

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

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

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

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

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

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

“Sexismo automático” y “racismo automático”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Legislación, costumbres y la eficacia simbólica del Derecho

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

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

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

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

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

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