

REPRESENTANDO CORPO E VIOLÊNCIA

A invenção da “violência doméstica” em Timor-Leste*

Daniel Schroeter Simião

* Uma versão preliminar deste texto foi originalmente apresentada no Seminário Temático “Corpo, Sexualidade e Identidade” do 28º Encontro Anual da Anpocs. Agradeço os comentários dos colegas do Seminário, especialmente de Maria Filomena Gregori, Sérgio Carrara e Júlio Assis Simões. Este texto é resultado de parte de minha pesquisa de doutorado, para a qual contei com bolsa de estudos da Capes (Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Profissionais de Ensino Superior) e do CNPq (Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). Agradeço a meu orientador, Luís Roberto Cardoso de Oliveira, e a minha colega Kelly Cristiane da Silva pela constante interlocução de que resulta o material aqui apresentado.

Em maio de 2002, após quatro séculos de colonização portuguesa, 24 anos de ocupação militar indonésia e quase três anos de administração das Nações Unidas, Timor-Leste emergiu como país autônomo no cenário mundial. A parte mais recente desta história começa em setembro de 1999, quando um referendo realizado por uma missão das Nações Unidas revelou que quase 80% da população timorense era contrária à proposta de tornar o território uma província autônoma da República Indonésia. O referendo, resultado de anos de negociação política e resistência armada, tornou insustentável a presença indonésia no território. Sua retirada, porém, não se deu sem grandes conflitos. Grupos milicianos favoráveis à integração de Timor-Leste à Indonésia deflagraram uma campanha de terror que resultou, em um período de menos de duas semanas, na destruição de 70% da infra-estrutura física do território e na morte de cerca de um terço da população nativa.

*Artigo recebido em janeiro/2005
Aprovado em fevereiro/2006*

Ao desastre de 1999 seguiram-se duas grandes missões das Nações Unidas para a reconstrução do país – a missão pacificadora (Interfet) e a administração transitória (Untaet). Esta última foi reconhecida internacionalmente como um marco nas missões da ONU – era a primeira vez que as Nações Unidas tomavam a si a montagem dos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário de um país em formação. Foi também responsável por um enorme afluxo de pessoas, recursos materiais e financeiros, projetos, princípios e valores para o território.

Com o fim da Untaet e a restauração oficial da independência da República Democrática de Timor-Leste, em 20 de maio de 2002, os holofotes da mídia internacional tornaram-se bem mais modestos no país. Mas se hoje Timor-Leste saiu do palco em que circulam mensagens e valores internacionalizados, este palco não saiu de Timor-Leste. É impressionante como um universo de valores internacionais circula pelo país, em especial pelas ruas de sua capital, Dili. Conceitos, valores, modos de pensar e estar no mundo próprios de ideologias globalizadas fazem-se presentes com a mesma força e vigor que formas muito particulares de se organizar a vida cotidiana.

Uma das dimensões mais marcantes dessa presença está nos projetos em curso para a afirmação da igualdade de gênero. Em novembro de 2002, apenas em Dili, dezesseis organizações não-governamentais desenvolviam ações em favor da igualdade entre homens e mulheres. Uma parte considerável desses projetos dirigia-se ao combate à violência doméstica, sendo este o propósito de um programa do Fundo das Nações Unidas para as Populações (FNUAP/UNFPA) em parceria com o governo local, que destinava quase 300 mil dólares a campanhas de prevenção e combate a este tipo de violência.

De fato, entre 2001 e 2002 cresceu consideravelmente o número de denúncias contra violência doméstica em Timor-Leste. Entre os atendimentos feitos pela Polícia Nacional de Timor-Leste (PNTL), os casos de violência doméstica ocupavam o quinto lugar em 2001,¹ representando 8% das ocorrências em todo o país. No ano seguinte, esta participação praticamente dobrou, chegando a 15% e empatando com “furto” no segundo lugar do *ranking* de ocorrências policiais.² As organizações de mulheres consideravam que isso não

se devia a um aumento real nos casos – os maridos não se tornaram subitamente mais violentos de um ano para o outro. Devia-se, diziam, a uma maior estrutura para denunciar tais agressões. Assim, muitas mulheres que antes não denunciavam seus casos por falta de ter a quem recorrer, agora viam um caminho para tornar pública sua dor, caminho aberto pelas campanhas de sensibilização e pelo aparelhamento do poder público.

É possível que, em parte, isto seja verdadeiro. Há, contudo, uma dimensão anterior que precisa ser considerada para se compreender muitos dos fenômenos relacionados a este aumento das denúncias. Para que haja uma denúncia não basta haver quem a receba. É preciso antes haver um caso de “violência doméstica” a ser denunciado, isto é, é preciso que um gesto de agressão seja percebido como atitude intolerável por parte de alguém, percebido como violação e como violência.

O aumento do número de denúncias deve ser analisado, assim, dentro do processo de construção de uma narrativa de gênero que altera a forma como a corporalidade é vivida em grande parte do país. Gestos e atitudes em relação ao corpo usualmente tidos como naturais tornam-se atitudes de violência. A criação dessa nova forma de significar dimensões do corpo (e, de modo mais incipiente, da sexualidade) implica o estabelecimento de ligações delicadas com outras representações existentes, percebidas como marcadoras de identidades locais – aquilo evocado como “a cultura” (*budaya*) ou os “costumes” (*adat*, em indonésio, *lisan*, em tétum) timorenses. Nesse sentido, a construção de um discurso postulante da igualdade de gênero e o conseqüente processo de criação das condições para que a agressão física intrafamiliar seja qualificada como “violência doméstica” podem ser entendidos como um processo de construção de narrativas sobre a identidade nacional.³ Por meio dos conflitos provocados pela afirmação desse novo tipo de narrativa de gênero podem-se ver disputas entre diferentes projetos de construção nacional, especialmente em torno de três eixos centrais: corpo, gênero e justiça.

Neste texto, proponho-me a explorar os dois primeiros eixos. Analiso o encontro entre um conjunto de ações do poder público e da sociedade

civil, preocupado em combater aquilo que chamam de “violência doméstica” em Timor-Leste, com algumas formas locais de viver e pensar sobre o corpo e a violência. Apresento inicialmente alguns dados sobre a violência doméstica em Timor-Leste e suas relações com modos de ver e pensar sobre corpo, família e educação. Em seguida, enfoco algumas das políticas públicas que o Estado timorense e as organizações da sociedade civil vêm implementando no sentido de criar uma sensibilidade contrária à violência doméstica no país. Ao chocar-se com muitos dos saberes locais sobre corpo e gênero, essas políticas criam reações curiosas, de oposição e síntese, expressivas de uma modernidade timorense. Creio que entender melhor como esses choques operam é uma forma de lançar luzes sobre dilemas mais gerais da recriação do Estado e da sociedade civil em Timor-Leste.

Desnaturalizar uma categoria: ato de agressão ou atitude de violência?

Mesmo com o aumento de denúncias verificado de 2001 para 2002, tanto a polícia como as organizações de mulheres em Timor-Leste reconheciam que as queixas que chegavam a ser registradas eram apenas uma pequena parte dos casos que poderiam ser classificados como “violência doméstica” (Untaet, 2002; GPI, 2003a). Isso ocorria não só porque a maior parte dos conflitos tendia a ser resolvida por mecanismos tradicionais de mediação e justiça,⁴ mas também pelo fato de que muitas mulheres não viam a agressão física como ofensa a algum direito (por exemplo, à integridade física) e, portanto, como motivo de queixa.

Conhecer a situação da violência doméstica em Timor-Leste exigia, portanto, dar um passo atrás em relação às estatísticas. Antes de buscar a incidência desse tipo de violência era preciso observar o que se definia, localmente, como tal: que percepções existiam sobre o ato de agressão interpessoal e como isto se relacionava com os sentidos de justiça. Algumas pesquisas conduzidas por organizações não-governamentais (ONGs) nos últimos quatro anos trazem dados importantes sobre este aspecto.

A violência em si não é percebida como problema

No relatório final de uma pesquisa qualitativa sobre justiça tradicional, que ouviu em profundidade relatos de 25 mulheres que passaram por experiências variadas de violência doméstica, o IRC (International Rescue Committee) aponta uma particularidade das formas tradicionais de julgamento. Segundo o texto, “um administrador de justiça resolve os casos focando os eventos que ocorreram antes do ato de violência. Seja quem for que seja visto como culpado durante aquele período será então culpado pela violência [...] poderá ser o acusado, a vítima ou ambos” (IRC, 2003b, p. 3). A preocupação de um *lia na'in*, operador da justiça tradicional, ao ouvir os relatos das partes é a de recuperar as atitudes anteriores à agressão e inseri-las em seu contexto original, buscando entender quem provocou o quê até chegar ao ato de agressão em si.⁵ Assim, o agressor não é, de antemão, culpado pelo gesto de violência.

Tal postura das formas tradicionais de justiça é criticada no relatório do IRC por nelas não se utilizar o princípio, orientador da justiça de Estado, de que a violência doméstica é crime, independentemente da intenção do agressor. Assim, enquanto para o direito positivo uma determinada atitude de violência é sempre condenável, para a sensibilidade jurídica de grande parte das aldeias timorenses um gesto de agressão, por mais intencional que seja, não é, em si, motivo para condenar alguém.⁶ Se para a justiça de Estado “vítima” e “agressor” são duas categorias fixas e opostas, isso não acontece necessariamente nos processos alternativos de resolução de disputas.⁷ Em lugar de um sistema classificatório dual (vítima *versus* agressor), os operadores destas formas locais de justiça utilizam um sistema de ao menos quatro categorias (agredido *versus* agressor, vítima *versus* culpado) em que, a depender do histórico do relacionamento entre as partes, o culpado pode ser o agredido.

Entre outras coisas, isto nos diz que, para muitas aldeias, o uso da força não tem, por si só, uma conotação negativa. Não é visto como agressão e, portanto, não se constitui como problema para o grupo. Usar de força física na relação interpessoal não é necessariamente uma ofensa e

pode, em certos contextos, ser até mesmo um dever de quem a utiliza. Essa constatação exige deixar bem clara a separação analítica entre as dimensões física e moral do ato de agressão, uma questão bastante explorada por L. Cardoso de Oliveira (2002) e, como veremos adiante, de grande utilidade para se compreender os sentidos da violência em Timor-Leste.⁸ Assim, mesmo que o uso da força tenha sido percebido por uma das partes como agressão (um gesto indevido), ele não necessariamente será moralmente condenado pelo *lia na'in*. Na recuperação do contexto da agressão, o que é visto como problema passa a ser a ruptura de uma ordem anterior.⁹ Aquele que for responsável pelo rompimento desta ordem (e que pode ter, com isso, levado alguém a uma reação violenta) é quem será considerado culpado.

O uso da força passa, assim, a ser visto como mecanismo de reposição da ordem no domínio das relações interpessoais. Pode ser, portanto, uma ferramenta legitimada socialmente para regular relações na comunidade e seu uso legítimo está longe de ser considerado um monopólio do Estado.

Violência e gênero: visões do corpo

Outra pesquisa, conduzida por uma ONG australiana com grupos focais em todos os subdistritos do Distrito de Covalima e da qual tive a oportunidade de participar, traz informações importantes sobre como a lógica da agressão justificada opera em conjunto com algumas representações de gênero naquele distrito (OCA, 2003).

Em dois dos subdistritos os grupos focais foram unânimes em concordar que “um homem pode bater em sua mulher para ensiná-la” (*mane bele baku nia fe'en atu banorin nia fe'en*). Na média geral do Distrito esta frase chegou a 50% de aceitação, tanto entre homens como entre mulheres. Essa tendência é confirmada por outra pesquisa, um *survey* estatístico realizado entre outubro de 2002 e fevereiro de 2003 com mulheres de todo o país (IRC, 2003a). Segundo o *survey*, 84% das mulheres concordam que casos de violência doméstica são assunto para ser resolvido dentro da família, e 51% consideram que um

marido tem o direito de bater em sua esposa se esta o desobedecer.

O relatório da pesquisa em Covalima afirma ainda que “em geral, tanto homens quanto mulheres tendem a considerar certas formas de agressão como normais e, por consequência, não vêem tais formas de agressão como situação de risco, mas como parte normal de um relacionamento” (OCA, 2003, p. 12). As formas geralmente aceitas de agressão estão relacionadas à punição (física ou não) como modo de castigar um comportamento indevido anterior, visto como inadequado.¹⁰ As mulheres participantes da pesquisa enfatizaram que não aceitam uma agressão gratuita, mas a análise do contexto que gerou a agressão pode resultar na validação do gesto. Nesse sentido, também as mulheres costumam castigar seus maridos, rasgando suas roupas ao lavá-las ou propositadamente errando a mão na hora de preparar uma refeição.

Recuperando então a separação entre as dimensões física e moral da agressão, percebe-se que um ato de uso da força, mesmo podendo ser sentido como agressão física por parte de quem o sofre, pode não ter maiores implicações no plano moral – pode não ser percebido como *insulto* e, portanto, não gerar *ressentimento* (Cardoso de Oliveira, 2002).¹¹ O que definiria a percepção de uma agressão como uma ofensa moral seria a leitura feita por uma das partes acerca da intencionalidade da outra. De certa forma é isto que está sendo enunciado por homens e mulheres de Covalima, ao identificarem na intenção supostamente educadora do uso da força um elemento de atenuação do significado moral do uso da força.

De fato, aquilo que tendemos a chamar de violência e adjetivar negativamente no imaginário moderno ocidental ganha um outro estatuto em algumas situações do sudeste asiático.¹² O uso de comportamentos agressivos e a prática da punição corporal são, de várias maneiras, encorajados como formas de socialização. Essas marcas positivas da agressão podem ser entendidas como expressões de diferentes formas de compreensão do corpo e de sua função socializadora.

O grau de tolerância para com o que seria uma agressão justificada costuma estar relacionado a excessos visíveis no corpo. Agressões que resultem em sangramento ou seqüelas físicas visí-

veis tendem a ser menos toleradas.¹³ Assim, além da intenção original do agressor, as marcas sobre o corpo não deixam de desempenhar, elas também, um papel na significação moral do ato de força. A agressão ao corpo, de certa forma, é mais facilmente percebida como violência injustificável caso materialize-se em marcas sensíveis que extrapolam certos limites. Essa sensibilidade relativa para com a integridade do corpo também é evidenciada na pesquisa de Covalima. Ao indagar sobre os riscos de sucessivas gestações para as mulheres – que costumam ter em média 7,5 filhos (Unicef, 2002, p. xi), embora seja comum encontrarmos famílias de até doze irmãos – a pesquisa revela que os participantes não fazem necessariamente a ligação entre a atividade reprodutiva e a saúde do corpo. O risco de uma mulher ter muitos filhos está em não conseguir completar o serviço doméstico por ter que cuidar das crianças, o que justificaria uma agressão por parte do marido.

O saber médico que na modernidade ocidental construiu uma sensibilização para os cuidados com o corpo como condição para o bem-estar físico e mental parece não operar em muitas aldeias de Timor. O corpo e seus sentidos parecem ter, mais do que um papel para o bem-estar individual, uma função na socialização da pessoa. É pelo castigo corporal que se educa. Isto é evidente nos relatos de estrangeiros acerca do que consideram um uso abusivo da violência (uso da força física e do que consideram situações de humilhação) nas escolas timorenses.¹⁴ O que chamaríamos de *violência doméstica* não está, portanto, apenas relacionado à posição das mulheres na estrutura familiar, mas a certas concepções sobre a punição corporal como forma de educação e à educação do corpo como um instrumento a serviço da produção de subjetividades.

Gênero e diversidade étnica

Se é verdade que o uso da força contra mulheres não se orienta apenas por uma questão de gênero, por outro lado a posição das mulheres na estrutura familiar e a referência a uma “cultura patriarcal” são argumentos constantemente evocados nos discursos e nas práticas de ONGs e governo acerca da *violência doméstica* (Untaet,

2002). Algumas observações devem ser feitas com relação a estes argumentos. Falar da posição das mulheres na estrutura familiar é complicado por vários motivos. Do ponto de vista analítico, várias autoras já indicaram que não há muita utilidade em analisar uma posição de sujeito fixada por uma identidade de gênero, uma vez que na dinâmica das relações sociais os sujeitos não estão congelados em identidades fixas (de gênero ou outras), mas articulam identidades variadas, evocadas nas situações e nas relações (Butler, 1990; Costa, 1994) No caso timorense, em função da diversidade étnica da ilha, criar uma abstração aplicável a todo o país é tão ilusório quanto inútil. Mesmo em Covalima, Distrito relativamente pequeno, as situações em que o gênero faz alguma diferença nas relações sociais variavam bastante entre os subdistritos conforme predominassem grupos Bunak, matrilineares, ou Tétum e Kemak, patrilineares. Ainda assim, alguns traços gerais da organização social dos grupos timorenses podem ser reconhecidos e relacionados às formas como diferenças de gênero são evocadas para justificar tratamentos diferenciados a homens e mulheres.

Timor-Leste possui mais de trinta grupos étnicos diferentes.¹⁵ Todos adotam um sistema de descendência unilinear, majoritariamente patrilinear e virilocal – apenas dois são matrilineares (em alguns lugares utilizando-se virilocalidade, em outros a matrilocidade). A riqueza da noiva (*barlaque*) existe entre todos estes grupos, mas é especialmente importante entre os grupos patrilineares, nos quais o pagamento do *barlaque* permite ao casal fixar residência entre o grupo do homem. O *barlaque*, porém, não é condição para que haja casamento. É comum que jovens casais morem juntos por algum tempo sem o pagamento desta obrigação. Neste caso, contudo, chamado de *kaben tama* (literalmente “cônjuge entra”), o casal deve morar junto à família da mulher, somente podendo fixar residência própria, junto ao grupo de origem do homem, depois de acertado o pagamento do dote. Isto implica que a jovem esposa é geralmente “estrangeira”, recém-chegada em sua nova casa, devendo prestar obediência às mulheres mais velhas do grupo familiar. Alguns vêem nisso um fator de vulnerabilidade da mulher ante o cônjuge, que, por ter “pago” o *bar-*

laque, se sentiria “dono” da esposa e, portanto, no direito de tratá-la como bem entendesse. Podemos, porém, fazer a interpretação inversa, e dizer que o pagamento do *barlaque* cria uma rede de proteção à esposa. Por ser um compromisso entre famílias (o pagamento é feito pela família do noivo à família da noiva), o *barlaque* enquadra o relacionamento entre cônjuges em um contexto que vai além da díade formada pelo casal, obrigando os cônjuges a responderem por seu comportamento perante as famílias. A vontade do marido estaria assim limitada por uma obrigação social. O que algumas organizações de mulheres afirmam é que esta seria a intenção original do *barlaque*, que hoje teria sido corrompida pela primeira interpretação (GPI, 2003a, p. 15).

A hierarquia entre gerações é um princípio altamente observado e, com certeza, mais importante do que as diferenças de gênero no nível doméstico das aldeias. Assim, a mulher mais velha da casa tem um poder considerável sobre homens e mulheres das novas gerações. Em um grupo de mesma geração, a mulher mais velha pode usar os serviços de suas irmãs mais jovens para execução das tarefas domésticas enquanto estas não se casarem. Desse modo, embora a jovem esposa tenha, a princípio, um baixo prestígio na casa, à medida que o tempo passa e ela envelhece novas mulheres entram na casa (incluindo as filhas do casal) e assumem a manutenção da rotina doméstica. Não é por acaso que os mercados timorenses costumam estar repletos de mulheres idosas negociando principalmente produtos agrícolas, uma vez que elas não precisam passar todo o dia envolvidas com as atividades domésticas ou de colheita.

É nesse sentido que nas relações de poder por trás do uso da força nas relações domésticas, o gênero não opera sozinho e, talvez, seja um fator menor diante de outros marcadores, como o geracional. Além disso, embora o gênero faça diferença em muitos aspectos da vida social, as diferenças étnicas são muito mais marcantes nas relações cotidianas. A grande diversidade étnica desta metade de ilha produziu uma história de pequenas e grandes batalhas e uma tradição de piadas e provérbios que evocam conflitos entre as identidades locais. Assim, gênero parece não estabelecer uma diferenciação crucial nos discursos e nas práticas sociais em Timor-Leste. Isso depende de

que aspecto da vida social se está focando.

Nas representações sobre a constituição do corpo, porém, vê-se que o gênero é um marcador operante e, em alguns casos, pode ser base para discriminação e violência. O comércio local, por exemplo, costuma ser considerado uma atividade na qual as mulheres são bem-vindas, desde que não implique grandes deslocamentos.¹⁶ A preocupação com o deslocamento indica já uma percepção diferenciada sobre a constituição corporal de homens e mulheres. Nesse sentido, as mulheres são vistas como não tendo força suficiente para carregar e utilizar armas (a *katana*) e são, por isso, tidas como vulneráveis nos deslocamentos, não sendo autorizadas a se distanciar de suas aldeias natais.

Ainda no campo das representações sobre o corpo e a atividade reprodutiva é importante notar que a reprodução é considerada uma responsabilidade das mulheres – mais do que simples responsabilidade, costuma ser tida como dever. Apesar dos protestos da Igreja, ainda é comum a idéia de que se uma mulher não der filhos ao marido, este está socialmente autorizado a buscar outra esposa. A infertilidade é, assim, sempre um problema da e para a mulher.

Novos elementos em cena

O cenário descrito é bastante característico das regiões rurais do país, onde vive 76% da população timorense (Unicef, 2002, p. vii). O ambiente urbano de Dili, porém, tem trazido constantes desafios para muitas das características descritas acima. Uma história que chegou a meu conhecimento em Dili, em finais de 2002, é bastante expressiva a esse respeito. Um timorense, técnico de impressão em uma gráfica local, estava casado havia onze anos e sempre batera em sua mulher. Ela sempre sentira a dor física, mas nunca se incomodara com isso. Até o momento em que pediu a separação. O marido não compreendeu. Não via motivos, afinal aquele vinha sendo o padrão de conduta do seu relacionamento há mais de uma década, e nunca a incomodara. A novidade era que agora a sua mulher trabalhava no escritório local da Cruz Vermelha, junto com vários funcionários estrangeiros. O marido convenceu-se de que os estrangeiros estavam “co-

locando coisas” na cabeça de sua mulher. Certamente, de algum modo, é isso que aconteceu. A dor física que ela sentiu durante anos agora se somava a uma dor moral.

Conversando com a chefe do funcionário da gráfica, procurei entender o que teria motivado a esposa a não mais suportar o ato de agressão. Segundo ela, a mulher agora envergonhava-se por apanhar do marido. Diante do grupo que partilhava seu dia-a-dia no espaço de trabalho, aquele ato ganhava outra conotação: produzia vergonha e humilhação – um tipo de dor que só ocorre no insulto. Podemos dizer que, diante de um novo contexto, o ato de agressão física tornou-se uma *atitude de insulto* à pessoa daquela mulher. Tal como L. Cardoso de Oliveira (2002), não podemos deixar de ver aqui um tipo novo de dor, uma dor que não tem existência ontológica, mas depende da percepção do insulto para existir no mundo.

De alguma forma aquela mulher agora se sentia envergonhada por apanhar do marido, e esse novo tipo de dor ela não suportava. Em grande parte por força do convívio com os estrangeiros, a agressão física ganhou um novo significado, motivo de vergonha e humilhação. Penso que podemos dizer que o que era antes *agressão física* tornou-se *violência doméstica*.

Mas essas idéias não vêm apenas de expatriados (funcionários estrangeiros) do sistema da ONU. Há importantes atores locais agindo para incorporar a igualdade de gênero na agenda nacional e dar um novo sentido à agressão contra mulheres. Além de diversas ONGs timorenses de defesa dos direitos das mulheres,¹⁷ o governo possuiu um Gabinete de Assessoria ao Primeiro-Ministro para Promoção da Igualdade de Gênero (GPI), posição ocupada por uma ativista do movimento de mulheres timorense, envolvida com esta causa desde 1975.

O GPI, em projeto conjunto com o Fundo das Nações Unidas para a População (FNUAP) vem, desde 2002, capitaneando uma série de eventos – campanhas, consultas, elaboração de legislação, programas de rádio e televisão – que vão aos poucos consolidando, especialmente no ambiente urbano de Dili, a expressão “violência doméstica” como definidora de uma nova moralidade que torna inaceitável a agressão física dentro da família, especialmente às mulheres. Esta nova morali-

dade tem também mudado a forma como as pessoas procuram resolver o que passam a considerar uma disputa – ou um conflito a ser resolvido. Esta nova categoria engloba diferentes atitudes que antes tinham também diferentes estatutos localmente. Um exemplo disso é a agressão física entre cônjuges. Em tétum, a língua franca e um dos idiomas oficiais do país, ela é definida por um verbo reflexivo, *baku malu* (bater-se, confrontar-se). Isto indica uma nova percepção em que a violência não é praticada por um agressor e sofrida por uma vítima, mas é um ato de desentendimento recíproco, o que faz com que os esforços do mediador tradicional sejam para remediar tal desentendimento, mais do que para punir um agressor. Enquanto *baku malu* não caracteriza uma disputa, “violência doméstica”, sim. A primeira é desarmonia que precisa ser harmonizada; a segunda é conflito em que há um lado certo e um errado, e o errado deve ser punido.¹⁸

A preocupação em consolidar a idéia de que *violência doméstica* é crime, independentemente das motivações do agressor, levou o GPI a propor uma legislação específica sobre o tema, instituindo o crime de violência doméstica e dando amparo legal para os operadores do direito de Estado. Assim, entre 2002 e 2003, um projeto de lei foi elaborado por um grupo de consultores e ativistas de direitos humanos e uma consulta no âmbito nacional foi realizada para discutir o projeto com as comunidades locais (GPI, 2003b). A proposta de lei resultante desse processo é totalmente orientada por padrões internacionais de direitos humanos e de respeito à igualdade de gênero, preocupando-se em criar mecanismos de suporte à vítima e reeducação dos agressores. Além da nova legislação, GPI e FNUAP desenvolveram, em conjunto com a Procuradoria Geral de Timor-Leste, um manual de procedimentos para a ação dos procuradores públicos nos casos de violência doméstica (Guia, 2003).

Se essas medidas visavam a fortalecer a ação dos operadores de direito nos tribunais timorenses, por outro lado o FNUAP e o Gabinete para a Promoção da Igualdade trataram de fortalecer também a outra ponta do sistema legal: a polícia. Um módulo sobre violência doméstica foi, então, incluído no treinamento de cadetes na academia de polícia de Dili, fazendo com que todos os poli-

ciais formados para os quadros da PNTL tivessem tanto noções básicas de atendimento às vítimas como alguma familiaridade com termos como “direitos humanos”, “direitos das mulheres”, “igualdade de gênero” etc. Além disso, um trabalho conjunto com o gabinete nacional da Unidade de Pessoas Vulneráveis (UPV) da PNTL tratou de realizar sessões de treinamento em todos os distritos para as unidades locais da UPV, capacitando policiais para o atendimento a casos de violência sexual e doméstica.

Paralelamente ao governo, projetos de ONGs e grupos com maior influência no interior do país também têm tratado da violência contra mulheres. Oficinas de formação de treinadores sobre violência sexual foram realizadas pela Caritas australiana em vários distritos. Em outros, ONGs de defesa dos direitos das mulheres, como a Fokupers, conduziram oficinas de mobilização comunitária para grupos locais.¹⁹

Este conjunto de ações tem causado impacto na forma como as mulheres dão sentido às agressões que sofrem. Com isso podemos entender o incrível aumento das queixas de *violência doméstica* à polícia (de 8%, em 2001, para 15% das queixas, em 2002) como uma expressão de que algo está mudando de fato na forma como corpo, gênero e violência são significados em Timor-Leste. Neste processo, conceitos locais encontram-se com idéias e valores emprestados da modernidade ocidental, produzindo sínteses curiosas, nem sempre desejadas pelo discurso postulante da igualdade de gênero.

Um exemplo deste tipo de efeito imprevisto surgiu durante uma sessão de treinamento à polícia, acompanhada por mim em um distrito do interior do país. No treinamento, no qual se apresentavam rotinas para investigação de casos de violação sexual, um dos policiais locais levantou o braço. Tinha uma dúvida. Nos últimos meses estavam recebendo um grande número de queixas de violação sexual. Aos olhos das estatísticas poderíamos então dizer que o discurso da igualdade de gênero estava operando transformações no local. Estariam aqueles timorenses se tornando menos “tolerantes com a violência”? Muitas queixas eram prestadas por pais que vinham acusar um ou outro jovem de sua aldeia de ter seduzido sua filha, e pediam à polícia que o jovem fosse preso sob a

acusação de estupro. Ao proceder à investigação, contudo, os policiais descobriam que o quadro era um pouco diferente. Em muitos casos os jovens envolvidos já namoravam há algum tempo e tinham a intenção de casar, mas as famílias não tinham entrado em acordo quanto às trocas matrimoniais envolvidas na riqueza da noiva. Em alguns casos havia impasses na negociação, e, envolvendo a polícia na história, a família da moça buscava pressionar a família do rapaz a aceitar suas exigências. O policial não sabia como agir nessas situações. Estava ou não diante de um caso criminal? Deveria ou não aceitar a acusação de estupro? Era ou não um caso a ser levado ao tribunal?²⁰ Parecia-lhe que não, mas os pais se enfureciam quando lhes dizia que talvez não se tratasse de um crime. Para aqueles pais, não poderia haver violação maior do que aquele acesso não-autorizado ao corpo de suas filhas.

Mais do que um caso de uso equivocado da polícia, este me parece ser um caso de uso estratégico das novas categorias trazidas pelo discurso da igualdade de gênero. Sabendo ou não que o caso em questão não constitui crime aos olhos da lei, aquelas pessoas iam à polícia por ser este mais um expediente que poderia resultar em pressão junto à família do rapaz para forçar o pagamento do *barlaque*. Teríamos, assim, a manipulação de um instrumento da modernidade ocidental (a polícia, instituição do Estado moderno) para assegurar um direito tradicional – ou melhor, visto como legítimo à luz da tradição local, mas sem nenhum amparo legal na moderna estrutura de Estado ou no sistema de justiça formal. Mais ainda, teríamos a população local manipulando um conceito novo e próprio da modernidade ocidental (“violação ou violência sexual”) com a finalidade de equacionar uma disputa relacionada a costumes locais.

Gênero e identidade nacional

A relação da nova narrativa de gênero com o que é percebido localmente como próprio da cultura ou dos costumes timorenses (o *barlaque*, por exemplo) é delicada. O próprio GPI, na campanha lançada no dia internacional de combate à violência contra a mulher em 25 de novembro de

2002, apresentou o *slogan*: “Violência de gênero não faz parte da cultura timorense” [“violensia basea ba gender la’os kultura Timor-Leste nian”, em tétum].

Este *slogan* era claramente um esforço para responder às críticas de que a instituição de uma nova moralidade para as relações de gênero poderia ameaçar a cultura local. A eficácia deste processo – sua capacidade de surtir efeito no cotidiano de grande parte da população local – depende, em grande medida, de como ele se relaciona com a legitimidade das formas locais de autoridade. Não se pode imaginar que este novo discurso seja incorporado pela população – ou mesmo percebido como legítimo – sem algum tipo de sanção das lideranças tradicionais. O discurso da igualdade de gênero não pode prescindir tão facilmente do apoio local. Referindo-se ao momento histórico de um tipo semelhante de compromisso – proposta de um projeto nacional (modernizante) com as autoridades tradicionais em Timor-Leste – Jannisa afirma:

Diria mesmo que os níveis “moderno” e “tradicional” – ou a elite e o *maubere* – da sociedade timorense realmente não se uniram até o início dos anos de 1980, quando as Falintil, sob o comando de Xanana, perguntou pela primeira vez à população se deveriam continuar combatendo; mudou-se, então, o foco da luta pela resistência, que se afastou de uma lógica militar em direção a um combate que efetivamente envolvesse todas as camadas da sociedade. Quando os *katuas*, os anciãos, juntamente com a maioria absoluta da população, em 1981, decidiram apoiar Xanana e as Falintil, encamparam ao mesmo tempo uma idéia abstrata de Timor-Leste, uma *comunidade imaginada*, nos termos de Benedict Anderson (2002, pp. 26-27).

Assim também o discurso da igualdade busca se afirmar evitando o confronto com símbolos que são tomados como fazendo parte da tradição local. Esse tipo de preocupação levou o GPI a formular sua estratégia de luta sintetizada naquele *slogan*. Se lembrarmos, contudo, da dimensão moral que deve estar presente para tornar o ato de agressão uma atitude de violência, o *slogan* ganha outro sentido. De fato, a idéia de que a agressão física sobre corpos femininos é uma atitude de

violência, denominada “violência de gênero”, realmente não faz parte da cultura timorense. E nesse sentido podemos afirmar que a “violência doméstica” não é “parte da cultura timorense”, mas está sendo “inventada” atualmente nesta sociedade.

Conclusão

Timor-Leste tem sido há séculos um espaço de encontros de diferentes povos, diferentes formas de organização social e de valores culturais. Esta tradição de espaço fronteiriço parece se repetir neste momento no processo de combate à violência doméstica, em que se observam diferentes sensibilidades em confronto no que diz respeito não só ao tema da violência doméstica, mas ao próprio sentido deste conceito. Neste encontro, os desencontros são o mote. Ora o que a lei define como crime não é assim percebido no imaginário das comunidades locais, ora o que se percebe localmente como crime não é assim definido pela lei.

Nesse cenário, contudo, há um movimento geral no sentido de transformar, no plano moral, o significado subjetivo (embora publicamente partilhado) do uso da força nas relações domésticas. Para coibir tal uso, instaura-se no repertório local a idéia de *violência doméstica* como uma forma de valorizar negativamente um ato de agressão; como forma de instituir uma mudança na dimensão moral da violência que altera radicalmente o sentido de sua experiência física. Assim, antes mesmo de ser combatida, a *violência doméstica* tem que ser inventada.

Chamar a atenção para o caráter socialmente construído da violência, contudo, não significa desconsiderar dores de outra natureza, não necessariamente nomeadas como violência doméstica. Pelo contrário, ao atentarmos para essa dimensão do fenômeno podemos inclusive dar visibilidade a dores que muitas vezes não passam pela materialidade do corpo ferido. Durante o processo de consulta para a elaboração da lei sobre violência doméstica, por exemplo, era comum que os grupos (especialmente as lideranças tradicionais) não aceitassem a idéia de que toda violência é um crime. Os grupos tendiam a estabelecer diferentes

níveis de violência, considerando a agressão leve, ou feita com a intenção de educar, algo normal do relacionamento. Embora os participantes resistissem a ver como crime alguns tipos de “violência”, o escopo do que poderia ser entendido como tal era consideravelmente vasto. De acordo com um dos grupos, se um homem arranjasse outra mulher sem o consentimento da primeira, isto seria um caso claro de violência. Assim, mesmo não se percebendo a agressão física como violência, dava-se vida social a um outro tipo de dor, que nada tinha a ver com o corpo; uma dor que só pode ser explicada em função da percepção de uma ofensa moral.

Em outro grupo, dizia-se que um homem não poderia jamais obrigar sua mulher a obedecê-lo contra sua vontade. Isso seria uma ofensa ao direito da mulher de ter sua opinião e vontade respeitadas dentro de casa, desde que, evidentemente, sua vontade não implicasse o abandono de seus deveres. Em outros grupos, considerava-se muito mais grave que um tapa o fato de um homem não consultar a primeira esposa antes de tomar uma segunda, ou qualificava-se como violência o desrespeito ao direito da mulher de *não querer* levar o caso à polícia (Simião, 2005). Desnaturalizar a categoria “violência” permite, assim, perceber a maneira pela qual atos que não necessariamente passam pela agressão física podem ser lidos, à luz da moralidade local, como formas muito graves de insulto – estas sim, casos de *violência* para muitas mulheres timorenses.

Por outro lado, além dos conflitos entre diferentes concepções sobre violência, o material observado parece indicar conflitos entre saberes locais (também eles múltiplos e contraditórios) e um saber técnico e político próprio da modernidade ocidental. Desse encontro de saberes sobre corpo, família, gênero e violência, mediado pelas intencionalidades de um jogo político e manipulado localmente por homens e mulheres, resulta a produção de uma modernidade timorense. Uma modernidade na qual diferentes sensibilidades quanto ao corpo, à justiça e às relações de gênero interagem, produzindo respostas diferentes a cada momento.²¹

Além disso, por articular tanto representações mais gerais sobre corpo, violência e educação como vivências localizadas de uma dor coti-

diana em corpos marcados por gênero e geração, a violência doméstica pode ser considerada um tema particularmente importante para se compreender alguns dilemas da modernização timorense. Ao mesmo tempo em que falam de conflitos privados, encarnados em corpos e relações particulares, as contradições do processo de combate à violência doméstica aludem mudanças em curso na sociedade timorense em um âmbito mais geral, articulando diferentes noções de direito, justiça e indivíduo.

BIBLIOGRAFIA

- ACCIAIOLI, G. (2001), “Grounds of conflict, idioms of harmony: custom religion and nationalism in violence avoidance at the Lindu Plain, central Sulawesi”. *Indonésia*, 72: 81-114, Cornell.
- ARAGON, L. (2001), “Communal violence in Poso, central Sulawesi: where people eat fish and fish eat people”. *Indonesia*, 72: 45-80, Cornell.
- BUTLER, Judith. (1990), *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Nova York/Londres, Routledge.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. (2002), *Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- COSTA, Cláudia de Lima. (1994), “O leito de Procusto”. *Cadernos Pagu*, 2: 141-174, Campinas.
- EDWARDS, Louise & ROCES, Mina. (2000), “Contesting gender narratives, 1970-2000”, in L. Edwards e M. Rocés (eds), *Women in Asia: tradition, modernity and globalization*. Sydney/Ann Arbor, Allen & Unwin/University of Michigan Press.
- GEERTZ, Clifford. (1998), “O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparada”, in _____, *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*, Petrópolis, Vozes.
- GUIA para o exercício da ação penal em casos de*

- violência doméstica*. (2003), Dili, Procuradoria Geral da República, GPI/FNUAP.
- GPI (Gabinete para a Promoção da Igualdade). (2003a), *Documento de orientação para a legislação contra a violência doméstica*. Dili, GPI (mimeo.).
- _____. (2003b), *Final report on workshop and district consultations for domestic violence legislation*. Dili, GPI (mimeo.).
- GREGORI, Maria Filomena. (1993), *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- GROSSI, Miriam P. (1998), “Rimando amor e dor: reflexões sobre a violência no vínculo afetivo-conjugal”, in Joana Maria Pedro e Mirian Pilar Grossi (orgs.), *Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade*, Florianópolis, Mulheres.
- HOHE, Tanja & NIXON, Rod. (2003), *Reconciling justice: “traditional” law and State judiciary in East Timor*. United States Institute of Peace., s.l.
- IRC (Internacional Rescue Committee). (2003a), *Prevalence of gender-based violence in East Timor*. Dili, IRC (mimeo.).
- _____. (2003b), *Traditional justice and gender based violence: research report*. Dili, IRC (mimeo.).
- JANNISA, Gudmund. (2002), “Towards a civil society: the long and arduous struggle of East Timor”. Trabalho apresentado no seminário “East Timor: nationbuilding in the 21st Century”, Estocolmo, Utrikespolitiska Institutet, The Swedish Institute of International Affairs, 21 de maio.
- JAYAWARDENA, Kumala. (1994), *Feminism and nationalism in the third world*. Londres, ZedBooks.
- OCAA (Oxfam Australia). (2003), *Underlying causes of gender inequality in Covalima – Timor-Leste: final report*. Dili, OCAA (mimeo.).
- ONG, Aihwa & PELETZ, Michael (orgs.). (1995), *Bewitching women, pious Men*. Berkeley, University of California Press.
- ROBINSON, G. (1995), *The dark side of paradise: political violence in Bali*. Ithaca, Cornell University Press.
- SCHOUTEN, Maria Johana. (2001), “Antropologia e colonialismo em Timor português”. *Lusotopie*, 8 (1-2): 157-171.
- SILVA, Kelly C. (2004), *Paradoxos da autodeterminação: a construção do Estado nacional e práticas da ONU em Timor-Leste*. Tese de doutorado, Brasília, Universidade de Brasília – UnB.
- SIMIÃO, Daniel Schroeter. (2005), *As donas da palavra: gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor-Leste*. Tese de doutorado, Brasília, Universidade de Brasília – UnB.
- SOARES, Dionísio Babo. (2002), “Nahe Biti: the philosophy and process of grassroots reconciliation (and justice) in East Timor”. Comunicação apresentada na “Conference on Road to Reconciliation”, Bergen, Noruega, abr.
- UNICEF. (2002), *Multiple indicator cluster survey – 2002*. Dili, Unicef.
- UNTAET. (2002), *Mulheres em Timor-Leste: relatório sobre as mulheres e a saúde, educação, capacitação econômica e participação na tomada de decisão*. Dili, Untaet (mimeo.).

Notas

- 1 A Polícia Nacional de Timor-Leste foi formalmente instituída em maio de 2002, com a restauração da independência. Antes disso, porém, o atendimento policial e o registro de ocorrências já eram feitos pela polícia das Nações Unidas (Unpol) em conjunto com timorenses. Os dados de 2001 referem-se, pois, aos atendimentos feitos pela Unpol, mas que constam do histórico de estatísticas da atual PNTL.
- 2 Em 2001, segundo relatório da PNTL, de um total de 4.917 ocorrências, 382 foram de violência doméstica. Em 2002, as queixas de violência doméstica chegaram a 853 de 5.576 ocorrências.

- 3 Para uma discussão acerca do papel de narrativas de gênero em disputa na afirmação de identidades nacionais no sudeste asiático, ver Ong e Peletz (1995), Edwards e Roces (2000) e Jayawardena (1994).
- 4 Timor-Leste possui apenas quatro tribunais de Justiça em todo o país, o que torna difícil o acesso físico à justiça de Estado. Embora a polícia tenha uma penetração maior no país, a população tem receio de levar casos familiares às delegacias, uma vez que durante os 24 anos de ocupação a polícia esteve majoritariamente na mão de indonésios.
- 5 Um *lia na'in* de Dili relatou-me um exemplo desse tipo de atitude em relação a um caso de conflito entre vizinhos. Um morador levava o caso à sua presença acusando o vizinho de ter matado um porco seu. O vizinho explicou que o porco estava destruindo sua roça e que advertira anteriormente o acusador para que este prendesse seu porco. Como o porco não fora preso e continuou a destruir sua roça, o vizinho matou o porco. No julgamento feito pelo *lia na'in*, a reação do vizinho fora justa e, portanto, não lhe cabia culpa pela morte do porco. O porco fora morto pela negligência de seu dono, e não cabia neste caso multa ou reparação.
- 6 Sobre a noção de sensibilidade jurídica e de como ela constitui diferentes sentidos de justiça em diferentes culturas, ver Geertz (1998).
- 7 Utilizo a expressão “processos alternativos de resolução de conflitos” para me referir às formas tradicionais de justiça (formas locais de mediação e julgamento de disputas coordenadas pelas lideranças tradicionais das aldeias timorenses). Não confundir com a mediação, também alternativa aos tribunais, mas feita sob a égide da justiça de Estado.
- 8 Penso que para enfatizar tal diferença devemos usar com mais precisão palavras como violência, agressão e força. Proponho falar em “uso da força” para me referir à dimensão factual, “agressão física”, quando a força for percebida publicamente como excesso indevido, e “insulto”, quando ganhar conotação moral negativa. Nesse sentido, um ato de força, mesmo podendo ser sentido como agressão física pode não ser caracterizado como insulto, uma vez que a dimensão moral pode mudar radicalmente o sentido da experiência física.
- 9 Vários autores consideram o sentido da justiça tradicional timorense um ritual de reposição da ordem social e de uma harmonia quebrada que precisa ser restaurada (Soares, 2002; Hohe, 2003). Para Soares, por exemplo, os rituais para resolução de conflitos são “apenas parte de um grande processo que busca ligar passado e futuro, trazendo a sociedade para um estado último de estabilidade social, no qual a paz, a tranquilidade e a honestidade prevaleçam”.
- 10 Exemplos de mau comportamento das mulheres estão geralmente relacionados ao não cumprimento das tarefas domésticas, ao passo que maus comportamentos masculinos são associados à perda de dinheiro com apostas e embriaguez.
- 11 L. Cardoso de Oliveira busca em Strawson um exemplo elucidativo de como o ressentimento se relaciona menos aos fatos em si do que à percepção das intenções por trás de uma atitude. “Se alguém pisa na minha mão acidentalmente, enquanto tenta me ajudar, a dor pode não ser menos aguda do que se ele pisá-la em um ato de desconsideração ostensiva à minha existência [...]. Mas, geralmente, devo sentir no segundo caso um tipo e grau de ressentimento que não devo sentir no primeiro” (Strawson, *apud* L. Cardoso de Oliveira, 2002, p. 82).
- 12 Recentemente, um colega que regressava de sua pesquisa de campo em Java Ocidental contou-me que um filme de luta norte-americano que, nos Estados Unidos, retratava a batalha entre um herói e um bandido, recebera em Java a tradução de “Os dois heróis”. Sobre o sentido da violência na mediação de conflitos de diferentes ordens na região, ver Robinson (1995), Aragon (2001) e Acciaioli (2001).
- 13 Uma senhora que entrevistei no tribunal distrital de Dili e que havia sofrido agressão física forte por parte de seu marido disse-me literalmente: “bater para ensinar é uma coisa, isto aqui (apontando para a cabeça enfaixada) é outra”.
- 14 Algumas professoras portuguesas que, a serviço da missão portuguesa em Timor-Leste, atuaram durante vários meses em escolas timorenses costumavam expressar grande constrangimento com o que consideravam castigos despropositados que seus colegas locais aplicavam aos alunos. Eram comuns relatos de meninos obrigados a manter-se em pé debaixo do sol durante horas, ajoelhados sobre grãos de milho ou simplesmente tratados a tapas por pequenas desordens em sala de aula.
- 15 O número exato de línguas e grupos étnicos em Timor-Leste é motivo de polêmica. A esse respeito, ver Schouten (2001).
- 16 Homens e mulheres participam dos mercados quase que em mesmo número, mas comercializan-

do produtos diferentes. Normalmente as mulheres vendem vegetais, ovos e produtos industrializados, importados (ou contrabandeados) da Indonésia, enquanto os homens lidam com carne (búfalos, gado, frangos, porcos e cabritos) e bebidas alcoólicas (o vinho de palma, *tua mutin*, e seu destilado, *tua sabu*).

- 17 O movimento de mulheres em Dili contava, em 2003, com dezesseis organizações. Duas ONGs destacavam-se no atendimento a mulheres vítimas de violência: Fokupers, conduzida atualmente por jovens ativistas educadas em universidades indonésias; e Etwave, fundada e dirigida por uma militante dos direitos das mulheres.
- 18 O caráter relacional da violência doméstica já fora apontado em estudos como os de Gregori (1993) e Grossi (1998), que deslocaram o foco de análise da mulher para a conjugalidade. Nesse sentido, mesmo em contextos nos quais a agressão física é socialmente percebida como violência e representada juridicamente como ação de um sujeito sobre uma vítima, não deixa de estar presente um jogo de responsabilidades recíprocas.
- 19 É interessante notar, porém, que organizações de mulheres como OPMT e OMT, históricas e de massa, têm estado relativamente distantes do tema da violência doméstica, desenvolvendo predominantemente atividades relativas à geração de emprego e renda.
- 20 A instrução dada pelos treinadores, adequada aos procedimentos formais, era para que o policial não recebesse esse tipo de caso, uma vez que se a relação sexual fora consentida, não havia crime nenhum em causa. O que ele poderia fazer era sugerir que a família entrasse com um processo civil no tribunal distrital.
- 21 Para uma compreensão detalhada dos diferentes projetos em disputa na construção de um Estado moderno em Timor-Leste, ver Silva (2004).

REPRESENTANDO CORPO E VIOLÊNCIA: A INVENÇÃO DA “VIOLÊNCIA DOMÉSTICA” EM TIMOR-LESTE

Daniel Schroeter Simião

Palavras-chave: Direitos humanos; Gênero; Violência; Antropologia; Ásia.

Timor-Leste passa por um rápido processo de transformação social e política que, no campo do gênero, se expressa na construção de uma nova moralidade acerca da agressão física doméstica. Tendo por base a tradução para a realidade local dos valores da igualdade de gênero, tidos como universais, um conjunto de esforços de combate à violência doméstica tem posto em causa práticas sociais locais relativas a representações de corpo, gênero e sexualidade. A partir de dados produzidos em um ano de trabalho de campo no país, o autor discute como saberes especializados se apresentam em projetos políticos que contribuem para a modelação de uma sensibilidade particular na experiência do corpo, reinscrevendo a punição física em um universo de significados muitas vezes alheio àquele que predominam no interior do país. Os conflitos e as sínteses observados nesse processo apontam para a importância de se compreender a construção local de identidades de gênero em relação a disputas políticas/simbólicas em um plano mais amplo, bem como indicam limites na relação entre práticas locais e valores supostamente universais.

REPRESENTATIONS OF BODY AND VIOLENCE: THE MAKING OF “DOMESTIC VIOLENCE” IN EAST-TIMOR

Daniel Schroeter Simião

Keywords: Human rights; Gender; Violence; Anthropology; Asia.

East Timor is now faced to a strong social and political change, which implies, on gender issues, the building of a new morality about domestic physical aggression. Based on the local translation of gender equality principles – seen as universal values – a set of actions against domestic violence is questioning local practices and attitudes regarding representations of body, gender and sexuality, such as polygamy, the obligations to childbirth and the responsibilities on contraception. Based on one year fieldwork in the country, this paper discusses the way the knowledge of experts on the field of gender and development reflects upon political projects which contribute to the shaping of a specific way of experiencing the body, inscribing physical punishment into a new universe of meanings, many of them considerably different from those in force at the countryside. Conflicts and syntheses emerged from this process show the importance of being aware of the relationship of the building of local identities faced to broader political and symbolic disputes as well as the limits of the binding of local practices and values thought as universal ones.

REPRESENTANT CORPS ET VIOLENCE : L'INVENTION DE LA “VIOLENCE DOMESTIQUE” AU TIMOR ORIENTAL

Daniel Schroeter Simião

Mots-clés: Droits de l'Homme; Genre; Violence; Anthropologie; Asie.

Le Timor Oriental passe par un processus rapide de transformation sociale et politique qui, dans le domaine du genre, s'exprime par la construction d'une nouvelle moralité à propos de l'agression physique domestique. Ayant pour base la traduction vers la réalité locale des valeurs de l'égalité de genre, considérées universelles, un ensemble d'efforts de combat à la violence domestique trouble des pratiques sociales locales relatives aux représentations du corps, au genre et à la sexualité. À partir de données produites en un an de travail dans le pays, l'auteur discute de quelle façon des savoirs spécialisés se présentent dans des projets politiques qui contribuent au modelage d'une sensibilité particulière dans l'expérience du corps, en réinscrivant la punition physique dans un univers de significations très souvent étranger à celui qui prédomine dans l'intérieur du pays. Les conflits et les synthèses observées dans ce processus indiquent l'importance de comprendre la construction locale d'identités de genre par rapport aux disputes politiques et symboliques dans un cadre plus ample, ainsi que les limites dans la relation entre les pratiques locales et les valeurs apparemment universelles.