adotaram reformas legais que propunham condições que possibilitassem a existência de uma democracia participativa e do igualitarismo através de leis, políticas públicas e decisões da Corte Constitucional, baseadas na doutrina da dignidade humana, consideradas uma das mais progressistas na América Latina. Diante do panorama de “inconstitucionalidade” - conceito jurídico que diz respeito a impossibilidade de exercer direitos individuais e coletivos previstos na constituição -, alguns acadêmicos, líderes sociais e defensores dos direitos humanos perguntam-se por que o direito impacta tão pouco na violência ao mesmo tempo que os cidadãos e organizações sociais têm “fé” nele para afirmar a cidadania (LEMAITRE, 2009).

De maneira paralela, os movimentos sociais começaram a se burocratizar e produzir uma imagem “hiperreal” da identidade que procuravam reivindicar, num processo similar ao descrito por Alcida Ramos (1994) para o caso indígena brasileiro. O movimento feminista, passou de uma mobilização *anti-establishment* na década de 1980 à prática do *advocacy* e o trabalho impessoal dentro do Estado a partir dos anos 1990, com o desenho e implantação de políticas públicas conducentes à proteção legal do sujeito mulher universal e criando “institucionalidade” para garantir certa estabilidade da linha política, chamada de “linha técnica”, na perspectiva do governo. Esta “mulher” foi definida como vítima, em oposição e carência de atributos cidadãos, que a autoridade do Estado buscava providenciar. Houve mudanças no *ethos* e na ética do movimento. As agora funcionárias privilegiaram a linguagem do direito e a universalidade dos tipos penais para movimentar reivindicações de indivíduos, representantes de uma população com identidade fixa, descontextualizada das relações sociais que outorgavam sentido às agressões que experimentavam.

Durante minha permanência no projeto 375 e dois anos mais tarde, como funcionário da Secretaria de Educação, observei como algumas mulheres da “sociedade civil” narravam as suas experiências de estupros, matanças o

desaparecimento forçado diante dos funcionários, ativistas, acadêmicos e representantes de organizações defensoras dos direitos humanos nos *Consejos de Gobierno* que faziam o balanço da *Política Pública de Mujeres y Equidad de Género* (ALCALDÍA MAYOR DE BOGOTÁ, 2010). Estas mulheres expressavam a sua dor através de relatos testemunhais, enquanto o público, receptivo, demonstrava compaixão, ao tempo que indignação pelos fatos acontecidos. As advogadas destas mulheres solicitavam às autoridades de governo que suas assistidas fossem consideradas vítimas, para responsabilizar o Estado pelos crimes contra elas e suas famílias, iniciar ações de restauração de direitos e garantir a “não repetição” dos fatos.

Nos *Consejos de Gobierno*, assim como em outros lugares de encontro público entre funcionários e sociedade civil, observei como organizações locais de mulheres e feministas localizadas em vários lugares da sociedade (governo, ativismo, academia), algumas delas vinculadas a agências internacionais, identificavam na cultura patriarcal a estrutura que impossibilitava a realização delas mesmas como cidadãs. Esta qualificação da cultura dava conta do condicionamento das relações de poder entre unidades discretas: homens e mulheres, convertendo as últimas em vítimas das agressões masculinas na família, em outros espaços sociais e no conflito armado. Ademais, tal cultura era localizada nos corpos e atitudes dos “varões⁶”, tanto aqueles dos setores populares das cidades, como do campo e dos grupos étnicos, e tal cultura seria definida em oposição aos valores democráticos e pacifistas, representados pela causa feminista (MARTÍNEZ, 2010).

Os múltiplos estudos que abordaram o processo de reconhecimento das mulheres na Colômbia partem do fato de que há a desigualdade nas relações de poder e a subordinação universal feminina⁷. A partir desta leitura com “perspectiva de

⁶ *Varón* é a denominação dada por mulheres feministas e homens simpatizantes para se referir ao homem, argumentando que *hombre* tem sido usado como humano, outorgando uma ideia de universalidade e neutralidade. Assim, usando *varón*, pretendem dar conta do fazer gênero dos homens.

⁷ Existe uma variada gama de estudos sobre as possibilidades do exercício cidadã das mulheres. Eles são textos apresentados em forma de artigos e dissertações acadêmicas, informes de consultoria, antecedentes de políticas públicas, guias pedagógicos, entre outros. Indico aqui alguns autores e coletâneas que dão conta do debate atual na Colômbia e que de alguma maneira aglutinam uma retórica recorrente sobre o reconhecimento das mulheres no país: RICO (1996), MOSER e

gênero”, compreendia-se a “natureza” do conflito colombiano através do cruzamento e da abordagem do comportamento histórico de categorias sociológicas tais como idade, raça, geração, classe social, etnia, renda, entre outras, com o qual dão conta da especificidade do “contexto”, estabelecendo e analisando causas, custos e consequências da violência para o país, variadas formas de organização social, como a família ou associações civis, e o indivíduo. A partir daí, os estudos demonstravam as permanentes dificuldades das mulheres para materializarem os seus direitos cidadãos nas sociedades em processo de democratização, pertencentes a países em vias de desenvolvimento. Por outro lado, identificavam iniciativas públicas para fomentar a participação das mulheres em esferas de decisão política das áreas de governo, propiciar a reconciliação nacional, construir uma *cultura de paz* sustentável e garantir o acesso à justiça, às fontes de renda econômica, às reparações morais, à segurança e à proteção às vítimas, à inclusão social e garantir a não repetição de “fatos de violência”.

Estes estudos assumem a *cultura* como se fosse um “fato social total” (MAUSS, [1925] 2011), que condiciona a subordinação dos atributos femininos diante da autoridade masculina (dos homens) em todos os espaços e relações sociais, a qual, à luz da doutrina dos direitos humanos, é ilegítima como fonte de direito. Ademais, supõem uma configuração patriarcal universal, criando uma “realidade social” sobre a qual legitimam-se os exercícios de governo, assim como uma “realidade ontológica”, que assume homens culturalmente definidos e mulheres com status de seres humanos como unidades antagônicas, transculturais e permanentes ao longo do tempo, tomando como universal a dominação masculina. Partindo de categorias universalistas como sexo e igualdade, e um ideal de indivíduo e sociedade que prefigura às categorias de observação e ao sentido político da descrição e a análise das “identidades” e “relações de gênero”, os pares hegemônico/não-hegemônico, novo/tradicional, dominante/subordinado, conservador/liberal ou progressista aparecem nestes estudos descrevendo “relações de poder” a partir de um suposto de igualdade jurídica e humanidade compartilhada. A perspectiva da análise

CLARK (2001), CLADEM (2005), BELTRÁN (2006), GÓMEZ e GARCÍA (2006), PINEDA e HERNÁNDEZ (2006), THOMAS (2006), PUYANA e RAMÍREZ (2007), GÁLVIS (2009), SUAZA (2009), UNIFEM (2009 e 2010), SERRANO *et ál.* (2010).

destes estudos situa-se no lugar da crítica social, considerando a violência como um objeto em si, mostrando empatia pelo sofrimento das vítimas e enquadrando a narração numa relação assumida de antemão como antissocial (RIFIOTIS, 2008).

Antropologia a partir da *cultura* e a *violencia*

Meu lugar de interlocução no campo da administração pública me fez questionar as relações entre moralidade, legitimidade para governar, saber técnico e acadêmico, categorias classificatórias, a alteridade e a diferença no processo de implantação do projeto 375. Meu trabalho se inspira no pensamento de Mary Douglas ([1966] 1991 e [1986] 1998), Clifford Geertz ([1973] 2003), Victor Turner ([1967] 2005) e Michael Herzfield (1992), procurando elucidar sistemas classificatórios, sistemas simbólicos nos termos nativos, que subjazem e estruturam certo tipo de ação social. O projeto 375, a normatividade que o sustenta e as tecnologias de governo que geriu, as assumo como produtos culturais que contêm dispositivos classificatórios e narrativas com significados e símbolos. Nesta perspectiva, minha abordagem busca reconhecer que a formulação e implantação do 375 é atividade social imersa em mundos de sentido, protocolos linguísticos e práticas que criam e sustentam o mundo.

A partir desta perspectiva, proponho problematizar este projeto como parte de um processo no qual os agentes interpretam a “realidade social”, classificam os sujeitos da política e geram ações de governo legitimadas pelo conhecimento especializado que lhes outorga a ideia de objetividade e neutralidade dos direitos (RAMÍREZ, 2010). Segundo Cris Shore (2010) a maneira como as políticas públicas são objetivadas permite identificar princípios organizativos que estruturam a sociedade que os implementa, em termos de regimes de poder que comportam os indivíduos e as organizações. Diante disto, procuro dar conta das maneiras como pessoas envolvidas no projeto 375 criaram sentido.

Assumo o conceito de *violencia* não como um objeto analítico, mas sim como categoria configurada historicamente, que cria uma sensibilidade particular para compreender as relações sociais, os indivíduos e o Estado (ELIAS, [1977] 1994).

Logo, a partir deste enfoque, assumo que o conceito de *violencia intrafamiliar* atua como operador simbólico que define assimetrias, hierarquias e exclusões das mulheres em relação aos homens em diversos âmbitos sociais, pensadas a partir de uma ideologia da igualdade social entre indivíduos, própria da modernidade ocidental (DUMONT, [1966] 1970). O conceito de *violência intrafamiliar* é aqui visto, também, como uma categoria funcional das estratégias políticas dos movimentos feministas internacionais, já que apresentaria uma resposta local através do aparelho judicial e da implantação de políticas públicas nas sociedades que se pensam como democráticas e liberais (SIMIÃO, 2005; MARRY e STERN, 2005; MARRY, 2006). Por último, vê-se o conceito de *violência intrafamiliar* como uma categoria que homogeneiza e naturaliza atributos masculinos, associando-os à agressividade e ao uso da violência e circunscrevendo-os à já referida cultura patriarcal, que por sua vez seria universal e arcaica, contrapondo-se aos valores modernos e democráticos, assumidos como estágio último da civilização (MARTÍNEZ, 2012c).

O uso do conceito da *violencia intrafamiliar* pelos agentes de Estado tem a ver com processos internacionais pelo reconhecimento dos direitos humanos e a cidadania das mulheres, no qual o “direito” também atua como operador simbólico na construção da legitimidade das reivindicações das mulheres diante o aparelho judicial, outorgando a noção de racionalidade e neutralidade à causa feminista no Estado (feminismo liberal). No plano “local”, problematiza e questiona as diferenças sociais em contextos de “diversidade cultural”, criminalizando os “problemas sociais”, promovendo a ampliação de tipos penais e prevendo “fatos de violência” através do desenho e implantação de políticas de polícia e promoção da mudança social (SIMIÃO, 2005; RIFIOTIS, 2008).

Tomando como referencia a construção do Estado nação em Timor Leste, Daniel Simião (2005) menciona que nos movimentos que vinculam ideologias internacionais sobre a igualdade que circulam no plano internacional com o controle e definição das relações sociais no âmbito local, diferentes atores sociais significariam a cultura e as relações de gênero de maneiras particulares, evidenciando tensões na definição de vários tipos de agressão, os quais podem ser chamados de violência. Neste contexto, organismos internacionais usam o argumento

de uma “cultura patriarcal” como referência para caracterizar a posição subordinada da mulher na família em Timor; representantes das elites locais e agências de cooperação internacional buscam a ressignificação da correção com fins pedagógicos como uma atitude condenável à luz de uma moralidade relacionada com a ideia da igualdade jurídica entre os sexos, sob o conceito de *violensia domestika*.

Simião (2006) menciona que no processo de vincular a *violensia domestika* à *cultura timorese* há variadas definições, usos e tensões do conceito, correspondentes aos atores no campo político. Assim, a cultura é um conceito sempre em disputa pela sua definição e relação com o real. Sobre este ponto, Kelly Silva e Daniel Simião (2012) mencionam que a denominação cultural dos costumes locais em Timor Leste, se ancora em discursos e práticas coloniais de nomeação e representação do outro, apropriadas pelas elites locais para legitimar práticas de governo e permitir o estabelecimento de um Estado-nação em conformidade com parâmetros internacionais de direitos humanos. Neste processo, a ideia de cultura permite tornar inteligíveis práticas tidas como “tradicionais” ou “costumeiras”, como as trocas matrimoniais, dentro de processos com alto julgamento moral do “local” nas narrativas do Estado nacional e da modernização social. A cultura passa a ser um conceito de uso político, além do domínio antropológico, suscetível de ser analisado como “categoria nativa” que ajuda a distinguir conceitos e tramas de significação sobre a alteridade (WAGNER, [1975] 2010), assim como relações de poder, posicionamentos políticos e hierarquias sociais daqueles que usam o conceito e daqueles definidos pelos atributos culturais (ABU-LUGHOD, 1991).

Por último, a cultura como conceito político e categoria de representação do outro em processos de governo, permite configurar um contexto de implementação de normas e projetos ancorados nos direitos individuais. Na análise da implantação do Estatuto da Criança e o Adolescente no Brasil, Patrice Schuch (2010) menciona que para os atores encarregados da gestão desta norma, a caracterização cultural e tradicional de práticas burocráticas, assim como de criação e tratamento de crianças e adolescentes pelas famílias, permitia aos gestores da lei exercer sua missão “civilizatória” da sociedade brasileira através da conscientização individual, promovendo assim a mudança. Segundo Schuch, a relação entre lei e cultura, mais do que ser um fato, é um objeto susceptível de análise antropológica, pois permite

desvelar hegemonias jurídicas (internacionais) na configuração e reconfiguração de realidades sociais, assim como dar conta de espaços de luta pela constituição de novos sentidos em relação a processos de reformas modernizantes.

A partir destas considerações, nesta dissertação, procuro cotejar (1) fluxos, definições e usos da *violencia* e da *cultura* no campo político e de intervenção social pelos agentes vinculados na implantação de normatividade relativa a *violencia intrafamiliar*, com (2) a identificação, localização, descrição e análise da *violencia* e da *cultura* em um contexto particular de implantação das normas, como matriz de interpretação etnográfica. Tendo em conta estes dois eixos, abordo relações entre o universo discursivo e das relações sociais tal como observadas em campo. Além disso, destaco posicionamentos e dilemas entre os agentes de Estado e aqueles sujeitos à lei, facilitando a descrição e análise de dimensões morais e de poder no processo de dar vida ao Estado social de direito na Colômbia.

Parto de minha experiência como pesquisador e funcionário. Evoquei esta experiência por meio da leitura de anotações de campo, relatórios e artigos feitos por mim, apresentações em grupos de trabalho, e outros documentos teóricos, políticos e administrativos que guiaram meu proceder nos anos anteriores ao ingresso ao mestrado em antropologia social da Universidade de Brasília. Deste modo, tentei reconstruir o sentido outorgado por mim e meus colegas no desenho e implantação de ações do projeto 375, particularmente, do desenho e do desenvolvimento de oficinas sobre *democracia familiar*, dirigidas a jovens de bairros periféricos da cidade.

Por outro lado, a evocação da experiência me permitiu lembrar conceitos utilizados e pô-los em relação a ideias e emoções suscitadas na atualidade, destacando precisamente uma posição que há alguns anos estava “naturalizada” e que hoje, à luz dos referentes teóricos mencionados, me produzem reações difíceis de descrever, mas que dão conta de uma mudança de perspectiva entre aquela época e o momento de escrita desta dissertação. Assim, evocar a experiência supõe o reconhecimento de vários lugares de interlocução ao longo destes anos, assim como de interpretação dos dados emergentes desde diversas óticas. Proponho estabelecer um diálogo comigo mesmo para destacar diversas interpretações dentro do campo da antropologia, uma passada, que observava “desigualdade na sociedade” durante a

implantação do projeto 375, e uma presente, que considera as “assimetrias” como constitutivas das “relações sociais”.

Tendo em conta os eixos acima descritos, esta dissertação narra uma versão da história nacional colombiana que começa no século XIX, com a luta política entre liberais e conservadores na definição do Estado, e termina no ano 2005, com as oficinas de *democracia familiar* nas quais participei como facilitador, relacionando-me com jovens pertencentes a uma instituição pública. Inscrevo esta história na tensão entre os conceitos de *civilisation* e *Kultur*, como constitutivos de uma ideologia de Estado transnacional que moderniza populações e territórios através de práticas de governo ao tempo em que localiza a responsabilidade política do bem-estar próprio e coletivo no indivíduo (FOUCAULT, [1977-78] 1999; GUPTA e FERGUSON, [1992] 2000; FERGUSON e GUPTA, 2002).

Sendo assim, no primeiro capítulo descrevo a configuração histórica de uma sensibilidade nacional para assumir a *violencia intrafamiliar* como um problema social que legitima a intervenção social na identidade de gênero masculina para possibilitar a democracia na esfera pública e no espaço público em Bogotá. Particularmente, dou relevância aos argumentos políticos e acadêmicos que configuram uma teoria nativa sobre a *cultura de la violencia*, a qual entra em relação com um ideário liberal internacional sobre a democracia e a modernização da sociedade, que traz consigo a ideia da *cultura patriarcal*, estruturado pelos estudos de gênero e as reivindicações feministas. Com isso, dou conta do tipo de resposta que os funcionários e outros atores sociais defensores do Estado social de direito concebem e executam para enfrentar a *violencia* no “âmbito local” através do projeto 375.

No segundo capítulo descrevo o desenho das oficinas sobre *democracia familiar* implantadas pela Universidade Nacional de Colômbia, nas quais eu atuei como pesquisador e facilitador. Inicialmente apresento a linha técnica entregue pelo DABS para a universidade desenvolver, a qual se centrava na conformação da autonomia do indivíduo pensando o corpo dimensionado pelo gênero, a violência e os direitos. Depois, o encontro entre agentes do Estado, eu mesmo neste caso, e sujeitos da política pública, descrevendo e analisando a implantação de oficinas com “jovens em risco social” de um bairro periférico do norte da cidade de Bogotá, os

quais estavam vinculados ao *Instituto Distrital para la Protección de la Niñez y la Juventud*, IDIPRON. A dupla condição de ser parte de uma universidade e representar em última instância ao DABS no nível local, me colocou num lugar tanto de pesquisador no campo *nas* oficinas, quanto de facilitador *das* oficinas. Isso me permitiu recolher dados que, no momento da escrita deste documento, foram relidos e reinterpretados para comparar os supostos conceituais sobre a violência, o gênero e os direitos com o dito, escrito e representado pelos jovens.

No terceiro capítulo, partindo do diálogo entre os jovens e o facilitador, mas também dos dados emergentes naquele momento com o corpus teórico apresentado linhas atrás, dou conta de uma forma particular de ideologia de Estado liberal que agentes do Estado estimularam através da implantação de normatividade relativa à *violencia intrafamiliar*. A partir da análise situacional (GLUCKMAN, [1940, 1958] 1987) das oficinas dou conta de relações de poder que estruturam hierarquias, extensíveis à sociedade mais abrangente, assim como o combate entre a moral de Estado dos agentes estatais com os ideais de “ser homem” dos jovens. Esta discussão dá conta de categorias nativas de procedência diversa que entram em diálogo e tensão, configurando um discurso posicionado dos facilitadores e dos jovens. Relaciono os dados emergentes em campo com noções e usos da cultura para dar conta de formas de alteridade mediadas pela perspectiva humana dos agentes de Estado. Por último, meu argumento considera que as ações para erradicar a *violencia intrafamiliar* estão baseadas em uma ideia aristocrática de humanidade, que as “comunidades locais” não necessariamente compartilham. Porém, esta ideia é apresentada pelos agentes estatais como um ideal moral, desejado também pelos jovens no nível local.

Ao fim, a última seção da dissertação recapitula as conclusões de cada capítulo, sistematizando a argumentação deste trabalho.

CONFIGURAÇÃO DE UMA SENSIBILIDADE NACIONAL SOBRE A *VIOLENCIA* *INTRAFAMILIAR*

Este capítulo se inspira no trabalho de Norbert Elias ([1977] 1994), que, através de um longo processo de análise histórica, desde a Idade Média até o século XVIII na Europa, mostra a interdependência entre a conformação do Estado moderno e práticas corporais cotidianas estimuladas pela autoridade das práticas de governo. Nesse processo, Elias parte dos manuais de instrução para a formação dos jovens como artefatos que difundem maneiras de comportamento socialmente aprovadas pelas elites como marca de distinção em relação ao resto da sociedade. O manual condensa um dever ser do mundo que permite um processo de refinamento contínuo que, a partir de cima e do centro, se irradia às bases e periferias das sociedades europeias.

No meu texto considerarei as leis e políticas colombianas como tendo a mesma função civilizatória, pois condensam um dever ser social com o ânimo de ajustar as relações sociais da “base do edifício social”. Além disso, abordarei dois relatórios acadêmicos, produzidos por dois governos nacionais na década de 1960 e na de 1980, os quais descrevem o panorama de *violencia* na sociedade, condensando uma imagem oficial de uma problemática social e outorgando recomendações para mudar esse panorama. A partir destes relatórios, diferentes agentes sociais têm legitimado práticas de governo para pacificar e democratizar a sociedade, centrando sua atenção na intervenção sobre uma masculinidade violenta na família. Finalizando o capítulo, descreverei um manual para propiciar a transformação de sujeitos tidos como “machistas” em “novos homens” com valores cidadãos.

Início o capítulo apresentando uma versão de história nacional colombiana baseado em pesquisas das áreas do direito, da ciência política, da história, da sociologia e da antropologia. De maneira particular, estas fontes foram empregadas para “reconstruir” a história até a década de 1990. Para a última década, os dados são

produto da minha experiência profissional na implementação do projeto 375, especialmente a partir de conversas com funcionárias que trabalharam na administração da cidade durante os últimos cinco, dez, vinte ou trinta anos, na administração de vários projetos de bem-estar, educativos e de saúde e que, na época (entre os anos 2006 e 2010), faziam parte da *Red del buen trato*.

A partir destas fontes documentais e orais privilegio e vínculo acontecimentos políticos os quais, por um lado constituem referentes comuns de uma “história oficial” do desenvolvimento da política no país, e, por outro, ajudam na compreensão da relação entre uma perspectiva liberal de sociedade com uma “realidade social” tida como problemática. Dentro da narrativa incluirei os relatórios e o manual acima referidos para vincula-los ao contexto político que ajuda a outorgar sentido ao conteúdo dos mesmos. Deste modo, esta minha versão histórica a enquadrarei com uma interpretação de documentos que ajudam na compreensão da relação entre os pressupostos normativos e o agir dos agentes encarregados de implantar o projeto 375 (TEIXEIRA, 2013).

Tensão entre autoridade do Estado e liberdade do indivíduo

Em meados da década de 1850, liberais no poder nacional, os quais se chamavam de “Radicales”, procuravam modernizar o país, incidindo na estrutura econômica baseada no modelo de fazendas herdado da colonização espanhola, assim como no aparelho burocrático estatal, administrado pela Igreja católica, que exercia controle social. Para a época, esta última foi objeto de críticas dos liberais, que a responsabilizavam pelo “atraso” do país (BELTRÁN, 2008). Não obstante, a colonização espanhola de quatro séculos deixou uma marca social, na qual a moral católica era o sistema de valores aglutinador da sociedade andina, “fazendo parte da cultura”. Isso era mais visível em Bogotá, centro do poder administrativo, econômico e intelectual do antigo vice-reinado da *Nueva Granada* (GUTIÉRREZ DE PINEDA, [1968] 1996).

Os liberais, inspirados pelo código civil napoleônico de 1804, introduziram em 1853 o matrimônio civil, entendido como um contrato entre um homem e uma

mulher, e o divórcio como forma de dissolução, segundo o comum acordo das partes. Porém, a norma introduzida não teve respaldo social. Em 1858, a lei foi corrigida por “socavar por sua base o edifício social” e o divórcio foi uma concessão para que os cônjuges vivessem separados, mas conservando um vínculo matrimonial. Como reação a esta reforma, entre outras estruturais da administração e concepção do Estado colombiano, propiciadas pelos liberais com a Constituição federalista de Rionegro de 1863, em 1884 os conservadores tomaram o poder com o projeto da “Regeneração”. Este fato representou a centralização estatal, unificando a legislação penal, civil e fiscal. Também uma postura de “autoridade estatal” para unificar e homogeneizar a nação sob “Uma só língua, uma só raça, um só Deus”, na qual ser cidadão era ser um bom cristão e com isso a discussão política adquiria conotações religiosas, fato que caracterizou o fazer político até a década de 1970 (BELTRÁN, 2008).

Já em 1886 foi escrita a Constituição política, que por mais de cem anos foi vigente na Colômbia e vinculou o Estado à igreja católica, formalizando a aliança entre esta última e o partido conservador (WILLS, 2004). Diante disso, tal aliança, junto ao *Concordato* estabelecido com o Vaticano, documento que teve vigência até 1993, foram a base para o Código Civil de 1887, que definiu o matrimônio como sacramento. Este código introduziu figuras do código romano, no qual matrimônio e parentesco sanguíneo eram fontes para conformar a família. Esta última era considerada uma “instituição legal” fundamental, regida pelo “pater familias”, que a comandava como “diretor natural” e cujo “potestade marital”, vigente até 1932, lhe outorgava direitos sobre sua esposa e filhos, ao mesmo tempo em que teria a responsabilidade pela proteção e seguridade destes últimos. O pater familias era sujeito com direitos políticos e de proteção estatal ao ser o mediador entre a sociedade e a família. A esposa e mãe era considerada educadora dos filhos e reprodutora dos valores da sociedade, um papel considerado de grande responsabilidade. Desta forma, as mulheres podiam ser professoras, sendo “agentes de moralização”, compreendendo tal trabalho como um sacrifício e desprendimento pessoal em benefício da sociedade (BELTRÁN, 2008).

Depois de múltiplos desacertos políticos e administrativos dos conservadores, entre os quais o mais lembrado foi a perda do Panamá, os liberais retornaram ao

governo a partir de 1930. Durante oito anos da “República Liberal”, implementou-se o projeto modernizador do país, substituindo a maquinaria burocrática conservadora e da igreja católica nos municípios colombianos, gerando enfrentamentos pelo poder político local. Em regiões conservadoras, os novos funcionários desconheciam a autoridade dos locais, cujo poder político se relacionava com redes de parentesco e compadrio que vinculavam a administração pública com os donos das fazendas e estes últimos com os camponeses. O conflito resultante era caracterizado como *violento*, porque ameaçava a manutenção do poder político, podendo levar ao seu aniquilamento (GUZMÁN, 1968).

Segundo o discurso político dos mandatários, em Bogotá, a ideia era industrializar o país e propiciar mudanças sociais para adequar a “realidade colombiana” às exigências internacionais acerca dos direitos dos trabalhadores e as mulheres, como força ativa de trabalho. Após do IV Congresso Internacional Feminino, foi aprovada a Lei 28 de 1932, que outorgou à “mulher” a capacidade de administrar seus bens e o patrimônio familiar e de representação legal de quando era maior de idade. Enrique Olaya Herrera (1930-1934), “liberal moderado” aceito por setores conservadores, argumentou no Congresso que esta norma permitia ao país entrar no movimento universal contemporâneo de reconhecimento da capacidade civil e emancipação da mulher (BELTRÁN, 2008).

Em 1936, durante a presidência de Alfonso López Pumarejo (1934-1938), considerado um liberal “radical” cujas ideias, segundo os conservadores e alguns liberais, simpatizavam com o comunismo - o que levava à “satanição” do seu programa de governo - deu-se o programa da “Revolução em desenvolvimento”, considerando o “caráter social” da propriedade no campo (inspirada nas reformas mexicanas após a revolução), aumentando impostos sobre a renda e sobre as multinacionais, apaziguando o conflito rural, mas tensionando as relações entre as elites conservadoras e liberais na cidades. Tal revolução terminou aprofundando o conflito bipartidário nas regiões, levando a assassinatos e extermínios entre os bandos em disputa pelo controle político da administração local (WILLS, 2004; BELTRÁN, 2008).

Os direitos das mulheres durante este período se dividiam, segundo o agente de reivindicação, entre os das “senhoritas” e os das “trabalhadoras”. Uma das

reivindicações das senhoritas tinha a ver com a capacidade das mulheres maiores de vinte e um anos para ocupar cargos públicos, fato que propiciou que algumas mulheres exercessem importantes funções públicas durante a República Liberal. Para os governantes, resultava mais fácil apoiar os direitos das senhoritas, algumas famílias da elite respaldavam suas filhas (BELTRÁN, 2008). Mesmo que as trabalhadoras tivessem o apoio de algumas senhoritas, como a liderança sindical María Cano, que conseguiu a jornada das oito horas - oito para trabalhar, oito para estudar e oito para descansar -, para as trabalhadoras o seguimento legal ainda implicava grandes preconceitos sociais. Para a época, as reivindicações das trabalhadoras, associadas ao socialismo, produziam indignação das elites conservadoras e liberais; ambos os partidos se inclinavam por defender uma feminilidade “maternal, recatada e prudente” (WILLS, 2004). A mulher como conceito equiparável ao homem, sujeito de proteção estatal, não era gramatical.

Concomitante com estes atributos da feminilidade, durante a República Liberal os métodos para o controle da natalidade e a transmissão de conhecimentos sobre o tema eram proibidos. A maternidade era súbita e considerada como um dom divino. Embora nesse período houvesse serviços de saúde, a assistência ginecológica e obstétrica era limitada, os cuidados da mãe e de seu filho eram delegados às parteiras. O controle da concepção era exercido pela igreja católica e se exercia através da confissão e o castigo para práticas de anticoncepção era a excomunhão. O processo de “medicalização” aconteceu a partir da década de 1960, momento no qual a “saúde materno-infantil” e o “corpo das mulheres” foi regulado pelos médicos (GÓNGORA et al., 2009).

Na década de 1940 o “drama das crianças” reportava a mortalidade infantil acima de 50% para menores de um ano na cidade de Bogotá. Houve preocupação das autoridades e órgãos filantrópicos pelas condições de higiene dos setores pobres da cidade, compostos por camponeses migrantes à cidade por causa do conflito bipartidário nas regiões de origem. Então, foi publicada a Lei 83 de 1946, *Orgánica de la Defensa del Niño*. Com esta lei começou-se a regular uma população em particular, começando um processo de compartilhamento da autoridade entre o pai e o Estado em relação ao “compromisso” destes dois na assistência e proteção das

crianças em “situação de abandono o perigo moral e físico”, razão pela qual se devia assegurar a “salvação do menor” (BELTRÁN, 2008).

Para finais da década de 1940 a família como instituição legal comandada pelo pater familias experimentou uma transformação que se expressa na aquisição de liberdade pela mulher e na autoridade compartilhada entre os pais e o Estado no bem-estar da criança a partir de leis modernizantes vinculadas a movimentos sociais de carácter internacional. A lei era um instrumento de organização e definição da nação, dirigida às bases sociais, mas só se legitimava pelo exercício da elite. As mulheres começam a ser visíveis como sujeitos com capacidade, sempre com o respaldo de alguns setores da elite política e conservando uma feminilidade vinculada à ideia da mulher como reprodutora da moral social. A *violencia* expressava a relação conflitiva e sangrenta entre liberais e conservadores pelo autoridade na administração burocrática nos municípios do país.

La Violencia em Colômbia

O projeto reformista de López propiciou a união dos conservadores, levando ao poder presidencial Mariano Ospina Pérez em 1938. Com ele, começavam três períodos presidenciais de “Restauração” conservadora, o último deles militar e de corte populista, de enfrentamento exacerbado contra os liberais nas regiões, deixando como saldo cerca de 170.000 vítimas, entre mortos e sobreviventes. Este período foi reconhecido a partir da década de 1960 como *La Violencia* pela historiografia e sociologia colombianas. Dada a magnitude da *violencia bipartidista*, entre 1958 e 1974 teve lugar o acordo político de repartição do poder, alternância da presidência e repartição dos cargos burocráticos entre as elites liberais e conservadoras conhecido como Frente Nacional. Este acordo buscava a transição democrática para instaurar a paz. Um dos instrumentos da Frente foi a criação, em 1958, da *Comisión Nacional Investigadora de las Causas y Situaciones Presentes de la Violencia en el Territorio Nacional*, conhecida naquele momento como *La Investigadora*, e integrado por representantes dos partidos políticos, militares e igreja católica (JARAMILLO, 2011).

O trabalho desta comissão foi apresentado pela imprensa escrita nacional como uma “grande operação de paz de cavaleiros educados” que queriam se impor sobre a “barbárie” e “sectarismo” camponês para “salvar” a nação e propiciar o “novo começo do país”. *La investigadora* realizou trabalhos de pesquisa, recolhendo mais de 20.000 testemunhas entre os camponeses, ao mesmo tempo em que propiciou a negociação da paz nas regiões, muitas vezes fazendo trabalho pastoral para a reconciliação das partes (JARAMILLO, 2011). Quatro anos depois de finalizada a comissão, parte dos resultados foram publicados pelo sacerdote Germán Guzmán, quem fazia parte da comissão, o sociólogo Orlando Fals-Borda e o advogado Eduardo Umaña, os quais não faziam parte dela. O livro *La Violencia en Colombia: Estudio de un proceso social* (GUZMÁN, FALS-BORDA e UMAÑA, 1962), descreve e analisa os enfrentamentos nas regiões e caracteriza os atores envolvidos, estabelecendo causas e tipologias. Os relatórios da investigadora e o livro construíram a memória oficial e a representação social atual sobre esse período, através da seleção e condensação de histórias locais e regionais dos enfrentamentos entre os bandos políticos (JARAMILLO, 2011).

Na parte descritiva do livro, publicada uns anos depois, Germán Guzmán (1968) considera que *La Violencia* tem como antecedentes a transição do governo conservador para a República Liberal em 1930, iniciando o enfrentamento bipartidário no campo colombiano, os quais foram caracterizados pela comissão como “horrríveis” e “fraticidas”. Mas, o acontecimento ressaltado como ponto de inflexão foi o assassinato do candidato liberal de origem popular Jorge Eliecer Gaitán em 9 de abril de 1948. Nesta data as revoltas populares e os enfrentamentos contra a polícia produziram a destruição das maiores cidades do país e o extermínio sangrento entre camponeses e famílias nas cidades de todas as regiões do país. De fato, este momento faz parte da memória das pessoas mais velhas, comentando onde e o que faziam nesse dia.

Nas regiões visitadas pela *investigadora*, os grupos em confronto eram conservadores e liberais, não por uma convicção filosófica, mas pela lealdade ao cacique político regional, que era a ponte política e administrativa entre o poder nacional e o local e ao mesmo tempo senhor das terras nas quais moravam os camponeses. Segundo Guzmán, estes enfrentamentos eram apoiados pela igreja

católica e os diretórios de cada partido, exacerbando os enfrentamentos nas diversas regiões do país. Em algumas delas, emergiram grupos de autodefesa camponesa ou indígena, para enfrentar as evacuações forçadas, propiciadas pelos proprietários de terras. Estes grupos foram considerados por Guzmán como os predecessores das guerrilhas de esquerda, vinculadas a diferentes vertentes do comunismo, pelas quais a Colômbia é reconhecida internacionalmente. Então, estabeleceu-se um contínuo de violências que iniciam com os enfrentamentos bipartidaristas dos anos 1930, passando pelas autodefesas e as guerrilhas, até chegar ao fenómeno do “sicariato” e aos antissociais nas cidades da década de 1960.

Guzmán caracteriza a *violencia* como uma “quebra moral”, que representava uma crise de valores com efeitos dissolventes do laço social no estrato popular e possuía um conteúdo de brutalidade aberrante, o que produziu “trauma” no campesinato. As metáforas orgânicas dominam a descrição da ação da *violencia*, sendo um agente externo que corrompia o funcionamento da nação como corpo social. A partir desta ideia da *violencia* como doença na base da sociedade, não parece estranho o trabalho da *investigadora* como uma “operação de paz” dos ilustres da sociedade colombiana.

“[...] los primeros síntomas declarados se presentan a mediados de 1949 en los sitios del Huila, Santander, Valle del Cauca y el Tolima. De esos lugares se esparce el virus hasta saturar departamentos enteros, o buena parte de ellos. Al momento de su clímax el flagelo se halla expandido en forma tan impresionante que es fuerza meditar sobre el impacto recibido por el país. Son áreas enfermas y conmocionadas [...]”⁸ (GUZMÁN, 1968: 183).

A representação do país como uma conformação de regiões folclóricas foi reproduzido no informe, correspondendo uma cultura particular a um tipo de *violencia*. Deste modo, a região central, por exemplo, é caracterizada pelo espírito belicoso dos descendentes indígenas, razão pela qual a *violencia* se manifestava

⁸ Os primeiros sintomas declarados se apresentam nos mediados de 1949 nos sítios do Huila, Santander, Valle del Cauca e Tolima. Desses lugares se espalha o vírus até saturar departamentos inteiros, o boa parte deles. No momento do clímax o flagelo está expandido numa forma tão impressionante que precisa ser pensado o impacto recebido pelo país. Elas são áreas doentes e conturbadas.

como piromania e como sadismo. Não obstante, este espírito do camponês era uma consequência da estrutura de opressão imposta por terceiros para desapropriá-lo da sua terra. Inicialmente, o morador do território colombiano, fruto da mestiçagem que dá origem à nação colombiana, era um ser bondoso arraigado à tradição do trabalho no campo.

“El hombre primitivo colombiano proviene de remotos antepasados que llegaron a América por diferentes caminos, en épocas distintas y grupos migratorios de densidad desigual [...] Se establecen en nuestra nación dos grupos indígenas precolombinos nítidamente evidenciados: el Chibcha y el Caribe [...] Con el advenimiento de los Conquistadores se produce una amalgama genética europea-americana que se superpone al indio y que lentamente se mezcla con el substrato aborigen, de donde se originó el mestizo como tipo étnico claramente definido. El elemento negro contribuye a la formación racial colombiana, cuando es traído desde África por el comercio esclavista en el siglo XVI [...] Al cruzarse con el europeo o con el indio primitivo, produce el mulato y el zambo. La mezcla de los tres grupos, indio, español y negro, originó una serie de tipos y subtipos regionales con características propias que dan a Colombia una interesante variedad étnica.

[...] sobre esta amalgama étnica, surgió un hombre excepcionalmente bueno en la base de la estratificación social, conformada por el labriego sencillo, heroico, sumiso y abnegado. No se podría estrechar mano más honrada que la de un campesino colombiano. El sol de su cielo lo asaeteaba de luz y poníale una rara transparencia en las pupilas, por donde se asomaba toda la honestidad de su espíritu. A la tierra feraz, pródiga, maternalicia, se unía con obstinado amor y rendíale tributo de devoto culto. Por eso le revolvía la entraña con afecto. La tomaba entre las manos como a una niña y ella, en cambio, lo odoraba con fragancia de seno virgen, sembrado de promesas. Por todos los caminos podíase deambular seguro, a sabiendas de que toda casa era templo donde el huésped se sentía acogido con la pródiga generosidad que suele dispensar la pobreza.”⁹ (GUZMÁN, 1968: 7-9).

⁹ O homem primitivo colombiano vem de remotos antepassados que chegaram na América por diferentes caminhos, em épocas diferentes e grupos migratórios de densidade desigual [...] Estabelecem-se na nossa nação dois grupos indígenas pré-colombianos nitidamente evidenciados: o Chibcha e o Caribe [...] com a chegada dos

Este homem idealizado sustenta o “edifício social”, a sociedade nacional; ao mesmo tempo que resistente e trabalhador, é frágil diante “mudanças sociais” que provocaram o desarraigo e a perda da “tradição”. Esta transformação, segundo o argumento de Guzmán, produz *violencia*. Ela é devastadora do indivíduo e da tessitura social e reproduz-se geração após geração, decompondo progressivamente a sociedade. A grande vítima da *violencia* é o camponês que caiu morto nos enfrentamentos pela defesa da causa liberal ou conservadora do seu patrono. Ele deixou a família acéfala, cujas vítimas sobreviventes ficaram desenraizadas, tendo que abandonar suas terras para migrar às cidades. Já no meio urbano, os filhos dos combatentes mortos viraram os novos antissociais, contrastado moralmente com seu predecessor, o camponês desenraizado.

“Lesionado tremendamente en su psiquis porque cuando niño presenció el espectáculo brutal de la tragedia, el antisocial joven es el fruto peor de la violencia que todos preparamos para mal de Colombia. Es el desposeído, el huérfano; el pariente, el hermano o el hijo de la mujer violada. Es la promoción adolescente del odio incontrolable, irracional, feroz. Es la generación del monte, la de relevo, a la cual seguirán todavía otras generaciones de sádicos brutales,

Conquistadores houve uma amálgama genética euro-americana que se superpôs ao índio e lentamente misturou com o substrato aborígine, de onde originou-se o mestiço como tipo étnico claramente definido. O elemento negro contribui na formação racial colombiana, quando trazido da África pelos comercio escravista no século XVI [...] ao se cruzar com o europeu o com o índio primitivo, produz o mulato e o zambo. A mistura dos três grupos, índio, espanhol e negro, originou uma série de tipos e subtipos regionais com características próprias que dão à Colômbia uma interessante variedade étnica.

[...] sobre esta amálgama étnica, surgiu um homem excepcionalmente bom na base da estratificação social, conformada pelo lavrador simples, heroico, submisso e abnegado. Não se poderia estreitar uma mão mais honrada que a de um campesino colombiano. O sol do seu céu o aseteava de luz e deixava-lhe uma rara transparência nas suas pupilas, de onde assomava toda a honestidade do seu espírito. À terra feraz, provida, maternalíssima, ele se unia com obstinado amor e lhe rendia tributo de devoto culto. Por isso lhe revolvia a entranha com afeto. A tomava entre as mãos como a uma menina e ela, em troca, o odorava com a fragrância do seno virgem, semeado de promessas. Por todos os caminhos podia-se deambular seguro, sabendo que toda casa era um templo no qual o hospede era acolhido com a prodiga generosidade que costuma dispensar a pobreza.

sanguinários, decepcionados, torturados, insatisfechos y frustrados”¹⁰ (GUZMÁN, 1968: 309-310).

“No hay que olvidar que detrás de cada uno (de dirigentes de guerrilla muertos) quedan compañeros de lucha, niños, adolescentes, mujeres, jóvenes, desposeídos, exiliados, resentidos, los cuales integran un mundo traumatizado, masa potencial de violencia inexplorada y latente que oculta gérmenes dinámicos de violencia”¹¹ (GUZMÁN, 1968: 393).

Se a *violencia* no corpo social era uma doença, no indivíduo gerava trauma, criando sentimentos ruins que configurarão a atuação emocional e primitiva do futuro adolescente. Instalada na mente dos jovens, a *violencia* condicionava atuações sociais desprendidas da moral e aprendidas através do exemplo pelas crianças, as quais aprenderam a se desenvolver na sociedade naturalizando os valores antissociais. Este processo foi considerado pelo autor como um fator de mudança cultural e transformação da sociedade.

Guzmán denominou este filho da *violencia* como “neotanatómano”, personagem comparado com o animal, sem motivações religiosas, que não tem lar e nem raízes, cuja expressão amorosa remete ao concubinato e à possessão do “máximo de liberdade e responsabilidade própria”, que o leva a pensar só na autossatisfação. Ele é “fatalista” por razão da ameaça de ser assassinado em qualquer momento, assim como “irredutível”, pelo que ataca suas vítimas com brutalidade. Estas características fazem do neotanatómano propenso às crises psicóticas, motivando-o para matar.

¹⁰ Lesionado tremendamente na sua psique porque quando criança presenciou o espetáculo brutal da tragédia, o antissocial jovem é o fruto pior da violência que todos preparamos para o mal da Colômbia. Ele é o despossuído, o órfão; o parente, o irmão ou o filho da mulher estuprada. É a promoção adolescente do ódio incontrolável, irracional, feroz. É a geração do mato, a do relevo, à qual seguirão ainda outras gerações de sádicos brutais, sanguinários, decepcionados, torturados, insatisfeitos e frustrados.

¹¹ Não podemos esquecer que detrás de cada qual (de dirigentes de guerrilha mortos) ficam companheiros de luta, crianças, adolescentes, mulheres, jovens, despossuídos, exiliados, ressentidos, os quais integram um mundo traumatizado, massa potencial de violência inexplorada e latente que oculta germens dinâmicos de violência.

“En conclusión, las formas tradicionales de vida se alteran en el neocriminal, al assimilar otros conceptos y aceptar patrones distintos de relación, actitudes y maneras. Es así como irrumpe en el plano social con una escala de valores nueva pero deformada y anormativa, resultante de su bajo nivel ético-cultural. Por consiguiente, debe inquirirse cuál es su motivación, cuáles sus disposiciones íntimas y conceptualizaciones valorativas para saber por qué el odio es su móvil ultrapoderoso”¹² (GUZMÁN, 1968: 311).

Para Guzmán, o estudo da *violencia* não se explicava em termos de coação e reação, destruição e vingança, crime atroz ou delito político. Guzmán considerava que ela era multicausal e sucessiva, rejeitando explicações que remetiam à anomia social, ao sectarismo político, à falta de desenvolvimento, à tenência da terra e meios de produção ou à configuração racial do país. Ele propõe analisá-la como linguagem figurada, para apreender o significado das ações dos perpetradores. Deste modo, propõe um estudo da cultura, que vincula a psicologia individual e os valores sociais imperantes num território, para dar conta da etiologia, do processo e da estrutura social gerada pela *violencia*.

Não existe uma conexão estrita entre os trabalhos da *investigadora* e a interpretação dos fatos acontecidos finalmente depositados nos livros, e sem dúvida, ambas foram determinantes na instauração da ordem de representações sociais e políticas da *violencia* no país. (JARAMILLO, 2011). Posteriormente a esta publicação, a *violencia* foi configurada como um “grande sujeito histórico” (SÁNCHEZ, [1986] 2009), relacionada à identidade nacional nos discursos públicos, objetivada pelas pesquisas acadêmicas que se faziam parte da área de estudos históricos, políticos e sociológicos da “violentologia” e legitimada cientificamente como um elemento cultural que impedia a consolidação de uma ordem nacional democrática e igualitária (VILLAMIL, 2004).

¹² Em conclusão, as formas tradicionais de vida se alteram no neocriminal, ao assimilar outros conceitos e aceitar padrões distintos de relação, atitudes e maneiras. É assim como irrompe no plano social com uma escada de valores nova mas deformada e abnormativa, resultado do seu baixo nível ético-cultural. Por conseguinte, devemos nos perguntar qual é a sua motivação, quais as suas disposições mais íntimas e conceitualizações valorativas para saber por quê do ódio é o seu móbil ultrapoderoso.

Tanto a *investigadora* quanto o livro construíram uma narrativa da *violencia* que permitiu localizá-la, geograficamente, no campo e nos bairros pobres das cidades e, socialmente, nos homens camponeses e nos jovens desenraizados. A vítima aparece aqui como um produto, cuja impotência permite que a *violencia* se fixe na mente dela como trauma, transformando a cultura e contaminando o corpo social desde a base. Seja como ator, trauma ou doença, a *violencia* podia ser delimitada, analisada e eliminada, através de processos de reconciliação, esquemas legais ou de desenvolvimento para tirar do atraso os pobres das margens da nação. Já como quebra moral, definia uma imagem de sociedade desgarrada na base e cujo ideal normativo, representando pelas elites, configurou o pensamento messiânico da Frente Nacional para construir a “Nova República”, salvando as vítimas e reabilitando os ex-combatentes, redimindo-os da “culpa histórica” e perdoando-os politicamente para continuar em unidade nacional a caminho para o “futuro”. A paz era uma responsabilidade coletiva que envolvia todos os colombianos sem distinção social (JARAMILLO, 2011).

Modernização e focalização no âmbito familiar

No período de *La Violencia*, as reformas liberais ficaram truncadas, entre elas, as relativas aos direitos civis das mulheres. Na Assembleia Nacional Constituinte promovida pelo governo militar em 1954, mulheres de diversas filiações políticas defenderam o direito ao sufrágio como uma luta independente do partido. Por decreto presidencial as mulheres obtiveram o direito ao voto, sendo efetivo para 1957, época na qual as votações perderam eficácia simbólica, pois a distribuição do poder no *Frente Nacional* fez do exercício democrático uma troca mercantil. Durante a década de 1960 as mulheres se incorporaram aos partidos como indivíduos e trabalharam na burocracia estatal graças aos vínculos políticos e familiares (WILLS, 2004).

Ainda na década de 1960 foi criada a pílula anticoncepcional, tanto em decorrência dos avanços científicos quanto da luta dos movimentos feministas pela separação de sexualidade da reprodução. Finalizando esta década, o país era

majoritariamente urbano, baixaram as estatísticas de mortalidade, cresceu a renda *per capita* e aumentou a qualidade de vida. Ainda, a CEPAL recomendou ao presidente Carlos Lleras Restrepo (1966-70) a introdução de políticas para o controle do crescimento populacional e o planejamento familiar com vistas ao “desenvolvimento para dentro”. A organização não governamental Profamilia assumiu a implantação de programas de controle da fertilidade e saúde materno infantil. A interface entre educação e saúde foi um dispositivo para se pensar a reprodução e a família. Nos colégios, existia um currículo formulado a partir da anatomia do corpo humano, com um enfoque que compreendia a reprodução e a maternidade como uma missão feminina. Este era ministrado em aulas de biologia e posteriormente em cursos de “comportamento e saúde”. Os indivíduos tornavam-se “responsáveis” pela reprodução, em relação a moratórias sociais que indicavam uma idade paulatinamente mais tardia para engravidar e casar-se. Paralelamente, emergia uma consciência sobre o corpo individual e seus cuidados, entendendo-o como anatomia e fisiologia com ritmos (reprodutivos e de infertilidade) e riscos gerados pelas inadequadas práticas sexuais (doenças venéreas), ao tempo que ocorriam mudanças dos papéis de homens e mulheres no lar e na vida econômica do país (GÓNGORA et al., 2009).

Com isso, geraram-se reações em “defesa da vida” dos setores conservadores. Diante da perda progressiva do controle da reprodução natural na família, o Vaticano publicou a encíclica *Humanae vitae*, que aprovava a tabela, para o planejamento do número e do momento dos nascimentos, condenando o “controle artificial”. A família burguesa tornou-se o modelo ideal para a consolidação do matrimônio e a reprodução social. De fato, em 1968, criou-se o Instituto Colombiano de Bem-estar Familiar, providenciando, ao “menor”, proteção e, à “família”, o melhoramento da estabilidade e bem-estar. Com este instituto, procurava-se responder ao “interesse público” de “resgatar e fortalecer” a instituição familiar e resolver problemas e *violencia* atribuídos à desintegração da família. Neste esquema, os pais deveriam garantir os meios para o desenvolvimento adequado das crianças, de modo a conformar um corpo produtivo e funcional para o progresso social (GÓNGORA et al., 2009; SERRANO et al., 2010).

Já no plano dos direitos civis, em 1974, durante o governo de Alfonso López Michelsen, liberal radical, filho de Alfonso López Pumarejo, foi anulado definitivamente o poder marital, declarando a igualdade jurídica entre os sexos, e já em 1976 foi definido o matrimônio civil e o divórcio como práticas jurídicas válidas para o Estado. Este último era uma ferramenta para dirimir os “conflitos na família”, outorgado pelas demandas de igualdade. Estas normas coincidem com movimentos políticos internacionais de reflexão sobre os direitos humanos da mulher. Um ano antes, em 1975, acontecia a Primeira Conferencia Mundial sobre a Mulher, na qual aprovava-se o Plano de Ação para o Melhoramento das condições de vida das mulheres na Cidade de México e a Organização das Nações Unidas decretava que entre 1975 e 1985 seria a Década Internacional da Mulher. Tais práticas e fatos deveriam se traduzir em ações estatais de educação, planejamento familiar e atenção às condições de vulnerabilidade para melhorar o desenvolvimento do país. Concomitantemente, as mulheres viravam uma população específica para políticas sociais (SERRANO et al., 2010).

Quatro anos mais tarde (1979), a Assembleia Geral das Nações Unidas aprovava a Convenção para a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher, definindo a violência contra a mulher como:

“[...] toda discriminación, exclusión o restricción basada en el sexo, que tenga como objeto menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera”¹³ (CEDAW, 1979).

“A mulher”, como um segmento populacional, era capaz de ser dona de si, sujeito de direitos humanos, ao mesmo tempo em que devia ser sujeita à proteção diante às adversidades sociais relativas à condição do sexo, variável que, por

¹³ Toda discriminação, exclusão ou restrição baseada no sexo, que tenha como objeto menoscabar ou anular o reconhecimento, goze ou exercício pela mulher, independentemente do seu estado civil, sobre a base da igualdade do homem e a mulher, os direitos humanos e as liberdades fundamentais nas esferas política, econômica, social, cultural ou em qualquer outra esfera.

oposição aos valores masculinos, impedia sua plena cidadania. Estas adversidades, entendidas como *violencia* pelas organizações feministas internacionais e locais, estruturavam-se em contextos tidos como tradicionais ou culturais, que em relação aos valores masculinos, configuravam uma *cultura patriarcal* que se opunha à democracia, igualdade e liberdade, valores assumidos como universais e benéficos. Deste modo esta convenção condensou o ativismo *anti-establishment* do movimento feminista, argumentando a necessidade do Estado modificar padrões socioculturais baseados em preconceitos de gênero para eliminar a subordinação por razão do sexo. Tal questão significou no país o reconhecimento ulterior de violências contra as mulheres e o desenvolvimento de “medidas corretivas” de caráter legal, processo que iniciou na década de 1980 com o ativismo de organizações de mulheres, prosseguiu na década de 1990 com o desenvolvimento de uma perspectiva de gênero no desenho e aplicação de normas e se consolidou na década de 2000 com leis que combatem múltiplos tipos de *violencia contra la mujer*.

As décadas de 1960 e 1970 marcaram uma mudança nos papéis de homens e mulheres devido a esquemas de desenvolvimento nacional, procurando a individuação através da consciência do corpo biológico como elemento de reprodução social que prescindia da naturalidade da concepção na família. Esta última, de todos modos, foi objeto de proteção estatal por movimentos pro-vida, instaurando uma definição legítima, a burguesa, apoiada pela gestão estatal, cujo objeto era o desenvolvimento das crianças. Em paralelo, a mulher emergiu como população diante do Estado, cujo reconhecimento cidadão passa pela erradicação da *violencia*, entendida como condições estruturais caracterizadas como culturais, as quais eram objeto de mudança através de corretivos normativos por parte do Estado colombiano para possibilitar, no futuro, a universalidade dos direitos.

A cultura de la violencia e a violencia intrafamiliar

O triunfo da Revolução Cubana outorgou “esperança” a coletivos de estudantes para propor reformas estruturais do país com vistas a se alcançar a igualdade, afiliando agrupamentos sociais a um pensamento e prática política

consideradas de esquerda. Isso representava uma ameaça à relativa estabilidade política da Frente Nacional. Dada a repartição do poder, a esquerda institucionalizada não era interlocutora dos estudantes, os quais eram considerados comunistas. Alguns destes estudantes foram líderes guerrilheiros que se relacionaram com as autodefesas camponesas e conformaram agrupamentos que combateram o Estado no campo e, posteriormente, nas cidades. A mais reconhecida destas, as *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia*, FARC, é antagonista da vida política do país desde a década de 1970 (WILLS, 2004).

Julio César Turbay, presidente liberal entre 1978 e 1982, radicalizou os dispositivos repressivos já instalados durante a Frente Nacional, declarando inconstitucional a Corte Suprema da Justiça, cometendo excessos com os organismos de inteligência e cometendo perseguições a organizações e lideranças sociais. Este esquema de seguridade fez impopular a saída militar ao conflito, configurando um discurso público sobre a “saída negociada ao conflito” para alcançar a paz, o qual Belisario Betancur capitalizou para chegar na presidência em 1982, representando o partido conservador. Ele iniciou o projeto de “Apertura Democrática” e o “Diálogo Nacional” com a organização guerrilheira *Movimiento 19 de Abril* ou M-19, primeiro processo de paz que reconhecia o “caráter político” das organizações subversivas e a “natureza social e política do conflito armado”. O “diálogo” se posicionou como o caminho que levaria à “reconciliação nacional” e, posteriormente, à paz, evidenciando primeiro “causas objetivas e subjetivas da violência” para, depois, exercer uma “pedagogia da paz” (MARTÍNEZ, 2012c).

Apesar da “boa vontade” das partes, o diálogo foi desprestigiado pela resistência das elites em negociar uma reforma agrária, bem como pelos sequestros e extorsões das guerrilhas e assassinatos de dirigentes de esquerda. Finalmente, o M-19 atacou o Palácio da Justiça em Bogotá e a resposta militar não se fez esperar. O resultado: vários mortos e desaparecidos, o palácio destruído e a confiança no diálogo minada. Além disso, somado à tragédia do vulcão Ruiz no centro do país, apresentava um panorama ainda mais obscuro. Durante os anos 1980, as estruturas do narcotráfico dominavam o fluxo de capital no país. Os narcotraficantes foram perseguidos, resultando em atentados com carros bomba contra instituições e “lugares da elite” nas principais cidades do país. Apareceram as organizações

paramilitares ou de “justiça privada” para combater as guerrilhas e os narcotraficantes, financiadas por fazendeiros e empresários para proteger seus investimentos. Por sua vez, tais iniciativas derivaram em enfrentamentos entre as organizações “à margem da lei”, e destas contra o exército e a polícia nacional (MARTÍNEZ, 2012c).

Nesta “crise de institucionalidade”, Virgilio Barco como presidente liberal (1986-1990) ordenou “*desbelizarizar a paz*”, condenando cada fracasso na resolução do conflito armado e exacerbando a opinião pública para obter uma “saída militar” durante a primeira metade do mandato. Na opinião pública houve a sensação de “descontinuidade na procura da paz”, pelo que aconteceram manifestações de organizações sociais clamando paz acima de qualquer coisa. Já na segunda metade do governo, Barco formulou um esquema de negociação no meio do conflito armado. Ao mesmo tempo, organizações sociais, partidos políticos e algumas organizações guerrilheiras promoveram a ideia de que, para “alcançar a paz”, devia-se convocar uma Assembleia Nacional Constituinte para transformar o regime político, que resultava inoperante desde o estabelecimento da Constituição de 1886 (MARTÍNEZ, 2012c).

Durante a década de 1980 a diferença entre liberais e conservadores se diluiu para respaldar o Estado e o ânimo de se alcançar a paz, como resposta a organizações sociais. Eles se unem frente a “inimigos” maiores que ameaçam a institucionalidade: as guerrilhas e os narcotraficantes. Os primeiros, se posicionando politicamente para procurar a igualdade, e os segundos, começando a controlar a economia no país. O diálogo posiciona-se como meio de reconciliação nacional e negociação do conflito armado, continuação da guerra “fraticida” iniciada décadas atrás.

Diante do panorama de *violencia* que desolava o país, em 1988 foi instalada outra comissão de estudos que agregou acadêmicos para analisar as causas da violência e as possibilidades para “frenar seu inquietante avance” (COMISIÓN DE ESTUDIOS SOBRE LA VIOLENCIA, 1989: 20). A comissão definiu a *violencia* como as atuações de indivíduos ou grupos que ocasionavam a morte ou lesionavam a integridade física ou moral dos outros, impedindo os direitos humanos, particularmente o direito à vida. Redefiniu a “natureza” do fenômeno de violência, diferenciando a *violencia política* de outras três modalidades básicas:

socioeconômica, sociocultural e sobre los territorios. Só a violencia política era negociável, as outras não, razão pela qual deviam ser erradicadas. As quatro formas estão forjadas numa cultura de la violencia que se reproduz na família, na escola e nos meios de comunicação, como agentes centrais do proceso de socialización do indivíduo. Tal como dito pela comissão de trinta anos atrás, esta cultura teria sua origem no desenraizamento campesino, produto dos enfrentamentos bipartidários, e se reproduziu através das gerações que foram socializadas neste esquema.

“Desde el ángulo político, cabe medir la magnitud de esta espiral [da violência], que de generación en generación ha venido ascendiendo, cuando se sabe que en los campamentos insurgentes se encuentran niños estafetas, hijos de personas que combatieron durante la violencia de los años 50, quienes a su vez eran nietos de luchadores de la guerra de los Mil Días. *El reto con vista al futuro, en buscar los mecanismos para substituir la cultura de la violencia por una cultura de la paz y la democracia*”¹⁴ (COMISIÓN DE ESTUDIOS SOBRE LA VIOLENCIA: 22, grifo no texto)

Do exame das situações de violência do país, a comissão argumentou que os governos nacionais têm centrado a atenção na violência política e no narcotráfico, sendo indiferentes às outras modalidades, que geram mais vítimas e afetam a vida diária dos colombianos. Então, convocou à integração nacional em torno da “democratização das relações sociais”, da “defesa dos direitos humanos” e da capacidade de viver nas “diferenças” para conviver pacificamente nas “contradições”. Tal capacidade deveria ser propiciada pela “gestão estatal”, através de políticas reformistas da sociedade, promoção de mecanismos de resolução comunitária (no local) de conflitos e a capacitação de cidadãos para o reconhecimento da heterogeneidade social, entendida como pluralidade. “En pocas palabras, la extensión de la civilidad, la democracia y la igualdad a todos los ámbitos

¹⁴ Desde o ângulo político, deve medir a magnitude de esta espiral [da violência], que de geração em geração tem ascendido, quando é sabido que nos acampamentos insurgentes há crianças, filhos de pessoas que combateram durante a violência dos anos 50, os quais eram netos de lutadores da guerra dos Mil dias. *O desafio com vista ao futuro, é buscar os mecanismos para substituir a cultura da violência por uma cultura da paz e a democracia.*

de la vida colectiva”¹⁵ (COMISIÓN DE ESTUDIOS SOBRE LA VIOLENCIA, 1989: 30). A proposta da comissão também era aberta para a “democracia participativa” como “antídoto” da violência.

“[...] fundada ésta [a violência] en la *tradicional convicción* de que el hombre es superior a la mujer, el adulto al niño, el joven al anciano, el blanco al indio y al negro. En suma, apunta a *procesos de socialización* en los que el énfasis recae en la capacidad de imposición y negación de las diferencias”¹⁶ (COMISIÓN DE ESTUDIOS SOBRE LA VIOLENCIA, 1989: 24, grifos meus).

María Himelda Ramírez, professora do departamento de serviço social da Universidade Nacional de Colômbia, tem a autoria do capítulo sobre *violencia intrafamiliar* do relatório da comissão. Ela considerava que dentro da família acontecia o processo de socialização, que, quando violento, favorecia a reprodução da cultura da violência, ocasionando danos ao país. Assim, este tipo de *violencia* foi descrita como conjunção da história pessoal estruturada na violência com condições sociais que propiciam a impotência, a qual, como reação, leva à imposição do si sobre o outro. O efeito para a vítima era a perda da “autoestima” e da “imagem pessoal”, assim como ressentimento e desconfiança do outro, limitando a capacidade de relações de cooperação e solidariedade. Em outras palavras, isso seria a constituição de uma sociedade.

De maneira similar à análise de Guzmán umas décadas atrás, a *violencia* interiorizada pelo indivíduo cria ações e reações agressivas, com repercussões para o âmbito público, criando uma moralidade da criminalidade que configurava os fenômenos de violência urbana. Neste contexto, o sujeito juvenil, como cidadão potencial, dever ser objeto de cuidado e atenção, pois ele, fora de controle, passava a reproduzir a violência na cidade, como “bandido” ou “sicário” (matador/pistoleiro). Por conta disso, a autora considera que os pais e a sociedade devem assumir seu

¹⁵ Em poucas palavras, a extensão da civilidade, a democracia e a igualdade a todos os âmbitos da vida coletiva.

¹⁶ Fundada esta [a violência] na tradicional convicção de que o homem é superior à mulher, o adulto à criança, o jovem ao idoso, o branco ao índio e ao negro. Em suma, aponta a processos de socialização nos que a ênfase recai na capacidade da imposição e negação das diferenças.

“labor socializador” para garantir o desenvolvimento integral da criança, direcionando assim sua personalidade.

A *violencia intrafamiliar* também foi descrita como um fenômeno estrutural da sociedade colombiana, independente da classe social, e, como demonstra, a autora ressalta que existem graus que se intensificam em condições de precariedade econômica e educativa. Em seu argumento, as camadas pobres e populares seriam mais propensas a usar a *violencia* contra seus semelhantes.

“El maltrato del marido a la mujer varía de acuerdo con la condición social, pero esta condición no la protege completamente de los abusos. Podría afirmarse que el estupro, el encierro, las golpizas y el desalojo son típicos padecimientos de las mujeres de los sectores más pobres envueltas en conflictivas relaciones con el esposo o el compañero.”¹⁷ (COMISIÓN DE ESTUDIOS SOBRE LA VIOLENCIA, 1989: 155)

A condição feminina virou um fator de vulnerabilidade nos contextos de pobreza e camponeses, “as bases do edifício social”. Tal condição explicava a ocorrência de relações violentas do casal, a gravidez adolescente, a violência sexual e o abandono de crianças. Ramírez considerou que a “naturalidade” assumida pelas mulheres devido à subordinação feminina, lhe permitia aguentar as práticas de violência do companheiro ou esposo.

“En la historia de la mujer sometida al maltrato conyugal, es frecuente encontrar antecedentes de violencia en el hogar de sus padres, ya sea bajo la modalidad de enfrentamientos severos entre ellos o de tratos crueles y abandono ejercidos sobre ella; también se incluye el trato denigrante y discriminatorio que se le proporciona aludiendo a su condición femenina. Este hecho permite sustentar que para las mujeres que han crecido en un medio familiar violento, o que se están formando en él, la violencia se configura como un elemento consustancial a las relaciones familiares o de

¹⁷ O maltrato do marido à mulher varia segundo a condição social, mas esta condição não a protege completamente dos abusos. Poderia se afirmar que o estupro, o encerramento, as batidas e o desalojo são típicos padecimentos das mulheres dos setores mais pobres envolvidas nas conflitivas relações com o esposo ou o companheiro.

pareja, y es lo que explica la gran tolerancia de la mujer al maltrato a que la somete el hombre con quien convive, así como su permisividad en relación con el maltrato a los niños”¹⁸ (COMISIÓN DE ESTUDIOS SOBRE LA VIOLENCIA, 1989: 154-155).

A leitura de gênero permitia dar conta da subordinação feminina, a qual se agravava em condições de precariedade, ausência de instituições do Estado e de educação. As relações de controle e proteção administradas pelo homem, eram assumidas como uma forma de autoridade que limitava a liberdade individual. A família, o lócus de reprodução da *cultura de la violencia*, amparava a crença do castigo com fins pedagógicos e da efetividade da *violencia* para “fazer que outros façam”, em contraste com o exercício da escolha individual. Relações de mando e obediência configuravam discriminação contra a liberdade do indivíduo.

Ramírez mencionou a dificuldade de aceder ao ponto de vista masculino sobre a *violencia*, quer dizer, dos “agressores”, os quais consideram sua conduta legítima. Acrescentou que quando o homem era vítima era devido a “transtornos graves” da mulher, por causa das precárias condições de vida na qual a *violencia* ocupava um lugar destacado. A mulher como agressora era, na verdade, vítima da mesma *violencia* a qual foi sujeita durante os primeiros anos de vida; quando ela a usava, era como mecanismo de defesa diante do poder masculino. Neste sentido a *violencia* como opressão, quer dizer, com o poder de estabelecer uma relação assimétrica entre indivíduos, era ilegítima.

A leitura de gênero reconfigurou a natureza da *violencia* e permitiu ligar, ao mesmo tempo que explicar, a descrição feita por Guzmán algumas décadas atrás: os valores tradicionais que submetem a mulher têm sua origem na cultura original do campesino antes do seu desenraizamento. Ramírez argumentou que a permissividade

¹⁸ Na história da mulher submetida ao maltrato conjugal, é frequente encontrar antecedentes de violência no lar dos pais, seja sob a modalidade de enfrentamentos severos entre eles ou de tratos cruéis e abandono exercidos contra ela; também se inclui o trato humilhante e discriminatório que é proporcionado contra ela aludindo a sua condição feminina. Este fato permite sustentar que para as mulheres que tem crescido em um meio familiar violento, o que se criam nele, a violência é configurada como um elemento consubstancial às relações familiares ou do casal, e é o que explica a grande tolerância da mulher ao maltrato o homem com quem convive a submete, assim como a sua permissividade em relação ao maltrato às crianças.

das mulheres aos abusos do esposo eram devidos à alta valorização da família como espaço feminino, o qual ocultava “contradições” entre pautas de convivência socialmente aceitas e o exercício dos direitos, ocasionando “discriminação social”. A irracionalidade e ação emocional do neotanatômico cedia seu lugar aos “valores masculinos” estruturantes da sociedade patriarcal, encarnados no homem adulto da família. Ele ostentava uma forma de poder, herdada da tradição, que lhe impedia reconhecer a individualidade e os direitos dos outros. As imagens da *violencia* das duas comissões eram complementares, constituindo um contínuo explicativo da conflitividade nas “bases”.

O conceito de *violencia intrafamiliar* vinculou o saber acadêmico com o campo político da nação. Isto não significa que anteriormente as organizações feministas não houvessem assinalado as conexões entre possibilidade de exercício dos direitos das mulheres no âmbito privado, da família. Ou ainda que acadêmicas, vinculadas aos departamentos de serviço social, psicologia e sociologia não evidenciassem variáveis de gênero na família que condicionavam o papel subordinado da mulher em relação ao poder masculino, relacionado com o patriarcado. De fato, a literatura da época é ampla a respeito desta temática. Ressalto que, neste momento, há uma oficialização do saber acadêmico e político das feministas em um documento do Estado.

A emergência do conceito de *violência intrafamiliar* foi possível depois de um longo e lento processo de configuração de uma ideia de família como um âmbito onde se estabelece uma fronteira em relação à sociedade. Nele, a família deixa de ser uma instituição legal dirigida pelo pater familias, para ser uma unidade discreta de formação e exercício de direitos de indivíduos. Ela continua sendo o lugar da reprodução de valores, agora da sociedade ao indivíduo sob a responsabilidade de pai e mãe, garantidores do desenvolvimento da criança. A emergência de um corpo biológico prefigura a individualidade, a qual, posteriormente é investida de direitos no processo de socialização, configurando o cidadão dentro do âmbito familiar. Pai e mãe, como cidadãos, seriam localizados como iguais na hierarquia familiar, com a mesma capacidade de administrar o poder. Quando o homem impõe seu poder sobre a mulher, configura um abuso de autoridade, inscrito em valores patriarcais. Tal abuso é tomado como *violencia*, culturalmente informada. Neste esquema os

indivíduos, como cidadãos, quando impotentes, são vítimas. E ainda, a “diferença” aparece como um elemento que define variáveis do conjunto social e a capacidade de exercer o poder dos indivíduos. Ambas são indistinguíveis pelos homens. A caracterização da dimensão sociocultural da *violencia intrafamiliar* depende deste conceito, valorado pelo ideário liberal, a leitura acadêmica do gênero e seu uso político.

Gestão estatal e *Democracia familiar*

Em 1988 iniciou-se o debate sobre uma nova constituição política, do qual participou uma ampla representação de setores sociais, buscando respostas à “crise institucional e de ordem pública”. Finalizando o governo Barco, um fato relevante no período foi a entrega das armas da M-19, o que demonstrou a “vontade de paz” desta organização. Diante da convocatória do ex-presidente Barco para integrar a Assembleia, responderam a *Unión de Ciudadanas de Colombia*, o *Coletivo de Mujeres de Bogotá* e outras dezoito organizações de mulheres e feministas independentes, as quais apresentaram uma proposta unificada que foi respaldada pelas organizações do país. No meio do debate acerca dos pilares filosóficos para a nova carta política, o *Movimiento Autónomo de Mujeres* manifestou o desejo das mulheres para “elevar” à categoria de constitucional os compromissos adquiridos pelo Estado colombiano com a incorporação da CEDAW (PELÁEZ e RODAS, 2002).

Assim que iniciou a presidência de César Gaviria (liberal, 1990-1994), houve legitimidade política para convocar a Assembleia Nacional Constituinte, da qual participaram representantes dos partidos políticos tradicionais: o liberal e o conservador, assim como do comunista, das guerrilhas desmobilizadas e de organizações indígenas, evangélicas e de mulheres. O propósito era instaurar a “democracia participativa” como sistema político, garantindo assim a máxima representação dos interesses das minorias (URIBE D., 1992).

A nova Constituição tomou como pressuposto a sociedade nacional como pluriétnica e multicultural, legitimando a luta indígena que por mais de 60 anos procurava a soberania sobre seus territórios e a afirmação da diferença, assinalando

uma visão patrimonialista da cultura. A Constituição consagrou o direito à paz como base para o desenvolvimento e garantia dos direitos fundamentais e reconheceu direitos inalienáveis dos indivíduos como iguais diante do Estado, ao qual foi assinalada a responsabilidade pela promoção das condições para que a “igualdade seja real e efetiva”, pela previsão de “medidas a favor dos grupos discriminados o marginados”, pela proteção especial das pessoas em “debilidade manifesta” e pela sanção aos abusos e mau-tratos. A carta Constitucional concebeu ainda a família como “instituição básica da sociedade”, conformada pela decisão livre de um homem e uma mulher para conformá-la e a qual devia ser protegida pelo Estado por ser reprodutora da ordem social. Diante desta última afirmação, a Constituição mencionou o papel destrutivo da violência como agente que não permite a “unidade” e “harmonia” da família. Para evitar a desintegração, convocou a “corresponsabilidade” entre a família, a sociedade e o Estado para garantir os direitos das crianças, particularmente.

Em grande medida, os artigos constitucionais sobre a igualdade e a violência na família foram orientados pelos coletivos de mulheres como a *Red Nacional de Mujeres*, *Mujeres por la Democracia*, *Mujeres del Movimiento Popular* e associações de mulheres indígenas, afrocolombianas e campesinas. Em menor participação também houve as orientações da igreja católica e dos defensores dos direitos das crianças. A atuação das mulheres, após a nova carta política, foi radicar projetos de lei no Congresso, o qual implicava conceituar tipos de violência nos âmbitos doméstico, laboral e público, configurando-os como delitos autônomos (CUESTA, 1992).

A Constituição deu início à burocratização da luta das mulheres, primeiro no nível nacional, e depois em outros níveis de escala, permeando a divisão territorial municipal e local, particularmente nas maiores cidades, como Bogotá, Medellín e Cali. Surgiram conselheiras ou direções de gênero, entre outras dependências, que desenvolveram preceitos da CEDAW, a Comissão interamericana de mulheres da Organização de Estados Americanos, a Rede Latino-americana e do Caribe de gabinetes da mulher (UNIFEM, UNICEF e CEPAL). Também representaram o Estado nas conferências internacionais de Cairo (1994) e Beijing (1995). A articulação entre organizações de mulheres e feministas com o Estado permitiu

àquelas dirigir estes gabinetes, desenhar e implementar programas de transformação cultural da sociedade e fazer controle político da implantação de leis. Durante a década de 1990, o discurso nacional associou a solução da problemática da mulher com a paz social através do estabelecimento da igualdade (SERRANO et al., 2010).

No governo do presidente Ernesto Samper (1994-1998), foi incorporada como lei da república a Convenção Interamericana para Prevenir, Sancionar e Erradicar a Violência contra a mulher de Belém do Pará, de 1994. Assinar este tratado multilateral significou o reconhecimento legal da *violencia* como uma violação dos direitos humanos da mulher e das suas liberdades fundamentais sem importar condições raciais, de classe, culturais, econômicas, educativas, religiosas ou de idade. Estas variáveis constituíram ao mesmo tempo a expressão da diversidade social e da vulnerabilidade do indivíduo, representado por populações. A Convenção introduziu na linguagem jurídica o “direito a uma vida livre de violências”, que se traduziu em normatividade de proteção penal e destinava-se a erradicar a *violencia* em múltiplas esferas da vida social. Traduziu-se também na cobrança por uma perspectiva de gênero na formulação de todas as normas do país, mobilizando organizações de mulheres que reivindicavam a *no violencia contra las mujeres*, o direito à paz e a ser valorizada e educada “livre de padrões estereotipados de comportamento e práticas sociais e culturais baseadas em conceitos de inferioridade o subordinação” (SERRANO et al., 2010).

No debate de incorporação da convenção como lei da república, o Congresso relacionava a violência contra as mulheres com o interesse geral da família como núcleo da sociedade através do conceito de “intimidade familiar”, bem jurídico tutelado constitucionalmente que permitia o exercício das liberdades individuais na família e a legitimidade das autoridades do Estado de intervir nela. Desde este momento, a convenção relativa às mulheres estava ligada à família, fato que se reproduziria no desenvolvimento normativo da convenção com a lei 294 de 1996, relativa à prevenção, remédio e sanção da *violencia intrafamiliar*. Esta última, produto da articulação de organizações de mulheres e funcionárias preocupadas em proteger a mulher no lugar de “maior violação dos direitos da mulher” (SERRANO et al., 2010).

Esta lei definiu a *violencia intrafamiliar* como maus-tratos e abusos sexuais entre membros da família e como uma forma de se estabelecer relações e afrontar conflitos apelando à força, ameaça, agressão ou abandono. Pretende-se, então, controlar o “poder masculino” exercido sobre as mulheres com a noção de integralidade, relativa às crianças. Ademais, criaram-se delitos contra a unidade e harmonia familiar, sancionando-os com prisão e, com eles, a institucionalidade para o “tratamento integral” das diferentes modalidades da violência na família. Por último, a lei contemplou o desenho de uma política de proteção à família relacionada ao Instituto Colombiano de Bem-Estar Familiar e a conformação local de *Consejos de Protección Familiar* para a vigilância política e assistência técnica na implantação, tanto da lei, quanto da futura política (SERRANO et al., 2010).

Deste modo, foi refinada uma gestão de “restituição dos direitos” dos níveis administrativos nacional e municipal, dimensionando a vítima por competências institucionais relativas à saúde, inicialmente, e complementando-se com a educação, assistência social e seguridade cidadã. Tal fato implicou na “capacitação” de funcionários para a restituição dos direitos das mulheres agredidas e a punição e reabilitação do agressor. Os governos nacional e locais começaram compreender também esta *violencia* em diferentes tipos: física, psicológica, sexual; na relação da vítima com o agressor; e nos âmbitos ou lugares de ocorrência: familiar, laboral, comunitário, institucional; iniciando assim a notificação e produção de estatísticas para caracterizar a dinâmica da violência na família.

“Chegar à lei” foi um processo de pouco mais de uma década, agenciado pelas feministas no país. Amanda Muñoz, representante da Colômbia diante do *Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer*, mencionou que para dar peso às reivindicações e publicar a lei, elas tiveram que localizar a violência para o Estado em termos de vulneração de direitos e prejuízo para a saúde individual e pública. A partir da literatura feminista, as organizações de mulheres consideravam a *violencia intrafamiliar* como um problema social, próprio do âmbito público, similar à guerra ou ao conflito armado. O objetivo era mostrar que existiam violências diferenciais e circunscritas às mulheres de todas as idades (Amanda Muñoz, Comunicação pessoal, 2006).

A identificação legal de um corpo vítima da *violencia* de um perpetrador, a reconfiguração do limite do âmbito familiar e a localização do poder nas relações sociais gerou um debate sobre a relação entre autoridade e exercício dos direitos liderado pela Corte Constitucional, através de múltiplas demandas de advogadas independentes e organizações de mulheres para regulamentar o artigo constitucional relativo à igualdade e a lei 294. A partir de 1993, a Corte mencionou que na família, por um lado, pais e mães deviam fazer “uso de uma autoridade racional” para garantir o bem-estar das crianças, e por outro, que seus membros, como indivíduos, se assumiram como iguais em direitos e deveres e promoveriam o respeito às diferenças (Sentencias C-344 de 1993, T-474 de 1996, T-531 de 1997, C-1413 de 2000, C-814 de 2001 e C-997 de 2004).

A Corte dispôs uma maneira de consolidar um ambiente pacífico para garantir os direitos dos indivíduos no âmbito familiar para, por extensão, garantir aqueles do âmbito social (Sentencia C-285 de 1997). Dada a função do Estado em proteger a instituição básica da sociedade, era um dos papéis das instituições de governo intervir nas relações familiares para permitir liberdades individuais e garantir a harmonia e unidade da família. Preceitos sobre cidadania das mulheres e tutela das crianças não eram excludentes, de fato, e a Corte buscava impedir ameaças e violações dos direitos dos integrantes da família (Sentencias C-652 de 1997 e C-271 de 2003). No ano 2000, definiu-se a família como uma

“[...] institución [que deve procurar] el ámbito adecuado para que dentro de un clima de respeto, no violencia e igualdad, sus integrantes puedan desarrollarse a plenitud como seres humanos, con la garantía de intimidad que permita el transcurso de la dinámica familiar sin la intromisión de terceros, [planteando] un equilibrio entre la estabilidad necesaria para el desarrollo de sus miembros, con la dignidad y el libre desarrollo de la personalidad a que tienen derecho cada uno de sus integrantes, aspecto éste donde cobra especial importancia la existencia de un ambiente de respeto por cada persona, y de libre expresión de los afectos y las emociones.”¹⁹ (Sentencia C-660, 2000).

¹⁹ Instituição [que deve procurar] o âmbito adequado para que dentro de um clima de respeito, não violência e igualdade, seus integrantes possam se desenvolver com plenitude como seres humanos, com a garantia da intimidade que permita o transcurso da dinâmica familiar sem a intromissão de terceiros, [planteando] um

Esta noção evidenciada anteriormente tornou-se um preceito básico para orientar o trabalho estatal frente ao enfrentamento da *violencia intrafamiliar* para o estabelecimento da *democracia familiar*, conceito definido pela Corte em 2004, que integrou a noção funcional da família à doutrina de proteção integral da infância e à dos direitos da mulher, e ainda definiu três âmbitos de reconhecimento e controle da sociedade nacional: o individual, o familiar e o público.

A nova masculinidade

Durante a década de 1990, o “recrudescimento” da guerra contra o narcotráfico, que agora envolvia as guerrilhas e os paramilitares, os sequestros massivos nas estradas do país, denominadas de “pescas milagrosas”, e os ataques contra a “sociedade civil”, mostravam como a *violencia* era um destino fatal no período atual do país. Neste contexto, ativistas de direitos humanos advogavam pela incorporação plena do “espírito” da Constituição na sociedade. Em 1995 eram frequentes as manifestações clamando a paz, as quais passaram a ser de caráter local para manifestações nacionais, ainda que nunca conformaram um movimento único. Aproveitando as eleições para prefeitos de 1997, o governo nacional organizou o “Mandato pela Paz, a Vida e a Liberdade”, obtendo mais de 10 milhões de votos. Neste contexto Andrés Pastrana, candidato conservador para a presidência, se reuniu com o líder das FARC, Manuel Marulanda Vélez, mais conhecido como *Tirofijo* (tiro certo), fato que lhe permitiu ganhar as eleições, se proclamando como o presidente da “Grande Aliança pela Mudança” (MARTÍNEZ, 2012c).

Já como presidente (1998-2002), a paz foi apresentada nos pronunciamentos oficiais como valor que tinha como interesse o bem-estar da nação. Mesmo que a negociação com as FARC não tenham atingido o objetivo da desmobilização, por

equilíbrio entre a estabilidade necessária para o desenvolvimento dos seus membros, com a dignidade e o livre desenvolvimento da personalidade que têm direito cada um dos seus integrantes, aspeto onde cobra especial importância a existência de um ambiente de respeito por cada pessoa, e de livre expressão dos afetos e as emoções.

motivos similares aos apresentados no governo de Betancur, a esperança de paz conformou uma atitude positiva na “sociedade civil”. A paz como conceito e direito foi um bem simbólico que circulou pela sociedade nacional, instituindo-se no sistema político e afetando a atividade pública (MARTÍNEZ, 2012c). Relativo ao processo narrado neste capítulo, no ano 2000 um desenvolvimento da lei 294 de 1996 permitiu o desenho e a implantação da *Política Nacional Construcción de Paz y Convivencia Familiar, Haz Paz*, a qual tinha por objetivo:

“la consolidación de familias democráticas, tolerantes de las diferencias, respetuosas de la dignidad y de los derechos de sus miembros, sin distinción de edad, género, cultura o capacidad física o intelectual”.²⁰ (ICBF, 2000).

Esta política afinou o âmbito de implantação municipal da lei, permitindo o desenho e implantação de projetos municipais para erradicar a *violencia*. Em Bogotá, o trabalho de funcionárias feministas dos setores de saúde e bem-estar social durante a segunda metade da década de 1990 permitiu vários projetos sobre atenção e prevenção, que são os mais reconhecidos e vigentes até a atualidade, como a *Red del buen trato*, que articula a ação institucional para a prevenção de vários tipos de *violencia* na família e no âmbito comunitário.

Reconhecendo que a existência da norma não era suficiente, mas era necessária para legitimar as ações de governo, de funcionários e outros atores sociais, e partindo do imperativo da *democracia familiar*, ativistas dos movimentos de mulheres propuseram centrar a atenção nos planos locais de *violencia intrafamiliar* como “problema cultural”. A *cultura*, a partir da década de 2000, virou em objeto de intervenção dos agentes de governo e dos movimentos sociais. Amanda Muñoz (Comunicação pessoal, 2006) lembrava que, com as ações de prevenção impulsadas pelo Estado, as organizações de mulheres procuravam que as mulheres “se empoderassem” para fazer valer os seus direitos, atuar na esfera pública e ter ingerência política e econômica. Não obstante, ao estarem submetidas a uma cultura patriarcal que as “desvaloriza” pelo fato de serem mulheres, a “prevenção da

²⁰ A consolidação de famílias democráticas, tolerantes das diferenças, respeitadas da dignidade e dos direitos dos seus membros, sem distinções de idade, gênero, cultura ou capacidade física ou intelectual.

violência” devia apelar aos homens para que mudassem as suas relações com o “mundo familiar” e, acima de tudo, respeitassem a integridade do corpo das mulheres como “sujeitas de direitos”.

Durante os governos municipais de Antanas Mockus (1995-1997 e 2001-2003), em Bogotá iniciou-se um programa chamado de *cultura ciudadana*, uma política pública que procurava alcançar o cumprimento voluntário das normas, a regulação interpessoal, a capacidade de construir acordos e a “harmonía entre lei, moral e cultura”, através de ações pedagógicas e do fortalecimento de capacidades comunicativas. A *cultura* era entendida como um sistema de significados, crenças e costumes que condicionavam o fazer dos indivíduos na informalidade, que prevalecia e era antagônico à lei. A partir desta definição, o propósito era identificar os “contextos de reações culturais” diante do que era legalmente estabelecido, para incitar uma consciência da conduta individual e, a partir disso, possibilitar a convivência e a adesão à lei, entendidas como *cultura de la legalidad*. Esta última poderia ser compreendida como os princípios democráticos que possibilitam a troca “sincera” de argumentos onde as “evidencias morais” dos sujeitos podem ser compartilhadas (MOCKUS, 2003a e 2003b). Esta política fazia parte do mesmo esquema da lei 294 e *Haz Paz*, que concebia o controle sobre a cultura, possuída pelos indivíduos, como um procedimento legítimo do âmbito público para conformar valores sociais.

O Departamento Administrativo de Bem-estar Social, DABS,, como entidade encarregada do “setor social”, teve protagonismo na implantação da cultura cidadã, desenhando e implantando projetos de coordenação entre as delegacias de família com os hospitais e escolas, concebendo a integralidade da prevenção com a atenção. Particularmente, implementou-se uma série de oficinas para a reflexão sobre violência, gênero e direitos, chamadas de *conversatorios*, dirigidas a homens e mulheres dos setores marginais da cidade, de maneira separada, para intervir numa identidade de gênero “machista” assumida pelos homens, e “subordinada”, para as mulheres. O propósito era transformar os fundamentos culturais das identidades a partir do “reconhecimento” e “respeito” entre homens e mulheres, exercendo a “corresponsabilidade” para construir cidadania, em oposição à *violencia*, assumida como uma atitude permanente de agredir e lesionar, degradante e “desumanizante”.

Outro objetivo era formar lideranças comunitárias que conformariam as *Redes para la democracia familiar*, projeto que procurava incentivar a denúncia dos casos das violências intrafamiliar e sexual e, ainda, tinha como pretensão que homens e mulheres comessem um “projeto familiar” para exercer a democracia na família. Estes projetos, os quais no segundo governo municipal do prefeito Mockus eram independentes, foram articulados no projeto 375 no governo do prefeito Luis Eduardo Garzón (2005-2008), sob a suposição de que daria um tratamento integral à erradicação das violências intrafamiliares.

De maneira particular, a proposta dos *conversatorios* tinha como objetivo fazer com que os homens “conversassem entre pares”, para expressar sentimentos, medos, desejos e desacordos, para, posteriormente, “ensina-los” a argumentar. Procurava-se incidir em uma “ressignificação” da “identidade masculina”, transformando “imaginários culturais” sobre o uso da violência na criação e nas relações cotidianas, o que faria com que passassem de homens “machistas” a “sujeitos de direito”, de um pai autoritário a um afetuoso e educador. Com isso, propiciava-se uma ruptura com um “modelo patriarcal” de sociedade, caracterizado como violento, hegemônico e autoritário, e que os homens assumissem “responsabilidades” diante da “infância”, da família e da comunidade. Estas oficinas eram implementadas pela organização não governamental *Humanizar*, a qual escreveu dois manuais de implantação: *Conversatorios entre hombres. Realizados em 16 localidades de Bogotá*, que um ano mais tarde foi revisado e republicado sob o nome de *Cuaderno pedagógico para hombres multiplicadores de democracia familiar* (HUMANIZAR, 2002 e 2003). Nesses manuais a ONG introduzia e apresentava aos facilitadores uma sequência de módulos a serem refletidos com os homens participantes, estruturados em conceitos a ser abordados, técnicas para o facilitador e compromissos para os homens.

Segundo o argumento de Carla Teixeira (2013), considero que este manual legitima a construção um dever ser das relações sociais, neste caso da identidade masculina, através da apresentação de técnicas e valores considerados como verdade para o Estado. Os manuais argumentavam que os homens possuíam uma “autoestima patriarcal” relacionada às “imagens sociais de ser varão”, ancoradas na “nossa cultura [colombiana]”. Estas imagens, também chamadas de “imaginários”,

subvalorizavam “o feminino” e produziam discriminações que restringiam as possibilidades de “ser humano” dos homens. Também provocavam o sentimento “equivocado” de “ser poderoso”, conduzindo a “formas violentas de socialização” e a uma vida “autodestrutiva”, cheia de insatisfações, feridas emocionais e físicas, limitando a “habilidade” do “autocuidado”, por razão dos imaginários da dureza, as altas exigências para suportar a dor e experimentar desafios e riscos.

Os imaginários configuravam uma noção fragmentada do corpo, os quais faziam valorar “excessivamente” os órgãos genitais e manter proibições e tabus com outras partes corpóreas, impedindo o contato mais próximo. Essas ideias, entre outras coisas, implicavam uma ausência da “experiência integral do corpo”, ao mesmo tempo que estabeleciam uma desconexão, que gerava angústias, insatisfações e infelicidade; em última instância, uma “insensibilidade masculina”. Por fim, esta última característica permitia aos homens assumir uma identidade “guerreira”, fornecendo dessa forma a razão para a participação masculina no conflito armado do país, as estatísticas de mortes dos jovens nas cidades e o fato dos homens serem os principais perpetradores das violências física, psicológica e sexual na família.

Como base para esta descrição estava a noção de “poder patriarcal”, que fazia com que os homens desconhecem os direitos e a individualidade, desvalorizando as diferenças, razão pela qual eles impunham a razão própria através da força. Esta forma de poder “feria” os homens porque era a causa da rigidez emocional, o que os obrigava a se alcoolizarem, usarem drogas e terem sexo compulsivo, três elementos que são assumidos como “autoagressões”. Tal concepção traduzia-se no empobrecimento das relações humanas e produziam inequidade e violência, as quais se reproduzem desde o lar à nação.

Segundo o manual, os imaginários constituíam crenças, equiparadas a preconceitos e “ideias sem justificação científica ou racional”, pelo qual impediam o manejo do conflito. Eles obedeciam à tradição, transmitida no processo de socialização, a qual determina a atuação dos homens em forma de violência. É durante a criação que os homens assumem o “modelo bélico” e a lógica guerreira do sistema patriarcal, valorizam a imposição da força acima dos “valores humanos”, assumem o conflito como diferença intolerável que conduz à subordinação e a desigualdade. Os custos deste modelo eram a morte e a tristeza. A masculinidade

patriarcal foi caracterizada como uma diferença cultural historicamente determinada que caracteriza os varões, a qual era excludente e antagônica aos atributos femininos. O patriarcado fazia os homens pensarem que a “razão masculina” era “verdade para a sociedade”.

Diante desta consideração da masculinidade na Colômbia, tida como “problemática”, *Humanizar* propôs aos homens exercerem uma “nova masculinidade”, refletindo sobre seu “ser homem” no cotidiano. Como fazer isto? O manual dirigia o trabalho do facilitador para “harmonizar” duas forças internas dos homens: o “autoconceito” (reconhecimento interno) e a “autovalorização” (reconhecimento externo), as quais, “bem administradas”, permitiam uma “elevada autoestima”. Ela implicava o reconhecimento de si, das potencialidades e do amor próprios. Além disso, o fato de ter uma boa autoestima significava desenvolvimento pessoal e maturidade “psicossexual”, o estabelecimento de limites pessoais, pautas de liberdade, autogoverno, autodeterminação, consciência de si e conhecimento dos direitos individuais. Obtendo autoestima, os homens participantes das oficinas se conscientizariam de que são “sujeitos de direito”, atributo equiparado à dignidade e à humanidade. O trabalho “interno” e “na família” para os homens participantes, então, era valorizar a “tomada de decisões” para o “autocuidado”, o qual se traduzia em práticas de “proteção” da vida e na saúde física e emocional individual, habilidades que eram refletidas ao longo das oficinas.

O esquema de reflexão se ativava com a pergunta “que tipo de homens e mulheres queremos para Colômbia?” para depois estabelecer um compromisso pessoal de ressignificar o “ser homem” para melhorar as relações com a esposa ou namorada, a família e a comunidade. Também para ser um melhor pai, pois era na família onde as crianças eram socializadas e aprendiam a exercer direitos. O manual lembra ao facilitador que a mudança pessoal representava um desafio, fato que as mulheres já assumiram. O manual propõe, ainda, perguntar aos assistentes “o que acontece com os homens?” e propor a “análise de gênero” como uma ferramenta para visibilizar relações de poder, em se pensar como homens nessas relações, analisar desigualdades, a violência e finalmente advogar pela mudança.

Em relação à metodologia e técnicas de intervenção, o manual recomendava ao facilitador ambientar o local da oficina com cortinas, música suave, velas

aromáticas, de tal modo que os homens se sentissem tranquilos e à vontade. Posteriormente, dever-se-ia informar os conteúdos temáticos através de atividades lúdicas e ativar uma reflexão coletiva para reconhecer as aprendizagens e fazer compromissos para mudar práticas cotidianas. Por último, como “tarefa de casa”, ficava uma atividade de composição individual: um compromisso pessoal e uma “nova prática” nas relações familiares.

Uma das oficinas propunha o “reconhecimento” do corpo como um instrumento de sensualidade, sensibilidade, erotismo e emoção, atributos todos que configuram o “ser humano” em oposição ao “macho”. Em outra, ocupava-se de informar sobre os direitos humanos, em geral, direitos sexuais e reprodutivos, em particular, e as leis relativas às violências intrafamiliar e sexual. Estas leis eram descritas como um “norte moral” e uma “ética da convivência”, que delimita o poder nos âmbitos público e privado, obrigavam à “justiça social” e tinham vigência em todos os espaços da vida. Uma terceira oficina buscava a apropriação do corpo através da ressignificação do poder e o reconhecimento da singularidade do outro, da diversidade e da diferença. A última enfatizava a necessidade de pertencer às redes para a *democracia familiar*, fazendo efetivos os compromissos de denunciar e prevenir a *violencia*.

Em relação à *violencia*, uma oficina recorria em assumir o conflito como parte da vida cotidiana, constitutiva das relações sociais, o qual devia ser resolvido de maneira pacífica, dialogando com o outro e o reconhecendo. Para isso, o facilitador devia interpelar o grupo para diferenciar “conflito” de um “fato violento”, vendo o primeiro como divergência e reconhecimento da diferença nos âmbitos familiares, do trabalho, na rua e na sociedade em geral, e o segundo como autoritarismo, uso da força e agressão. Para isso, os homens devem “ser tolerantes” e negociarem sua posição através da argumentação. Segundo *Humanizar*, assumir esta perspectiva do conflito conduzia ao autocontrole e ao autoreconhecimento, ambos os elementos tidos como “gratificantes”.

Conversatorios entre hombres condensou um ideário liberal sobre a individuação como mecanismo de consolidação de sociedade nacional democrática em oposição a uma problemática social tomada como violenta, regulada pela cultura e que deveria ser eliminada via educação individual para a transformação e aquisição

de competências comunicativas. A percepção do sujeito da política estava definida pela análise de gênero que define valores, relações de poder e unidades discretas representadas pelas oposições, ou dicotomias, masculino/feminino, agressor/vítima, onipotente/subordinado; pela noção de *violencia* como irracionalidade, doença, trauma e dissociador; pela noção de *cultura* como elemento que permite distinguir uma população e corpos representantes de valores antagônicos para a ideia de sociedade democrática; pela noção de *lei* como dispositivo ordenador de uma ideia de sociedade localizada no futuro identificada com o estado da paz, entendida como convivência de diferentes como iguais; e pela percepção de um âmbito público, que intervém na esfera familiar para regular no âmbito individual.

Como anunciei no início do capítulo, esta história outorga sentido à prática dos agentes de Estado na tarefa de intervenção sobre a identidade masculina para, por um lado, evitar a *violencia intrafamiliar*, e por outro, disseminar a utopia pacifista para o corpo social mais amplo. No próximo capítulo apresentarei a prática dos agentes de estado, mostrando o processo de desenho e implantação de uma estratégia de oficinas para levar a *democracia familiar* a jovens caracterizados pela institucionalidade da prefeitura de Bogotá como em risco social. Na exposição da interação entre os facilitadores das oficinas, um dos quais era eu mesmo, com os jovens, descreverei o encontro entre os preceitos normativos e as representações e narrações dos jovens evocavam quando interpelados para mudar sua masculinidade em função do respeito dos direitos humanos dos outros membros da sua família.

DEMOCRACIA FAMILIAR E A TRANSFORMAÇÃO DOS JOVENS, MUCHACHOS E ÑEROS

A “nova masculinidade”, retratada no capítulo anterior, não faz parte dos corpos normativos produzidos a partir da Constituição de 1991, mas aparece como referência política e teórica no desenvolvimento dos preceitos legais, outorgando um sentido particular à gestão estatal que enfrenta a *violencia*. Neste capítulo relatarei a minha experiência como facilitador da quarta versão dos *conversatorios entre hombres* com um grupo de homens jovens da periferia de Bogotá. Esta experiência é similar a outros processos de “formação cidadã”, os quais constituem recursos privilegiados por órgãos de governo para transmitir conhecimentos, que são legítimos desde o ponto de vista da democracia participativa quando os agentes de Estado “consultam” os interesses das comunidades locais. Este esquema de gestão, por um lado, corresponde a uma “fórmula” internacional de direcionamento vertical de políticas neoliberais para a democratização de contextos identificados como “inequitativos” ou “pouco igualitários” (SIMIÃO, 2005; MARRY, 2005). Destaco como consideração inicial que o diálogo entre os facilitadores e a população participante das oficinas gerou um discurso situado dos jovens (HARAWAY, [1991] 1995), pelo qual as categorias e significados de um “discurso nativo masculino” adquirem valor e são entendidos na relação entre critérios governamentais e a experiência dos participantes dos *conversatorios*.

O saber acadêmico acedendo à *cultura* para transformá-la

Em novembro de 2004, um ano após ter me formado da graduação em antropologia na Universidade Nacional de Colômbia (UN), eu procurava um emprego estável. Ao mesmo tempo, frequentava os seminários do grupo de pesquisa

Conflicto social y violencia do Centro de Estudos Sociais, CES, coordenado pela professora Myriam Jimeno, para debater artigos e avanços de pesquisa dos integrantes. Em uma tarde qualquer, Myriam me chamou para assistir uma reunião na direção do CES. Naquela tarde também estavam outros orientandos de Myriam e colegas da minha turma de graduação: Andrés Góngora, Manuel Rodríguez e Cláudia Rivera, e duas mulheres do Departamento Administrativo de Bem-estar Social, DABS, Amanda Muñoz, neste momento como gerente de atenção integral à família, e Maria Eugenia Montoya, assessora de Amanda. Elas procuraram o grupo por ele ser especializado na “compreensão das relações sociais e esquemas culturais que levam os conflitos finalizarem no uso da violência”; também, porque Amanda tinha cursado o mestrado em direito na UN, no qual Myriam foi conferencista em algum seminário durante o curso.

As funcionárias queriam que a Universidade desenhasse uma “proposta de formação” dirigida a homens acusados de *violencia intrafamiliar* nas delegacias de família. Amanda propôs a Myriam assinar um convênio entre as duas instituições. Ela era responsável por uma verba pública que devia ser investida na execução dos *conversatorios*. Também mencionou que o governo da cidade tinha como meta a mudança cultural em relação ao uso da violência na família, promovendo a *democracia familiar*. Para isso, elas entregaram aos antropólogos uns términos de referencia, documento administrativo elaborado pelas técnicas do DABS, que continha as especificações para a elaboração do convênio entre as duas entidades. Os términos detalhavam um panorama de violência intrafamiliar na cidade em termos de estatísticas e violações dos direitos humanos das crianças e das mulheres; a justificação de intervenção política e social baseada em um enfoque dos direitos humanos; e especificações relativas às oficinas, número de pessoas para ser formadas, lugar de execução das oficinas, o orçamento, os tempos para a execução, entre outros detalhes legais e administrativos.

Dentro dos detalhes técnicos, as oficinas deviam abordar os eixos de violência, gênero e direitos através de oito temas de “reflexão”: (1) pautas de criação e de socialização e identidade masculina; (2) masculinidade, violência intrafamiliar e sexual (aspectos legais e psicossociais); (3) opções de relacionamento intrafamiliar equitativas, democráticas e resolução pacífica dos conflitos nas famílias; (4) novas

formas de masculinidade e perspectiva dos direitos humanos; (5) autonomia, autoestima e autocuidado; (6) saúde física, corpo e sexualidade (direitos sexuais e reprodutivos); (7) caminhos para novas formas de ser homem; (8) interação entre gêneros: encontro entre homens e mulheres, aprendizagens, novos saberes e atitudes afirmativas. Estes temas foram definidos pelas funcionárias do DABS após duas experiências prévias de implantação dos *conversatorios*, uma com a ONG *Humanizar* e outra com a Universidade do Rosário.

Amanda e Esperanza enfatizaram que as oficinas deveriam ser lugares para os homens explorarem seus “medos”, decorrentes da etapa de criação e da vida cotidiana, as tensões geradas por causa do exercício de autoridade e a formação em direitos, especialmente as leis relativas às violências intrafamiliar e sexual. Ressaltaram o conceito da “corresponsabilidade”, argumentando que as famílias em Bogotá não tinham conhecimentos nem mecanismos para proteger os direitos dos seus integrantes e reconhecer a diversidade no interior dela. Para isso, elas mencionaram que os homens ainda não assumiram a responsabilidade familiar, razão pela qual as oficinas deviam promover uma “nova masculinidade”, a qual permita aos homens exercerem sua paternidade e a *democracia familiar*.

Meus colegas e eu lemos os documentos entregues pelas funcionárias. Naquela época considerávamos essas oficinas como uma “superação pessoal”, com um tom preconceituoso em relação à cultura e às masculinidades. Para nós, antropólogos, a cultura era um objeto de reflexão, valorização e teorização; não representava “mal-estar” na sociedade democrática, pelo contrário, era um elemento da “diversidade” da sociedade pluriétnica. Também assumíamos a intervenção social como uma atividade própria de assistentes sociais e dos psicólogos, profissões as quais considerávamos “normalizadoras” e despreocupadas pela singularidade dos “contextos locais”. Porém, pelo fato de meus colegas e eu sermos recém-formados e precisarmos de trabalho, assumimos a tarefa de desenhar as oficinas. No interior do grupo, pensamos as oficinas como contextos para fazer “etnografia”, de modo tal que pudéssemos compreender os referentes que legitimavam o uso do poder e a autoridade pelos homens de setores populares da cidade. Considerávamos que antes de “intervir”, era necessário compreender a “lógica cultural” e não partir de supostos a priori sobre aquilo que eram os homens. Depois dessa compreensão, pensávamos,

os dados de campo proporcionariam elementos “mais razoáveis” para as funcionárias do DABS desenharem ou melhorarem a proposta de intervenção sobre a “violência masculina”.

Em uma reunião posterior, Esperanza insistia na necessidade de se iniciar rapidamente o convênio, pois o DABS devia cumprir as metas de capacitação da população em *democracia familiar* a que a prefeitura tinha se proposto. O grupo de antropólogos insistia que o relatório final do processo de intervenção não se ocuparia tanto do número de participantes nas oficinas para justificar o “impacto” em termos estatísticos, mas sim dos “pressupostos culturais” que justificavam o “uso da violência” pelos homens na família. Esperanza concordava, porque “a cidade” queria conhecer e compreender melhor o que acontecia nas localidades para facilitar o processo de mudança cultural e instaurar a democracia como elemento preponderante das relações humanas, de tal modo que o “constituente primário” fosse uma realidade. Naquele momento eu não compreendia o argumento, o achava “politizado demais” e utópico; também não compreendia por que o DABS contratava um grupo de pesquisadores para uma tarefa própria do departamento de serviço social. Depois de vários anos trabalhando com ela posteriormente no DABS, percebi a seriedade com a qual Esperanza fazia seu trabalho, partindo da possibilidade da intervenção política e social para se criar uma sociedade possível.

De outro lado, Esperanza mencionava a importância dos facilitadores serem homens, por causa da “inibição” que ela percebeu quando os participantes interagiam com uma mulher. Ela narrou de maneira anedótica que as facilitadoras da *Humanizar* eram feministas e terminavam “repreendendo” os homens. Por outro lado, ela considerava que “entre homens” existia uma confiança maior para expressar “intimidades” que nunca seriam públicas na presença de uma mulher. Também, que o grupo devia estar preparado para “intervenção em crise” porque às vezes afloravam sentimentos íntimos que eram difíceis de conter, pelo qual os facilitadores deviam saber como conduzir a sessão grupal para aproveitar a expressão emocional sem que os homens se sentissem ridicularizados. Ela também nos comentou a importância dos lanches, porque para muitas pessoas nas comunidades, essa era a única refeição do dia. Por último, a importância da Universidade entregar um “certificado de assistência”, pois esse tipo de documento tinha um impacto simbólico positivo para

pessoas que mal terminaram os estudos secundários. Essas indicações efetivamente foram comprovadas algumas semanas mais tarde, no decorrer das oficinas.

Enquanto a área administrativa do CES acordava os termos do convênio entre a UN e o DABS, o grupo de antropólogos se reunia uma vez por semana para discutir a proposta técnica. Desde o início, o grupo assumiu que deveria integrar outros especialistas em “intervenção social”, sabendo que os antropólogos podiam observar e pensar as “relações de gênero” e o “uso da violência” em contextos domésticos, mas não necessariamente desenhar o roteiro das oficinas e o esquema da “intervenção”. O grupo integrou dois psiquiatras e uma pedagoga, os quais atuaram como assessores no desenho, outros antropólogos, um psicólogo, um advogado e uma assistente administrativa. Com a inclusão dos outros profissionais, o grupo fez dialogar conceitos e perspectivas do direito, da saúde e das ciências sociais, assim como estabeleceu as técnicas de transmissão de informação e reflexão pessoal. Por parte dos antropólogos, registraríamos os dados emergentes nas oficinas, tendo como referente pressupostos conceituais já trabalhados em pesquisas anteriores acerca da relação entre experiência e violência na vida cotidiana (JIMENO e ROLDÁN, 1996 e JIMENO *et al.* 1998).

As principais modificações em relação à proposta inicial das funcionárias foram de carácter metodológico²¹. A proposta da *Humanizar* outorgava importância aos aspetos individuais dos participantes das oficinas, partindo de um ponto de vista psicológico e jurídico. No desenvolvimento feito pelo grupo, adotou-se uma ênfase segundo a qual não existia uma divisão entre a dimensão psicológica do indivíduo e os referentes socioculturais. Em outras palavras, o grupo supôs que a psicologia individual se conformava em determinados ambientes, circunstâncias e interações socioculturais que viram particulares, subjetivas, segundo a experiência de cada sujeito (similar à ideia de cultura do Padre Guzmán umas décadas atrás). Deste modo, as oficinas foram pensadas e reorganizadas para aceder às práticas dos homens na “experiência” diária das suas “masculinidades”.

²¹ O seguintes parágrafos foram baseados no relatório final do processo de intervenção, elaborado de maneira coletiva pelo grupo, o qual condensa o consenso das discussões que finalmente guiaram a observação e intervenção dos facilitadores (JIMENO *et al.*, 2005).

No primeiro momento consideramos que a “socialização de gênero” era um fator estruturante das relações de violência na família. Andrés, Manuel, Claudia e eu paralelamente fazíamos parte de outro grupo de pesquisa sobre gênero e sexualidade vinculado à Escola de Estudos de Gênero da UN. As leituras e os debates adiantados nesse grupo nos ajudaram a pensar como abordar o gênero dos homens. Nossa definição das “relações de gênero” remetia a elementos constitutivos das relações sociais baseadas nas diferenças que distinguem os sexos, seguindo a conceituação de Joan Scott ([1985]1999). A “identidade de gênero” foi entendida como o modo de sentir-se e viver-se como homem ou mulher que é histórica e culturalmente elaborado, socialmente compartilhado e que se consolida e se ressignifica na experiência cotidiana. O grupo optou referir-se “masculinidades” no plural, para visibilizar experiências de ser homem que poderiam ser contrastadas em termos “geracionais”, “regionais” e de “classe social”. O pressuposto era que o fato de “ser homem” estava em conexão com uma estrutura social que organizava privilégios e subordinações entre diversas formas de “ser homem” em relação a uma “masculinidade hegemônica” (VIVEROS, 2002; GUTMANN, 2003; CONNEL, 1987 e 1995; CONNEL e CARRIGAN, 1985). Estas diferenças dariam conta de uma “pluralidade e diversidade”, além de hierarquias sociais que estruturavam relações de poder e privilégios entre os homens, e também, entre homens e mulheres. Para a conservação dessa estrutura, supúnhamos que o uso da *violencia*, entendida como uma ação intencional para ocasionar dano ao outro, era funcional, relacionando assim: violência, hierarquia e poder. Dessa forma, pensávamos, compreender o uso da violência na família para os homens seria, em teoria, algo simples.

Considerando a proposta política do DABS, o “conflito” foi entendido como um “evento positivo” na vida social, como parte do dissenso e a diferença entre posições ou opiniões pessoais. Então, o trabalho do facilitador era que os homens reconhecessem e compreendessem que o conflito era uma relação social que envolvia “diferenças individuais”, ambas válidas. Em consequência, no conflito estavam em jogo “perspectivas”, atitudes e ações, muitas vezes divergentes entre os protagonistas, razão pela qual o objetivo era a “negociação” para se chegar a um “acordo” sem força nem coerção, de maneira “pacífica”. Diante disto, definimos o “direito” como um “bem”, que deveria ser valorado pelos participantes das oficinas,

considerando que o facilitador deveria ressaltar a importância do respeito aos bens alheios. Então, a ideia era caracterizar os sujeitos envolvidos nos conflitos como cidadãos em uma relação conflitiva, como possível em uma democracia.

Em relação aos temas da conflitualidade e da cidadania, adotamos a corresponsabilidade como proteção de direitos compartilhada entre o Estado, a sociedade e a família. Sem dúvida, de maneira irônica, nas discussões os integrantes do grupo comentavam a idealização destas relações, pois o “Estado” não garantia o mínimo econômico para o suporte familiar e as instituições mal funcionavam. Mesmo que o grupo compartilhasse o ideal político do DABS, considerávamos difícil atingir a meta da *democracia familiar*. Para chegar a um acordo, o grupo incorporou a noção de Antanas Muckus acerca da harmonização entre lei, moral e cultura, como uma ferramenta que permitiria ligar as experiências de exercício da autoridade com os imperativos legais vigentes. O trabalho pedagógico foi dirigido para o conhecimento e assimilação do marco legal e político dos direitos das mulheres, assim como dos direitos sexuais e reprodutivos. O propósito foi o reconhecimento concreto de alguns direitos os quais dever-se-iam exercer e defender.

Uma vez resolvidos os “aspectos teóricos”, o desafio foi desenhar o roteiro, atividades e instrumentos de registro das oficinas. Em primeiro lugar, a ideia era “traduzir” os conceitos teóricos e políticos bem como os “aspectos técnicos” em uma “linguagem compreensível” para os futuros participantes das oficinas. Pelas experiências anteriores, e sabendo o alvo dos programas e projetos do DABS, o grupo sabia que os participantes das oficinas seriam homens de “escassos recursos” econômicos, pertencentes aos estratos socioeconômicos 1, 2 e 3²². Pertencer a esses estratos sociais em Bogotá significava ter a menor renda econômica e residir em bairros com escassa ou nula dotação de serviços públicos domiciliários (ver Lei 142 de 1994). Estes critérios davam conta da “vulnerabilidade” e da “focalização” das “populações beneficiárias” em “territórios sociais” do projeto 375. Também, focava-se na “situação de pobreza” associada à *violencia*, mesmo que no discurso das funcionárias tal aspecto fosse negado. Para o DABS, estes homens estavam em risco

²² Na estratificação socioeconômica de Bogotá, há também as faixas 4, 5 e 6, que representam maior renda e garantia ao acesso a serviços públicos.

social, ora por seu papel como agressor no conflito, ora por fatores econômicos, educativos ou de idade. Ser “pobre”, possuir educação incompleta e ter entre 15 e 65 anos, faziam destes homens potenciais agressores.

Tendo estas caracterizações, um estereótipo sobre os “homens de Bogotá”, o grupo pensou em uma maneira de “atrair” os futuros participantes em seus “próprios termos”. O nome de cada uma das oito oficinas, que o grupo achava “chato”, foi traduzido usando nomes de canções populares. Algumas músicas remetiam ao “tempo dos pais”, *chucuchucu*²³, outras à *salsa*²⁴ ou a *hits* do *reggaeton*²⁵ na época. Todas eram facilmente reconhecíveis por qualquer pessoa na cidade. Esta lista foi diagramada em um volante que foi distribuído pelos facilitadores e as responsáveis locais do 375 nas instituições públicas, tais como, escolas, hospitais, centros operativos do DABS, ONGs, entre outras de caráter “social” de todas as localidades de Bogotá. No volante estava assinalado que durante as oficinas cada participante teria um lanche e um certificado de participação.

Em relação ao método, a modalidade de trabalho das oficinas, os facilitadores deviam fazer os homens falar sobre suas “experiências” durante a criação, particularmente os eventos de exercício da autoridade, uso da força e da violência. O conceito foi assumido como a consciência subjetiva de fatos vividos, carregada de significação e dimensões emocionais no momento da narração (CRAPANZANO, 1994) que permitia uma “configuração emotiva” (JIMENO, 2004), esquema social no qual interatuam pensamentos e sentimentos socialmente compartilhados, culturalmente constituídos e individualmente assentados.

No desenvolvimento da oficina, o facilitador devia começar com uma atividade grupal de narração, elaboração de textos ou imagens ou representação teatral para se fazer explícito o sentido da “masculinidade”, da “violência” e do “exercício dos direitos”, permitindo, assim, a “expressão afetiva e emocional”. Em seguida, o facilitador devia estabelecer a “crítica reflexiva”, contrastando algumas experiências com os referentes normativos à luz da análise de gênero, para depois

²³ Músicas “tropicais”, do Caribe colombiano, populares durante as décadas de 1960 e 1970 na região Andina por serem alegres, festivas e, às vezes, ardilosas.

²⁴ Música de origem cubana e porto riquenha muito popular nas festas na Colômbia.

²⁵ Gênero musical que mistura reggae com hip-hop, próprio do Caribe, cujas letras fazem denúncias sociais, narram amores e algumas delas têm um alto “conteúdo sexual”.

passar a palavra aos participantes, para chegar a “pontos em comum” e “elaborar novos significados e sentimentos compartilhados”. Por último, o facilitador devia induzir os participantes a pensarem na própria transformação individual, estimulando a “crítica” à forma como até aquele momento eles, enquanto homens, tinham conduzido sua autoridade na família e na comunidade. Nesta fase aprofundava-se nas novas formas de masculinidade e na incorporação dos direitos para agir no social. As atividades integravam técnicas lúdicas e participativas para que os futuros participantes se sentissem “cômodos e à vontade” para expressarem as suas experiências pessoais em público.

Cada oficina estava a cargo de dois facilitadores, um que conduzia e o outro que se encarregava da assistência técnica e registrava o acontecimento das atividades: perguntas emergentes, consensos, divergências durante as reflexões e atividades. Esses dados viraram relatórios parciais por localidade, os quais foram integrados em um relatório final entregue pela universidade ao DABS. Depois da gestão de pouco mais de um ano do grupo e Esperanza no interior do DABS, o relatório virou um livro, que registrou o processo e analisou os dados de campo a partir dos eixos violência, gênero e sexualidade e direitos (JIMENO et al., 2007), correspondentes à proposta do DABS. O livro foi distribuído entre os funcionários do nível central e local das entidades com competência no delito de violência intrafamiliar. A experiência foi caracterizada como “exitosa” e uma “boa prática” pelas funcionárias do DABS. Os dados e a análise do livro viraram “uma proposta de como começar e do que fazer, para transformar desde a concepção do ‘masculino’, ao partir do sujeito ‘homem’, a violência intrafamiliar e sexual” (WARTENBERG, 2008: 228), ao mesmo tempo que representava uma outra “verdade” sobre o que os homens eram para o governo da cidade.

Antes das oficinas começarem, houve uma chamada ou convocação dos futuros participantes. A ideia era propiciar a “participação voluntária” dos homens, em consonância com a ideia de democracia participativa. Esta etapa do processo foi conjunta entre as funcionárias locais do 375 e os facilitadores da UN, recorrendo a outras instituições como escolas públicas, a cadeia da cidade ou centros de formação juvenil, nos quais havia “população cativa”. Segundo as funcionárias locais, nas experiências anteriores houve dificuldade na participação dos homens, pois eles

manifestavam que deviam trabalhar, não gostavam de ser repreendidos pelas facilitadoras ou simplesmente achavam chatas as oficinas. O mais conveniente para as locais era realizar uma troca entre trabalhos já programados nas instituições pela presença nas oficinas. Assim, por exemplo, nas escolas, as oficinas eram válidas como prática de serviço social e nos centros comunitários representavam um requisito para que os idosos tivessem acesso aos comedores públicos da cidade. Esta forma de vinculação dos futuros participantes nas oficinas, posteriormente deu conta da atitude dos homens, que, mais que interessados, se sentiam obrigados a participar da consulta democrática dos seus interesses e necessidades.

Houve vinte e um grupos na cidade com um perfil caracterizado naquela época da seguinte maneira: (1) estudantes de ensino médio da jornada noturna entre 18 e 54 anos; (2) estudantes das jornadas diurnas de escolas públicas entre os 13 e 18 anos; (3) adultos trabalhadores entre 18 e 56 anos cujas esposas ou companheiras permanentes eram beneficiárias de algum programa do DABS; (4) adultos de mais de 60 anos (*adulto mayor*) beneficiários dos restaurantes comunitários e outros programas de assistência social; (5) reclusos da Cadeia da cidade, por não-pagamento de pensão alimentícia. Os jovens entre os 15 e os 18 anos representaram cerca do 70% dos 641 participantes das oficinas. 436 participantes finalizaram o processo.

Com o processo mais adiantado, permitiu-se recolher informação sobre o “uso da violência” no conflito e na vida social, noções sobre direito e autoridade e experiências significativas na construção cultural e social do gênero e a sexualidade. Para os homens consultados foi inquietante, primeiro, associar e, depois, desvincular autoridade de *violencia*; falar para eles de *democracia familiar* gerava um contrassenso, que no livro o grupo condensou com as seguintes perguntas: como agir com autoridade no lar sem agredir? Se o homem consulta todas as suas decisões, onde fica seu poder? Como administrar um lar sem hierarquias? (JIMENO *et al.*, 2007).

As oficinas sobre *democracia familiar*

Eu trabalhei com Camilo Rodríguez, com quem levantei os dados das oficinas de quatro localidades: Usaquén, Barrios Unidos, Engativá e Chapinero. Em algumas oficinas eu dirigia a sessão e Camilo assistia e registrava; em outras os papéis eram inversos. Nós dois analisamos, a partir dos três eixos analíticos, os dados emergentes em campo e escrevemos os relatórios das localidades que foram integrados ao documento final. Com o anterior, constituímos uma imagem da expressão local da masculinidade para cada localidade, querendo dar conta da especificidade dos dados emergentes em cada ciclo de oficinas. Em seguida, apresentarei os dados de uma localidade em particular, Usaquén, na qual Camilo e eu trabalhamos com jovens em risco social do *Instituto para la Protección de la Niñez y la Juventud*, IDIPRON²⁶. Nela descreverei algumas atividades para dar conta das posições dos facilitadores e dos jovens na emergência de um discurso posicionado dos últimos acerca da masculinidade, da violência e dos direitos.

As oficinas duravam umas 3 horas aproximadamente; no meio fazíamos um descanso para comer o lanche e descansar das atividades. Mesmo que as oficinas estivessem pensadas para um máximo de 15 participantes, em Usaquén houve a participação de 40 jovens, ou mais. A ideia norteadora era a de que todos os jovens do instituto deviam estar reunidos no mesmo lugar, do contrário alguns estariam na oficina enquanto outros não teriam uma atividade no Instituto. Isso implicou mudar a estratégia metodológica e pensar a oficina como um curso de formação propriamente dito, tornando-o mais “escolar”.

Como facilitadores, Camilo e eu começávamos a oficina “propondo” um tema particular, o qual era exposto pelo ponto de vista da oficialidade, apoiado pela análise sociológica das relações de gênero. A partir da “reação” dos participantes, conduzíamos a discussão para evidenciar as assimetrias de poder e as inequidades entre os membros de uma família, causadas basicamente pela “autoridade patriarcal”. Logo depois, iniciávamos atividades em grupos pequenos, de três ou cinco pessoas,

²⁶ Instituto do governo da cidade encarregado de atender aos menores de idade moradores de rua ou em “condições de abandono ou negligência” que estão em risco de pertencer a quadrilhas. Muitos destes menores são consumidores de maconha, crack ou cola de sapateiro.

para os jovens refletirem sobre o tema do dia. Privilegiamos a pintura e os desenhos. Os jovens gostavam de expressar plasticamente as suas ideias no papel, pois muitos deles tinham dificuldade na expressão escrita. Às vezes trabalhávamos “socio-dramas”, peças curtas para representar um tipo de ação particular. Depois do trabalho nos grupos, cada grupo expunha para os demais sua “reflexão”. Para finalizar, Camilo e eu propiciávamos o debate, contrastando as representações com o ideal político das oficinas para chegarmos a um “consenso”.

Naquela época, durante as oito semanas do ciclo de oficinas, Camilo e eu nos questionávamos acerca do porquê de promover uma “nova masculinidade” em jovens. Por que intervir nestes jovens se eles mesmos “estavam sendo” novos homens. Neles, encontrávamos um limite na representação do homem como possuidor da *violencia*, porque, ao longo da nossa relação com aqueles jovens, víamos que eles, mais do que perpetradores, eram seres subordinados à autoridade dos adultos de ambos os sexos, da sua família. Em todo caso, dado o imperativo institucional de cumprir com os objetivos missionais do DABS e nossa posição no campo, como locais, os quais executavam e não planejavam, Camilo e eu terminamos *talleriando*²⁷ estes jovens. A narrativa a seguir está baseada nesses dados grupais, que condensaram a posição dos integrantes e que oferecem, em alguma medida, uma visão homogênea da posição daqueles jovens quando interpelados pelos facilitadores em relação ao gênero, à violência ou aos direitos. Deste modo a experiência pessoal virou um estereótipo que reunia experiências similares, respondendo ao estereótipo do homem possuidor de poder e *violencia*, construída e projetada pelos facilitadores.

Camilo e eu marcamos um encontro com a responsável local do projeto 375 em Usaquén, uma das maiores localidades de Bogotá, que contém bairros dos estratos 1 ao 6, sendo um das mais “desiguais” da cidade. Certamente, a sede do DABS na localidade, chamada de Centro Operativo Local, COL, não estava localizada em um bairro “rico”, mas sim em uma das áreas mais “problemáticas”, perto dos “bairros de invasão” nas montanhas que circundam o nordeste de Bogotá.

²⁷ Maneira irônica para se referir ao ato de implementar uma oficina, *taller* em espanhol. Os profissionais da intervenção social no DABS não gostavam deste termo, pois parecia ser uma crítica à oficina como ferramenta educativa privilegiada pela institucionalidade para promover a mudança cultural.

No dia marcado, Constanza Ahumada nos esperava, impaciente para iniciar as oficinas. Ela estava saindo do projeto e entregando as suas responsabilidades para uma nova funcionária, Antonia Páez, que nos acompanharia pelo resto do processo. Constanza nos sugeriu, e também Antonia, realizar as oficinas na sede do instituto para jovens. Depois de fazer uma chamada telefônica, ela marcou um encontro com o Padre Oscar Márquez, coordenador do centro para jovens.

Duas semanas mais tarde, nós quatro nos reunimos com o Padre Márquez, que mostrou interesse pelas oficinas e solicitou um tempo de pelo menos duas semanas para conformar um grupo novo de *muchachos*²⁸. Pela dinâmica da instituição, havia grupos de aproximadamente 40 a 50 *muchachos* que permaneciam na instituição um tempo de dois meses, em cursos de padaria, mecânica ou eletricidade, recebiam assistência alimentar e apoio psicológico e social. A ideia do Padre era certificar os *muchachos* em um ofício para possibilitar a inserção deles no mundo do trabalho e evitar que voltassem às quadrilhas, morar na rua ou consumir drogas. Nesse encontro, o Padre sugeriu que o dia mais apropriado para a oficina seria a quinta-feira porque era o dia em que os *muchachos* mais frequentavam o centro. Ao indagar o porquê, o Padre disse que muitos deles tinham “problemas” com as autoridades policiais durante o fim-de-semana. Estes últimos os retinham durante 24 horas na UPJ (Unidade Permanente de Justiça²⁹), o que refletia na baixa presença dos jovens nas segundas e terças-feiras. Nas quartas-feiras eles tinham atividades programadas com a assistente social, deixando a quinta disponível para a Universidade.

Constanza e o Padre tinham motivos para fazer as oficinas no instituto. No ano 2004 eles fizeram os *conversatorios*, obtendo “resultados positivos”, como a “inserção” de alguns destes *muchachos* nas redes para a *democracia familiar*. Constanza considerava que eles eram “peças chaves” para alcançar os objetivos do

²⁸ Maneira carinhosa para se referir aos menores de idade, que sempre tem uma conotação de bondade. Também, é usada para se referir a subordinados dentro de uma organização, os quais estão aprendendo um ofício ou respaldam as ações do chefe. Por exemplo, no exército, os são os soldados rasos. O ex-presidente Álvaro Uribe, controvertido pelos seus nexos políticos com o paramilitarismo, se referia aos militares implicados em delitos de lesa humanidade como os *buenos muchachos*.

²⁹ A UPJ funciona como um centro transitório de reclusão no qual são conduzidos “cidadãos que infringem normas de convivência”, que são sujeitos a “medidas de proteção” pela polícia da cidade (<http://www.gobiernobogota.gov.co/>).

375, porque viviam cotidianamente a *violencia intrafamiliar*, assim como outras *violencias* nos bairros onde eles moravam. Além disso, muitos deles já eram pais e precisavam de uma “sensibilização” para impedir a reprodução da violência nas novas famílias.

As oficinas foram executadas em uma sala ampla, com cadeiras, quadro negro e imagens religiosas, na qual usualmente os *muchachos* tinham aula. Eles eram conduzidos por uma freira diretamente ao local da oficina, contradizendo o espírito participativo e voluntário que Esperanza ressaltava em algum encontro prévio. Muitos dos *muchachos* mostraram interesse nas atividades, alguns deles argumentavam que nas oficinas eles podiam falar tranquilamente, sem a censura da freira ou da assistente social, que constantemente os vigiavam, fazendo-os se sentirem recriminados. Outros claramente “participaram” das oficinas porque eles “tinham que estar ali” e não mostravam interesse nenhum pela fala dos facilitadores ou pelas atividades propostas. Entre esses desinteressados houve uns quantos que sabotavam as atividades, o que gerou a reação de alguns *buenos muchachos* e dos facilitadores.

Os *muchachos* chamavam os facilitadores de *cucho*, termo carinhoso para se referir a uma pessoa mais velha com a qual há uma relação de respeito. Usualmente é usado para o pai, os avós ou a mãe, *cucha*. Alguns deles também usavam o termo *profe*, contração para professor, evidenciando a imagem de autoridade que Camilo e eu tínhamos na sala. Depois de umas semanas de contato, alguns deles nos chamavam de *mi ñero*, termo para se referir entre pares no *parche*³⁰. *Ñero* também é um termo pejorativo usado pelos bogotanos para se referir a alguém mais pobre, sem educação, de mau gosto e aos moradores de rua. Os *muchachos* se chamavam entre si de *ñeros*, mas não gostavam que outros, alheios, os chamassem dessa forma. Era uma questão do tom empregado para passar de uma identificação a um insulto. Camilo e eu inicialmente os chamávamos de *jóvenes* ou *muchachos*, depois de *parce* ou *parcero*, termos que tem uma conotação de reconhecimento igualitário similar a *ñero*, mas com uma menor carga estigmatizante. Anteriormente às oficinas, eu

³⁰ *Parche* se refere a um grupo de amigos no bairro. Acepção dos meninos moradores da rua do lugar onde tem vínculos sociais e há uma sensação de ser parte do grupo, de não estar sozinho. Também é uma palavra associada ao consumo de drogas como maconha ou crack (GÓNGORA, 2013).

reconhecia esses jovens como *ñeros*; para mim, eles eram ladrões na rua, dos quais eu sempre me afastava, especialmente durante as noites, por medo de ser assaltado, ou pior ainda, agredido com um punhal ou outro tipo de arma.

Com Camilo, pensávamos que era importante evitar ser chamados de *profe*, comentamos que preferíamos sermos chamados pelos nossos nomes, coisa que nunca aconteceu. Eles também continuavam nos chamando de *cuchos*. Se chamar pelo nome era um ato de reconhecer-se como igual, Camilo e eu certamente tínhamos uma posição de autoridade que se fazia assimétrica a nossa relação com os jovens. Porém, era uma autoridade diferente, eles sentiam mais confiança conosco, muitos deles chegavam *fumados* na oficina, drogados por fumar maconha; em um par de ocasiões dois deles solicitaram a Camilo o punhal que muitos deles portavam. Durante as oficinas eles falavam palavrões, fato que não nos escandalizava; de fato, às vezes Camilo ou eu os utilizávamos, para “romper o gelo” e gerar empatia, sinceridade, e alguma medida de reconhecimento mútuo. Ao final “a gente se divertiu”, mesmo tratando temas densos, sempre chatos para eles, e às vezes para nós. Nossa relação contrastava com outras figuras de autoridade no instituto. Eles obedeciam à freira ou à assistente social e respeitavam, admiravam e queriam ao Padre. Acho que nosso propósito de “não lhes julgar” facilitou a relação e o desenvolvimento das oficinas. Sem dúvida, o julgamento seria de outro tipo. No próximo capítulo voltarei a esta questão.

A reflexão sobre gênero começo logo na primeira oficina sobre “padrões de criação e identidade masculina”. Camilo e eu “ordenamos” e conformamos grupos de cinco pessoas para responder às perguntas “o que é ser um bom homem?” e “como me ensinaram a ser homem?”. Eles não queriam falar, pareciam tímidos, estavam acostumados a escutar o adulto na sala de aula, pois ninguém “consultava” a opinião deles. De outro lado, a pergunta resultava esquisita, muito ampla, vaga talvez. Então, decidimos iniciar o “diálogo” falando sobre como os homens na Colômbia eram os possuidores da autoridade e a força na família, o que lhes outorgava poder para dirigir à esposa e filhos. Porém, reconhecemos que eles eram jovens, ainda sujeitos à autoridade de um algum adulto em casa. Perguntamos sobre como eles experimentavam esse “poder” e como isso podia traduzir-se em “vulnerabilização” de direitos, tanto deles quanto das mulheres na família.

Alguns dos jovens se sentiram interpelados e mencionaram que eram recriminados e castigados pelos adultos da casa: mãe, tios, avós, padrastos ou irmãos mais velhos. O mesmo se dava no instituto, no bairro ou em qualquer contexto social onde eles estivessem. Logo depois, todos queriam falar. Tudo parecia uma *quejadera*³¹. Durante uns momentos permitimos a expressão, depois de um tempo começava a ser cansativa para nós. Nas falas nunca escutamos quais eram os direitos vulnerabilizados pela “imposição” dos adultos. Pensávamos que eles não tinham claros quais eram os seus direitos, razão pela qual pensávamos que era importante ensina-los. Depois, com o decorrer das oficinas, particularmente a que era relativa aos direitos sexuais e reprodutivos, percebemos que a noção de direito, tal como entendida pela institucionalidade, era uma convenção que funcionava para se relacionar precisamente com as instituições públicas, mas não era significativa em todo momento nas relações na *casa*.

Quando menos pensávamos, o tempo passou. Por ser o primeiro encontro, as atividades começaram depois do lanche. Durante a primeira hora Antonia registrou cada um dos participantes em uma cadastro do DABS que continha cerca de trinta variáveis de caracterização sócio-demográfica. Decidimos continuar a reflexão oito dias depois. Antes de dar por terminada a oficina, solicitamos aos jovens que durante a semana pensassem sobre o papel deles na família e acerca do seu “processo de criação”. Depois de sair do instituto, enquanto almoçávamos, Camilo e eu reforçávamos a ideia de que esses jovens não deveriam ser os sujeitos que as oficinas focavam. O lugar deles na família não era aquele sobre o qual o 375 buscava incidir. Eles não tinham “autoridade”. Porém, percebemos que eles eram vítimas dos abusos dos adultos em casa, pelo qual decidimos reenquadrar a reflexão para os próximos encontros. Queríamos que, a partir da reflexão do papel subordinado que tinham, aqueles jovens comesçassem a refletir sobre a forma de poder que eles recebiam dos adultos e do poder que administrariam no futuro quando conformassem sua própria família.

Na seguinte quinta-feira, iniciamos a oficina falando sobre as “novas formas de ser homem”, de como construir uma nova masculinidade fora dos padrões autoritários e da importância de se aceitar outras formas de masculinidade diferentes

³¹ Um evento de queixas, lamentos e recriminações sucessivas, similar a uma *catarse*.

da costumeira. Começamos explicando o conceito de “masculinidade hegemônica” que definia os atributos de um “verdadeiro homem” como dominante, heterossexual, machista, protetor, provedor econômico, com uma imagem de êxito, entre outros “atributos de gênero” que, naquela ocasião, pretendiam ser “desnaturalizados” e “relativizados”. Diante desta descrição, mais do que reagir criticamente, os jovens concordaram. Camilo e eu estávamos perplexos porque acreditávamos que eles se identificariam facilmente com “outras formas de ser homem”. Eles consideravam essa imagem do “homem hegemônico” como o modelo a seguir, aquilo ao qual eles queriam chegar. Com exceção do atributo “machista”, os outros eram bem-vindos. Para os jovens, ser machista tinha uma conotação negativa associada à *violencia*, a bater nas mulheres e ser ciumento, mas não era uma categoria que englobava ou era homologável à experiência de “ser homem”. Por nossa parte, argumentávamos que esses atributos todos faziam parte de uma “estrutura”, estando todos vinculados como um sistema à noção de “poder patriarcal” que procurava o controle absoluto de cada aspecto da vida das mulheres e crianças. Desta forma, essa imagem desejada por eles, de ser homem, implicava, no fundo, ser machista. Eles não concordaram.

Posteriormente, falamos sobre como o conceito de “homem” era uma “construção social” e não um atributo inato ou condição. Os jovens só escutavam. Mencionávamos que existiam múltiplas formas de ser homem, as quais também eram legítimas, mas que muitas vezes eram subordinadas a essa imagem idealizada do masculino. Então, colocamos como exemplo de “masculinidades subordinadas” os indígenas, os negros, os homossexuais, os camponeses e os próprios jovens que ali estavam. Houve um silêncio e, depois, reações. Eles não se viam em igualdade de condições com esses homens, não viam o ponto de comparação, particularmente com os homossexuais, o que provocou piadas para se referir a alguns companheiros de sala e descontentamentos porque não viam como um *marica* poderia ser como eles. Os jovens argumentaram que essa “posição”, traduzida imediatamente como “identidade sexual” pelos facilitadores, era uma “aberração”, pois não era possível conceber um “homem sentindo prazer por seu mesmo gênero”. Camilo e eu tentamos fazer a já clássica distinção entre sexo, sexualidade e gênero, mas para eles esse “papo pronto” dos facilitadores não foi facilmente compreendido. Posteriormente à reflexão sobre a “tolerância por outras opções e formas de vida”, equiparando os

homossexuais a eles mesmos como “excluídos da sociedade”, o “grupo chegou ao consenso” de que a homossexualidade era uma “opção no mundo contemporâneo”, mesmo que ainda não seja “socialmente aceita”. Chegada à conclusão, comemos o lanche.

Na segunda parte da oficina, propusemos para eles desenhar como era “o homem de hoje”, o que fazia, com quem se relacionava, quais lugares frequentava. A ideia era que eles representassem uma imagem de ser homem, que Camilo e eu identificaríamos como estereótipo da “masculinidade hegemônica” e que daria conta, no nosso registro, das particularidades locais da estrutura patriarcal. Uma vez feitas as representações, Camilo e eu procederíamos à crítica, estimulando a reflexão sobre as novas masculinidades, respeitadoras dos direitos humanos.

Os jovens ficaram animados com a proposta de desenhar. Imediatamente pegaram as folhas de papel pardo, os pincéis e a fita adesiva. Também designaram um representante do grupo, que fez a exposição aos outros jovens e aos facilitadores. À continuação descrevo alguns dos desenhos.

Um cartaz intitulado “*Las labores del hombre*” (os trabalhos do homem), representava, por um lado, um homem com barba e meio careca com uma mamadeira na mão, cuidando de um bebê; em baixo a lenda “*El hombre cuidando sus hijos*” (o homem cuidando de seus filhos). Por outro lado, está a imagem de um homem com roupa e ferramentas de pedreiro, trabalhando na construção de um prédio, acompanhado da frase “*labores cotidianas del hombre, trabajo*” (trabalhos cotidianos do homem, trabalho). Uma segunda representação, intitulada “*El hombre de hoy*” (o homem de hoje), mostrava a figura de um homem suando sob o sol com roupa de pedreiro e materiais para a construção; o texto que acompanha o desenho dizia

“El hombre de hoy tiene muchas responsabilidades para su propio bienestar en su hogar [...] El hombre tiene que trabajar para sobrevivir y alimentarse y alimentar”³².

³² O homem de hoje tem muitas responsabilidades para seu próprio bem-estar no seu lar [...] O homem tem que trabalhar para sobreviver e se alimentar e alimentar [aos outros].

Uma terceira representação, sem título, mostrava uma paisagem urbana. No primeiro plano um edifício em construção onde quatro pedreiros trabalhavam; um texto acompanhava o desenho: “*El hombre trabaja para poder sostener a la familia y ser responsable en el trabajo para tener un mejor futuro*”³³.

Em outro desenho, intitulado “*El último rincón de la casa redonda*” (O último recanto da casa redonda), foi representada a vida de um homem em três quadros. No primeiro, há um homem fora da casa fumando um cigarro de maconha, que pensa “*después de la hierba me voy a trabajar*” (depois do baseado vou trabalhar); no segundo, o homem trabalha em um cultivo, fumando um outro cigarro de maconha e disse “*después de la hierba me voy a almorzar*” (depois do baseado vou almoçar); no último, o homem está na rua conhecida como *El Cartucho*³⁴, fumando sozinho um outro cigarro de maconha. Podia-se apreciar o sol em todos os quadros e um homem à margem fumando mais maconha.

Outra representação compunha um texto intitulado “*El hombre de hoy*” (o homem de hoje), com três numerais.

“1. El hombre de hoy tiene que trabajar, estudiar, salir adelante y mantener los gastos de su familia. 2. También tiene que ser el ejemplo para sus hijos y así continuar con un normal desarrollo de la vida cotidiana. 3. Se puede decir que hoy en día los vicios son causa de que uno no responda en los gastos de la casa. Es decir que el hombre no tiene que dejarse llevar por los vicios.”³⁵

Um quinto desenho, intitulado “*El hombre en la actualidad*” (o homem na atualidade), representava um homem levando uma casa enorme nas suas costas com a sua mulher e filho dentro dela, similar à representação do Atlas grego. Ele está

³³ O homem trabalha para poder sustentar à família e ser responsável no trabalho para ter um melhor futuro.

³⁴ El Cartucho seria similar à zona de São Paulo conhecida como Cracolândia. Uma rua onde se aglutinam os chamados *desechables*, moradores de rua, representando o lugar de máxima exclusão social da cidade.

³⁵ 1. O homem de hoje tem que trabalhar, estudar, sair adiante e cobrir os gastos da sua família. 2. Também ele tem que ser exemplar para seus filhos e assim continuar com um normal desenvolvimento da vida cotidiana. 3. Pode-se dizer que na atualidade os vícios são a causa de que os homens não respondam pelos gastos da casa. Quer dizer, que o homem não tem que deixar-se levar pelos vícios.

suando e percorrendo um caminho que parte de um lugar chamado *pobreza*, um lixeiro cheio de garrafas de cerveja e *aguardiente*³⁶, além de ter muitas moscas voando, e se dirige ao lugar chamado *futuro*.

O trabalho “Qué hacemos hoy?” (o que fazemos hoje?) incluía dois textos acompanhados de pequenos desenhos. O primeiro texto “1. Estudiar: todos los días adquirimos conocimientos para nuestras vidas. Hay que estar ocupado para no pensar em malas cosas”³⁷, está acompanhado de um livro usado para o ensino nas escolas. O segundo texto, “Trabajar: así como uno estudia, también trabaja para tener una buena vida y un mejor futuro para que en un mañana nuestros hijos estén muy bien”³⁸. Do lado, há a imagem de um pai com uma menina e um menino, acompanhados de uma nota de rodapé: “Colegio, comida, techo, amor y estabilidad”³⁹. Complementando o desenho, em uma das esquinas inferiores há um *ñero* fumando um cigarro de maconha.

Uma oitava representação, intitulada “El hombre de hoy” (o homem de hoje), mostra duas colunas com enumerações e desenhos. Na coluna da esquerda está representado o bom e na direita o mau: “1. Honestidad vs. deshonorra”, “2. fidelidad vs. traición”, “3. Amor vs. odio”, “4. Paz vs. violencia”, “5. Alegría vs. dolor”, “6. Ganar vs. perder”, “7. Trabajador vs. vago”, “8. Vivir vs. morir”. Os pares têm decorações de folhas de maconha, garrafas de cerveja, um punhal com rastros de sangue, uma seringa, uma pistola, algumas mãos apertadas representando um cumprimento e uma camisinha com um rosto humano sorrindo.

O homem era o *papá*, quem era o responsável dos integrantes da família, qualidade altamente valorizada durante a exposição das representações. Ele era considerado como exemplar, paradigmático do comportamento a se seguir no presente e no futuro dentro e fora da *casa*. A qualidade da responsabilidade sempre acompanhava o atributo do trabalho, com o qual eles conseguiriam o sustento e futuro da sua mulher e filhos. Junto com estas imagens, encontram-se atributos valorizados pela política pública como de paternidade responsável. Os pares do

³⁶ Bebida alcoólica de cana de açúcar e anis, popular em todo o país.

³⁷ 1. Estudiar: todos os dias nós adquirimos conhecimentos para nossas vidas. Devemos estar com a mente ocupada para não pensar coisas más.

³⁸ Trabalhar: igualmente como estudamos, também trabalhamos para ter uma boa vida e um melhor futuro para que amanhã os nossos filhos estejam muito bem.

³⁹ Escola, alimento, teto, amor e responsabilidade.

último exemplo descrito, assim como o constante chamado à educação para ser um trabalhador no futuro, aparecem como imperativos morais mais fortes do que a paternidade responsável. O pai trabalhador aparece em oposição ao consumo do *vício*, a maconha e o *bazuco* (crack). *Estar fumado* ou no *vício* leva os homens a ser vagos e irresponsáveis. A opinião generalizada entre os jovens era que eles, enquanto homens, deviam de maneira progressiva, estudar, trabalhar e manter a sua família, como pais.

Durante a discussão dos trabalhos, eles argumentavam que sentiam preguiça de ir à escola, mesmo sabendo da obrigatoriedade de estudarem, pois achavam pouco prático os conhecimentos que adquiriam. Em última instância, o trabalho que eles podiam conquistar não requeria esse conhecimento qualificado. Estudar não era uma aspiração. Pelo contrário, eles afirmavam que era na escola que eram estigmatizados como consumidores de droga, *marihuaneros*, além de ser submetidos a um modelo de jovem que eles assinalavam como *gomelo*⁴⁰: que estudava só, para depois ingressar a uma universidade e trabalhar em uma empresa. O trabalho, pré-requisito para ser responsável, estava ligado à noção de *sacrifício*, como elemento valorado no qual o projeto individual de homem solteiro, capaz de estar com muitas mulheres, com os seus amigos, sendo responsáveis só por eles mesmos era posto em um segundo plano, privilegiando o status de ser pai e esposo.

Em princípio, Camilo e eu interpretávamos as representações como um exemplo de como um posicionamento patriarcal implicava trabalhar demais em detrimento do disfrute da vida familiar. Também, que o imperativo do homem de ser encarregado exclusivo da manutenção econômica da família, tinha como solução “permitir” que a mulher trabalhasse, ao tempo que eles se vinculavam ao meio familiar na sua função paterna. Também, que apesar das adversidades, era importante continuar na escola, para poder adquirir conhecimentos que lhes permitissem aceder a outro tipo de trabalho, conseguindo assim “se superar”. Porém, a idealização de ser

⁴⁰ O *gomelo* é a nomenclatura dos jovens dos “estratos altos”, os ricos, que possuem um jeito particular de falar, *picado*, quer dizer, “que se acha”. Ele tem elementos de consumo que são o marcador social de classe. Por *gomelo* também as pessoas referem a jovens que acham de uma classe ou estrato superior ao próprio. Desde modo, para os *ñeros*, um *gomelo* seria qualquer jovem de outros setores sociais “mais acomodados”, sem ser necessariamente ricos ou dos estratos superiores.

homem como pai tinha outro conteúdo para os jovens, que foi pouco valorado pelos antropólogos, apesar de querer chegar na *cultura* desses jovens.

Na oficina sobre “masculinidade e violência”, Camilo e eu argumentamos que “a masculinidade hegemônica e machista”, era aprendida no lar através dos jogos e a distribuição de trabalhos, fórmula repetida por muitas oficinas sobre gênero quando enfatizavam a aprendizagem dos papéis de gênero através do processo de socialização. Também, através da correção, na qual havia uma aprendizagem da *violencia*, especialmente dos varões, para impor a autoridade através da força. Então, a nossa proposta era a de conversar sobre como essas experiências de “sofrimento e dor na infância” repercutiam no presente na percepção que eles tinham sobre a autoridade e as práticas cotidianas no meio social no qual eles se relacionavam. O propósito era que através da consciência da aprendizagem e reprodução da *violencia*, eles fossem capazes de evitar seu uso, privilegiando o diálogo entre diferentes.

Os jovens mencionaram que precisavam demonstrar *hombria*⁴¹, pois nos bairros onde eles moravam, Codito e Verbenal, a violência era “extrema”. Eles deviam *defenderse*, se proteger da polícia, dos grupos de limpeza social (paramilitares), células urbanas das guerrilhas, vizinhos pertencentes às *juntas de acción comunal* e bandidos dos bairros próximos, além de membros das suas famílias como os padrastos, mães e irmãos mais velhos.

Nesse momento eu não sabia como contra-argumentar pois sabia da presença de atores armados, das condições econômicas que os catalogava como pobres e da quase nula presença de instituições de Estado nos bairros e na vida daqueles jovens, das suas experiências morando na rua e do preconceito que eles experimentavam diariamente. No momento, Camilo e eu propusemos explorar a possibilidade de, ao menos, resolver pacificamente os conflitos no lar, pois era evidente que com os autores fora de casa era uma tarefa quase impossível. Mencionamos a importância de recorrer às autoridades públicas quando os direitos eram vulnerados, porém, e de novo, os jovens contra-argumentaram que a polícia e os *cuchos* na escola ou no hospital não acreditavam neles, partindo do fato de eles serem *antisociales*. A desconfiança diante de qualquer figura de autoridade era enorme; eles se sentiam a vontade somente com amigos de *parche*.

⁴¹ Qualidade de ser homem ou viril.

Após a conversação inicial, descansamos e comemos o lanche, como era de costume. A atividade seguinte foi a “elaboração de cenas de violência”, como meio para plasmar as experiências pessoais em cartazes. Como mencionei acima, estas experiências foram condensadas em estereótipos, compartilhados pelos jovens. Apesar de que, para os jovens, pensar em *violencia* remetia de maneira geral às relações sociais na rua, Camilo e eu insistíamos no seguimento do roteiro das oficinas, lembrado que a *violencia* a ser representada era a vivenciada em casa.

Em um cartaz intitulado “*Maltrato familiar*” (maltrato familiar), foi representada uma briga de casal fora de uma casa, dentro dela estava uma criança chorando e perguntando “*por qué se pelean?*” (por que estão brigando?). Através das janelas era possível ver a cozinha e uma idosa sentada. A mulher chorando perguntava “*Por qué me pega?*” (por que você me bate?), o marido respondia, com a mão no ar, como querendo bater nela, “*porque lleigo borracho*” (porque chego bêbado). Em um segundo trabalho, intitulado “*Violencia en la casa*”, foram exemplificados três tipos de violência. O primeiro era “*Maltrato de los padres en la casa*” (maus-tratos dos pais na casa), onde aparece um homem com um pau na mão e uma mulher com o olho roxo; o segundo, “*Maltrato físico y verbal en nuestro barrio*” (maus-tratos físico e verbal no nosso bairro), tem um homem gritando *gonorra*⁴², e outros dois homens, um dando um tiro em outro contra o muro de uma casa. O último tipo, “*Maltrato de las autoridades en nuestro hogar*” (maus-tratos das autoridades no nosso lar), retrata dois policiais, um em uma moto e outro com um cassetete batendo em um homem, o qual sangra e disse “*no me pegue más y por qué me sacan de mi casa?*” (não bata mais em mim e por que você está me tirando da minha casa?).

Em um terceiro cartaz, foi desenhada uma paisagem urbana com as montanhas orientais de Bogotá no fundo, com nuvens cinzas dominando o céu. Detalha-se um homem disparando em um *punk* enquanto grita “*la limpieza*”; isto acontece do lado de um posto policial. Em um segundo lugar, perto de um semáforo,

⁴² Palavrão que não tem conotação sexual, nem de doença, mas que se refere a uma pessoa ruim, na qual não se pode confiar e que gera sentimento de raiva. Em um grupo de pares, nos bairros pobres da cidade, expressa um jeito coloquial de cumprimentar ou se referir ao outro.

um *ñero* ameaça uma senhora com uma faca: “*cucha la plata*”⁴³; do lado, um outro *punk*, fumando um cigarro de maconha, fala para um policial: “*no sea sapo*”⁴⁴ *tombo*”⁴⁵ *hijueputa!*” (não seja fofoqueiro, policial filho da puta!), o último lhe responde: “*loco hijueputa, deje de fumar vicio*” (doido filho da puta, para de fumar vício).

Uma quarta representação, intitulada “*violencia entre barrios y parches*” (violência entre bairros e *parches*), apresenta brigas entre quadrilhas dos bairros *Cerro Norte* e *Mirador*. No desenho, é clara uma linha divisória como fronteira entre os bairros e vários *ñeros* se enfrentando com pistolas. Na esquerda estão os do bairro *Mirador*, com tochas e gritando “*masacres*”, “*rencor*”, “*parches*”, “*odio*” e “*mafiosos*”. Na direita estão os do bairro *Cerro Norte* disparando perto de uma cruz, similar à cruz de pedra que separa os dois bairros em cima da montanha. Eles gritam “*violencia*”, “*venganza*”, “*bandolismo*”, “*brincas*”⁴⁶ e “*ley del respeto*”⁴⁷.

O quinto cartaz foi intitulado “*conflicto en la calle*” (conflito na rua) e representa um diagrama de fluxo de “causas e efeitos” que sintetiza as etapas pelas quais um *ñero* passa antes de terminar morando na rua. Em primeiro lugar, “*dormir en la calle*” (dormir na rua) tem como causa a “*falta de una buena enseñanza familiar*” (falta de um bom ensino familiar); “*andar mendigando*”⁴⁸ (andar mendigando ou estar vagando) é provocado por “*falta de apoyo familiar y diálogo entre personas inexpertas*” (falta de apoio familiar e diálogo entre pessoas inexperientes). Cair nas “drogas”: “*marihuana e alucinógenas*” se deve à “*falta de diálogo com los padres desde cierta edad para después no sufrir las consecuencias con los jóvenes inexpertos*” (falta de diálogo com os pais desde certa idade para depois não sofrer as consequências com os jovens inexperientes). O diagrama está acompanhado por duas ilustrações. A primeira, um *ñero* com uma bandeira da Colômbia na mão, ao lado da lixeira; a segunda, um homem com um cigarro de maconha. O cartaz tem motivos ornamentais de cigarros de maconha em cada canto e

⁴³ *Plata* é uma denominação comum para se referir ao dinheiro.

⁴⁴ Palavra que desqualifica para se referir a uma pessoa que é fofqueira, que está pendente dos assuntos dos outros ou que transmite informação confidencial.

⁴⁵ Maneira depreciativa para se referir a um policial.

⁴⁶ Brigas associadas à raiva entre os participantes pela traição da confiança.

⁴⁷ Refere-se ao reconhecimento da autoridade de uma quadrilha em um bairro.

⁴⁸ Mendigar, estar na rua sem fazer absolutamente nada, sinônimo de vago.

uma frase: “*no a las drogas*”, não obstante uma caligrafia diferente, acrescentada posteriormente disse “*sólo a la bareta*⁴⁹”.

A *violencia* evocava uma conotação moral negativa sobre relações nas quais eles eram subordinados, sempre diante de uma autoridade que julgava seu comportamento em relação a um estereótipo de jovem virtuoso, dócil e obediente que viraria um homem responsável no futuro. Várias das exposições lembravam o discurso do dever ser juvenil associado ao ensino das escolas religiosas, e eles, como antítese dessa figura juvenil virtuosa, se representavam a partir da carência, da incompletude daquilo que deveriam ser. Eles, como *ñeros*, não possuíam os valores para *muchachos* e, ainda menos, para futuros cidadãos. Ao pensar na relação entre masculinidade e violência, induzida por mim como facilitador, ficou a impressão de uma relação direta entre o corpo masculino e qualidades morais negativas deles, como sujeitos incompletos, definidas pelas figuras de autoridade. Tal questão supunha uma descontextualização dos fatos ditos como violentos, das relações sociais empíricas tal como aconteciam, do modo e lugar onde eles efetivamente poderiam estabelecer um diálogo como estratégia de confrontação dos conflitos. Ao final da oficina, ficou a impressão de que os homens eram por si mesmos violentos, justificando, em parte o comportamento “rebelde” dos *ñeros* tanto na casa quanto na rua.

Entre as “causas dos conflitos” foi relevante o valor dado à educação transmitida nas famílias, cuja ausência se refletia em uma vida ruim, experimentada no momento presente pelos jovens. As brigas e discussões entre os pais, e deles com a figura do padrasto, eram relevantes, manifestando uma permanente insatisfação da vida no lar. Diante deste panorama, eles mencionaram que para evitar a *violencia*, o poder de terceiros sobre eles, deviam impor a “razão própria” para ter uma “boa convivência” e “harmonia familiar”. No momento, Camilo e eu questionávamos este argumento “como impondo a razão própria se poderia eliminar a *violencia*? Não seria reproduzir o ciclo da *violencia*?”. A questão que eles queriam colocar era a da razão própria como reconhecimento deles como sujeitos diferentes. Então, a harmonia familiar, descrita como um “ambiente de paz, tranquilidade e cordialidade”, o qual de modo ideal devia imperar no lar, era a convivência de

⁴⁹ Nome pelo qual é conhecida a maconha em Bogotá. Um *bareto* é um baseado.

diferenças dentro do lar. Uma ideia não muito distinta a aquela proposta pelo 375. Eles comentaram que tal ambiente não existia, razão pela qual eles preferiam estar na rua. Por sua parte, o Padre Márquez mencionava, em conversações fora da oficina, que a ausência dessa harmonia familiar, entendida como convivência dos esposos em função da educação dos filhos, era a causa pela qual “os jovens iam por mau caminho”.

Camilo e eu enfatizávamos a necessidade de assumir o conflito como divergência de posicionamento entre as pessoas, para o qual era necessário escutar o outro e resolver, de maneira dialogada, a discrepância. Os jovens mencionaram que sempre havia uma “briga” com a mãe ou com a família quando chegavam *trabados*⁵⁰, por não *hacer caso* (obedecer) aos mais velhos, não ajudar com a manutenção da família, não colaborar com a faxina, não ter trabalho, por brigar com os irmãos, por causa do trato preferencial dos irmãos mais velhos e porque eles experimentam abandono dos outros membros da família. Nesse momento perguntamos acerca de como solucionar esses impasses, quais seriam os elementos necessários para melhorar o “ambiente” na *casa*. Eles mencionaram que gostariam de ter uma família que os escutasse, entendesse, na qual pudessem confiar, e que não os discriminasse. Acrescentaram que eles deviam mudar as suas *mañas*⁵¹, reconheciam que isso era muito difícil de fazer, mas que era possível “tendo um trabalho”.

Nas representações era apreciável a dicotomia casa/rua como significativa. Na casa se convivia com adultos que mereciam respeito, enquanto eles procuram reconhecimento da sua individualidade. Nela, a família foi idealizada como agente de educação. Não obstante, a experiência neste “âmbito” era desconfortável e cheia de “problemas”, pois era, na realidade, um lugar que produzia medo e tédio, no qual eram desvalorizados como ainda não-homens, mas amados como filhos pelas mães. Na rua eles procuravam prazer no jogo, na companhia com pares, os amigos, e fumando maconha. Nesse lugar, também existia o perigo da autoridade e de outras pessoas que os julgavam por ser agentes que não aportavam nada à vida em comunidade. Sem dúvida, a rua tinha uma temporalidade, não era possível estar lá em todo momento, porque existia o perigo de virar “vago”, e pior ainda, morador de

⁵⁰ Drogados por fumar maconha.

⁵¹ Os maus hábitos ou manhas

rua, o qual para eles era um estado indesejado, o nível mais baixo ao qual poderiam chegar. Os jovens mencionaram que estar muito tempo na rua era o que provocava o consumo excessivo das drogas, passando da maconha ao crack. Morar na rua tinha a percepção de uma vida indisciplinada, logo, desordenada.

Eles aprendiam a administrar a *experiencia* no trânsito entre a casa e a rua. O sucesso dessa administração, ao tempo que a acumulação da mesma, significava virar um homem de verdade. O fato de não ter experiência na vida os colocava diante uma realidade “dura”, tendo muita dificuldade para alcançar o ideal de ser adulto responsável e trabalhador. Enquanto o desejo de serem reconhecidos na sua subjetividade, para ser *compreendidos*, dava conta da sua impotência e posição social atual, a experiência brindaria ferramentas para constituir autoridade. Não ter experiência significava serem comparados com um imperativo de dever ser adulto que eles ainda não alcançavam, razão pela qual havia uma permanente frustração e raiva. Isso denotava “problemas” na definição de seus limites como indivíduo. O reconhecimento e a aquisição de experiência lhes permitia circular com autoridade entre o âmbito familiar e o público, se relacionando como *iguais* com outros homens.

Naquela época, a ideia era que os jovens aprenderiam a dialogar. Não obstante, era difícil para eles, pelo lugar subordinado que eles tinham em quase todas as relações sociais. A autoridade deles ainda não estava constituída para poder “dialogar” como um par com outra pessoa, que recriminava moralmente o comportamento deles e que os comparava com um ideal de jovem em formação, sempre obediente do dever ser social, representado pela pessoa adulta. Para nós, facilitadores, a discussão parecia circular, sempre voltava à questão do reconhecimento, das possibilidades de ter trabalho para ter prestígio como sujeitos com autoridade no lar; não outorgamos valor a essas ideias ao privilegiar o obrigatoriedade deles de conceber e respeitar direitos alheios, pois o foco da oficina, mesmo que era a aquisição de responsabilidade individual diante os direito, estava mais focada no respeito do direito dos outros, supondo que os próprios estavam já incorporados. A medida da classificação deles como seres sem autoridade era a referência do homem adulto que aportava na manutenção do lar, figura poderosa, simbolicamente falando, que uma ideia de igualdade não podia derrubar facilmente.

Na oficina sobre opções de relacionamento intrafamiliar conversamos sobre as “regras” em casa. A ideia era que os jovens valorizassem o estabelecimento de regras como referência mínima de convivência entre indivíduos, sempre diferentes entre si. Esta noção da regra como elemento presente nas relações sociais era já conhecida pelos jovens no instituto, lugar no qual eles obedeciam e incorporavam a regra como elemento necessário para a convivência com os adultos. Então, quando Camilo e eu perguntávamos sobre a importância das regras na família, eles tinham um discurso pronto, que não queríamos escutar: “as regras ajudavam a facilitar as coisas para se ter uma melhor convivência”, disseram eles. Todos nós ficamos satisfeitos, mesmo sabendo, tanto facilitadores quanto jovens, que era uma visão politicamente correta. Porém, alguns minutos depois, alguns deles expressaram que, na verdade, muitas regras não eram válidas, ou ao menos, muitos deles descreditavam nelas, argumentando que as regras nunca foram “justas”. A discussão não avançou porque, segundo o roteiro das oficinas, devíamos refletir sobre os conflitos que eles experimentavam na família, para depois, de novo, enfatizar a noção da regra como necessária para a convivência. Sendo assim, decidimos iniciar a atividade dos sócio-dramas, peças teatrais para expor as razões dos conflitos que eles realmente experimentavam.

Houve três grupos. O primeiro apresentou um roubo, no qual o infrator era pego pela polícia e levado a juízo. Os facilitadores sabíamos que a maior parte dos *muchachos* de IDIPRON tinha experiência de passar por um juizado, evidenciado pelo fato que eles representavam muito bem os papéis de juiz, réu, procurador e advogado defensor. Eles sabiam o ritual, as leis que violavam, os prazos das penas, os lugares de presídio, entre outras coisas mais. O conflito resolvia-se à luz dos procedimentos do sistema penal acusatório, de validade recente na Colômbia, declarando culpável o jovem depois de admitir o roubo.

A segunda peça remetia ao enfrentamento de dois *ñeros* por uma diferença de *parche*. Após discutir, se insultar e se ameaçar com facas (com lápis de fato), eles reconciliam-se fumando um *cacho* (cigarro de maconha). Deste modo, o grupo argumentava que fumar maconha gerava uma identidade mais importante do que as diferenças entre os grupos. Eles reconheciam o prazer de fumar entre amigos.

A última representação mostrava o assalto numa loja de conveniência por uma quadrilha composta por três *ñeros*. Um dos ladrões terminava matando o dono da loja, os outros roubavam o dinheiro e saíam correndo do lugar. Depois, o filho do lojista contactava um grupo de *limpieza*, que lhe garantia eliminar a quadrilha, ao mesmo tempo que melhorar o bairro. Os agentes da limpeza localizaram os quadrilheiros e mataram dois deles. O sobrevivente voltava na loja e assassinava o filho. Depois, o *ñero* saía da cena. O grupo argumentou que os conflitos iniciados pelo roubo na loja tiveram um fim quando a cadeia de vinganças terminou. O interessante desta última representação era que os três quadros aconteciam em tempo real.

De imediato surgiu o tema da autoridade policial, o qual eles percebiam como abusiva. Para estes jovens, a boa vida acontece na rua, sua vida privada acontecia no âmbito público. A polícia representava um problema de convivência cotidiana. Como mencionei no início deste capítulo, a polícia colocava os jovens sob controle na UPJ durante o fim de semana por estar *parchando*. Na UPJ eles não conseguiam dormir nem comer. Se dormir eles eram assaltados. No outro dia, já na rua, eles não tinham dinheiro para voltar ao bairro, razão pela qual deviam pedir dinheiro na rua, mendigar. Por causa do aspeto físico dos jovens, de pobre “muito pobre”, quase nunca recebiam dinheiro, “porque todo mundo teme ser roubado ou agredido”. Efetivamente isso era o que terminava acontecendo, eles se viam forçados a roubar para tomar um refrigerante e pegar ônibus de volta para casa. Eles mencionam que sempre eram denominados como delinquentes. Sem dúvida, era melhor estar fora de casa do que nela porque eram *libres*. Neste ponto, alguns deles mencionaram que ninguém acreditava neles, “*a nosotros siempre nos llaman colinos⁵² o ñeros*”, o mundo todo partia do fato que eles eram antissociais, razão pela qual ninguém confiava neles.

Nesse momento eu só pensava na figura da vítima, na vitimização, e como eles se posicionavam “comodamente” desde aí para falar. Não obstante, me confrontava reconhecendo o lugar de impotência deles diante das formas de autoridade pública que os considerava como tudo aquilo que não deveria ter uma sociedade para “conviver” em paz. O estabelecimento de regras não era uma questão

⁵² Sinônimo de drogado, mas também se refere a uma pessoa que trai.

fácil, menos ainda quando quem fazia as regras era um terceiro com autoridade que impunha sua perspectiva sobre o conteúdo da regra. Depois da representação das peças, Camilo e eu solicitamos fazer de novo grupos para representar, agora sim, os conflitos na família. Propusemos refletir sobre a *violencia intrafamiliar*. Evidentemente, “a reflexão” foi induzida, pensar na *violencia intrafamiliar*, como entendida pela institucionalidade, não era problema para eles, como já ficou exposto.

O primeiro cartaz foi intitulado “violência intrafamiliar”. Em um quadro o grupo desenhou uma mulher e um homem brigando. O filho ao lado do pai e a filha ao lado da mãe, procurando que os pais não brigassem mais. O homem fumava e bebia algum tipo de bebida alcoólica. A mulher falava “*me toca todo a mí, ya estoy cansada*” (eu devo fazer tudo, já estou cansada). Ele responde: “*no, porque tomo sentado*” (não, porque eu bebo sentado). Ela finaliza “*pues váyase*” (então se vá), “*pues me voy*” (então, irei), disse ele.

Um segundo cartaz, também intitulado “violência intrafamiliar”, representava um homem com a cara cortada, o qual foi chamado de “*matón*” (assassino). Ele fumava crack com um sorriso macabro. Do lado havia uma mulher mostrando o peito ao lado de garrafas de álcool e copos com gelo no chão. Ele falava: “*mamita, cómo la estás pasando?*” (mamãe, como você está passando?), ela respondia: “*bien, sí, mi amor, tomémonos la otra y nos vamos pa’ la casa*” (bem, sim meu amor, tomemos mais uma e vamos para casa). Em um segundo quadro, a mulher estava com uma garrafa na mão e na outra uma faca; um terceiro homem batia nela com o punho e o pé lhe dizendo: “*hola loca, usted con quién me está jugando sucio*⁵³, *usted es una perra*” (Sua louca, com quem está me traindo? Você é uma cachorra!). Ela responde: “*más perra será su madre*” (Mais cachorra é a tua mãe). Ele replica: “*entonces, qué va hacer?*” (Então, o que vai fazer?). Ela: “*pues lo que sea pirobo*⁵⁴” (qualquer coisa, *pirobo*). Ele: “*pues tome perra*” (então tome, cachorra) (e bate nela). No último quadro, foram desenhadas duas tumbas do lado de uma igreja, a da “*Challana*” e a do “*Vitor Petete*”.

⁵³ Jogando sujo, refere a trair alguém.

⁵⁴ Palavrão utilizado para se referir a quem se recusa a fazer alguma coisa não desejada. Também é a maneira de nomear um homem jovem que vende seu corpo por dinheiro a outros homens mais velhos.

Um terceiro cartaz relata a briga entre pai e filho. No primeiro quadro o pai, musculoso e barrigudo, falava para o filho com o cinto na mão: “*le voy a pegar duro por no hacer las tareas*” (vou te bater por não fazer as tarefas); o menino lhe responde “*por favor no me castigue*” (por favor não me castigue). Numa segunda cena, o menino está na cama fumando maconha, o pai entra no quarto, com os olhos desorbitados e mostrando os dentes, expressando fúria. O último disse “*no que no chino*⁵⁵ *marica, no entiende o que?*” (não entendeu seu marica, você é surdo?). No final, há uma moral da história: “*se soluciona hablando y sabiendo escuchar los consejos que nos dan a diario*”.

No quarto cartaz, também chamado de “*violencia intrafamiliar*”, em seis quadros foi apresentada uma briga entre mãe e filho, a qual iniciava na casa e terminava na sala de emergência de um hospital. No primeiro quadro, a mãe, expressando ira falava para o menino “*no joda marica*” (não me foda marica). No seguinte quadro, a mãe estapeando fala para o filho: “*eche pa’ dentro*” (vai para dentro da casa), o filho, quem tinha compleição atlética, lhe respondeu para ela “*suerte!*⁵⁶”. Depois, o filho se afastava da casa fumando maconha. No quarto quadro, o jovem estava na rua pressionando uma ferida no peito enquanto jorrava muito sangue sobre o abdômen. No fundo um personagem se afastava com um punhal na mão. No próximo quadro, o jovem no hospital, ainda sangrando. Finalmente, a mãe visitava seu filho.

No quinto desenho, intitulado “*conflicto familiar*”, em quadro único foi representada a briga de um casal na qual o filho rogava para seus pais se acalmarem. O pai, com uma garrafa de álcool na mão disse para a mulher “*yo le puedo pegar cuando quiera*”, ela com cara de psicótica e outra garrafa na mão lhe respondia: “*usted viene borracho, no me pegue más*”. O menino, triste, fala para o pai: “*no le pegue papá*”.

Uma sexta representação descrevia um estupro: “*Una noche en el hogar de Gohan e Agatón*”. No primeiro quadro havia uma casa. No primeiro andar havia uma

⁵⁵ As crianças e adolescentes são chamados de chino ou china em Bogotá. A denominação não tem a ver com o país asiático. Segundo alguns linguístas, na língua dos chibchas, grupo que morava na região de Bogotá no momento do contato com os espanhóis, significava criança.

⁵⁶ Responder “*suerte!*” é uma maneira irônica de falar “foda-se!”.

menina deitada na cama e no fundo, na porta, aproximava-se um homem com o torso descoberto e falando *“oh qué niña tan bonita”*. Na cozinha estava uma mulher, um homem chegava por detrás, toca nas nádegas dela e lhe disse *“oh qué rico, de quién es todo eso?”*, ela lhe responde *“no me moleste señor abusivo”*. Em outro quadro, estava uma mulher no chão, pelada com as pernas abertas e assustada falando para um homem com o pênis ereto e uma faca na mão direita em frente dela: *“lo voy a acusar con mi mamá”*. No último quadro, a mulher mais velha se dirigia à delegacia de família.

Na última representação foi descrito um “abuso sexual”. No primeiro quadro, estava uma menina deitada na cama enquanto a mãe saía da casa. Uma legenda abaixo: *“la mujer se va a trabajar y la hija y el padrastro se quedan”*. No seguinte quadro, a menina chorava e o padrasto aparecia com cara de “depravado” e pensando: *“está dormida y me voy a entrar”*; outra legenda menciona: *“el padrastro aprovecha que la mamá se va y se entra al cuarto de la hija para abusar de ella”*. No terceiro quadro o padrasto estava em cima da menina enquanto ela gritava *“auxilio”*. Depois, a mãe voltava na casa para pegar o celular que tinha esquecido. No quinto quadro a menina aparecia chorando e gritando *“auxilio”* com o torso despido e um olho roxo. O padrasto em cima dela e a mãe na porta do quarto observando com o celular na mão. Por último, um policial prende o padrasto: *“llega el policía y se lleva al padrastro y esta es una forma de arreglar un problema como este”*.

Durante a exposição dos desenhos, eles ressaltavam como a figura de autoridade na casa, representada pelo pai ou o padrasto, terminava agredindo a mãe, os irmãos e irmãs e eles mesmos, por causa da bebida. O sentimento de solidariedade com os sujeitos agredidos era evidente e ressaltava a necessidade de proteger a mãe e a irmã particularmente, com as quais tinham um vínculo de amor e respeito. Por outro lado, esse vínculo não existia com os homens alheios a casa: o padrasto e outros conhecidos da família, os quais terminavam abusando das menores e batendo nas mulheres adultas. Não conseguimos indagar o por quê do abuso pelos homens adultos que circulavam pela casa. Para os jovens essa atitude era rechaçável,

qualificada como depravada, um tipo de *calentura* ou *arrechera*⁵⁷ mediada pelo álcool e que desconhecia o respeito pelas mulheres queridas da casa. Quando perguntamos pelo pai, muitos deles responderam que não moravam com eles desde há algum tempo. Geralmente, a casa estava composta pela mãe, a mãe dela e os irmãos e irmãs; os homens ou estavam fora ou circulavam dentro deste “núcleo”. A descrição da *casa* estava em permanente contraste com o ideal da família burguesa, como dever ser que construía “problemas” para eles e disfunções para as locais do DABS e mesmo para o Padre Márquez.

Neste esquema de problemas na família, o álcool nos adultos e a maconha nos menores eram contrapostos pelos jovens ao trabalho, que permitia a máxima virtude do homem, a responsabilidade. Este contraste era um lugar comum nos esquemas de prevenção de *violencia intrafamiliar* em outras oficinas, além de ser um fato sustentado por outros funcionários no nível local. Desse modo, o objetivo de muitos funcionários, e no momento de Camilo e eu, era ressaltar os estragos do álcool assim como a necessidade de parar de beber. Porém, beber cerveja ou aguardente permitia o encontro entre pares na rua, funcionando de maneira similar à *bareta* para o *parche*, mesmo que eles não permitissem reunir pessoas queridas na casa.

A *fidelidad* era o valor que mantinha junto o casal. Camilo e eu mencionávamos que a fidelidade era um valor que implicava a subordinação da esposa ao desejo masculino de afeto e manutenção da família. Porém, eles expressavam que da esposa ou companheira se esperava sempre carinho, amor e compreensão em “troca” da responsabilidade do marido em um espaço considerado refúgio, a casa onde as diferenças e a troca complementavam o casal. Romper este tipo de vínculo ou deixar de receber estes sentimentos que estabilizam emocionalmente os homens, gerava o sentimento de “traição”, fato que gerava o “diálogo” com os pares mediado pelo álcool, mas não conseguia se expressar verbalmente; “dialogando” com a mulher como igual, pelo contrário, a punição era uma maneira de responder à traição. De maneira similar, nos jovens o fato de não ser

⁵⁷ Tanto *calentura* quanto *arrechera* poderiam traduzir-se como tesão. *Calentura* refere-se quando o homem está com tesão demais e quer transar, sem poder se controlar, ou ao sentimento de estar quente em situações em que a ira desperta a raiva. *Arrechera* tem a ver com a *hombria*, com qualidades de força, empreendimento, trabalho duro e também tem a conotação sexual idêntica à *calentura*.

querido e compreendido na casa, especialmente pela mãe, gerava o sentimento de raiva e frustração, que não era possível de comunicar com os adultos, mas com o *parche*.

O diálogo na família, mais que ser uma relação horizontal de indivíduos que se reconheciam na sua diferença, era uma relação direcionada dos mais velhos para os mais jovens, em um intercâmbio de experiência por obediência. Esta noção, também era compartilhada e estimulada pelo Padre, a freira e a assistente social no instituto. Os jovens esperavam dos pais “conselhos”, histórias, anedotas e indicações práticas para a vida cotidiana e para planejar o futuro. Os conselhos capitalizavam uma “experiência de vida”, a qual era socialmente mensurável através do sucesso pessoal dos mais velhos e a tranquilidade e paz na casa. Tudo isso era materializável nas condições de infraestrutura da casa, na providência econômica do marido e no amor de mãe. Essa experiência legitimava certo tipo de “autoridade legítima” que os jovens podiam seguir, obedecendo os conselhos.

Segundo as falas nas exposições, em suas casas os jovens não viam tal legitimidade. Figuras como o Padre Márquez, algum *cucho* ou vizinho da junta de ação comunal, podiam representar esta “autoridade legítima”. A mãe, de todos os modos, possuía um tipo de autoridade relacionada a sentimentos de afeto, carinho e proteção mútuos. Ela era a pessoa de máxima estima. Insultar a mãe representava uma grave ofensa entre os jovens, que gerava as mais fortes reações de defesa da “santidade” dela entre os jovens. Esta defesa era extensível às irmãs. O fato de violar tal santidade pelos homens que circulavam pela casa gerava ira e dor, mas também impotência. Os jovens não podiam confrontar aqueles homens; por alguma razão que eles não compreendiam ou sabiam, a mãe muitas vezes continuava mantendo o vínculo com estes “violadores”. O fato de a mãe continuar mantendo um vínculo com estes homens enfraquecia o vínculo entre mãe e filho, gerando o sentimento de desconfiança, desesperança e ressentimento, sem, contudo, implicar a perda do amor materno. Ser violador era uma identificação depreciável, utilizada para desqualificar um par, o que significava uma ofensa máxima. Neste esquema de autoridade, só uma figura alheia a casa, investida de poder institucional, era capaz de confrontar e controlar o abusador, legitimando a proteção da vítima pela *violencia sexual* sofrida.

Por último, na oficina sobre direitos sexuais e reprodutivos e saúde sexual e reprodutiva, propusemos explorar a relação entre sexualidade e integridade do indivíduo, através de um trabalho escrito no qual os jovens mostrariam “como os direitos eram vulnerabilizados na perspectiva do abuso ao corpo, e as responsabilidades que cada qual tem com a planificação da família”. A ideia era “ativar” o dispositivo da sexualidade para eles se pensarem como indivíduos direitos como bens próprios e com “responsabilidade” sobre se mesmos e os direitos alheios. Naquela ocasião, os facilitadores distribuimos uma folha onde estavam assinalados alguns direitos sexuais e reprodutivos. Os jovens agruparam-se e escolheram um direito para ser analisado e posteriormente representado. Foram frequentes os temas do estupro, as relações do casal e o planeamento familiar, categorias tanto sugeridas pelos facilitadores quanto contidas nos direitos entregues nas folhas.

Logo depois da elaboração dos conceitos sobre os direitos, os facilitadores observaram que os jovens conheciam uma definição bastante técnica dos direitos. Eles repetiam de memória a definição política e os ideais de convivência, mas acredito que houve dificuldade sobre como essas definições tinham relação com a vida cotidiana, resultando excessivamente gerais e abstratos. Assim como o conceito de *violencia intrafamiliar* projetava uma imagem da casa em oposição à família burguesa, o direito dava conta de uma representação de si incompleta em relação a ideia de indivíduo como cidadão.

“Derecho a la igualdad y no a la discriminación. No discriminar a una persona de color, sexo, estrato social, manera de pensar o sentir, expresarse, de cada persona sin imponerse, en contra de sus derechos humanos tratándose de respetar los derechos civiles, políticos actuando de una manera igual existiendo el orden en una sociedad nación”⁵⁸.

A linguagem dos direitos foi ativada na perspectiva da “violação” desses ou da impossibilidade de seu exercício. Denotava que os direitos não foram experimentados, mas eram sempre uma expectativa a se conquistar para melhorar a

⁵⁸ Direito à igualdade e à não discriminação. Não discriminar a uma pessoa de cor, sexo, estrato social, maneira de pensar ou sentir, se expressar, de cada pessoa sem se impor, contra dos seus direitos humanos, procurando respeitar os direitos civis, políticos, atuando de maneira igual, existindo a ordem em uma sociedade nação.

vida no presente. A noção do exercício do direito também não era clara, mas era garantido por um terceiro, investido de autoridade pública. Tal garantia facilitava a vida deles em um meio social assumido como adverso. Assim, o direito era mais um serviço que o Estado tinha que garantir em termos de acesso à educação, saúde ou segurança, particularmente no caso do estupro e das agressões na rua. Em relação a estes últimos, a educação era reconhecida forma de ascensão social. Sem dúvida, como mencionei acima, o conteúdo da escola não oferecia praticidade para os trabalhos aos quais podiam ter acesso, como pedreiros basicamente. A saúde, além de concebida como bem-estar físico em oposição à doença, quando pensada em relação à sexualidade, era concebida como acesso à informação e prevenção de atos associados à promiscuidade.

O direito à vida, contudo, era gramatical. A vida era a única possessão realmente deles, altamente valorizada, assim como a dos não-nascidos, categoria de seres humanos “abaixo deles”, que já eram “o mais apreciado da sociedade”. Porém este posicionamento contrastava com a legitimidade de alguns assassinatos, durante a vida adulta, vinculados à ideia de vingança/linchamento pelo roubo, a traição, o estupro das mulheres da casa ou a defesa do território. A discussão do tema do aborto, levou mais de uma hora e enunciava o limite moral em relação à “autonomia das mulheres”, pois no momento da gravidez existiriam já dois corpos, duas vidas. Houve dois posicionamentos. Um, caracterizado no momento da escrita do relatório para o DABS como “tradicional”, que assumia o feto como um ser humano com vida (como substância). Desta forma, o aborto era um assassinato de um ser que não tinha como se defender. Sob o argumento de que o bebê não tinha a culpa pelos erros dos maiores, dizia-se que ele seria a vítima por excelência. Com isso, quem aborta deveria ser castigada como assassina.

“Derecho a la vida. Este derecho es igual para hombres y mujeres. Es derecho de la mujer a no morir por causas evitables al embarazo. Este derecho es el más importante porque tenemos que darle un sentido valioso a la vida ya sea en la vida humana o animal. Por eso tenemos que parar la matanza de animales y las torturas que a estos se a hace. El aborto impide que se cumpla el derecho a la vida porque hay parejas que no se ponen de acuerdo para que haci se cumpla

este derecho. La vida es lo único que tenemos y por lo cual tenemos que luchar para darle vida a la vida”⁵⁹.

Este posicionamento era respaldado pela grande maioria dos jovens, em oposição a uns quantos que acreditavam ser difícil considerar quando começava a vida do feto, e que as mulheres decidiam sobre os corpos delas. Esta posição, Camilo e eu a caracterizamos como afinada com a “perspectiva de direito”. Neste esquema, o “planejamento familiar” remetia aos cuidados providenciados pelo pai durante a gravidez da esposa. Em relação ao próprio corpo, deles como jovens, este estava investido de “privacidade”, condicionado pelo “pudor” como elemento regulador de excessos sexuais. Como foi descrito em relação ao aborto, duas noções de corpo estavam presentes nessa discussão, em todo caso, o corpo como território de autodeterminação e exercício de direitos, independentemente do sexo, só fazia parte da retórica.

Contrastes, moralidades e diferenças de conteúdo

Na descrição do desenvolvimento das oficinas procurei contrastar as expressões e representações dos jovens com as categorias e modelos institucionais sobre a *violencia intrafamiliar* e a *democracia familiar*. A oficina como técnica de governo na qual a institucionalidade procurava transformar a conduta dos homens, jovens no caso de Usaquén, encontrou um limite no modelo de representação de uma masculinidade hegemônica associada ao uso da *violencia* quando a *cultura* dos jovens foi indagada através dos exercícios de evocação da experiência individual propostos pelos facilitadores.

Eu, como facilitador e agente de Estado, procurava encontrar argumentos, a partir das falas dos jovens, para justificar a *violencia intrafamiliar* como estruturante

⁵⁹ Direito à vida. Este direito é igual para homens e mulheres. É direito da mulher não morrer por causas evitáveis durante a gravidez. Este direito é o mais importante porque a gente tem que outorgar um senso valioso à vida, seja a vida humana ou animal. Por isso, a gente tem que parar com a matança de animais e as torturas feitas a eles. O aborto impede cumprir o direito à vida porque há casais que não estão de acordo para que seja efetivo este direito. A vida é o único que a gente tem e pelo qual temos que lutar para dar vida à vida.

da sociedade bogotana e demonstrar como uma masculinidade hegemônica, representante da *cultura patriarcal*, se contrapunha ao bem-estar deles como jovens. A emergência de um conteúdo diferencial acerca do que era *violencia* me fez confrontar como facilitador e pesquisador. As dúvidas e as reflexões geradas nas sessões sobre como Camilo e eu queríamos uma coisa, e finalmente resultava outra, foram indicadores da distância entre o estereótipo político e acadêmico da “masculinidade hegemônica” e os valores e relações dos jovens emergentes nas oficinas. Neste esquema, a “consulta local” das noções e práticas de *violencia intrafamiliar* se referia mais ao exercício de “extrair” informação de sujeitos localizados para demonstrar a existência da *cultura* ora *patriarcal* ora da *violencia*, para legitimar a posição moral dos agentes estatais, Camilo, eu, o Padre, entre os outros presentes em IDIPRON.

Como anunciei no início deste capítulo, as oficinas correspondem a uma fórmula internacional de direcionamento vertical de conceitos relativos aos direitos humanos; sobre este ponto há divergências em relação ao matiz local que adquire o ideário normativo quando “negociado” com agentes locais. Por um lado, Sally Marry (2006) considera que organizações não-governamentais no nível local estabelecem uma tradução da categoria *gender violence* na linguagem local, a qual, com tensões, possibilita a assimilação do conteúdo universalista pelas “culturas locais”. Neste processo, a autora assume a mulher como indivíduo universal nesses contextos localizados. Por outro, Daniel Simião (2005) considera que as técnicas de consulta dos interesses locais para a legalização do combate da *violencia domestica* em Timor Leste pelos agentes transnacionais não se preocupam em discutir o conteúdo das categorias dos direitos humanos com os atores locais, senão em fazer comunicar os conteúdos normativos, legitimando o discurso através da construção de “consensos” entre as chamadas comunidades. Aqui o conteúdo da categoria mulher, como universal, fica questionada pela evidência de moralidades em confronto para definir o que seria a *violencia* nas relações de agressão. Pela experiência narrada, assim como outras observadas durante minha experiência como funcionário, acredito que a técnica da oficina mais do que traduzir, intenção inicial do grupo da universidade, o que fez foi comunicar e impor uma perspectiva oficial sobre era *violencia intrafamiliar* através da “educação” destes jovens.

No processo descrito por Simião, a consulta também implicou a “invenção” da *violensia domestika* como uma maneira de dar sentido pelos agentes transnacionais a uma série de relações agressivas entre homens e mulheres em Timor Leste. Este processo, embora negociado com as elites locais que agenciavam a consolidação da “nação e a cultura timorense”, trouxe uma nova moralidade investida de poder oficial para determinar um repertório de corretas e incorretas relações sociais, assim como o confronto de sentidos de justiça locais nos quais se procura a restauração das relações entre coletivos em confrontação, com um transnacional ancorado na ideia de igualdade jurídica entre os sexos que privilegia as demandas dos indivíduos sobre o coletivo. De maneira particular, o senso de justiça dos “direitos humanos” assume como violentas relações sociais que, na ótica local, seriam adequadas quando um dos membros do casal não corresponde às expectativas do outro na relação, por exemplo.

As exposições dos jovens mostraram uma imagem da *violencia* na família dimensionada por problemas e carências, em oposição a um ideal de família nuclear burguesa, ativada pelos facilitadores através da retórica dos direitos e da igualdade e tomada como referencial pelos jovens para “medir” o grau da violência intrafamiliar e de unidade e harmonia. Problemas e carências englobavam descrições de relações sociais, valores e sentimentos significativos dos vínculos entre pessoas na *casa*, definida pela presença da mãe, que deram conta das relações familiares para estes jovens. Desde a proposta da oficina, a *violencia* revelou relações conflitivas que não estavam mediadas pelo reconhecimento de direitos objetivos entre indivíduos, nem pelo fato de o homem “possuir” direitos sobre os demais na família. Aquilo que poderíamos entender, a partir da perspectiva institucional, como *violencia intrafamiliar* abarcava, na ótica dos jovens, rupturas nas trocas entre pessoas com diferenças de status e experiência em uma casa, percebidas através de uma linguagem sentimental, mas não vista, por eles, como *violencia*.

Considero que duas moralidades estavam em confronto nas oficinas, e, talvez, dois sentidos de justiça, fato não explorado nesta dissertação, mas que dá conta do encontro entre dois sistemas de valores, hierarquizados pelo lugar da autoridade dos agentes de Estado e dos jovens como receptores da norma. Porém, os dados “locais” emergentes fizeram confrontar a suposta seguridade dos argumentos técnicos e

políticos dos agentes institucionais. Noções como “direito”, “machismo”, “diálogo” ou “regra”, quando interpretados pelos jovens, mostravam um universo de relações sociais e experiências dos jovens que não correspondia com o conhecimento populacional sobre os homens na Colômbia. Nesse sentido, a efetividade da oficina como meio de transformação individual ficava em questão, sendo ela mais vista como uma palestra para a aquisição de novas informações. A oficina como mecanismo de modelamento da conduta funcionava mais como uma ferramenta de ativação retórica de discursos com legitimidade política e moral circulantes nas instituições e que os jovens já conheciam para se relacionar com as figuras de autoridade do Estado. O conhecimento discursivo era privilegiado pela institucionalidade, mas ele não supunha necessariamente que incidisse em uma “pragmática da vida”, ou em valores dos jovens em relação às expectativas sobre a vida ou o futuro, com o qual o propósito da transformação individual seria, em teoria, efetivo.

Tendo em conta estas considerações, no próximo capítulo analisarei as oficinas assumidas como situação social e ritual, para, posteriormente, concluir meu argumento caracterizando uma teoria social nativa que ancorada na tensão entre *civilisation* e *Kultur*, configura a necessidade nacional de erradicar a *violencia* nos corpos masculinos e consolidar uma *cultura* da democracia e a paz para Colômbia.

CULTURA COMO INTERMEDIÁRIA NA CRIAÇÃO DE ALTERIDADE

Partindo da análise situacional proposta por Gluckman ([1940, 1958] 1987), neste capítulo considero o processo de “formação em democracia familiar” como um momento de interação entre a institucionalidade pública e os sujeitos à lei, estruturada em relações de poder, tornando evidentes hierarquias, confrontações e posições entre os facilitadores e os jovens. Também, considero as oficinas descritas anteriormente como um processo ritual de nivelamento (TURNER, 1969), no qual os jovens foram igualados como homens e passaram por um momento liminar no qual o reconhecimento da *violencia* ressaltava os valores democráticos, revelando assim a anti-estrutura da igualdade diante o Estado social de direito. Logo depois, localizo o processo de identificação da *violencia intrafamiliar* como problema social a partir da dicotomia *civilisation/Kulturen*, na qual a *cultura* como metáfora permite a emergência de categorias de atribuição e identificação de alteridade que permite aos agentes de Estado incidir na mente e relações dos homens, cultural e localmente definidos.

As oficinas de *Democracia familiar* como situação social

O percurso narrado nos capítulos anteriores me permitiu observar como o conceito de *violencia intrafamiliar* se apoia em uma noção de família que se transforma de instituição legal em uma instituição básica da sociedade, cuja autoridade do pater familias passa a ser compartilhada pelo pai e pela mãe, sob a vigilância constante do Estado social de direito, representado pelas instituições públicas, organizações não-governamentais e ativistas a favor dos direitos humanos das mulheres e das crianças. A fronteira do âmbito familiar ao longo do tempo foi

cedendo espaço ao público, ao mesmo tempo em que, pelo menos em termos normativos, definiu a esfera individual. A ideia do âmbito, porém, permanece. Ela está ligada a uma noção nativa de estrutura social na qual a família constrói a sociedade através de indivíduos moldados no processo de socialização, no qual se transmitem valores que se instalam na mente e definem o limite do corpo e o caráter das relações sociais. Esses valores são chamados de *cultura* a partir da década de 1960 por um ideário liberal e têm uma definição maniqueísta implícita dependendo do tempo de sua definição: a do tempo presente é problemática e violenta, a futura, desejada e pacífica.

A categoria de *cultura* nos documentos normativos e técnicos atua como intermediária entre os conjuntos de legalidade, paz e democracia, em contraposição à poderosa categoria de *violencia*, que é qualificada segundo a perspectiva política e o contexto de observação. Outra categoria mediadora é a de lei, que funciona como dispositivo para induzir a mudança, ora da cultura, ora do indivíduo, e é valorada como referencial para limitar a conduta individual e organizar a sociedade. Durante a última década, o pensamento político que aponta para a igualdade diante do Estado social de direito se apoiou na instrumentalização das teorias de gênero, fazendo uso do conceito “novas masculinidades” para contrastar uma masculinidade ligada à *violencia* através da *cultura*, para contrastá-la com a noção de cidadão. De outro lado, permite reificar a *cultura patriarcal* nos corpos dos homens para propiciar a sua transformação em sujeitos, conscientes do seu gênero, corpo e direitos através da conformação da autoestima.

Neste processo, as oficinas de *democracia familiar* foram a técnica de governo privilegiada para o modelamento da conduta dos homens, em geral, e dos jovens de Usaquén, em particular. Estas oficinas foram acontecimentos controlados pelos facilitadores e pelos outros agentes de Estado, representantes das instituições públicas. Camilo e eu nos posicionamos diante dos jovens a partir de um lugar de conhecimento, marcado pela dimensão acadêmica que nos permitia saber de antemão o comportamento “no local”, baseado em resultados de pesquisas já lidos no grupo da UN. Assim, agentes “alheios à comunidade” abordaram relações sociais contextuais a partir da abstração das relações de gênero, com base em antecedentes teóricos e empíricos. Em todo caso, era um olhar que prefigurava uma estrutura

social que Camilo, eu, Antonia, o Padre Márquez, Esperanza, entre outros acompanhantes do processo esperávamos, de algum modo, confirmar com a incursão no “campo”.

De outro lado, o posicionamento também foi do conhecimento da correta agência cidadã, do comportamento esperado em sociedade para se relacionar com os outros. O nosso exemplo era o padrão pelo qual se poderia medir o comportamento dos jovens. Isto outorgava legitimidade aos agentes de Estado para igualar os jovens como “homens-fazendo-gênero”, abordar as relações sociais caracterizadas como *violentas* ou “machistas”, julgar os exercícios de autoridade comentados pelos jovens e apelar para a transformação individual. Com base na observação feita a partir da posição de poder como representante institucional, Camilo e eu, respaldados pelo Padre Márquez, julgávamos a vida passada dos *muchachos* para encaminhá-los para uma humanidade compartilhada que os dignificava ao mesmo tempo em que os transformava em cidadãos diante do Estado.

As oficinas estruturaram uma série de relações sociais nas quais, em princípio, revelavam-se duas camadas populacionais, os agentes de Estado e os receptores da norma. Aparentemente esta observação não representa uma grande novidade, mas dá conta do *ethos* dos agentes de Estado, técnicos e locais, os quais não necessariamente têm posições de poder político ou administrativo, como os governantes da cidade ou do país, mas que os representam, como extensão do seu poder, “o Estado” para os jovens. Também há o encontro entre um modelo de sociedade liberal e outro, que não posso caracterizar mais como “tradicional”, mas que ficou explícito a partir das falas e representações dos jovens nas oficinas.

Por um lado, o posicionamento dos agentes locais das instituições públicas como crédulos do trabalho que eles faziam, diz respeito àquilo que eles consideram legítimo, sua missão para enfrentar a *violencia* e providenciar condições de igualdade para as populações vulneráveis. Caracterizo estes agentes com a posse de um capital educativo e de um acesso a informação, além do pertencimento ou proximidade aos centros acadêmicos e instituições de poder político nacional e internacional, envolvidas no ativismo e reflexão sobre os direitos humanos. Como funcionários, eles participavam de seminários, cursos de capacitação, conferências, entre outros tipos de encontros para “socializar” e “compartilhar” experiências de

tradução e implantação dos direitos humanos em nível local. Isso dá conta de outra diferença na concepção dos locais e técnicos em relação às pessoas em cargos de direção e políticos, pertencentes às elites políticas do país. Mesmo que isso não seja o objeto desta dissertação, as brigas para “convencer” os dirigentes da importância dos direitos humanos vêm da órbita internacional para a nacional (desde cima) e dos técnicos aos seus chefes (desde baixo). Porém, os agentes locais não eram homogêneos. As diferenças entre uma postura católica e liberal, entre o Padre e Camilo e eu, por exemplo, emergiam particularmente na definição dos papéis dos integrantes da família e na forma para se relacionar com os *ñeros*, sujeitos da norma, ora como *muchachos*, ora como jovens.

De outro lado, o processo de individuação apresentou dois modelos de sociedade em tensão, e mesmo que o “tradicional” fosse julgado pelos agentes de Estado, a sua legitimidade não era fácil de desconstruir a partir da retórica que legitima o Estado social de direito. Os jovens foram julgados pelo direcionamento da sua vida até aquele momento, mas isso não implicava, necessariamente, uma mudança da atitude deles diante do futuro. Penso que eles reconheceram uma maneira particular de se relacionar com os agentes investidos de autoridade institucional, reforçando o lugar de poder dos facilitadores, o Padre Márquez, Antonia, a freira, a assistente social, os policiais, entre outros funcionários com os quais eles têm relações institucionais. Não obstante, também acredito que eles começaram a reconhecer a sua individualidade dimensionada por direitos, não pelo conhecimento objetivo dos direitos das mulheres, mas pelos valores da vida e da liberdade, os quais legitimavam sua diferença em relação a variadas formas de autoridade na casa e na rua.

Com o propósito de se pensar na *democracia familiar*, emergiram formas de autoridade ilegítimas para o Estado, mas que faziam sentido para os jovens. Relativizar o ideal de bom pai de família diante de imperativos políticos mostrava o lugar da autoridade “no local”. Também, estabelecer a igualdade entre homens e mulheres na casa, implicava pensar o lugar deles como subordinados e impotentes em vários espaços sociais. Tal questão dava conta mais do imperativo de aquisição de experiência e administração de liberdade do que o reconhecimento da “mulher” que era a sua mãe ou a sua irmã.

A legitimidade do Estado social de direito estava mediada por uma estrutura social hierarquizada, na qual homens e mulheres com melhores maneiras de se comportar, assim como capital econômico, de fato permitiam pensar na possibilidade dos direitos como mediadores das relações sociais. Não obstante, os direitos, ao não ser parte de conjunto de trocas que estruturam a casa e o entorno mais próximo no bairro, não encontravam lugar na prática cotidiana. As mudanças propostas pelos agentes de Estado a partir do reconhecimento da *violencia intrafamiliar* implicavam transformações na hierarquia familiar, na troca de sentimentos e capital econômico, na expressão do poder, mas não nos aspetos simbólicos daquilo que eles consideravam ser um homem.

Nas oficinas foram explicitados valores, relações sociais significativas, emoções e sentimentos dos jovens que, na época, foram qualificados como pertencentes a padrões de dominação violenta por parte de outros homens cujo poder afetava possessões abstratas denominadas de “direitos”. No momento, o entendimento dessas relações e valores, mesmo que não tenham sido caracterizadas como “culturais” pelo relatório da UN, faziam parte do conjunto de comportamentos e atitudes denominadas como tal pelos documentos técnicos, políticos e jurídicos agenciados pela instituição DABS. A perspectiva de gênero, legitimada na perspectiva liberal de sociedade, reconhecia estes ideais como tradicionais e as relações sociais cotidianas como assimétricas e violentas. Neste esquema, o conceito de masculinidade funcionava para igualar os jovens e homogeneizar práticas sociais diversas a partir da localização de corpos sexuais masculinos em relação a uma estrutura social democrática, demasiadamente ideal, a partir da qual se observavam e julgavam as relações, que eram, em si, assimétricas, desiguais.

Posicionamento local a partir da masculinidade

O “dever ser” do homem como cidadão, ativado nas oficinas, vinculou uma moralidade liberal⁶⁰ com o ideal dos jovens em serem “bons pais de família”. Assim, sociedade democrática, família burguesa e indivíduo serviram como estereótipos

⁶⁰ Para autores como Foucault (1978-79) e Merry (2006) seria neoliberal.

para observar as relações sociais empíricas carregadas com uma significação moral negativa, o que legitimava a intervenção do Estado através dos agentes de governo. Para mim é inquietante pensar como a imagem de “ser homem” e as relações familiares idealizadas pelos jovens têm um paralelo com a ideia de instituição legal familiar dirigida pelo *pater familias* instaurada durante o projeto da Regeneração conservadora do século XIX referenciada no primeiro capítulo. A ideia de um homem como mediador entre a família e o âmbito público é concomitante com a virtude da responsabilidade em relação à esposa e aos filhos que faria dos jovens “bons homens”. Esta ideia é relativa à família burguesa como forma de organização social, desejada tanto pelos jovens quanto pelos agentes de Estado. Porém, isso entra em tensão com a ideia de igualdade de direitos individuais, revelando que ser um “bom homem” não se esgota na ideia de indivíduo como cidadão, mas implica que o fato de ser responsável seja entendido pelo modelo da instituição legal familiar. Isto outorga prestígio diante dos outros homens, seus pares, um atributo altamente valorizado, tanto na casa quanto na rua.

As oficinas para a *democracia familiar* tinham por objetivo a mudança cultural através da intervenção da masculinidade dos homens de Bogotá e destes jovens do IDIPRON em particular. Ainda que o grupo de pesquisadores da UN não tenha definido os valores, relações e representações dos jovens e outros grupos de homens de Bogotá como “culturais”, o resultado final da “intervenção” gerou uma imagem das “masculinidades” de Bogotá, informada pela “tradição” no “local”. Partindo do entendimento de cultura como tradição, a abordagem das masculinidades procurou o reconhecimento das diferenças partindo de categorias universalistas como sexo e igualdade, e de um ideal de indivíduo e sociedade que prefigurava as categorias de observação e o sentido político da descrição e análise das identidades e práticas de gênero. Dicotomias como hegemônico/subordinado, novo/tradicional, bárbaro/moderno permitiram descrever relações sociais como relações de poder, um poder ilegítimo, fora do controle do Estado social de direito.

O processo de formação constituiu uma imagem ontológica relativa à ideia de masculinidade hegemônica, informada pela análise de gênero, e, em paralelo, construiu uma verdade institucionalizada sobre o “outro”, legitimada pelo conhecimento acadêmico especializado e pelas instituições políticas, quando os

agentes de Estado ativaram uma moralidade específica ao indagar sobre a experiência dos jovens. Tal processo ajudou a caracterizar “os homens” como grupo populacional homogêneo (uma população) para o Estado, problemático e difícil de cooptar. A relação de autoridade e tutela que caracteriza o encontro entre Estado e “populações vulneráveis” não opera de maneira direta com os homens. Pelo contrário, havia uma disputa pelo controle da autoridade. Em outro lugar (MARTÍNEZ, 2010), mencionei que as oficinas para forjar uma nova masculinidade apresentam uma disjuntiva para os sujeitos da política, especialmente os homens adultos e pais de família. Os homens, interpelados na sua “identidade e papéis de gênero” na família e para com a sua parceira, se confrontam entre ser considerados machistas, por serem o referente de autoridade na família, e ocultar seus sentimentos diante outros homens, por causa da sanção social da denominação como “maricas”. A alternativa legítima no âmbito público seria a de mostrar-se disposto a se tornar um novo homem, estimado pela política pública e pelas posições acadêmicas.

Porém, este modelo de masculinidade humano/cidadão é rejeitado em variados contextos por ser associado “ao feminino”, oposto àquilo considerado viril. Também, porque produz desconfiança, particularmente para os jovens, pois a institucionalidade pública era percebida como opressora, discriminante, ineficiente e desinteressada das necessidades locais. Tal questão implicava que cumprir ou não com os modelos, seja o democrático ou os “machistas”, enaltecia ou estigmatizava os jovens, localizando-os em hierarquias que permitiam ou não o acesso a privilégios e status, dependendo do ponto de vista do modelo que se opta para medir a “masculinidade”. De todos modos, optar por um modelo ou outro implica a valorização de um em contraposição do outro, ambos os quais circulavam através de discursos e práticas legítimas pelos agentes de autoridade nos lugares de interação dos jovens na cidade.

O conceito de masculinidade, subsidiário dos estudos de gênero, dá conta de uma série de papéis, práticas e relações sociais que sempre são contrastadas com a sociedade imaginada localizada no futuro. O conceito de masculinidade hegemônica, proposto por R. Connell (CONNELL e MESSERSCHMIDT, 2005) enfatiza os papéis, a mudança e o contexto onde ela se exerce, proposto para se pensar as assimetrias e diferenças dos jovens em contextos escolares da Austrália. Posteriormente, foi

apropriado no contexto político e acadêmico colombiano de maneira similar a outros países na América Latina, evidenciando uma estrutura social que dá conta de uma “crise da masculinidade hegemônica”, a qual é medida diante das mudanças que experimenta a sociedade nacional no processo de modernização (ver SOUZA, 2009). Os estudos de gênero e a ideia de uma masculinidade hegemônica, emergentes em países anglo-saxões para dar conta de assimetrias em relação ao trato igualitário que esperam os cidadãos em sociedade, ao ser transpostos nas sociedades herdeiras da colonização ibérica, caracterizadas pelo status dos sujeitos em sociedade, revelam tradições e estruturas sociais desajustadas a um ideal de sociedade liberal. Tais desajustes configuraram uma imagem de “cultura patriarcal”, antagônica ao espírito liberal.

Para explicar este último argumento, quero estabelecer uma comparação com o estudo acerca de sensibilidades jurídicas de Roberto Kant de Lima (2004 e 2010), que argumenta que no Brasil há a coexistência entre dois modelos jurídicos para compreender a existência de uma série de relações repressivas do Estado para a sociedade em paralelo a uma retórica pública de liberdades e igualdades no direito. Kant de Lima menciona que, por um lado, no modelo do paralelepípedo, relacionado com o *common law* anglo-saxão, a base é igual que o topo, a sociedade está composta por indivíduos portadores de interesses diferentes mas iguais em direitos, o qual os coloca em conflito permanente, regulado por um conjunto de regras universais. Neste sentido, a retórica dos direitos humanos ativada através das oficinas de democracia familiar apresentaria este modelo de sociedade, permitindo compreender, ademais, a procedência alheia do mesmo. De outro lado, no modelo da pirâmide relativo ao civilismo continental, a base é maior que o topo, a sociedade está composta por segmentos desiguais e complementares que devem se ajustar de maneira global e harmônica, as regras são gerais para todo o conjunto mas são aplicadas segundo o segmento através da interpretação de uma terceiro com autoridade. Neste sentido as representações e falas sobre as relações na casa dos jovens daria conta da interdependência das pessoas ao tempo que o sentimento de arbitrariedade e injustiça de algumas regras no plano social mais amplo.

Tendo em conta estes dois modelos, o desajuste apresentado a partir do prisma da masculinidade teria relação com o modelo da pirâmide, no qual a

igualdade é definida pela “semelhança” (homens na rua) e os conflitos ocorrem entre pares e entre desiguais. Agora, a metáfora do novo homem teria a ver com o modelo do paralelepípedo, no qual a igualdade se identifica com a “diferença” e os conflitos se dão entre iguais.

Desta forma, a abordagem das masculinidades apresenta uma realidade social sempre com carência de cidadania e com excesso de tradição, sendo pessimistas diante da mudança e sofisticando a engenharia e intervenção social. Assim, a expertise acadêmica sempre se relaciona com o ideal sócio-político de modo tal que o “machismo” aparece em todo lugar e momento histórico. Deste modo, considero que os estudos que exploram a relação entre masculinidade e violência explicam as assimetrias como desigualdades em um modelo social estrutural-funcionalista, preso entre o evolucionismo e o relativismo, e cuja noção de poder, central na análise das relações sociais, corresponde ao que é concebido pela ideologia individualista.

Neste ponto, quero lembrar o programa intelectual de Louis Dumont ([1966] 1970), que através do contraste do lugar do indivíduo entre “ocidente” e o sistema de castas indiano, desvelou o sistema de ideias de valores do igualitarismo e individualismo ocidental em relação à hierarquização e ao holismo indiano. O individualismo como valor principal das sociedades modernas concebe o indivíduo como sujeito moral, independente e autônomo, unidade discreta que contém os valores da igualdade e a liberdade, que o emancipa da sociedade e a ordem coletiva, encarnando a humanidade. Desvelando o individualismo, Dumont “desnaturaliza” a relação entre indivíduo e sociedade como um problema sociológico, mostrando uma certa “cegueira” diante o social, produto deste olhar. O autor alude ao termo “apercepção sociológica” para argumentar que noções como persona e indivíduo são construtos sócio-culturais que imprimem uma perspectiva particular à análise sociológica e que fazem ver indivíduos com o conteúdo ocidental em sociedades etnográficas e históricas “não ocidentais”. Pelo anterior, Dumont apela à aquisição de consciência, por parte dos pesquisadores, na distinção entre o princípio ideal e as relações sociais empíricas na modernidade (DUMONT, 1987 em STOLCKE, 2001).

Considero que o olhar etnográfico e a interpretação sociológica a partir do conceito “masculinidade hegemónica” é susceptível à crítica levantada por Dumont,

mostrando um caráter etnocêntrico na leitura da “realidade”, com o qual os desajustes e as crises da masculinidade são apenas esperáveis.

O ritual da *Democracia familiar*

Partindo da concepção de Victor Turner (1969) acerca do processo ritual, considero as oficinas de democracia familiar como ritual. Este processo marca diferenças de status ao longo da vida das pessoas entre os Ndembu de Zambia, no qual os neófitos são separados do meio social por agentes com autoridade (política), descontextualizando-os das relações sociais que os definem como pessoas e localizando-os em um momento e lugar liminar, sendo nivelados como indivíduos em igualdade de condições (*communitas*). Na liminaridade, os iniciados aprendem as regras sociais através do contraste de símbolos, muitos deles apresentados como oposições binárias que ressaltam a moral que une conjunto social. Essa moral aparece como laços totalizantes e genéricos, chamados pelo autor de anti-estrutura, permitindo posteriormente aos indivíduos se re-localizar na estrutura social, agora como pessoas diferentes.

As oficinas foram um recurso privilegiado na implantação de políticas democratizantes em Bogotá. Nas oficinas, os jovens ingressaram como sujeitos singulares e foram nivelados como “homens”, com atributos de gênero definidos pela institucionalidade. Durante o processo de reconhecimento da *violencia intrafamiliar*, as relações familiares e o exercício dos direitos humanos, Camilo e eu revelávamos a “anti-estrutura” das relações democráticas, sem estarmos conscientes disso no momento, em contraposição às relações sociais cotidianas dos jovens. O signo da igualdade no direito foi ressaltado em contraste com as experiências de sofrimento, dor e desconhecimento da subjetividade deles na casa e na rua. O mesmo se aplica em relação à procura de prazer individual e bem-estar coletivo. Assim, o acesso ao conhecimento do Estado social de direito estava baseado na reflexão racional da sensualidade do indivíduo. Através desta apropriação racional do corpo, os direitos permitiam um vínculo abstrato entre indivíduos cuja base biológica e psíquica era tutelada pelo Estado. Este último, por sua vez, aparecia como uma instituição

artificial diante das formas de autoridade que assentavam os fundamentos de coesão social no contexto habitado pelos jovens.

Através do exame do conteúdo de manuais de formação de agentes sanitários cujo trabalho se desenvolve no marco da política de saúde indígena no Brasil, Carla Teixeira (2013) mostra como os argumentos técnicos do saneamento estabelecem uma moralidade baseada na dicotomia higiene/nojo ancorada na irredutibilidade da experiência individual da biologia do corpo humano, inquestionável e “fora da ingerência humana”. O objetivo do agente sanitário é a construção de um indígena sujo, o qual deve ser higienizado para incluí-lo na comunidade cívica, outorgando-lhe cidadania. Os direitos diferenciados dos indígenas associados à saúde passariam pela construção de uma fronteira de “repugnância” para domesticar os sentidos, os sentimentos, as emoções.

Nas oficinas para a *democracia familiar* os agentes de Estado construíram seres violentos estabelecendo uma “intolerância social” da violência, ancorada na dor individual, cuja promessa de alívio e evitação estariam no exercício do respeito ao direito alheio. O trabalho do facilitador advogava pela auto-regulação, abordando de maneira interdependente a domesticação das emoções e a racionalização da conduta para agir no âmbito familiar, dirigindo assim a transformação do comportamento dos jovens e a sensibilidade diante da alteridade. O propósito dos jovens era a apreensão de habilidades e competências para suprirem as suas carências como cidadãos em potencial. Nesta interação, o questionamento moral da experiência vivida teve como referência a perspectiva de verdade, estética e justiça dos agentes de Estado que foram apresentados como exemplo de consenso real (e não ideal) para a sociedade. O conceito de humanidade, pano de fundo para pensar a cidadania, foi apresentado como natural, ao tempo que universal, permanente no tempo e naturalmente benéfico. No estabelecimento de uma história humana universal, cujo objetivo era o modelo cognitivo e emotivo social e legalmente validado pelos agentes de Estado, era necessário a conformação de seres localizados, legitimando as sanções às diferenças, através da caracterização como população dos jovens ao mesmo tempo em que os responsabilizava da sua própria transformação.

O processo ritual da *democracia familiar* encontra paralelos com o contexto de implantação da justiça restaurativa em Porto Alegre, descrito por Patrice Schuch

(2008), no qual agentes comunitários eram mediadores em conflitos cotidianos característicos da “violência no Brasil”, os quais viraram objetos de regulação social para consolidar uma “cultura de paz”. Segundo a autora, este processo tem relação com a expansão de uma racionalidade neoliberal na qual a ideia de escolha individual e as habilidades comunicativas conjugam-se com uma linguagem dos direitos para constituir “sujeitos de direitos”, capazes de exercer auto-regulação de suas condutas. Tal racionalidade está fortemente baseada na concepção da igualdade formal derivada de uma ética universalista que assume a “natureza humana” como fonte do reconhecimento e base para a interação entre indivíduo e Estado. Deste modo, os “círculos restaurativos”, situação de análise da autora, constituíram tecnologias da “não-violência”, que propiciariam mudanças na maneira de gerir a justiça no “nível comunitário”, e nos quais a expressão emocional das partes produz uma moralidade que permite tanto a modulação quanto o julgamento e direcionamento da fala das partes por um terceiro investido de autoridade pública.

No processo apresentado nesta dissertação, o esquema de individuação das categorias *violencia* e *democracia/cidadania/paz* formaram um par, oposto e complementar, estruturante do julgamento e da prática dos agentes de Estado, na qual estabelece-se uma *cultura* geral de *paz* que se contrapõe às práticas culturais localizadas. Nesse processo, a identificação das práticas e relações desiguais, assumidas como causas da violência nos documentos técnicos do DABS, faz com que os agentes procurem compreender a fenomenologia do conflito na “dinâmica familiar”, assumido como desarmônico. Apesar do pressuposto da igualdade entre homens e mulheres nas relações familiares, durante a “gestão do conflito” e a penalização da “violência”, privilegia-se o papel de pai como agressor, emergindo como sujeito da proteção estatal às vítimas, compreendidas como incapazes: mulheres e crianças. A família é assumida como unidade produtora da sociedade, *locus* da criação cidadã e lugar de respeito e amor entre seus integrantes. O jovem, enquanto cidadão em formação, deve aprender habilidades cidadãs para atuar em uma “perspectiva de direito” no nível da nação. O indivíduo em construção e a família como produtora deste aparecem como ideais na constituição de uma sociedade pacífica e democrática.

Considero que a perspectiva de direito que justifica a intervenção social, a mudança cultural e o reconhecimento da individualidade e da cidadania se apresenta como uma configuração de relações sociais em processo de “institucionalização” no marco de ideias, práticas e emoções “naturalizadas” pelos agentes de Estado, no sentido outorgado por Mary Douglas ([1986] 1998) de uma legitimidade irreduzível que remete à sacralidade da ordem social e simbólica, configurando uma moralidade que, quando infringida, produz reações emocionais e sanções sociais. A partir desta perspectiva, a normatividade relativa à *violencia intrafamiliar* estabelece formas de dominação simbólica do agente democrático em relação ao homem “culturalizado” e localizado, ao mesmo tempo em que há a despolitização do *ñero* após sua re-politização como violento diante de uma ideologia de Estado que foi apresentada pelos facilitadores como detentor da autoridade legítima e um qualificador do comportamento dos *muchachos*.

Considero que tal ideologia configura uma noção de salvação individual e social que exige cidadãos “fieis” capazes de resguardar e proteger a fé do Estado. A erradicação da *violencia intrafamiliar*, com o ânimo de proteger direitos individuais e estabelecer a trilha para se alcançar a *cultura de paz*, exige um caráter implacável da idealização de um inimigo, o qual não foi morto, mas persuadido pelos missionários - locais - para se transformar em um novo homem. Os defensores da ideologia, menos do que se referirem ao adversário pelas suas características de aversão, recorrem a mediações, que cumprem o papel de reduzir a complexidade do outro em uma coisa simples. A metáfora, como característica do pensamento, oferece uma alternativa de percepção do mundo e de agir em relação a ele, ajudando a responder de maneira coerente às perguntas teóricas e práticas para se acreditar e se sentir uma ideologia, e atuar em favor dela. Através da construção de fórmulas metafóricas, os professores da fé de Estado configuram o outro, por meio de antíteses, como um ser perigoso, o que justifica a cruzada política na periferia da nação (URIBE A., 2012). A *cultura* como metáfora permitiu, ao longo dos anos, estruturar “o outro” como um perigo para o “Estado social de direito”, convertendo homens de diversas características sociais em “machos”, como categoria de acusação, que encarnam o patriarcado e a *violencia*.

Tal fenômeno não parece ser algo localizado. Kelly Silva (2012) na sua etnografia sobre construção de capacidades de funcionários encarregados da estruturação do Estado nação em Timor Leste, já ressaltava como, no desenvolvimento da política pública internacional, os agentes de cooperação internacional assumem o seu trabalho como uma “missão” com fins educativos. A missão implicava a mudança cultural, para os locais adquirirem a perspectiva moral sobre o trabalho dos internacionais e permitir a eficiência da funcionalidade pública do novo Estado. Os agentes transnacionais contrastavam atributos de virtude no trabalho que eles mesmos representavam em contraposição a atributos culturais dos sujeitos locais a ser educados. Dito contraste apresentava para os internacionais uma imagem dos funcionários locais incompleta, sem capacidades, de fato, razão pela qual emergia a necessidade da mudança social a partir da transformação individual dos locais. A partir desta descrição, Silva argumenta como teorias e modelos sobre desenvolvimento no século XX partilham entre si o pressuposto de dinâmica social, que pode ser controlada mediante “ações técnicas” para adequar racionalmente processos mentais que determinam a ação social dos sujeitos em carência cognitiva e emocional. A partir desta postura dos agentes de desenvolvimento terminam despolitizando aos locais e inscrevendo as histórias locais em um contínuo filosófico universal no qual a passagem dos tempos locais convergem no desenvolvimento humano.

No caso que estudo, a postura dos agentes de Estado, ao ver as causas da violência como problemas culturais, lhes permitiu posicionarem-se em um lugar superior ao se considerar os sujeitos da política como representantes de traços atávicos, antagonistas do direito como mediador – único – das relações sociais e como referente de integração social no que se refere à família nuclear. A *cultura* como problema vira um catálogo de elementos incorretos que era sempre contraposta ao modelo de indivíduo e sociedade que os funcionários promulgavam, resultando: (1) em uma valoração maniqueísta na qual o mito representa o erro, e o esclarecimento dos direitos, os benefícios individuais e sociais; (2) em uma escala ascendente onde o *cultural* está abaixo e a *democracia* acima; e (3) em uma linha temporal onde o *tradicional* está no passado e o *moderno* no futuro. Neste sentido,

apontar para uma nova masculinidade, que se contrapõe ao machismo, fazia sentido para os agentes da política pública contra a violência intrafamiliar.

A *cultura* também se situava em um lugar intermediário, mediado entre a *violencia* e a *paz*, categorias condicionantes do sentido humanitário e civilizatório dos agentes do Estado de direito. A identificação de seres culturais legitimou sanções às diferenças do indivíduo, convertendo-o em sujeito de intervenção e responsabilizando-o por sua própria transformação. A caracterização cultural, além disso, permitiu a legalização de certas relações sociais, onde há uma definição internacional de bem público: os direitos humanos, onde se intensifica a linguagem legalista e vira uma tecnologia de poder, fetichizando a lei, inscrevendo-a nas pessoas, como também a sociabilidade e a identidade. A cultura como categoria de governo deu conta de uma teoria social nativa na qual permitia aos agentes de Estado identificar traços de comportamento e atitudes que representam um momento social onde predominam crenças errôneas e arcaicas, características de um estágio de barbárie, onde a ideia de progresso, em última instância, levaria a sociedade para um estado de perfeição desejado. E, também, atuaria como um mecanismo que modela as emoções dos indivíduos, gerando solidariedade social pela coesão resultante de uma semelhança da consciência dos indivíduos. Por último, a cultura estruturaria crenças que criam pautas inconscientes que determinam a ação e o pensamento, expressos em valores ou princípios que orientam os indivíduos, justificando-se o pressuposto da intervenção da organização familiar como *locus* onde o indivíduo fica com a responsabilidade de seu próprio destino e o da sociedade e seu corpo biológico e psicologia individual se tornam politizadas.

Nesta teoria social nativa na qual *violencia intrafamiliar* e *democracia familiar* existem como fenômenos sociais, preceitos evolucionistas, funcionalistas e culturalistas foram ativados em uma engenharia social que: abordava traços arcaicos dos indivíduos para extirpá-los do corpo social através do estabelecimento de uma consciência cidadã; procurava um modelo de sociedade onde o indivíduo contém e representa a sociedade; prescrevia as funções paterna e materna para definir a dinâmica familiar, onde a autoridade é legitimada através do direito estatal como mediador das relações familiares; produzia indivíduos capazes de estabelecer relações sociais como corpos re-politizados, “garantes” do interesse público; evitava

a manifestação da agressão no conflito, tendo como referência a autoridade emanada do Estado. Este esquema conjugava a necessidade de se extirpar a violência do corpo e da identidade da nação, trabalhando com uma noção de “raça” (atributos biológicos e étnicos), como pano de fundo para um projeto de eugenia, como tecnologia de controle social que desenvolvia uma ideia aristocrática de humanidade. Então, agir desde uma “perspectiva de direito”, fato em princípio emancipador do indivíduo, legitimou exercícios de poder sobre uma trama complexa de relações sociais protagonizada por pessoas com status e posições sociais diferenciadas, subordinadas pelas qualificações morais dos seus governantes.

Franz Boas descreveria as ações relativas à *democracia familiar* como uma reação emocional do civilizado quando se relaciona com o primitivo, por causa dos preconceitos políticos e estéticos que sustentam o racismo, categoria de pensamento estruturante do pensamento euro-americano. Na sua obra póstuma *Anthropology and Modern Life* ([1962] 1986), argumentou como o substrato moral do evolucionismo nas práticas políticas das sociedades auto-definidas como civilizadas, impunha referenciais de normalidade, superioridade e complexidade nos processos de pensamento e organização social, pelo qual as sociedades forâneas, “nas margens do Estado”, para empregar o título do livro editado por Veena Das e Deborah Poole (2004) não eram mais do que desvios, na rota de progresso humanos, representantes de falta de inteligência, homogeneidade e simplicidade.

A metáfora da *cultura* na configuração da alteridade e do poder

Agora quero distinguir dois entendimentos da cultura no campo político, que outorgam uma certa ambiguidade à concepção daquilo que é cultura, mas que definem a gestão estatal para passar de uma cultura da *violencia* e patriarcal a uma da paz e a democracia. O primeiro entendimento, que relaciono com a concepção romântica alemã de *Kultur*, assumiu um caráter político que propiciou práticas de Estado investidas de autoridade científica, que outorgaram neutralidade e legitimidade ao propósito de transformar o segundo entendimento da cultura, que vinculo à ideia francesa e inglesa de *civilisation*. A categoria de *cultura* aglutinou um entendimento culturalista do local, característico de uma antropologia feita na

Colômbia entre as décadas de 1940 a 1980, com o interesse de consolidar uma sociedade civilizada capaz de se ajustar a discursos e representações internacionais. Estas concepções sobre a cultura salientam uma longa tradição ocidental na definição do outro, onde a antropologia tem sido protagonista na conceptualização da alteridade e da diferença.

Roy Wagner ([2010] 1975), Norbert Elias ([1977] 1994) e Marshall Sahlins (1997) argumentam que a cultura é construída como “cultivo” intelectual e moral que permite fazer distinções entre grupos humanos. Destacam que existem duas tradições, a alemã e a francesa (Sahlins inclui os ingleses nesta acepção). A primeira distingue que o conceito *Kultur* remete à afirmação política como diferença, e remete a um repertório de ideias e práticas características de um povo, fato que lhe outorga um espírito, racionalidade e lógica particular que os distingue de outros. Esta visão da cultura, mesmo com limites variáveis e porosos, na prática política antropológica ficava circunscrita a um local particular, definindo uma região com características étnicas próprias e produzindo uma visão essencializada de práticas sociais vinculadas a sistemas de parentesco, produtivos e religiosos. Esta concepção da cultura se contrapõe à segunda tradição do conceito, *civilisation*, que traçava leis gerais acerca do pensamento e da ação, que coloca “a diversidade” dos grupos humanos em graus evolutivos de uma história humana que aparece como história natural e as culturas como variações sobre a natureza humana. Esta noção de cultura estava em consonância com a empresa moderna, capitalista e colonial que ameaçava a existência legítima de *Kulturen* indígenas, considerando o universalismo da humanidade e da igualdade entre os cidadãos (indivíduos). Na perspectiva da *Kultur*, há variedades de *civilisation*; do ângulo da *civilisation*, há graus de *Kultur*.

Kultur tem sido fundamental para as reivindicações de povos indígenas em termos de soberania e identidade étnica, muitas vezes em confrontação a uma definição universalista dos direitos humanos. Ao mesmo tempo, tem servido para os agentes da *civilisation* designarem o “outro”, objeto da empresa colonial. Usualmente *Kultur* tem sido utilizada pelos antropólogos para observar e analisar relações de comunidades étnicas com as sociedades nacionais, muitas vezes chamadas de hegemônicas ou, simplesmente, de Estado. No meu estudo, vejo um processo pelo qual indivíduos sem identificação étnica são culturalizados, com o

conteúdo de *Kultur*, através da tentativa civilizatória de se compreender a *violencia* dos homens de Bogotá, convertendo-os em população (alvo) para o Estado social de direito. Nesses esquemas, os direitos humanos agenciados pela *civilisation*, incluídos os direitos das mulheres, são vistos como ameaçados pela *violencia* inerente à *Kultur*, encarnada nos homens. Por esse entendimento, considero que a cultura como metáfora simplificou histórias e configurações sociais “locais”, heterogêneas e complexas, permitindo aos agentes do Estado se relacionarem com comunidades e indivíduos objetivados, de maneira direta, sem considerar o que esse outro considera sobre si mesmo. Isto evidencia uma estreita relação entre modernidade, cultura e governo do outro.

Neste esquema, o contato entre agentes civilizadores e sujeitos culturais é sempre localizado, lugar no qual emergem categorias que naturalizam uma essência do outro a partir da territorialização da ideologia do Estado e da sociedade nacional. A localização da cultura faz parte da imaginação do poder estatal, legitimando uma concepção de poder vertical no qual a verdade civilizatória se encontra no nível superior, o poder transnacional, ao mesmo tempo em que seria mais abrangente em termos geográficos, enquanto as localidades, que desconhecem a totalidade do sistema, precisam ser instruídas através de ações de governo (ver FERGUSON e GUPTA, 2002). A divisão administrativa do DABS é um claro exemplo deste esquema de governo transnacional, no qual os “locais” produzem categorias de identificação dos outros como jovens em risco social ou população vulnerável, despolitizando os *ñeros* nos termos da sua *Kultur* e incorporando-os na história nacional como fonte de problemas sociais e possíveis produtores de cidadãos no âmbito familiar. A construção da diferença mostra uma conexão entre conhecimento, territorialidade e atributos culturais no processo histórico compartilhado com agentes estatais e sujeitos locais de criação de uma sociedade nacional e legitimação da ordem do Estado social de direito.

Neste esquema, a construção do Estado nacional demanda a identificação de elementos culturais que contrastam com a estabilidade da nação, cuja relação com a ideia da violência é central para o exercício de governo. Tal fenômeno é particularmente visível em Estados de independência recente, nos quais o uso da *cultura* como categoria de governo dialoga mais proximamente com experiências

coloniais que ainda ecoam na vida política de tais países. Daniel Simião e Kelly Silva (2012) mostraram isto através da análise das negociações matrimoniais no contexto urbano em Díli apresentadas na introdução desta dissertação. Em Timor Leste o discurso sobre a *tradição* está vinculado à ação colonial governamental portuguesa de produção de conhecimento local de *usos* e *costumes* para outorgar inteligibilidade às práticas indígenas. Dito reconhecimento do local teve o propósito de assimilar ao outro e incorporá-lo na ideia de civilização através do contraste e substituição de valores, gerando categorias de governo, como Simião mostrou na sua tese sobre a invenção da *violensia domestika* referida no capítulo 2. As ideias contemporâneas de *adat*, *kastom* e *kultura*, circulantes nos discursos de governo em Timor Leste, configuradas no ideário colonial, atuam como “pontes” entre os valores universalistas da humanidade e o conhecimento do local ajudando na consolidação da ideia da nação e o Estado pelas elites locais e os agentes transnacionais neste país.

Ainda no sudeste asiático, autores como David Henley e Jamie S. Davison (2007), em estudos sobre a Indonésia, têm identificado um movimento similar, no qual a ideia de desenvolvimento e modernização no estabelecimento da ordem capitalista passa pela agência de burocracias especializadas em campos de modernização apropriadas com as terminologias locais: *transmigrasi* para a política de re-localização de comunidades para dar passo à agricultura extensiva no marco da *reformasi* da sociedade indonésia. Estas políticas estabeleciam parâmetros de integração nacional opressivas aos costumes dos indígenas, cuja reação local era interpretada como violência pelos agentes nacionais e internacionais e qualificada como cultural. Agrupações locais reivindicavam a aplicação do *hukum adat*, lei costumeira, reconhecida pela administração colonial holandesa, mas paulatinamente desconhecida pelo governo nacional em prol da democratização e ingresso do capital estrangeiro no país.

O revivalismo do *adat* como tradicionalismo, não como tradição, nos contextos locais, faz parte de um processo local de re-invenção da tradição partindo de categorias coloniais assinaladas aos indígenas segundo a percepção dos atributos por parte dos estrangeiros acerca do que era “o costume” entre os nativos (ver ROQUE, 2011 em relação ao caso de Timor Leste). *Adat* refere ao complexo de direitos e obrigações que vincula história, território e lei que legitima o domínio de

um grupo sobre a terra. Também, de maneira mais abstrata, o ideal de sociedade como deveria ser em termos de autenticidade, comunidade, harmonia, ordem e justiça. O uso contemporâneo do *adat* implica uma “manipulação da tradição” pelos interesses dos atores envolvidos, os quais invocam o ideal social com fins políticos para a exclusão dos rivais e a proteção e mobilização dos desfavorecidos.

Na Colômbia este processo seria facilmente comparável aos de re-etnização ou indigenização de grupos minoritários frente ao Estado nacional contemporâneo. A localização da cultura em uma alteridade extrema, a indígena, a afrocolombiana ou a camponesa, permitiu à antropologia colombiana considerar, estudar e apoiar este tipo de manifestações da “cultura local” como parte da pluralidade da nação colombiana. Porém, considero que outro tipo de manifestações que reivindicam “valores tradicionais” que se contrapõem à ideia de igualdade ou multiculturalismo são difíceis de analisar sem cair na dicotomia civilisation/Kultur antes mencionada. Me refiro à emergência do *Movimiento Machista Colombiano*, agrupação de homens “sem atributos étnicos”, reivindicando valores perdidos da *cultura llanera* em um intento de estabelecer relações com o “Estado social de direito” em prol do reconhecimento da sua identidade como “machistas”. Metodologicamente, gostaria de pensar a emergência deste movimento, a partir da ideia de revivalismo da tradição que utiliza categorias de contato: “o machismo”, entre outras, para reivindicar uma história e uns costumes perdidos em um contexto de modernização de regiões na Colômbia antes consideradas periféricas, os antes chamados *territorios nacionales*.

Este movimento surge no Departamento de Casanare, região dos *Llanos Orientales* (planície da Orinoquia), ao leste do país, submetida durante a colônia espanhola ao controle de missões para converter indígenas e reduzi-los a povoados. Nesta época conformaram-se grandes fazendas pecuárias pertencentes basicamente à elite política de Bogotá. No século XX, por causa dos acontecimentos de *La Violencia* na região central do país, o Casanare recebeu camponeses deslocados das suas terras, perseguidos pelos governos conservadores, conformando uma frente de colonização agrícola e pecuarista da mesma forma que as primeiras guerrilhas liberais de autodefesa. Dada a relativa ineficácia do Estado central na proteção das propriedades dos fazendeiros, a conformação de grupos paramilitares desde a década de 1980 ajudou a configurar a estrutura de posse da terra neste departamento.

Atualmente, o Casanare é uma das regiões com maior desenvolvimento do país, cuja economia depende do petróleo, da criação extensiva de gado e da agroindústria de palma africana para a produção de bio-diesel.

O *Movimiento Machista Colombiano* foi fundado em 2002 por Edilberto Barreto, homem de 60 anos com “aproximadamente” 14 filhos, “felizmente separado”, “*luchando para sacar adelante los muchachitos*”⁶¹ e sujeito a demandas por pensão alimentícia. Naquela época, ele contava com suas visitas à procuradoria para responder pelas demandas de paternidade responsável, das quais sempre saía perdendo, tendo que responder por seus *amoríos*. “*Ser macho en este país es cosa de macho [...] Es el precio por ser el semental del Llano, y aún no se han inventado un condón talla XL*”⁶², comenta ele em uma entrevista concedida em 2011 ao site *KienyKe*, que causou a maior polêmica no país.

Segundo o documentário sobre este movimento postado no site *radiobazofia.com* e na televisão nacional através do programa *Especiales Pirry*, Edilberto pretende recuperar as “antigas práticas machistas” do homem *llanero*. Nesses documentários, Beto, como também é conhecido o fundador do movimento, tem encontros a cada sexta-feira com 20 seguidores, amigos, em uma *tienda* (boteco) na cidade de Yopal, capital do Casanare, longe das esposas e sogras para discutir qual seria o melhor tratamento para elas, no meio de bebida e músicas populares.

“Nos hemos organizado porque el Estado colombiano protege a la mujer embarazada pero castiga y persigue con zaña al que la embarazó. Y así como hay tantas ayudas para la madre soltera, para la madre campesina, para la madre cabeza de hogar, no tenemos un subsidio para el hombre que somos cabeza de varias familias”⁶³

O primeiro requisito para entrar no movimento é “gostar das mulheres”, depois demonstrar “*hombria, valentia. Mejor dicho, [que] no se la dejan montar de*

⁶¹ Lutando para sustentar e educar os *muchachitos*.

⁶² *Ser macho* neste país é coisa de *macho* [...] É o preço por ser o garanhão do *Llano*, e porque ainda não foi inventado uma camisinha de tamanho XL.

⁶³ Nos organizamos porque o Estado colombiano protege a mulher grávida, mas castiga e persegue com intenção de sacanear ao que a engravidou. E assim como tantas ajudas para a mãe solteira, para a mãe campesina, para a mãe chefe de família, não temos um subsídio para o homem que é chefe de várias famílias.

nadie”⁶⁴. Os outros requisitos são: ter uma ou várias demandas por pensões alimentícias, comprovar ter várias famílias, ter batido na esposa ou “preferivelmente” na sogra, ter uma ou várias amantes. Um dos amigos de Beto descreve o movimento nos seguintes termos:

El Movimiento Machista Colombiano, como lo llama mi amigo Beto, yo creo que en este momento tiene que tomar la fuerza y la importancia que debe tener. Si hay la liberación femenina, por qué no el movimiento machista?⁶⁵

Emerge uma relação antagônica entre o universalismo da mulher e dos direitos humanos com estes homens localizados. Beto e seus amigos mostram um uso estratégico da retórica e mecanismos políticos para afirmar a diferença, ancorada em uma tradição vinculada à ideia de naturalidade de certos atributos que dão conta da complementariedade entre os sexos. A justificação dos conceitos de *hombria* e *machismo* se ancora na *cultura llanera* contraposta aos novos valores nacionais agenciados desde Bogotá.

“acto de hombría [...] es que [o homem] tenga su mujer, su señora, y que tenga dos más. Porque aquí, más que en ninguna otra parte de Colombia, estamos acostumbrados a ejercer los privilegios que nos donaron nuestros antepasados. El machismo es el ordenamiento natural de las sociedades, no? Desde el principio de los tiempos. Entonces, tenemos que partir de esa base. Porque se necesita un hombre que gobierne y una mujer que haga caso [...] el machismo es un ordenamiento natural, por eso el hombre es más recio, por eso la mujer es más débil, por eso el hombre es inteligente, por eso la mujer es bruta, por eso el hombre es fuerte y la mujer es bella. La que no cumpla recibe su castigo. Mujer que no se educa, se descarría. Hay que darles duro como al ganado.”⁶⁶

⁶⁴ *No dejársela montar* é uma expressão que remete ao imperativo de não receber ordens ou não deixar-se incomodar pelas conversas, fofocas, dos outros.

⁶⁵ O *Movimiento Machista Colombiano*, como o chama meu amigo Beto, eu creio que neste momento ele tem que tomar força e a importância que deve ter. Se há a liberação feminina, por que não o movimento machista?

⁶⁶ Ato de hombridade [...] é que [o homem] tenha sua mulher, sua senhora, e que tenha duas mais. Porque aqui, mais que em nenhuma outra parte da Colômbia, estamos acostumados a exercer os privilégios que nos doaram nossos antepassados.

O discurso sobre a o machismo não é absoluto em Yopal. Existem matizes e discrepâncias com respeito ao posicionamento destes homens. Um dos filhos de Beto, quando interrogado pelo jornalista se as ideias do seu pai eram *novas* ou se estavam na *cultura llanera*, respondeu que efetivamente era algo dessa cultura que estava *perdida*. Outro amigo de Beto expressava sua posição sobre o papel do homem na família:

“Bueno, yo diría que el hombre tiene que saber de todo. Pero una cosa es porque le toque y otra porque la mujer lo mande o le ordene. Ahí estaría la gran diferencia. De hecho, el hombre debe saber de todo, pero en el contexto siempre debe comportarse como hombre y como el jefe del hogar y el jefe de la familia”⁶⁷

Ele não nega a possibilidade dos homens fazerem os próprio trabalhos do lar, tais como lavar as roupas ou limpar o chão, entre outros. A questão que ele coloca em disputa é o lugar da autoridade na família, elemento discutido anteriormente e que mostra a relação conflitiva entre a figura do homem como pater familias, valorizado ainda hoje no país, com a autoridade do Estado liberal, que outorga poder à mulher e à burocracia especializada na administração da vida familiar. Com respeito a isto, Beto mencionava que ele permitia a sua esposa exercer o direito de “pensar”, mas não de “opinar”.

A posição das mulheres no documentário também apresenta rejeições e valorizações do machista. Uma jovem expressava “*furia*” por considerar as mulheres como animais, argumentando que esse tipo de homens foram paridos por uma

O machismo é o ordenamento natural das sociedades, não? Desde o princípio dos tempos. Então, temos que partir desta base. Porque se necessita um homem que governe e uma mulher que ignore [...] o machismo é um ordenamento natural, por isso o homem é pesado, por isso a mulher é frágil, por isso o homem é inteligente, por isso a mulher é bruta, por isso o homem é forte e a mulher é bela. A que não cumpre recebe o seu castigo. Mulher que não se educa, se extravia. Tem que dar duro como o gado.”

⁶⁷Bem, eu diria que o homem tem que saber de tudo. Mas uma coisa é porque isso o inspira, outra é porque a mulher mande nele ou o obrigue. Aí estaria a grande diferença. De fato, o homem deve saber de tudo, mas no contexto deve sempre se comportar como homem como chefe do lar e o chefe da família.

mulher. Outra das entrevistadas, quando interrogada pelo jornalista sobre as possibilidades do movimento ganhar as eleições ao Senado, mencionava que, dada a ignorância das pessoas, era provável que Beto ganhasse, acrescentando com indignação que eram precisamente as mulheres que apoiavam, responsabilizando-as de patrocinar o machismo. Sobre este ponto, Beto mencionou que o movimento respaldou o candidato liberal, mas, infelizmente, pelo fato de não ter ganhado, os deixava sem representação, deixando frustradas as aspirações de terem voz. Por último, uma última entrevistada, namorada atual de Beto, valorizava o tratamento “*detallista*”⁶⁸ do homem machista em relação às mulheres. Ela justificava as agressões contra as mulheres quando elas não cumpriam com seus papéis como parceiras ou mães:

“No estoy de acuerdo en ciertas cosas. Una por ejemplo, el hombre pendejo que deja que la mujer le ponga los cachos, sea una irresponsable en el hogar, no cumpla con sus deberes. Y hay unas que sí se merecen que les metan la mano por vagabundas”⁶⁹

Em agosto de 2012 o deputado pela cidade de Bogotá, Iván Cepeda, instaurou uma demanda contra Edilberto Barreto Vargas pelo trato humilhante e a comissão de atos de discriminação e violência contra a mulher, segundo o previsto na Lei 1257 de 2008. O deputado argumentou, no jornal de circulação nacional *El Espectador*, que essas declarações, qualificadas como “terríveis”, não podiam ser deixadas de lado em razão da presença diária dos crimes contra as mulheres. “Este es un acto que constituye un gravísimo atentado contra la dignidad de las mujeres, que debe protegerse desde todas las instancias de la sociedad”⁷⁰, assinalava. No jornal, uma

⁶⁸ *Detallista* refere à qualidade que tem as pessoas de saber aquilo que o outro precisa ou deseja para estar bem, feliz e satisfeito. À respeito dos relacionamentos amorosos, um *hombre detallista* é aquele que sabe conquistar a mulher, lhe dando presentes românticos no momento e no lugar certo, sendo cavalheiro, considerando a namorada ou esposa como uma *reina*. Ser *detallista* é ter a capacidade de ter em conta todos os detalhes que fazem da vida ser verdadeiramente feliz e encantadora.

⁶⁹ Não estou de acordó com certas coisas. Uma por exemplo, o homem estúpido que deixa a mulher lhe por chifres, seja uma irresponsável no lar, não cumpra com seus deveres. E tem umas que merecem que as metam a mão por serem vagabundas.

⁷⁰ Este é um ato que constitui um gravíssimo atentado contra a dignidade das mulheres, que devem proteger-se a partir de todas as instâncias da sociedade.

foto de um homem com a intenção de agredir uma mulher está acompanhado do texto “La violencia contra las mujeres es uno de los ‘enemigos’ del país”⁷¹ (*El Espectador*, agosto 17 de 2012).

Parece-me inquietante como o uso da categoria de *cultura* por parte de Beto e seus amigos no movimento é similar ao empregado pelos agentes de Estado para caracterizar uma série de valores, estigmatizados na esfera pública, mas que são re colocados no espaço público utilizando a mesma estrutura que parte da dupla *civilisation/Kultur* dos agentes de Estado, mas, desta vez, a partir de um sentido inverso. Pensar e agir a partir do “machismo”, permitiu ao movimento um tipo de ação social dentro dos parâmetros políticos e de gestão comunitária na democracia participativa para poder legitimar os argumentos de uma cultura que precisa ser revalorada em prol do reconhecimento deles como sujeitos particulares e indivíduos em relação ao Estado.

Na perspectiva do “Estado social de direito”, Beto é a prova fidedigna da existência corporificada da cultura patriarcal, o qual justificou entre outras ações, a intervenção penal, iniciando um processo a favor das mulheres do país. Por outro lado, este caso apresenta uma oportunidade para compreender o complexo tecido de valores em troca nas relações sociais desta região do país, bem como a conformação de identidades de gênero e cidadãs, nas quais os sujeitos apropriam e rejeitam atributos vinculados ao individualismo ao mesmo tempo em que privilegiam e também são críticos à configuração da *cultura llanera*. As falas das mulheres entrevistadas no documentário são significativas neste aspeto: ser respeitadas como mulher, ser consideradas como mãe criadora de vida e receber o cuidado e os *detalles* dos homens que se assumem como machistas, são valores que definem o campo de relações de gênero, as hierarquias e noções de poder além do político e econômico, valorizado pela ideologia individualista.

Em certa ocasião, durante 2007, um grupo de ciganos “participava” de uma oficina de formulação da política pública para a família de Bogotá. O objetivo de reunir ciganos, entre outros grupos caracterizados como étnicos pela prefeitura, era a de dar conta da “diversidade” de arranjos familiares na cidade. Nas atividades, a facilitadora da oficina argumentava que a política queria incentivar as relações

⁷¹ A violência contra as mulheres é um dos “inimigos” do país.

democráticas dentro do lar, dadas as estatísticas de iniquidade das mulheres, expressada em termos de *violencia intrafamiliar*, baixa remuneração salarial, entre outras vulnerações que impossibilitavam o exercício da cidadania e faziam das mulheres sujeitos subordinados. Os homens escutavam, as crianças brincavam e algumas mulheres jovens concordavam em silêncio. Finalizando a oficina uma delas, a mais velha do clã, falou para a facilitadora que as mulheres tinham poder sim, porque o homem era a cabeça, mas a mulher o pescoço, quando o pescoço gira a cabeça vê outro lugar.

Essa intervenção da cigana anos atrás e o posicionamento de homens e mulheres no Casanare, me faz perguntar por outras formas de poder, por outras definições que não são as do poder político e econômico, privilegiados pelo individualismo e que, talvez, não permitam ver outras formas de poder agindo nos espaços “não-públicos”. Essas outras formas de poder, que não sei como denominar neste momento, mas sempre em relação com o poder político e econômico do âmbito público, emergem como um desafio na abordagem etnográfica das relações de gênero e de parentesco nas sociedades complexas, urbanas ou nacionais.

Acredito que uma abordagem antropológica que considera os valores englobantes de conjuntos sociais para compreender as hierarquias, status, valores em troca e fluxos de poder, assim como a constituição de identidades, sempre conjunturais, é necessária para compreender a configuração de relações sociais, sejam elas de parentesco, “comunitárias” ou “urbanas”. Assim, proponho complementar o olhar da *intersectionality* (ver CHOO e FERRERE, 2010; CREEK e DUNN, 2011) com outras categorias, que não apenas aquelas caras à ideologia individualista como sexo, raça, geração, classe, procedência regional, entre outras, que tem caracterizado parte das análises “do social” que alimentam políticas públicas a favor de populações ou comunidades. Como já foi argumentado, este olhar produz uma imagem da “realidade social” por contraste ao ideal da sociedade democrática, ressaltando subordinações, exclusões, iniquidades e impossibilidades dos sujeitos diante uma autoridade vertical, opressiva e onipresente, na qual a cultura é matriz que produz os desajustes, mas que é funcional a uma sociologia comprometida com a agenda política do desenvolvimento e a democratização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS DE UMA ANTROPOLOGIA A PARTIR DA *CULTURA* E A *VIOLENCIA*

Partindo da minha experiência como pesquisador e funcionário público na implantação de um projeto governamental para erradicar a *violencia intrafamiliar* em Bogotá, Colômbia, nesta dissertação me propus refletir sobre e, de alguma maneira, responder a uma série de perguntas que me fizeram questionar anos atrás acerca de por que meus colegas no Departamento Administrativo de Bem-Estar Social, assim como de outras instituições de governo, assumiam a cultura como lugar de intervenção política, penal e acadêmica para consolidar uma utopia democrática. Pensei que meus colegas e eu mesmo naquela época estávamos “condicionados” por crenças que nos faziam ter uma perspectiva particular da nossa sociedade e que motivavam o nosso agir cotidiano como representantes do Estado social de direito. Meu propósito era pensar meu contexto laboral, meus colegas e eu mesmo como pertencentes a um sistema de valores que poderiam dar conta de uma “cultura” particular, para pensar, aceder, estudar e analisar uma certa “cosmologia” que “naturalizava” a existência do “Estado social de direito” e a igualdade entre os indivíduos marcados por gênero que conformavam a sociedade nacional.

Optei por analisar categorias nativas presentes de maneira recorrente nos discursos públicos que legitimavam nosso trabalho como agentes de Estado. *Violencia* e *cultura* foram categorias que me permitiram aceder a uma ideologia de Estado liberal que justificava ações de transformação individual a partir de argumentos morais. Sendo assim, configurei uma matriz de interpretação etnográfica que me permitia dar conta de fluxos de categorias através de discursos políticos e acadêmicos com a localização de práticas de governo nas quais a *violencia* e a *cultura* adquiriram usos e significados particulares. Elas, ao longo de um período selecionado de um século, aproximadamente, permitiram configurar uma sensibilidade nacional particular acerca da *violencia intrafamiliar*, como descrevi no

primeiro capítulo. Este conceito vinculava uma história de contatos entre representantes de uma sociedade herdeira de uma ordem colonial espanhola com agentes de modernização, caracterizados aqui como liberais, que, via imposição legal, tentavam a reconfiguração e estandardização de âmbitos, relações sociais e identidades pessoais em níveis cada vez mais refinados da trama social, passando da nação para a família.

No caminho, o posicionamento acadêmico e político do conceito de “nova masculinidade” legitimou exercícios de governo para intervir no que era percebido como um identidade de gênero masculina, assumida pelos agentes de Estado como meio para mudar uma estrutura social e uma série de valores que impossibilitavam a existência efetiva da democracia e da igualdade no país. Assim, no segundo capítulo descrevi e analisei uma experiência de exercício de governo, as oficinas da *democracia familiar*, como situação social que permitiu observar a emergência de um discurso político localizado na interação entre agentes de Estado, sendo eu mesmo um deles, e jovens sujeitos à política pública. As descrição do desenvolvimento da oficina como técnica de governo para intervir na cultura local mostrou dilemas dos agentes no encontro com um universo de relações sociais e valores dos jovens que diferiam dos pressupostos políticos e acadêmicos que se esperava encontrar no campo. Isto, desvelou divergências no conteúdo da categoria de *violencia* dos agentes e dos jovens, ao tempo que a moralidade de uma ideologia individualista que procurava agir sobre identidades e relações sociais particulares, como se fossem isoladas de uma trama complexa de pessoas com status diferenciados, inscritos em uma hierarquia que contrastava com o ideal normativo.

A *cultura* como categoria de governo fundamentou processos simultâneos de diferenciação e nivelção de indivíduos para conformar populações sujeitas à autoridade do Estado social de direito – representante de uma moralidade transnacional dos direitos humanos que se contrapôs às moralidades locais que ele mesmo definiu no processo de territorialização do governo e de produção de conhecimento sobre o outro ao qual devia restituir sua humanidade. Na teoria social nativa sobre a “realidade nacional”, caracterizada no terceiro capítulo por meio da análise das oficinas como situação social e ritual, a categoria de *cultura* também naturalizou um certo conteúdo de *violencia* em relações sociais assimétricas de

pessoas com diferentes *status*, sob a ótica contratualista do individualismo e de antagonismos entre posições políticas pela definição do Estado e a nação. A *cultura* também permitiu a moralização e julgamento de um complexo e valores em troca, legitimando ações de governo, mostrando, assim o posicionamento hierárquico e o fluxo do poder entre os agentes de Estado e aqueles sujeitos à norma. A *violencia* permitiu a caracterização do outro como indivíduo incompleto, carente de humanidade, uma imagem das relações sociais na casa sempre disfuncionais com respeito à família valorizada pelo Estado e uma sociedade definida por problemas causados pela *cultura*. A *paz* e a democracia apareceram como atributos sociais desejados, motivando a transformação individual e a mudança social.

A *cultura* tornou inteligível uma série de relações e valores de sujeitos localizados para integra-los no esquema civilizatório do Estado social de direito, por oposição aos valores transnacionais, reconhecidos e valorizados tanto pelos agentes de Estado quanto por aqueles sujeitos à política pública. No processo, identidades políticas emergiram sempre na relação entre categorias valorativas e de nomeação dos agentes estatais e o conteúdo de definições localizadas acerca da tradição e da masculinidade. Essas relações entre sujeitos, descritas por atributos culturais e agentes civilizatórios, mostraram o processo de consolidação de uma sociedade nacional, sempre motivada a se transformar para alcançar a utopia da paz e a democracia.

A naturalização da ideologia da igualdade pelos agentes de Estado permitiu assumir a sociedade, as relações sociais e indivíduos através de contratos de uma estrutura idealizada com uma existente, mas identificada como antíteses do ideal moral e normativo. A superposição e contraste da anti-estrutura da *civilisation* sobre a estrutura da *Kultur*, permitiu a identificação, por um lado, de problemas corporais e mentais relativos ao sofrimento que se contrapunham como pares opostos, mas complementares, aos valores da ideologia individualista. A partir desta conscientização, o compromisso moral da transformação se ativava, por parte dos iniciados na democracia e pelos agentes de Estado, identificando o *locus* para a consolidação da nação. Neste esquema de relações entre categorias, o Estado social de direito como ideologia e a nação como projeto em andamento hierarquizaram as

pessoas pelo conhecimento da totalidade do sistema social e o segmento legal para se relacionar como indivíduos.

O processo analisado neste documento é comum aos movimentos de políticas de desenvolvimento em outros lugares do planeta nos quais o imperativo de alcançar a igualdade entre os sexos como trilha para se chegar à democracia impõe uma agenda política e acadêmica que vinculei com os processos de modernização da sociedade nacional colombiana. A categoria de *violencia intrafamiliar*, assim como seu desenvolvimento normativo e político, pode facilmente ser equiparada à de *violencia domestica*, em Timor Leste, ou mesmo à *violência doméstica*, no Brasil, todas elas subsidiárias do conceito *gender violence*, emergente na órbita transnacional. Porém, em meu trabalho procurei ressaltar as diferenças e particularidades na configuração e desenvolvimento do conceito de *violencia intrafamiliar* em razão da história política da Colômbia, assim como dos pressupostos investidos de uma racionalidade moral nos exercícios de poder dos agentes de Estado.

O fato de “desvelar” esses pressupostos muitas vezes é assumido pelos agentes de Estado encarregados das políticas como crítica ao seu trabalho, radicalizando ainda mais uma divisão entre o “conhecimento acadêmico”, aparentemente abstrato e sem utilidade prática, e um “conhecimento baseado no trabalho cotidiano”, que reconhece as “coisas como realmente são”. Esta relação, muitas vezes tensa, é evocada pelos agentes de implantação de políticas quando interpelados ou questionados sobre os métodos para garantir direitos aos cidadãos. Através da análise da minha própria experiência como agente de Estado, quis mostrar como a “materialização” da ideologia individualista, trouxe consigo exercícios de violência simbólica, implícitos no julgamento moral, não só meu, mas também de outros colegas (e amigos), agentes de Estado, sobre os sujeitos à norma quando interpelados para serem responsáveis por sua transformação.

Um olhar antropológico sobre políticas públicas procura desvelar pressupostos naturalizados no seu desenho e implantação, com o objetivo de fazer conscientes práticas de desconhecimento dos outros com os quais os agentes de Estado se relacionam. Assim, com meu texto quero “devolver” aos meus colegas agentes de Estado uma reflexão sobre a tarefa de garantir direitos cidadãos, para propor novos

caminhos, para mim ainda desconhecidos. Um trabalho não muito distante do proposto nas oficinas da *democracia familiar*. Espero ter conseguido analisar com alguma densidade uma realidade que sem dúvida é complexa e comporta múltiplas abordagens, contribuindo para alargar a compreensão e o debate sobre um tema crucial para a forma como sociabilidades ditas modernas se desenvolvem em diferentes partes do mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, Lila
1991 “Writing Against Culture”. Em R. FOX (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 137-62.

ACOSTA, Clara Paulina
2003 “¿Indiferencia o miedo? La experiencia de los bogotanos frente a la violencia urbana producto del conflicto armado colombiano”. Em *Etnografías contemporáneas: otros sujetos, otras aproximaciones en la labor antropológica*. GÓNGORA A., MARTÍNEZ, M., RODRÍGUEZ, M. RIVERA C. (eds.). Pp. 19-42. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

ALCALDÍA MAYOR DE BOGOTÁ
2010 *Decreto 166 de 2010 “Por el cual se adopta la Política Pública de Mujeres y Equidad de Género en el Distrito Capital y se dictan otras disposiciones”* [documento *on line*], consultado em agosto de 2012, disponível em <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Normal.jsp?i=39454>

BELTRÁN, Mauricio
2008 “Una visión sociológica del derecho de familia en Colombia. Radicalismo-1945”, *Revista Estudios Socio-Jurídicos*, Vol. 10, Núm. 2, julio-diciembre, 2008, pp. 129-158.

BELTRÁN, Mónica
2006 “Familia, género y violencia”. Em INSTITUTO COLOMBIANO DE BIENESTAR FAMILIAR, *Memorias Congreso Internacional de Violencia Intrafamiliar*. Bogotá: ICBF, pp. 40-49.

BOAS, Franz
[1962] 1986 *Anthropology and Modern Life*. Nueva York: Dover Publications Inc.

BOCAREJO, Diana e RESTREPO, Eduardo
2011 “Introducción”, *Revista Colombiana de Antropología* 47(2) : 7-13.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto
2008 “Existe violencia sem agressão moral?”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais* Vol. 23(67) junho: 135-147.

CEDAW, Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer.

1979 Asamblea General de las Naciones Unidas, resolución 34/180 de 18 de diciembre de 1979.

CHOO, Hae Yeon.; FERREE, Myra Marx

2010 “Practicing Intersectionality in Sociological Research: A Critical Analysis of Inclusions, Interactions, and Institutions in the Study of Inequalities”, *Sociological Theory* 28(2): 129-149.

CLADEM, Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer

2005 *Dossier sobre violencia doméstica en América Latina y el Caribe*, Lima, Cladem, UNIFEM.

COMISIÓN DE ESTUDIOS SOBRE LA VIOLENCIA

1989 “Introducción” e “Violencia en la Familia”. Em *Colombia: violencia y democracia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, COLCIENCIAS. Pp. 7-13 e 150-161.

CONNELL, R. W.

1995 *Masculinities*. Berkeley: University of California Press.

CONNELL, R. W. e CARRIGAN, J. LEE

1985 “Towards a New Sociology of Masculinity”, *Theory and Society* 14: 551-604.

CONNELL, R. W. e MESSERSCHMIDT, James

2005 “Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept”, *Gender and Society* 19(6): 829-859.

CRAPANZANO, Vincent

1994 “Réflexions sur une anthropologie des émotions”, *Terrain*, No. 22: 109-117.

CREEK, S. J.; DUNN, Jennifer

2011 “Rethinking Gender and Violence: Agency, Heterogeneity, and Intersectionality”, *Sociology Compass* 5/5 : 311–322.

CUESTA, Consuelo

1992 “Con rostro de mujer”. Em *Constitución 1991: caja de herramientas*. Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia, Corporación Viva la Ciudadanía.

DABS, Departamento Administrativo de Bienestar Social

2005 *Proyecto 375: Acceso a la justicia familiar y atención integral de las violencias intrafamiliar y sexual*, Departamento Administrativo de Bienestar Social. Bogotá.

DAS, Veena
2008. “Los significados de seguridad en el contexto de la vida cotidiana”. Em ORTEGA, Francisco (Ed.), *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Pp. 497-516.

DOUGLAS, Mary
[1986] 1998 *Como as instituições pensam*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

DOUGLAS, Mary
[1966] 1991 *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70.

DUMONT, Louis
[1966] 1970 *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*. Chicago: The University of Chicago Press.

ELIAS, Norbert
[1977] 1994 *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

FERGUSON, James; GUPTA, Akhil
2002 “Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality”, *American Ethnologist* 29(4): 981-1002.

FOUCAULT, Michel
[1977-78] 1999 “La Gubernamentalidad”. Em *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

GÁLVIS, María Clara
2009 *Situación en Colombia de la Violencia Sexual contra Mujeres*. Bogotá: Corporación Humanas.

GEERTZ, Clifford
[1973] 2003 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

GLUCKMAN, Max
[1940, 1958] 1987 “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”. Em FELDMAN-BIANCO, Bela (org.), *A antropologia das sociedades complexas*. São Paulo: Global, pp. 237-364.

GÓMEZ, Freddy e GARCÍA, Carlos Iván
2006 “Masculinity and Violence in Colombia: Deconstructing the Conventional Way of Becoming a Man”. Em BANNON, Ian e CORREIA Maria (eds.), *The Other Half of Gender. Men's Issues in Development*. Washington, The World Bank, pp. 93-110.

GÓNGORA, Andrés

2013 *Redes que curam: riscos, danos e políticas de drogas na Colômbia*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GÓNGORA, Andrés; MARTÍNEZ, Marco Julián; RIVERA, Claudia; RODRÍGUEZ, Manuel

2009 “Da dádiva divina ao direito de decidir: a emergência de uma norma contraceptiva na Colômbia”. Em HEILBORN, Maria Luiza; AQUINO, Estela Maria; BARBOSA, Regina Maria; BASTOS, Francisco Inácio; ROHDEN, Fabíola (Orgs.), *Sexualidade, Reprodução e Saúde*. Rio de Janeiro: editora Fundação Getúlio Vargas. Pp. 97-121.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James

[1992] 2000 “Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença”. Em Arantes, A. A. (org.), *Espaço da diferença*. Campinas: Editora da UNICAMP. Pp.31-49.

GUTIÉRREZ DE PINEDA, Virginia

1996 [1968]. *Familia y cultura em Colombia. Tipologías, funciones y dinámica de La familia. Manifestaciones múltiples a través del mosaico cultural y sus estructuras sociales*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

GUTMANN, Matthew

2003 *Changing Men and Masculinities in Latin America*. Durham e Londres: Duke University Press.

GUZMÁN, Germán

1968 *La Violencia em Colombia. Parte descriptiva*. Cali: Ediciones Progreso.

GUZMÁN, Germán; FALS-BORDA, Orlando; UMAÑA, Eduardo

1962 *La Violencia en Colombia. Estudio de um proceso social*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

HARAWAY, Donna

1995 [1991] “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”. Em *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra. Pp. 313-346.

HENLEY, David; DAVIDSON, Jamie

2007 “Introduction. Radical conservatism – the protean politics of adat”. Em DAVIDSON, Jamie; HENLEY, David (Eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*. London, New York: Routledge. Pp. 1-49.

HERZFELD, Michael

1992 *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Oxford: Berg.

HUMANIZAR, Corporación para el Desarrollo Humano
2002 *Conversatorios entre hombres. Realizados en 16 localidades de Bogotá*. Bogotá: DABS, HUMANIZAR.

2003 *Cuaderno pedagógico para hombres multiplicadores de democracia familiar*. Bogotá: DABS, HUMANIZAR.

ICBF, Instituto Colombiano de Bienestar Familiar
2000 *Política nacional Construcción de Paz y Convivencia Familiar Haz Paz* [documento on line]. Consultado: junho 12 de 2006 en [http:// www.icbf.gov.co](http://www.icbf.gov.co).

JARAMILLO, Jefferson
2011 “La Comisión Investigadora de 1958 y la Violencia en Colombia”, *Universitas Humanistica*, No. 72, Julio-diciembre, pp. 37-62.

JIMENO, Myriam
2010a “El lugar de la diferencia cultural: Cambios en la definición de la nación”, Trabajo presentado no *XVIII Convención Científica Nacional organizada por la Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia ACAC* [documento on line], Consultado el 22 de julio de 2011 en <http://www.myriamjimeno.com/articulos/articulos-de-investigacion/>

2010b “Emociones y política. La “víctima” y la construcción de comunidades emocionales”, *Mana* 16(1): 99-121.

2004 *Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

JIMENO, Myriam; CASTRO, Luis; CAVIEDES, Mauricio; GÓNGORA, Andrés; MARTÍNEZ, Marco Julián; RINCÓN, Freddy; RODRÍGUEZ, Camilo; RODRÍGUEZ, Manuel; SUÁREZ, Carlos José; RIVERA, Claudia

2005 *Intervención integral de la violencia intrafamiliar y sexual. Convenio interinstitucional DABS-CES. Informe final*. Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

JIMENO, Myriam; GÓNGORA, Andrés, MARTÍNEZ, Marco Julián; SUÁREZ, Carlos José

2007 *Manes, mansitos y manazos. Una metodología de trabajo sobre violencia intrafamiliar y sexual*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Departamento Administrativo de Bienestar Social.

JIMENO, Myriam e ROLDÁN, Ismael
1996 *Las sombras arbitrarias: violencia y autoridad en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

JIMENO, Myriam; ROLDÁN, Ismael.; OSPINA, David.; JARAMILLO, Jaime; CHAPARRO, Sonia.

1998 *Violencia cotidiana en la sociedad rural. Em uma mano El pan y em la outra El reajo*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.

LEMAITRE, Julieta

2009 *El derecho como conjuro. Fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Bogotá: Universidad de Los Andes.

LIMA, Roberto Kant de

2010 “Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada”, *Anuário Antropológico* 2009 – 2: 25-51.

2004 “Direitos civis e direitos humanos. Uma tradição judiciária pré-republicana?”, *São Paulo em Perspetiva* 18(1): 49-59.

MARRY, Sally Engle

2006 *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Justice*. Chicago: The University of Chicago Press.

MARRY, Sally Engle e STERN, Rachel E.

2005 “The Female Inheritance Movement in Hong Kong: Theorizing the Local/Global Interface”, *Current Anthropology* Vol. 46, No. 3, junho: 387-410.

MARTÍNEZ, Marco Julián

2012a “Entre a violência e a paz pelo caminho da cultura: produção de cidadãos na democracia familiar”. Em A. LOBO (coord.), *Entre Fluxos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília (no prelo).

2012b “Un nuevo primitivo. Cultura, género e igualdad en la transformación hacia una sociedad democrática”, *Revista de Antropología*, Universidade de São Paulo (no prelo).

2012c *La utopía de la paz en Colombia. Estudio de la representación y uso político de la paz durante el gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002)*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.

2010 “Transformarse para ser un buen hombre”, en C. MOSQUERA, M. J. MARTÍNEZ Y B. LORENTE (eds.), *Intervención social, cultura y ética: un debate interdisciplinario*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 239-263.

MAUSS, Marcel

[1925] 2011 “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcáicas”. Em *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosacnaify, pp. 183-313.

MOCKUS, Antanas

2003a “Inclusión, corresponsabilidad y autorregulación”. Em GUTIÉRREZ, Martha Lucía (Ed.), *Inclusión social y nuevas ciudadanía. Condiciones para La convivencia y seguridad democráticas*. Bogotá: Departamento Administrativo de Bienestar Social, Pontificia Universidad Javeriana.

2003b “Cultura ciudadana y educación”, *Revista La Tadeo*, No. 68, Primer semestre, pp. 106-111

MOSER, Caroline y CLARK, Fiona

2001 *Experiencia de América Latina en género, conflicto y construcción de la paz sostenible: un reto para Colombia*. Bogotá: Banco Mundial, Agencia Sueca para el Desarrollo Internacional.

PELÁEZ, Margarita e RODAS, Luz

2002 *La política de género en el Estado colombiano: un camino de conquistas sociales*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

PINEDA, Javier e HERNÁNDEZ, Andrés

2006 “Retos de la equidad para los hombres”, *Nómadas* 24: 152-163.

PUYANA, Yolanda e RAMÍREZ, María Himelda

2007 *Familias, cambios y estrategias*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Secretaría Distrital de Integración Social.

RAMÍREZ, María Clemencia

2010 “Presentación. La antropología de la política pública”, *Antípoda* No. 10, janeiro-junho: 12-17.

RAMOS, Alcida

1994 “The Hyperreal Indian”, *Critique of anthropology* 14(2): 153-171.

RIBEIRO, Gustavo

2012 “Cidadania e minorias no mundo globalizado”. Em SOUZA LIMA, A. C. (coord.), *Antropologia e direito. Temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, LACED, ContraCapa, pp. 219-226.

RICO, Nieves

1996 “Violencia de género: un problema de derechos humanos”, em *Serie Mujer y Desarrollo 16* [documento on line], consultado em julho de 2007, disponível em <http://www.cepal.org>.

RIFIOTIS, Theophilos

2008 “Judicialização das relações sociais e estratégias de reconhecimento: repensando a ‘violência conjugal’ e a ‘violência intrafamiliar’”, *Katál.* 11(2)jul./dez.: 225-236.

ROQUE, Ricardo

2011 “Etnografias coloniais, tecnologias miméticas: a administração colonial e os *usos e costumes* em Timor Leste no final do século XIX”, versão *on line*, março 16 de 2011. <http://colonialmimesis.wordpress.com/> (consultado, janeiro de 2013).

SAHLINS, Marshall

1997 “O “Pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I)”, *Mana* 3(1): 41-73.

SÁNCHEZ, Gonzalo

2009 [1986] “Los estudios sobre la violencia. Balance y perspectivas”. Em Sánchez, G; PEÑARANDA, R. (Comp.), *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. Medellín: La Carreta. Pp. 17-32.

SCHUCH, Patrice

2008 “Tecnologias da não-violência e modernização da justiça no Brasil. O caso da justiça restaurativa”, *Civitas* Vol. 8(3) setembro-dezembro: 498-520.

2010 “Uma lei moderna x uma cultura tradicional: notas sobre reformulação do campo de atenção à infância e juventude no Brasil”, *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, 2(4): 73-84.

SCOTT, Joan

1999 [1985] “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. Em NAVARRO, Marysa e STIMPSON, Catherine (Eds.), *Sexualidad, género y roles sexuales*. Buenos Aires: FCE.

SERRANO, José Fernando, PINILLA, María Yaneth, MARTÍNEZ, Marco Julián y RUIZ, Alejandro

2010 *Panorama Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos y Políticas Públicas Colombia*, Bogotá, Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos, Instituto de Medicina Social de la Universidad del Estado de Río de Janeiro, Universidad Nacional de Colombia.

SHORE, Cris

2010 “La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la “formulación” de las políticas”, *Antípoda*, No. 10, janeiro-junho: 21-49

SIMIÃO, Daniel

2005 *As donas da palavra. Gênero, Justiça e a Invenção da Violência Doméstica em Timor Leste*, Brasília, pp. 155, tese de antropologia, Universidade de Brasília.

2006 “Representando corpo e violência. A invenção da “violência doméstica” em Timor-Leste”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 21(61) junho: 133-145.

SILVA, Kelly
2012 *As nações desunidas. Práticas da ONU e a estruturação do Estado em Timor Leste*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

SILVA, Kelly; SIMIÃO, Daniel
2012 “Coping with “Traditions”: The analysis of East-Timorese nation building from the perspective of a certain anthropology made in Brazil”, en *Vibrant*, 9(1): 360-381.

SOUZA, Márcio Ferreira de
2009 “as análises de gênero e a formação do campo de estudos sobre a(s) masculinidade(s)”, *Mediações* Vol. 14(2), julho-dezembro: 123-144.

STOLCKE, Verena
2001 “Gloria o maldición del individualismo moderno”, *Revista de Antropologia, São Paulo, USP*, 44(2): 7-37.

SUAZA, María Cristina
2009 *Soñé que soñaba. Una crónica del movimiento feminista en Colombia de 1975 a 1982*. Bogotá: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo en Colombia.

TEIXEIRA, Carla
2013 “A produção política da repulsa e os manejos da diversidade na saúde indígena brasileira”. Brasília: No prelo.

THOMAS, Florence
2006 *Conversaciones con Violeta. Historia de una revolución inacabada*, Bogotá, Aguilar.

TURNER, Victor
[1967] 2005 *Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu*. Niterói: EDUFF.

1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine de Gruyter.

UNIFEM, Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (ed.)
2009 *¿Justicia desigual? Género y derechos de las víctimas en Colombia*. Bogotá: UNIFEM.

2010 *Estudio sobre tolerancia social e institucional a la violencia basada en género en Colombia*. Bogotá: UNIFEM.

URIBE, Ángela
2012 “¿Puede el uso de metáforas ser peligroso? Sobre las pastorales de monseñor Miguel Ángel Builes”. Em SIERRA, Rubén (Ed.), *La restauración conservadora*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

URIBE, Diego
1992 *La Constitución de 1991 y El ideário liberal*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

VILLAMIL, Catalina
2004 *La Comisión Investigadora de Causas de La Violencia de 1958 como antecedente de las comisiones de verdad*. Monografía, Departamento de antropología, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

VIVEROS, Mara
2002 *De quebradores y cumplidores: sobres hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Fundación Ford, Profamilia.

WAGNER, Roy
[1975] 2010 *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac-Naify.

WARTENBERG, Lucy
2008 “Reseñas. Manes, mansitos y manazos. Una metodología de trabajo sobre violencia intrafamiliar y sexual. Myriam Jimeno et al.” *Revista Colombiana de Antropología* 44(I), enero-junio, pp. 228-231.

WILLS, María Emma
2004 *Las trayectorias femeninas y feministas hacia lo público en Colombia (1970-2000) ¿Inclusión sin representación?* Dissertation, Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Austin.