

Políticas Sociais, Diversidade Cultural e Igualdade de Gênero.

Lia Zanotta Machado¹

Direito à diversidade cultural e direito à igualdade entre homens e mulheres, sem discriminação de orientações sexuais são conceitos presentes no receituário da composição do que, contemporaneamente, se define como direitos humanos. São também conceitos que se inserem nos saberes antropológicos e nos saberes feministas. Os movimentos indígenas e os movimentos feministas dos anos setenta muito contribuíram para que suas reivindicações nacionais se articulassem internacionalmente, pressionando para a sua introdução na Agenda Internacional das Nações Unidas, não mais enquanto reivindicações, mas concebidas como direitos. É na década de noventa e na primeira década de 2000 que os conceitos de direitos à diversidade cultural e de igualdade de gênero são consolidados através de Conferências e Tratados Internacionais. Na América Latina e Caribe, os conceitos de direitos à diversidade cultural e à igualdade de gênero se introduzem lentamente na formulação das políticas sociais. Especialmente a partir do final dos anos noventa e na primeira década de 2000, as formulações das políticas sociais se tornam mais sensíveis às reivindicações dos direitos das mulheres e dos direitos à diversidade cultural. Neste texto, buscarei apresentar as possibilidades de estes discursos virem a se articular e se integrar na conceitualização das políticas sociais, desde que apontadas suas possíveis contradições e levadas à reflexão e à negociação. Buscarei ainda apresentar o panorama das resistências à introdução dessas políticas, muito mais no modo como são implementadas que no modo como são concebidas.

Direitos Humanos e Saberes Antropológicos

As tradições antropológicas parecem acolher, ou melhor, estar em grande parte, sustentadas pelo conceito de diversidade cultural. Os saberes antropológicos contemporâneos se consideram como saberes que, em grande parte, contribuíram para a conceitualização e defesa dos direitos coletivos e comunitários à diversidade cultural. Os saberes antropológicos foram sempre parceiros, a partir dos anos setenta, das reivindicações dos movimentos indígenas por direitos dos seus povos: **direitos à diversidade cultural** e **direitos a autonomia ou autonomia relativa sobre territórios**. As tradições feministas, por seu lado, se consideram constituintes dos conceitos de direitos sexuais e reprodutivos e direito à saúde integral das mulheres, assim como do conceito de direito à não violência contra as mulheres. A construção destes conceitos como direitos **não** são entendidos **como invenção**, mas sim como reivindicação de **reconhecimento da dignidade das mulheres**. Como mulheres com direitos à dignidade humana, não podem ser submetidas a atos de força física ou simbólica exercida no contexto das relações costumeiras entre gêneros ou a atos de obrigatoriedade de dever sexual e de dever de procriação segundo a vontade do parceiro ou da família. Violência contra as mulheres é um conceito para as movimentações feministas que supõe que sua ocorrência se dê de forma diversa, mas com amplitude universal. A movimentação

¹ Professora Titular do Departamento de Antropologia da UnB e professora Associada do CEPPAC. Doutora em Ciências Humanas pela USP, 1980, pós-doutorado na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (1993/1994), pesquisadora em violência saúde e gênero.

feminista teria podido contribuir para tornar reconhecível e legítima uma significação, já antes presente, mas como significação não hegemônica, pela qual, mulheres, em nome de seu gênero, são percebidas e se percebem como colocadas em situação inferior hierárquica de valor e submetidas a poder e violência física e simbólica. Os nomes dados para significar esta posição, situação e interação seriam as mais variadas, mas teriam, em seu conteúdo e forma, distintas possibilidades de se identificarem com a conceituação de violência e de discriminação contra as mulheres. Embora o conceito de violência contra as mulheres tenha sido criação e, neste sentido, invenção do movimento feminista dos anos setenta, não o é, no sentido de invenção ocidental como imposição cultural como o quer, por exemplo, Simião (2005).

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

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

A idéia feminista internacional de “*nosso corpo nos pertence*” ganhou espaço no Brasil na década de 1980. Foram feitas críticas às propostas de controle da natalidade e da esterilização das mulheres sem acesso às informações. Reivindicava-se o direito ao planejamento familiar e uma política de oferta de contraceptivos ao lado da oferta de informações, entendidas como direitos à autonomia e à decisão. Movimentos feministas aliadas a profissionais de saúde, especialmente sanitaristas, propuseram um Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher (PAISM) que previa um sistema de saúde público que previsse o atendimento integral à saúde das mulheres, contrapondo-se ao atendimento quase exclusivo da mulher como mães nos serviços materno-infantis. Incluía-se aí o direito à concepção e à contracepção, ou seja, o prenúncio do que seria chamado de direitos sexuais e reprodutivos, ao lado dos direitos à saúde.

Os anos oitenta no Brasil foram fortemente marcados no Brasil pelas denúncias feministas sobre a impunidade dos homicídios conjugais (Goldberg, 1991). Foi o “basta” dado pelas feministas à alegação da defesa da honra como argumento que levava à absolvição ou atenuação do crime. Sob a égide do impacto da voz política das feministas e da repercussão na imprensa, pôde-se construir a categoria inclusiva da “violência contra a mulher”: a “violência sexual” e o infligir de “lesões corporais cotidianas leves e graves” pelos parceiros homens contra suas mulheres. É neste contexto que se tornou crucial a idéia de delegacias especializadas de atendimento à mulher ou de delegacias de defesa da mulher. Foi também explicitada a exigência de não mais entender os crimes sexuais como crimes contra os costumes, mas como crimes contra a pessoa e contra a liberdade sexual. Em 7 de agosto de 2006, foi aprovada a Lei Maria da Penha, Lei n. 1 340, que tipifica como crime a violência doméstica e familiar contra a mulher e institui medidas de prevenção à violência, medidas cautelares de proteção a mulher e reinstaura a punibilidade dos agressores, efetivamente cancelada nas formas de aplicação da Lei 9.099/95 que instituiu os Juizados Especiais Criminais. Nas duas últimas décadas leis similares que tipificam a violência contra as mulheres, mas com impactos bem diferenciados, conforme regulem apenas varas cíveis ou de família e varas penais, foram criadas em toda a América Latina e Caribe.

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

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

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

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

A diversidade cultural é reafirmada e reconceituada como direito pela Declaração Universal sobre Diversidade Cultural firmada na 31ª Sessão da Conferência Geral da UNESCO em Paris, 2001. No preâmbulo desta Conferência, o conceito de

diversidade cultural é reafirmado como direito humano. É entendido que o respeito à diversidade cultural implica em tolerância, diálogo e cooperação em clima de confiança, capaz assim de assegurar a paz e segurança internacional. A unidade da humanidade não pode prescindir da diversidade cultural.

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

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

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

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

O saber antropológico nascido ao final do século XIX, nasceu sob a égide paradoxal de, ao intentar o conhecimento da diversidade cultural, tanto afirmou a universalidade da racionalidade humana, quanto postulou a hierarquia entre as sociedades face aos seus supostos estados evolutivos de proximidade com a “racionalidade”. Nos inícios do século XX passa a criticar a teoria evolucionista, mas institui outro paradoxo: estabeleceu a defesa da diversidade cultural e o princípio do relativismo cultural, mas, ao mesmo tempo foi acusado de se constituir entrelaçado à defesa e constituição dos impérios coloniais. (Copans, 1974, Asad, 1973) No período pós-colonial, cada vez mais se identifica com a defesa dos direitos coletivos e

comunitários baseados no conceito da diversidade cultural, e na produção de uma auto-crítica do saber antropológico. Aponta a necessidade de os autores se reconhecerem também como nativos e relativamente “cegos” em relação aos próprios valores que defendem. Assim a idéia de uma universalidade abstrata é criticada pois inscreve em si a identificação com um paradigma europeu, não sendo mais que uma forma de etnocentrismo ou de particularismo global, na acepção de Ribeiro (2007). Ver Gott, (2002). Novos olhares se fazem a partir da antropologia feita por antropólogos de nacionalidade de antigas colônias britânicas e francesas, antes apenas conhecidos como nativos a serem estudados.

O crescimento e a consolidação do relativismo cultural têm, no entanto, que se defrontar com a idéia crítica de um “hiper-relativismo cultural” explícita ou implícita em autores que defendem ou uma cosmo política (Ribeiro, 2007, Mignolo, 2000), ou projetos de processos contínuos de articulação de valores culturais locais aos valores globais referentes aos direitos humanos que se pretendem universais (Segato, 2004, Soares, 2001, An-Naím, 1991, Wilson, 1997). Críticos de qualquer componente de uniformização na percepção do conceito de universalidade, admitem diferentes formas de pensar a articulação entre a diversidade de valores culturais e princípios de direitos humanos. Dois argumentos são fundamentais: de um lado, a inevitabilidade da co-presença dos territórios culturais e dos Estados Nacionais na crescente mundialização das relações sociais, econômicas e políticas, de outro lado, a idéia cada vez mais consolidada de que as “culturas” estão situadas historicamente, e em constante construção e reconstrução dos significados culturais, embora com valores e temporalidades distintas. Na sua maior parte, os textos antropológicos que se afastam de um hiper-relativismo, apontam a armadilha do “*savage slot*”, apontada por Trouillot (1991) contrapondo a dinâmica das sociedades e culturas contemporâneas no seu próprio âmbito e sua imbricação com as demais sociedades.

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

Diversidade Cultural e Igualdade de Gênero em tensão:

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

época, quando buscavam marcar o caráter de alteridade cultural e sua imersão em outra cosmologia simbólica.

Aqueles que hoje entendem que a introdução do uso e da nomeação dos direitos humanos ou dos direitos à não violência contra as mulheres, são absolutamente alheias a uma sociedade e a entendem unicamente como uma imposição cultural, (Simião, 2005) é porque, provavelmente estão invocando uma noção de diversidade cultural pensada como uma totalidade fechada homogênea, onde não há fraturas internas de percepções e representações, quer seja entre gêneros, ou entre categorias hierarquicamente diferenciadas.

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

O debate é fundamentalmente feito em termos metodológicos, estabelecendo-se em torno da **“produção de verdade antropológica” sobre “a palavra das mulheres”**². Como as mulheres, em distintas situações de diversidade cultural significam (ou não) o seu desejo de autonomia e de não violência contra as mulheres. A pergunta freudiana sobre o que querem as mulheres³ é retomada metaforicamente no campo do diálogo dos saberes antropológicos, dos saberes feministas e dos saberes dos formuladores e operadores de políticas sociais.

Ficam encobertos outros termos da disputa entre uma visão auto-considerada mais “puramente antropológica” porque assentada no clássico respeito à diversidade cultural, (nem por isso menos engajado) e uma visão mais engajada feminista, que introduziria um certo grau de contágio a um suposto purismo, já que a diversidade cultural não teria sido reconhecida e, no seu lugar, se tivesse colocado uma posição universalista de uma dominação masculina sempre produtora da violência.

Assim o argumento crítico ao conceito de violência contra as mulheres se diz baseado na distância das falas e ditos culturais das mulheres frente ao conceito não tradicional feminista de direito das mulheres à não violência de gênero. Seguem-se resumidamente os argumentos críticos tais como os leio:

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

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

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

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

categoria de violência contra as mulheres naquelas condições. Poder-se-ia dizer o mesmo dos conceitos de “casamento forçado de meninas” e da “excisão do clitóris”.

Para responder a estes argumentos críticos ao uso do conceito cunhado como “violência contra as mulheres” e ao uso da noção de que discriminações de gênero podem ser universais desde que se reconheçam suas “variações”, ou seja, suas “configurações diversas e mutáveis” que tem marcado tanto uma temática acadêmica e analítica, quanto se constitui em noção de uso corrente em políticas públicas, recorro e invoco como argumentos para este debate, o uso de metodologias e perspectivas de gênero, a partir não só das pesquisas que realizei, como tenho como referências estudos de pesquisadoras antropólogas feministas ou estudiosas de gênero como Mathieu, 1991, Harvey, 1994, Handman, 1983, Bandeira, 1998 e 1999, Fonseca, 1987 e 1992, Gregori, 1993, Grossi, 1998, Correa, 1983 e Carrara, Vianna e Enne, 2002.

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

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

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

A categoria de “violência contra a mulher” e a de “discriminação contra as mulheres” não deve ser entendida como agregando sentidos e sentimentos unitários e unívocos. São noções construídas como categorias subversivas e não fechadas, porque sempre fazem diferentes ecos aos sentidos e sentimentos vividos em torno dos atos de agressão de gênero, sejam somente morais ou físicos e morais, e experimentados tanto nos espaços privados, quanto públicos.

Políticas Sociais de Combate à Violência, Políticas de Saúde e Direitos à Diversidade Cultural e Igualdade de Gênero

No Brasil são em especial as políticas sociais voltadas para os povos indígenas que expressam com maior nitidez os desafios de lidar com a diversidade cultural. As políticas sociais dirigidas para as mulheres indígenas expressam os maiores desafios para lidar duplamente com o reconhecimento da diversidade cultural e com o combate à desigualdade de gênero.

Com início nos anos oitenta, mas consolidando-se na segunda metade dos anos 90, as mulheres indígenas criaram organizações para a defesa dos seus direitos e

interesses. Somente na Amazônia, segundo Ângela Sacchi (2003), eram mais de 20 organizações, sendo que duas foram criadas na década de oitenta: Associação das Mulheres Indígenas do Alto do Rio Negro e Associação das Mulheres Indígenas de Taracuí, Rio Uapés e Tiquié.

No mês de agosto de 2008, foi constituída, em reunião realizada em Brasília, na sede da agência do Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher (UNIFEM), a Comissão Executiva da organização do Forum Nacional das Mulheres Indígenas, previsto para meados de 2009. A Comissão tem representação da Coiab, Inbrapi, Grumin, Conami, Apoinme, Instituto Kaingang e Warã. A reunião preparatória para o Fórum foi realizada e organizada pela Rede GRUMIN de Mulheres Indígenas. Em 1986 nascera o Grumin como Associação Indígena. Em 1991, o Grumin reuniu no Rio de Janeiro, no município de Nova Iguaçu na Baixada Fluminense, 200 mulheres indígenas para a Pré-Conferência da ONU sobre Meio Ambiente. Começava a Rede Grumin de Mulheres indígenas. Em 1995, vozes das mulheres indígenas brasileiras estavam presentes na Conferência da ONU em Beijing.

Na semana de 4 a 9 de novembro de 2002, teve lugar em Brasília uma Oficina de Capacitação e Discussão de Mulheres Indígenas, organizada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), com auxílio da então Secretaria de Estado dos Direitos das Mulheres (SEDIM), no momento de transição do Governo Fernando Henrique para o Governo Lula, já então eleito ⁴. Foram várias as Oficinas e Seminários que vieram a ser chamadas pelo novo governo que se propôs debater com as mulheres indígenas tanto as políticas gerais para os povos indígenas, como a questão de saúde das mulheres indígenas, ou a questão da violência, em encontros nacionais, regionais e locais.

Nesta primeira Oficina que visava preparar os rumos das novas políticas para as mulheres indígenas, já estavam presentes duas reivindicações que quero focar: a) políticas voltadas para o combate da violência contra as mulheres indígenas, como b) políticas de saúde voltadas para a população indígena como especialmente voltadas para as mulheres indígenas envolvendo direitos sexuais e reprodutivos.

A proposta de integração das mulheres indígenas no debate sobre a formulação de políticas públicas foi colocada como proposta da nova Secretaria de Políticas Públicas para as Mulheres (SPM) criada com status de Ministério. Ao organizar o Conselho Nacional dos Direitos das Mulheres, uma das organizações indígenas reivindicou a presença e foi chamada a compor o quadro das Conselheiras do CNDM. Ao organizar a Primeira Conferência Nacional de Políticas Públicas para as Mulheres, lideranças indígenas femininas foram chamadas e convidadas. O diálogo através das Conferências e do Conselho Nacional dos Direitos das Mulheres continuou durante todo o Governo.

Contudo, propostas que muito sensibilizaram as mulheres indígenas e que estavam fortemente presentes no cotidiano do Conselho e nas Conferências como a política pública de combate à violência contra as mulheres e a política pública para os direitos à saúde e os direitos sexuais e reprodutivos, não podiam ter o seu encaminhamento realizado pela própria Secretaria. A Política de Saúde e sua implementação dependiam fundamentalmente do Ministério de Saúde, mas, em especial da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), responsável pela implementação da política de Saúde nas áreas indígenas. A política de combate à violência contra as mulheres dependia fundamentalmente dos modos diferenciados dos indígenas responderem às “leis dos brancos”, dado seu estatuto de tutelado e dadas as

⁴ Ver Segato, Rita (2003) Uma Agenda de Ações Afirmativas para as Mulheres Indígenas no Brasil. In Série Antropológica 326. Brasília, UnB. A autora foi consultora da Cooperação Técnica Alemã (GTZ) por sua vez contratada pela FUNAI.

interpretações divergentes sobre se caberia às mulheres fazerem denúncias de fatos ocorridos nas suas aldeias às “polícias de brancos”. Como poderiam as mulheres reclamarem de seus caciques para policiais brancos, e os colocarem sob a justiça de brancos se elas mesmas deveriam ouvir seus líderes para levar ou não adiante uma denúncia? Estas eram objeções feitas pelas mulheres indígenas, dando, no entanto a entender que tal proposta não soaria necessariamente sempre inadequada.

Na Oficina de novembro de 2002, quarenta e uma lideranças indígenas femininas presentes, o documento que tratava da Segurança formulou o que deveria ser a “Política de Proteção do Indígena contra a violência”. Nas duas diretrizes propostas, a segunda fazia referência exclusiva ao combate à violência contra as mulheres. As duas diretrizes foram: 1) Combater a violência nas áreas indígenas e 2) **Combater a violência contra a mulher indígena**. Entre as ações contra a violência foram propostas tanto ações a serem desempenhadas por órgãos do Governo Federal (dos brancos), quanto ações a serem realizadas pelas Aldeias indígenas: Entre as ações propostas constam: 1) *a criação de uma Ouvidoria Federal para registrar os casos de abuso e ações ilegais que afetam a vida das mulheres indígenas*; 2) *uma Campanha de combate à violência contra a mulher: conscientização e controle legal do abuso, estupro, violência doméstica, violência psicológica e violência moral*; 3) **Formação de Conselhos de Aldeias para prevenir a violência, receber denúncias e resolver conflitos**; 4) *Controle legal e vigilância da ação dos militares servindo em áreas indígenas para prevenir abusos contra a mulher indígena (estupro, abandono do lar, indução ao aborto, agenciamento de serviço doméstico)*; 5) *Regulamentação do Poder de Polícia da FUNAI para vigiar e prender aliciadores de mulheres para prostituição, aliciadores de jovens indígenas para o tráfico de drogas e o contrabando, pistoleiros e foragidos da lei refugiados em áreas indígenas*. (ver íntegra do Documento In Segato, 2003).

Em 2008, Iranildes Barbosa dos Santos Makuxi, Coordenadora da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima - OMIR, que fora uma das lideranças indígenas que estivera presente na Oficina de Brasília de 2002, foi chamada à Comissão do Senado sobre Direitos Humanos, para se pronunciar sobre Direitos das Mulheres Indígenas. Na sua fala⁵ apontou como grande ganho das mulheres indígenas a aprovação da Lei Maria da Penha. A “Lei Maria da Penha” encaminhada pela SPM ao Congresso, depois de ter seu anteprojeto amplamente discutido e modificado na Câmara de Deputados e no Senado, foi aprovada em setembro de 2006. Iranildes elogiava a lei e seus efeitos para os direitos das mulheres indígenas, não porque ela devesse ser aplicada nas diferentes aldeias, mas porque, era uma lei, e a mostrava suspensa na mão direita, que estava sendo lida e discutida pelas mulheres indígenas. A partir dela poderiam se assegurar do direito de não serem batidas e espancadas, quer por homens de suas aldeias ou por homens brancos, e que poderiam pensar em criar diferentes mecanismos para que a violência fosse banida de suas aldeias. Relatou que a violência sexual encontrava repressão em muitas das aldeias: os mais velhos mandavam os que assediavam para obrigatoriamente ficarem longe da aldeia por um certo tempo, se comprometendo em não repetir o ato. Não se passava o mesmo com a violência doméstica. A violência doméstica existente nas aldeias não era reprimida. Não era assunto cabível para a manifestação dos mais velhos. Embora entendesse que a proximidade com o contato com os brancos poderia ter contribuído para o aumento da violência dos homens indígenas, ela se dava no interior das aldeias, independentemente dos brancos. Propôs

⁵ Estive presente na fala de Irani Makuxi, pois também fui chamada a me pronunciar sobre a Lei Maria da Penha e os Direitos das Mulheres à não violência.

que as aldeias buscassem formas de combater e punir os atos de violência doméstica, depois que lessem sobre a Lei Maria da Penha.

Segundo Calazans e Lima (2009), Iranildes entende sobre a Lei Maria da Penha: *“Vejo que pode ser usada pelas mulheres indígenas para que se possa ter um subsídio - as mulheres podem ter duas formas de se prevenirem: pelas leis da comunidade indígena e pela Lei Maria da Penha - mas depende de nós, indígenas colocarmos a Lei em prática, tanto a lei interna da comunidade como a Lei Maria da Penha”*.

Em sentido semelhante, entende Ceíça Barbosa dos Santos, coordenadora do Departamento de Mulheres Indígenas da Apoinme - Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo : *“Quanto mais conheço e me aproprio da Lei, mais vão se formando turbilhões de idéias em minha cabeça, mas só vamos conseguir aplicá-la na aldeia se conhecermos a Lei”. (...) “Se formos aplicar a Lei na íntegra dentro da nossa comunidade teremos problemas. Muitas das violências que a mulher indígena sofre são escondidas por elas mesmas, ela não sai da aldeia para fazer uma denúncia formal, mesmo porque cada povo tem sua peculiaridade, se organizam de formas diferentes, e neste momento os povos estão fazendo suas organizações de mulheres. Estamos discutindo dentro da aldeia essas mudanças que vêm de fora para dentro, os povos indígenas estão discutindo em como aplicar uma Lei dessas, se vai de acordo com os nossos princípios, o que é bom da lei para aplicarmos dentro da aldeia. Estamos analisando se a iniciativa de retirar a mulher de dentro da aldeia e levá-la para um abrigo é a melhor alternativa”*. Calazans e Lima (2009).

Com certeza, Iranildes Makuxi e Ceíça expressam um ponto de vista a partir da situação social de gênero nas comunidades indígenas, que implica, por sua vez, o princípio analítico de que a diferenciação por gênero interna às aldeias indígenas faz efeito nas formas de se relacionar e perceber a cultura de que se participa: o princípio da diversidade de pontos de vista internos a uma cultura. Uma visão não monolítica da cultura, apontando para a necessidade de uma abordagem relacional das formas culturais nunca monolíticas ou fixas. No seu ver, a cultura indígena de cada aldeia (diversidade cultural) não ficava comprometida porque as mulheres se opunham à continuidade da violência doméstica, por mais enraizada que ela fosse.

Do ponto de vista das mulheres indígenas, a Lei Maria da Penha que conceitua a violência doméstica contra as mulheres como crime, ganha repercussão por ser tomada como o reconhecimento de que os atos de bater, empurrar, espancar, humilhar de seus companheiros são contrários à autonomia e dignidade das mulheres indígenas; muito embora seu formato jurídico não fosse considerado como a ser implementado nas aldeias. O reconhecimento da violência como algo a ser banido, parece assim fazer sentido nas culturas indígenas brasileiras. Possivelmente, será assumido por mulheres indígenas líderes como objetivo para criar mecanismos nas aldeias compatíveis com suas regras, de introduzir o combate e a repressão da violência contra as mulheres indígenas.

Quanto à área de Saúde, a Oficina de Mulheres Indígenas de novembro de 2002, propunha a “Política de Proteção Diferenciada à Saúde Indígena”. Tal como foi definida, sua diretriz, ela é, ao mesmo tempo, um grito pela defesa de um tratamento diferenciado e de qualidade para toda a população indígena quanto é solicitada também, qualidade e diferenciação de tratamento para a saúde da mulher indígena. Em seus termos: *“oferecer prevenção, diagnóstico e tratamento de saúde diferenciado e de qualidade às populações indígenas, com especial atenção à saúde da mulher. Como ações buscam implantação de um Plano Nacional de Saúde indígena, Plano nacional de Saúde para a mulher indígena, Ouvidoria Federal, Conselho federal, Instalação permanente de Postos de saúde nas aldeias, formação culturalmente diferenciada de*

recursos humanos, revitalização dos saberes indígenas, especialmente das mulheres, atendimento com serviço culturalmente diferenciado com especial atenção à saúde da mulher indígena, saúde reprodutiva, prevenção diagnóstico e tratamento de AIDS e DST; prevenção, diagnóstico e tratamento do câncer de mama, colo e útero. Capacitação diferenciada para os agentes de saúde com conteúdos específicos _ noções indígenas relativas ao corpo, saberes tradicionais sobre saúde reprodutiva e cura de doenças físicas e mentais”. (ver íntegra do Documento In Segato, 2003)

Em 13 e 14 de julho de 2004, foi realizada a I Conferência Nacional de Mulheres Indígenas. Sobre Saúde da Mulher, Direitos Sexuais e Reprodutivos, as reivindicações foram as que se seguem: 1) Implementar programas de atenção integral à saúde da mulher e da criança, contemplando ações de pré-natal, parto e puerpério com qualidade de desenvolvimento de ações da saúde da criança. 2) Estudar em conjunto com as organizações indígenas a melhor forma para realização de concurso público diferenciado para instituições públicas que estão atuando dentro de terras indígenas. 3) capacitação dos conselheiros locais e distritais com garantia de 50% de vagas para mulheres nos respectivos conselhos. 4) reconhecimento das parteiras indígenas como trabalhadoras de saúde indígena, oferecendo programa de capacitação continuada para todas as parteiras indígenas, Kits básicos para seu trabalho, assegurando sua participação nos encontros de saúde. 5) campanha nacional para prevenção do câncer cérvico uterino em mulheres indígenas, sensibilizando para a importância e sensibilidade de realizar o exame, garantir repasse de material para coleta de material; 6) que a FUNASA promova a inclusão de mais mulheres indígenas como Agentes Indígenas de Saúde, garantindo capacitação permanente, bem como acesso a curso de formação de técnico em enfermagem; 7) que a FUNASA desenvolva ações de saúde nos 34 DSEI's para mulheres indígenas, dando ênfase ao atendimento à saúde reprodutiva, prevenção, diagnóstico e tratamento de AIDS e DST; câncer Cérvico e uterino, mama e dependência do álcool e outras drogas lícitas e ilícitas. 8) campanha de valorização dos saberes indígenas na área da alimentação tradicional, preservação da saúde e da cura de doenças, especialmente do saber das mulheres detentoras desses conhecimentos tradicionais. 9) Humanização da atenção à saúde da mulher indígena. (ver documento na íntegra da I Conferência Nacional de Mulheres Indígenas, 2004)

A Agência Brasil noticiava em 12/07/2004: “Para Azelene Kaingang, o sistema de atendimento médico das populações indígenas precisa de um programa de atendimento às mulheres. *“Na questão da saúde, não há hoje um programa específico de atenção à saúde das mulheres indígenas. E os que pretendem ser não contemplam a questão cultural, não se pode ter um tratamento igual ao das mulheres não-indígenas”*, afirmou Azelene. Outro tema fundamental da conferência, segundo Azelene, é o combate à fome e à pobreza dos indígenas, em especial das mulheres. *“Tudo passa pela garantia territorial, porque a terra é o suporte de tudo para a gente”*, disse. De acordo com Azelene, a maior parte da demarcação de terras indígenas já foi concluída, mas em 90% delas existe problema com invasores. *“No Brasil, hoje, há mais de 1,8 milhão posseiros ilegais em terras públicas, mais da metade deles estão em terras indígenas”*, alertou”.

Desde agosto de 1999, o Ministério da Saúde, por intermédio da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), assumiu a responsabilidade de estruturar o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, articulado com o Sistema Único de Saúde - SUS. A proposta formulada pelo Ministério da Saúde/Fundação Nacional de Saúde tem sido discutida com os atores envolvidos (Organizações e Lideranças Indígenas, Universidades, ONG, Secretarias Municipais e Estaduais de Saúde etc.) e aperfeiçoada

durante o processo de construção da atual política, em mais de 16 seminários com participação de todos os povos indígenas.

O Subsistema de Atenção à Saúde Indígena está organizado na forma de 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas (Dsei) e como um subsistema que objetiva articulação com o Sistema Único de Saúde, atendendo as seguintes condições: considerar os próprios conceitos de saúde e doença da população e os aspectos intersetoriais de seus determinantes; ser construído coletivamente a partir de um processo de planejamento participativo; possuir instâncias de controle social formalizados em todos os níveis de gestão.

Foi construída recentemente uma proposta para que a Política da Saúde Indígena passe a ser centralizada na Atenção Básica à Saúde, mantendo-se, no entanto, o princípio de um Plano específico para a Saúde indígena e o respeito ao tratamento diferenciado tendo em vista a diversidade cultural.

Contudo, são inúmeras, freqüentes e constantes as críticas das organizações indígenas à implementação da política de saúde indígena. Dificuldades nas relações entre agentes de saúde e populações indígenas, e dificuldades na consecução de uma política de direitos sexuais e reprodutivos que leve em conta a diversidade cultural. Para além disso, o acesso é , porque insuficientes são os postos de saúde, os agentes e as medicações.

Documento da Comissão Nacional sobre Determinantes Sociais de Saúde (2008) aponta que *“há diferenças importantes nas taxas de fecundidade total das mulheres indígenas urbanas (2,7 filhos) e rurais (5,7 filhos); uma taxa de mortalidade infantil para os indígenas em 2000 de 51,4 por mil, significativamente mais elevada que a taxa nacional (de 30,1 por mil); a desnutrição atinge mais de um quarto das crianças menores de 5 anos; a anemia por deficiência de ferro afeta principalmente crianças menores de 10 anos e mulheres em idade reprodutiva, com prevalências que chegam a 70-80% desse segmento populacional.”*(pág.129)

Se o modelo dos Distritos Sanitários aponta para o respeito à atenção diferenciada, e se o respeito à atenção diferenciada também se presentifica na proposta de uma Política de Atenção à Saúde da Mulher indígena, a implementação de uma atenção efetiva à Saúde Indígena parece muito longe de alcançar tais objetivos. Sequer alcança diminuir as desigualdades das condições sociais de sua saúde e das condições de saneamento.

Os debates das organizações indígenas e das organizações das mulheres indígenas e as formas pelas quais o governo federal vem incentivando debates e formulação de propostas, caminham, no entanto, para consolidar uma formulação de política que reconhece o direito a saúde da população indígena e reconhecer que seu atendimento deva ser feito de forma diferenciada em respeito ao direito à diversidade cultural e à necessidade de combater a desigualdade e discriminação de gênero no seu âmbito. Estes debates são fundamentais para a elaboração das políticas sociais que respeitam a diversidade cultural, ao mesmo tempo que respeitam os direitos humanos individuais dos diferentes gêneros. Os direitos à diversidade cultural e à igualdade de gênero são substanciais para sociedades plurais, e para a efetividade do reconhecimento da dignidade humana.

Contudo, os direitos à diversidade e ao reconhecimento da diferença se antepõem a uma sociedade que tradicionalmente tende a discriminar por gênero, orientação sexual, etnia e raça.

Depois de apontar a nova e recente sensibilização das políticas sociais brasileiras aos direitos da diversidade cultural e da diferença de gênero, embora sua implementação venha se fazendo de forma muito lenta, termino este trabalho, no seu contra-fluxo.

Aponto os enormes desafios diante dos preconceitos de raça, etnia, gênero e orientação sexual vigentes nas sociedades atuais.

Gostaria, à guisa de conclusão, sublinhar a profundidade dos desafios de uma política capaz de incluir a diversidade cultural sempre obedecendo aos princípios dos direitos humanos à dignidade e igualdade de gênero e orientação sexual. Queria comentar rapidamente os resultados de uma pesquisa de Fernandez Unsain, antropólogo argentino que foi meu aluno em curso de pós-graduação ministrado por mim na Universidade de Buenos Aires (UBA) em 2007. Fernandez Unsain realizou trabalho de campo na fronteira da Argentina com Bolívia, em hospital municipal de uma cidade de fronteira da Argentina. Tratava de acompanhar o atendimento de indígenas portadores de doenças sexualmente transmitidas. Um dos seus pesquisados era travesti indígena Aymara que se dizia discriminado e não atendido. Primeiramente não fora atendido, não tendo recebido os medicamentos retrovirais, tendo sido necessária a interveniência do antropólogo para a sua efetivação. Depois, quando uma vez internada, entendia que havia demora no seu atendimento. Cita sua fala: *“então me pus a medir o tempo que as enfermeiras demoravam, e então vi que era isso mesmo, demoravam mais para me atender a mim ou a minha irmã do que a outros não indígenas”*.

Diante do fato agravado de que sua irmã estava com seqüelas depois de ter feito um abortamento, resolveu utilizar uma estratégia extrema. Chama o médico encarregado pela gerência do hospital e exige atendimento para a irmã, ameaçando-o de uma declaração pública: *“Se o Sr não atender bem minha irmãzinha e não curá-la, conto a todo mundo, começando por tua mulher, que eu te atendo sexualmente varias vezes por mês. Tive que dizer-lhe assim, porque diante de uma situação assim tive que me por violenta...”*. (Fernandez, 2007) A estratégia violenta parece ser uma reação a uma omissão, às vezes tão presente, e tão profunda, de operadores do sistema de saúde, que, no entanto, sequer se percebe como violenta. Discriminações similares a essas podem ser encontradas tanto no Brasil (ver Machado, Lia, 2003) como em outros países da America Latina, para não dizer sobre outras regiões e continentes.

Os desafios dos direitos à diversidade cultural e à igualdade de gênero na concepção e implementação das políticas sociais são imensos, mas seu enfrentamento é possível. Saberes antropológicos e feministas podem contribuir para a reflexão e articulação desses direitos.

Bibliografia Citada:

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

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

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

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

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

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

CALAZANS, Myllena e LIMA, Débora (2009) Mulheres indígenas: O combate à violência doméstica e a Lei Maria da Penha In CFEMEA Orçamento Mulher in www.cfemea.org.br., encontrado em maio de 2009.

CARRARA, Sérgio, VIANNA, Adriana e ENNE, Anna Lucia (2002) "Crimes de Bagatela: a violência contra a mulher na justiça do Rio de Janeiro".(ps.71-112) In

CLIFFORD, James and MARCUS (org.). 1986. Writing Culture. Univ. of California Press, Berkeley and Los Angeles.

CODE, Lorraine. 1993. "Taking Subjectivity into Account" in ALCOFF and POTTER Feminist Epistemologies, Ed. Routledge, New York and London.

COMISSÃO NACIONAL sobre Determinantes Sociais em Saúde (2008). As Causas Sociais das Iniquidades em saúde no Brasil. Rio, Ed. Fiocruz.

CORREA, Mariza (1983) Morte em Família: Representações jurídicas e papéis sexuais. Rio de Janeiro: Graal.

COSTA, Albertina de O. e BRUSCHINI, Cristina (1992) (orgs) Uma Questão de Gênero. São Paulo: Rosa dos Tempos.

COPANS, Jean (1974) Antropologia: ciência das sociedades primitivas? Lisboa, ed. 70.

FRIES, Lorena y MATUS, Verónica (2000) La ley hace el delito. Santiago de Chile: LOM ediciones / La Morada.

GUERREIRO CAVIEDES, Elizabeth (2002) Violência contra las Mujeres en América Latina y el Caribe Español 1990-2000: Balance de una década. Consultora de UNIFEM.

DUMONT, Louis (1985) O Individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio: Rocco.

ELIAS, Norbert (1994) A Sociedade dos Indivíduos. Rio: Zahar Ed.

----- (1990) O Processo Civilizador. Rio: Zahar Ed.

FERNANDEZ UNSAIN, Ramiro (2007) "Violencia de frontera, violencia em frontera". Trabajo Monográfico Final de Seminário em Maestria em Antropologia Social, UBA.

FLAX, Jane. 1991. "Pós-Modernismo e Relações de Gênero na Teoria Feminista", pgs. 217 a 250, in Hollanda, H. (org.) Pós-Modernismo e Política, Ed. Rocco.

FÓRUM DAS MULHERES INDÍGENAS (2008) encontrado em www.inesc.org.br/biblioteca/textos/forum-nacional-das-mulheres-indigenas/

FOUCAULT, Michel. 2003. "Verdade e poder". Microfísica do Poder. São Paulo: Ed. Graal.

FRAISSE, Geneviève. 1992. "La lucidité des philosophes" in Les Cahiers du GRIF, Tierce.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

MACHADO, Lia Z. 1994. "Indigenous communitarianism as a Critique of Modernity and its Juridical Implications" in ASSIES and HOEKEMA *Indigenous peoples experiences with self-government*. Copenhagen, IWGIA and University of Amsterdam.

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

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

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

MACHADO, Lia Zanotta (2007) *Desafios Institucionais do Combate à Violência contra as Mulheres em América Latina*. Montevideo, UNIFEM y Cotidiano Mujer.

MATHIEU, Nicole-Claude.(1985). *L'Arraînement des Femmes. Essais en Anthropologie des Sexes*, Paris, Ed. de l'EHESS.

-----.(1991). *L'Anatomie Politique. Catégorisations et Idéologies du Sexe*. Paris, Côte-femmes éditions.

MIGNOLO, Walter (2000) *The many faces of cosmopolitics*. *Public Culture*, 12 (3).

ORTNER, Sherry e WHITEHEAD, Harriet (1981) *Sexual Meanings* Cambridge: Cambridge University Press.

SPM (2006) *Relatório de Implementação 2005. Plano Nacional de Políticas Públicas para as Mulheres*. Presidência da República.

RIBEIRO, Gustavo (2005). *World Anthropologies Cosmopolitics for a new global scenario in Anthropology*. Série Antropologia n.377. Brasília.

RIBEIRO, Gustavo (2007). *Cultural Diversity as a Global Discourse*. Série Antropologia n.412. Brasília.

SACCHI, Ângela (2003) "Mulheres Indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas". IN *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 7, vol.14 (1e2): 95-110.

SEGATO, Rita Laura. 2003. *Uma Agenda de Ações Afirmativas para as Mulheres Indígenas no Brasil*. In Série Antropológica 326. Brasília, UnB.

SEGATO, Rita Laura. 2004. "Antropología y derechos humanos: alteridad y ética en el movimiento de los derechos universales". Série Antropologia n.356. Brasília.

SIMIÃO, Daniel Schroeter (2005) *As Donas da Palavra. Gênero, Justiça e a Invenção da Violência Doméstica em Timor Leste*.(Tese de Doutorado em Antropologia). Brasília, UnB.

SOUSA SANTOS, BOAVENTURA (2003): “Por uma concepção multicultural de direitos humanos”. In Sousa Santos, Boaventura (org.): *Reconhecer para Libertar. Os caminhos do cosmopolitismo ulticultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

STRATHERN, Marilyn (1988), *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Malanesia*. Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press.

_____(1997), “Entre uma melanesianista e uma feminista” in *Cadernos Pagu*, nº 8/9. Campinas: Unicamp, pp.7-49.

TAYLOR, Charles (1993) *El Multiculturalismo e la Política del Reconocimiento*, Mexico: Fondo de Cultura Económica.

TROUILLOT, Michel-Rolph (1991) “Anthropology and the Savage Slot: the poetics and politics of otherness”. In FOX,Richard (ed) *Recapturing Anthropology. Working en the present*. Santa Fé: School of American Research Press.

VARGAS, Gladys (1999) “La mujer en los códigos penales de América latina y el Caribe Hispano” (p.621-686) In FACIO, Alda y FRIES, Lorena *Gênero y Derecho*. Santiago de Chile: LOM ediciones /La Morada.

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