

Defender-se

Elsa Dorlin

Tradução coletiva.
Use o texto à vontade!

Imagem da capa: estilização do desenho de Emory Douglas,
membro do Partido das Panteras Negras.

Publicação do original francês *Se defendre*: 2017
Impressão da tradução: verão de 2020

Índice

Prólogo	9
Do que um corpo é capaz?	
1. A fábrica de corpos desarmados	
1.1 Breve história do porte de armas	27
1.2 Desarmando pessoas escravizadas e indígenas: o direito de matar <i>versus</i> a subjetividade de “às mãos nuas”	34
1.3 Ascese marcial: culturas de autodefesa de pessoas escravizadas (prática espiritual)	41
1.4 A força negra do império: “viva o patriarcado, viva a França!”	50
2. Defesa de si, defesa da nação	
2.1 Morrer pela pátria	57
2.2 “Mulheres, armemo-nos”: os exércitos de amazonas	62
2.3 Exército cidadão ou defesa do Capital?	68
2.4 O jiu-jitsu das Sufragistas: combate corpo a corpo e antinacionalismo	76

3. Testamentos de autodefesa

- 3.1 Morrer em combate:
 - a insurreição do gueto de Varsóvia87
- 3.2 A autodefesa como doutrina nacional93
- 3.3 Genealogia do Krav Magá101

4. O Estado ou o não-monopólio da defesa legítima

- 4.1 Hobbes ou Locke, dois filósofos da defesa de si109
- 4.2 Fazer justiça com as próprias mãos:
 - milícias e cooperativas judiciárias121
- 4.3 O vigilantismo ou o nascimento do estado racial128

5. Justiça branca

- 5.1 Do linchamento à legítima defesa:
 - “uma mentira costurada com linha branca”137
- 5.2 “É preciso defender as mulheres”144

6. Autodefesa: poder para o povo

- 6.1 Para acabar com a não-violência:
 - “arme-se ou apanhe”155
- 6.2 Panteras Negras: autodefesa como
 - revolução política165

7. Autodefesa e segurança

- 7.1 “Em segurança!”181
- 7.2 Autodefesa e política da raiva190
- 7.3 Da vingança ao empoderamento195

8. Revidar

8.1 Sem defesa	203
8.2 Fenomenologia da presa	211
8.3 Epistemologia da preocupação com os outros e cuidado negativo	221

<i>Agradecimentos</i>	235
------------------------------------	-----

Prólogo

Do que um corpo é capaz?

“Um tribunal de Guadalupe, para o julgamento do dia 11 de Brumário, ano XI (2 de novembro de 1802), condenou Millet de la Girardière a ser exposto na praça da Pointe-à-Pitre, dentro de uma jaula de ferro, até que venha a morrer. A jaula que serve a esse suplício tem oito pés de altura. O paciente que ali dentro vai está montado sobre uma lâmina afiada; seus pés estão sobre uma espécie de estribo e ele é obrigado a manter os jarretes esticados para evitar ser ferido pela lâmina. À frente, em uma mesa ao seu alcance, há comida e algo para satisfazer sua sede; mas um guarda cuida noite e dia para impedi-lo de os alcançar. Quando as forças da vítima começarem a se esgotar, ela cai sobre o fio da lâmina, o que lhe causa ferimentos profundos e cruéis. Esse infeliz, estimulado pela dor, se levanta e cai novamente sobre a lâmina afiada, ferindo-o horrivelmente. Esse suplício dura três ou quatro dias.”

Nesse tipo de dispositivo, o condenado parece porque resistiu, porque tentou desesperadamente escapar da morte. A atrocidade do seu suplício repousa no fato de que cada movimento corporal de proteção contra a dor se transforma em tortura. E talvez seja isso que caracterize propriamente tal método de aniquilação: fazer do menor reflexo de preservação um passo ao

mais insuportável dos sofrimentos. Não entra em questão discutir aqui o caráter inédito de tais torturas, das quais o sistema colonial moderno certamente não possui o monopólio. Essa cena, como procedimento retórico que visa a restituir seu horror, entra em ressonância com outra narrativa de suplício: o de Damiens, tal como descrito na abertura de *Vigiar e Punir*. No entanto, os dois são totalmente diferentes. No caso de Damiens, Michel Foucault mostra que, através dos sofrimentos infringidos ao seu corpo, não é tanto sua individualidade que é visada, mas a vontade do soberano que é restaurada em sua toda-potência, e ao mesmo tempo a subjugação de uma comunidade para a qual seu crime causou dano. As mutilações causadas com auxílio de tenazes e tesouras, as queimaduras feitas com chumbo derretido, óleo fervente, cera, o desmembramento com os cavalos... Em todo esse cenário atroz, Damiens está preso e ninguém presume que ele “pode” fazer qualquer coisa. Em outras palavras, sua potência – por ínfima que seja – não é jamais levada em conta precisamente porque ele mesmo não conta. O corpo de Damiens é totalmente reduzido a nada, ele já não é mais uma coisa, exceto o teatro onde se representa a coesão de uma comunidade vingativa que ritualiza a soberania do seu rei. Exibe-se assim a completa ausência de poder para melhor exprimir a magnificência de um poder soberano absoluto.

No caso do suplício da jaula de ferro, o público também está lá. Todavia, na exposição pública do calvário do supliciado, outras coisas estão acontecendo. A técnica empregada parece visar à capacidade do sujeito de (re)agir para assim dominá-lo melhor. O dispositivo repressivo aí colocado, ao mesmo tempo exhibe e excita as reações corporais, os reflexos vitais do condenado, os constitui como se mostrasse ao mesmo tempo a potência e a

fraqueza do sujeito. Perante ele, a autoridade repressiva não tem nenhuma necessidade de mostrá-lo como absolutamente impotente para se afirmar. Pelo contrário, quanto mais a potência subjetiva está presente nos seus esforços repetitivos e desesperados para sobreviver, mais a autoridade repressiva a governa ao mesmo tempo que desaparece atrás da presença de um carrasco fantoche e passivo. Esse governo mortífero do corpo se efetua em uma tal economia de meios que o supliciado parece mesmo causar a própria morte. Tudo foi pensado para que ele resista fisicamente à lâmina afiada que ameaça-o de mutilá-lo mortalmente: ele deve se manter ereto sobre os estribos, preso na sua jaula. Assim, o dispositivo deixa a entender que de sua força (muscular e física, mas também “mental”) depende a sua sobrevivência: ele deve se manter arduamente com vida se não quiser sofrer ainda mais e morrer. Ao mesmo tempo, essa tecnologia de tortura tem por única finalidade acabar com ele, mas de tal sorte que *quanto mais ele se defender, mais sofrerá*. Os víveres colocados à sua volta compõem uma comédia cruel que testemunha o fato de que o suplício joga com a efetividade dos movimentos vitais e objetiva controlá-los para aniquilá-los melhor. Do mesmo jeito que o esgotamento o fará abater-se sobre o fio da lâmina, a necessidade insuportável de comer e beber será fatal para ele. Além disso, o primeiro ponto de impacto sobre o corpo dele será, sem dúvida, as genitálias. Tudo acontece como se o trabalho de codificação de gênero do poder tivesse se concluído: o sexo, muito mais do que qualquer outra parte do corpo, tornou-se o último lugar onde se esconde a potência de agir do sujeito. Defendê-lo é *defender-se*. E atingi-lo primeiro é quebrar aquilo com que o sujeito – não o sujeito de direito, mas o sujeito *capaz* – foi instituído.

Esse dispositivo de execução pressupõe que quem é submetido a ele *pode fazer algo*, e visa a, estimula, encoraja precisamente esse último impulso de potência nos seus últimos recônditos como para melhor interpelá-lo na sua *in-eficiência*, transmutá-lo em impotência. Essa tecnologia de poder produz um *sujeito* cuja potência de agir é “excitada” para melhor empunhá-la em toda sua heteronomia. E essa potência de agir, mesmo que toda ela esteja voltada em direção à defesa da vida, acaba sendo reduzida a nada mais que um mecanismo de morte a serviço da máquina de penitência colonial. Vemos aqui como um dispositivo de dominação pretende perseguir o próprio movimento da *vida*, visando ao que há de mais muscular nesse impulso. O menor gesto de defesa e proteção, o menor movimento de preservação e conservação de si é colocado a serviço do próprio anulamento do corpo. Esse poder que se exerce visando à *potência do sujeito*, essa que se exprime nos impulsos de defesa da sua vida, assim como de si mesmo, constitui portanto autodefesa como a própria expressão da vida corporal, como o que faz um sujeito, como “o que faz uma vida”.

Da jaula de ferro a certas técnicas modernas e contemporâneas de tortura, é certamente possível notar uma mesma trama, um tipo semelhante de técnicas de poder que poderíamos resumir com o seguinte adágio: “quanto mais te defendes, mais sofres, e com mais certeza morrerás”. Em certas circunstâncias e para certos corpos, defender-se equivale a morrer por esgotamento de si: brigar é debater-se em vão e *ser abatido*. Uma tal mecânica de ação *infeliz* tem implicações em termos de mitologias políticas (qual pode ser o destino de nossas resistências?), de representações do mundo assim como de representações de si (o que posso fazer se toda iniciativa que tomo para me salvar acaba me levan-

do à minha perdição?). E é provavelmente a experiência vivida, nem tanto da sua própria potência, mas da dúvida, da angústia e do medo gerados pelos seus fracassos, seus limites e seus contrafeitos, que aparece então como fundamental no sentido que essa experiência não é mais tanto consequência de um perigo exógeno, de uma ameaça ou de um inimigo, por mais terríveis que sejam, mas o reflexo da sua própria ação/reação, de si mesmo. A originalidade desse tipo de técnicas reside portanto nesse trabalho inexorável de incorporação forçada da dimensão mortífera da *potência do sujeito*, que resultará em sua suspensão, única saída para se manter vivo; de agora em diante, ao mesmo tempo que ela afirma um movimento de defesa de si, ela se torna uma ameaça, uma promessa de morte.

Essa economia de meios, que faz do condenado e, de maneira mais geral, do corpo violentado seu próprio carrasco, desenha por contraste as características do sujeito moderno. Este certamente foi definido – voltaremos a isso mais tarde – por sua capacidade de defender-se a si mesmo, mas essa capacidade de autodefesa virou também um critério que serve para discriminar aqueles que são plenamente sujeitos e os outros. São essas *outras* pessoas cuja capacidade de autodefesa sofrerá uma ação de diminuição e anulação, desprezo e deslegitimação – essas pessoas que, ao se defender, ficarão expostas/os ao risco de morte como para melhor inculcar-lhes sua incapacidade de se defender, sua *impotência* radical.

Aqui, a potência de agir, muito mais do que o corpo em si, se torna claramente o alvo e, ao mesmo tempo, aquilo que o poder invoca. Esse *governo defensivo* esgota, conserva, cura, excita e mata seguindo uma mecânica complexa. Ele defende alguns e deixa outros sem defesa, segundo uma escala sabiamente gradua-

da. Aqui, ser *sem defesa* não significa “não poder mais exercer um poder” mas, pelo contrário, experimentar uma potência de agir que não é mais um movimento polarizado. Não há maior perigo de morte do que esse tipo de situação, onde a nossa potência de agir passa a ser um reflexo autoimune. Portanto, não é mais questão de limitar diretamente a ação das minorias, como na repressão soberana, nem de simplesmente deixá-las morrer, sem defesa, como no âmbito do biopoder. Aqui, o propósito é de *conduzir alguns sujeitos a se anularem como sujeitos*, de excitar sua potência de agir para melhor empurrá-los, exercitá-los em direção à própria perdição. Produzir seres que, quanto mais se defendem, mais se arruínam.

Dia 03 de março 1991, Los Angeles. Rodney King, um jovem afro-americano condutor de táxi de 26 anos, é parado por três carros e um helicóptero da polícia que o haviam perseguido por ter excedido o limite de velocidade. Recusando-se a sair do seu veículo, ele é ameaçado com uma arma de fogo apontada para o seu rosto. Alguns segundos depois, ele obedece e finalmente deita no chão; em seguida, ele é eletrocutado com descargas de *taser* e, enquanto tenta se levantar para se proteger e impedir um policial de lhe atacar, ele é brutalmente golpeado no rosto e no corpo por dezenas e dezenas de pancadas de cassetete. King é imobilizado e deixado inconsciente, seu crânio e maxilar estão fraturados em vários lugares, uma parte da boca e do rosto estão rasgados com feridas abertas e um tornozelo está quebrado. Vários minutos depois, chega a ambulância que o leva para o hospital.

A cena de linchamento de Rodney King pode ser descrita segundo a segundo graças ao vídeo amador registrado por uma testemunha, George Holliday, que naquela noite, do apartamento onde ele morava e que dava para a rodovia, capturou o que se poderia chamar de um arquivo do tempo presente da dominação. Naquela mesma noite, o vídeo é divulgado através dos canais de televisão e logo corre o mundo. Um ano depois, o processo dos quatro policiais, aqueles mais diretamente envolvidos no espancamento de Rodney King, (havia um total de vinte policiais no local onde ele foi detido) começa sob a acusação de “uso excessivo da força”, perante um júri popular onde os afro-americanos foram todos excluídos pelos advogados da defesa (havia 10 brancos, um latino-americano e um sino-americano) – júri que, depois de quase dois meses de processo, absolverá os policiais. Quando o veredito foi anunciado, desencadearam-se as famosas “revoltas de Los Angeles”: seis dias de revolta urbana onde os enfrentamentos com as forças da ordem (polícia e exército), verdadeiras cenas de guerra civil, farão 53 mortes e mais de dois mil feridos no lado dos manifestantes.

Além do veredicto que branqueia propriamente falando, ou seja, que absolve, os policiais, é o desenvolvimento dos debates e o anúncio das causas que levaram o júri a inocentar os quatro acusados que são edificantes: a linha da defesa dos seus advogados consistiu em convencer o júri de que os policiais estavam em perigo. Segundo essa lógica, os policiais se sentiam agredidos e apenas estavam se defendendo perante um “colosso” (Rodney King tinha mais de 1,90 m de altura), que mesmo estando no chão batia neles e parecia estar sob o efeito de uma droga que tornava-o “insensível às pancadas”. Alguns meses depois, Rodney King declarará, durante o segundo processo, que “só estava

tentando permanecer vivo”. É essa inversão das responsabilidades que constitui aqui o foco central. Durante o primeiro processo, os advogados dos policiais produziram e exploraram uma e apenas uma evidência principal: o vídeo de George Holliday. Esse mesmo filme que já tinha sido visto publicamente como a prova em si da brutalidade policial foi explorado por eles para sugerir, pelo contrário, que os policiais estavam “ameaçados” por Rodney King. Na sala da audiência, o vídeo assistido pelo júri e comentado pelos advogados dos policiais é visto como uma cena de legítima defesa, testemunho da vulnerabilidade dos policiais. Como entender tal distância nas interpretações? Como que as mesmas imagens podem levar a duas versões, a duas vítimas radicalmente diferentes, só dependendo de se você é um júri branco numa sala de audiência ou um espectador *comum*?

Essa é a pergunta que Judith Butler levanta num texto escrito apenas alguns dias depois do veredito. Nele, ela chama atenção não sobre a divergência das interpretações para julgar “quem é vítima”, mas sobre as condições nas quais algumas projeções fílmicas determinam como as pessoas julgarão, se Rodney King é a vítima de um linchamento ou se os policiais são vítimas de uma agressão. Na perspectiva fanoniana a qual ela se associa, Butler considera que o que deve fazer o objeto de uma análise crítica não é mostrar a lógica das opiniões contraditórias, mas o quadro de inteligibilidade de percepções que nunca são imediatas. O vídeo não deve ser levado em consideração como um dado bruto, matéria sujeita a interpretações, mas como a manifestação de um “campo de visibilidade racialmente saturado”. Ou seja, a esquematização racial das percepções define ao mesmo tempo a produção do percebido e o que perceber significa: “como dar conta dessa inversão de movimento e da intenção em termos de

esquematisação racial do campo do visível? Será que seria uma permutação específica da capacidade de ação própria de uma episteme racializada? E será que a possibilidade de tal inversão não traz a questão de saber se o que é ‘visto’ não é sempre já parcialmente relativo ao que uma certa episteme racista produz como visível?” É então esse processo que tem que ser questionado, aquele pelo qual as percepções são socialmente construídas, produzidas por um *corpus* que segue limitando cada ato de conhecimento possível.

Rodney King é, independente de qualquer postura de desespero ou de qualquer expressão de vulnerabilidade, visto como o corpo do agressor e nutri o “fantasma da agressão contra o racista branco”. Dentro da sala de audiência, aos olhos do júri branco, ele só pode ser visto como “agente da violência”. Desse mesmo modo, homens que foram escravos ou descendentes de escravos, injustamente acusados de agressões sexuais, foram ao longo do período segregacionista [nos EUA] rastreados nas ruas, arrastados para fora das celas das prisões, torturados e executados. Desse mesmo modo, hoje adolescentes afro-americanos ou afro-descendentes são espancados ou assassinados no meio da rua. Essa percepção de Rodney King como um corpo agressor é a condição e ao mesmo tempo o efeito continuado da projeção de uma “paranoia branca”.

As imagens nunca falam sozinhas, ainda menos num mundo onde a representação da violência é uma das matérias mais valorizadas pela cultura visual. No início do vídeo de Holliday, vemos Rodney King de pé, caminhando em direção a um policial que tenta golpeá-lo. King estende suas mão para frente: esse movimento de proteção será sistematicamente visto como uma postura ameaçadora, que já em si constitui uma agressão caracteriza-

da. Como explicado por Kimberlé Crenshaw e Gary Peller, a técnica empregada pelos advogados da polícia para *prová-la* constituiu em sequenciar o vídeo numa multitude de pausas sobre imagens que, isoladas umas das outras, abriram espaço a interpretações sem fim. Multiplicando as narrativas contraditórias sobre uma cena que foi fracionada, isolada do contexto social no qual e pelo qual ela acontece, os advogados da polícia conseguiram turvar, “desagregar”, o sentido da sequência quando considerada como um todo. E se, para uma parte dos cidadãos (negros, mas também brancos), este vídeo constituiu a prova esmagadora da brutalidade policial, dentro da sala de audiência os advogados podiam fingir que não havia nenhum elemento demonstrando uso excessivo da força. Os policiais fizeram “uso razoável” da violência. O momento onde a brutalidade policial está em seu pico, aos 81 segundos do vídeo, tornou-se de repente uma cena de legítima defesa perante um brutamontes.

A percepção da violência policial não depende só do quadro da inteligibilidade que emerge do passado; esse quadro é continuamente atualizado por técnicas de poder materiais e discursivas que consistem, entre outras coisas, em separar as percepções dos acontecimentos das lutas sociais e políticas que precisamente contribuem para amarrá-las à história e a moldar outros quadros de apreensão e inteligibilidade da realidade vivida.

Ao se defender contra a violência policial, Rodney King tornou-se indefensável. Ou seja, quanto mais ele se defendeu, quanto mais apanhou, mais ele foi percebido como o agressor. A inversão do sentido do ataque e da defesa, da agressão e da proteção, num quadro que permite definir estruturalmente os termos e os agentes legítimos, independente da efetividade de suas próprias ações, transforma essas ações em qualidades antropológicas

capazes de delimitar uma linha de cores discriminando os corpos e os grupos sociais assim formados. Essa linha divisória nunca simplesmente delinea corpos ameaçadores/agressivos e corpos defensivos. Na verdade, o que ela separa mesmo é o agente (agente de sua própria defesa) de quem manifesta uma forma de potência de agir totalmente negativa, que só pode ser agente da violência “pura”. Assim, Rodney King, igual a qualquer homem afro-americano interpelado por um policial racista, é reconhecido como um agente, mas unicamente como agente da violência, como sujeito violento, excluindo qualquer outro campo de ação. Os homens negros são sempre responsabilizados por essa violência: eles são a causa e o efeito dela, o seu início e o seu fim. Desse ponto de vista, os reflexos de proteção de Rodney King, seus movimentos desordenados para permanecer vivo (ele sacode os braços, cambaleia, tenta se levantar, fica ajoelhado), foram qualificados como manifestações de um “controle total” de sua parte e como testemunho de uma “intenção perigosa”, como se a violência fosse a única ação voluntária possível de um corpo negro, proibindo de fato a esse corpo qualquer defesa legítima. Essa atribuição exclusiva de uma ação violenta desqualificada e desqualificadora, de uma potência de agir negativa, feita a alguns grupos sociais, constituídos como grupos “perigosos”, tem também como função impedir a percepção da violência policial como uma agressão. Já que os corpos tornados minoritários são uma ameaça, já que eles são a fonte de um perigo, agentes de qualquer possível violência, a violência que se exerce continuamente sobre eles, começando com a violência da polícia e do Estado, nunca pode ser vista como a violência imunda que ela é: ela é segunda, protetora, defensiva – uma reação, uma resposta sempre legitimada de antemão.

No caso do suplício da gaiola de fero, já mostramos como por um lado, tendo por alvo a potência de agir de um corpo, uma certa tecnologia do poder transformava essa potência em impotência (quanto mais nos debatemos para escapar ao sofrimento, tanto mais somos feridos), e que por outro, a defesa de si colocada em prática pelo sujeito para sobreviver se tornava traiçoeira em relação àquilo que ela queria negar. A defesa de si tornava-se portanto irremediavelmente impraticável para um corpo em resistência. No caso de Rodney King, um outro elemento aparece. Não é apenas a potência de agir que está em questão: o que está em jogo é também a interpelação – uma qualificação moral e política –, o reconhecimento de “sujeitos que possuem direitos”, ou na verdade de sujeitos em direito de se defender ou não. King não pode ser percebido como um corpo que se defende, ele é visto *a priori* como agente da violência. A própria possibilidade de se defender é o privilégio exclusivo de uma minoria dominante. No caso do linchamento de Rodney King, o Estado – por intermédio dos braços armados dos seus representantes – não é percebido como violento mas como reagindo à violência, e *se defendendo contra ela*. Em contrapartida, para Rodney King, mas também para todos os outros corpos vítimas da retórica da legítima defesa, a partir do ponto de vista descrito, quanto mais ele se defendeu, tanto mais ele se tornou *indefensável*.

Millet de la Girardièrre podia ter se defendido, mas se defendendo ele se tornava sem defesa. Rodney King se defendeu, mas se defendendo ele tornou-se indefensável. Neste livro, o propósito é de apreender essas duas lógicas de sujeição, que convergem em direção à mesma subjetivação infeliz, perante uma tec-

nologia de poder que jamais investiu tanto nessa lógica defensiva para garantir a sua própria perpetuação.

Poderíamos, a partir desse ponto, tentar determinar o que chamarei de “dispositivo defensivo”. Como que ele procede? Tal dispositivo funciona tendo como alvo aquilo que manifesta uma força, um impulso, um movimento polarizado para se defender, balizando sua trajetória para alguns, promovendo a sua implementação num quadro que o legitima, ou pelo contrário, para outros, impedindo a sua efetuação, a sua própria possibilidade, tornando esse impulso incapaz, hesitante ou perigoso, ameaçador, tanto para o outro como também para si mesmo.

Esse dispositivo defensivo que “corta para os dois lados” traça uma linha de demarcação entre, por um lado, sujeitos dignos de serem defendidos e, por outro, corpos reduzidos a táticas defensivas. As subjetividades “a mãos nuas” é o que sobra para esses corpos, vulneráveis e violentáveis. Essas subjetividades, forçadas a prestar respeito pela e dentro da violência, só sobrevivem porque conseguem se dotar de táticas defensivas. Essas práticas subalternas compõem o que eu chamo de autodefesa propriamente dita, por contraste com o conceito jurídico de legítima defesa. A diferença com essa última é que a autodefesa não tem, paradoxalmente, um sujeito – quero dizer que o sujeito que ela defende não preexiste a esse movimento que resiste à violência da qual ele se tornou o alvo. Entendida nesse sentido, a autodefesa desponta do que proponho chamar “éticas marciais de si”.

Notar esse dispositivo nos pontos onde ele emerge, em situação colonial, permite questionar os processos monopolistas de captação da violência pelos Estados que reivindicam o uso legíti-

mo da força física: em vez de uma tendência ao monopólio, poderíamos fazer a hipótese de uma economia imperial da violência que paradoxalmente defende os indivíduos que são sempre já reconhecidos como legítimos a se defender por conta própria. Essa economia sustenta a legitimidade de alguns sujeitos a usar de força física, e confere a eles um poder de conservação e de jurisdição (de autojustiça), dando-lhes o direito de matar.

Mas o propósito aqui não é só o de fazer a distinção, fundamental, entre “sujeitos defendidos” e “sujeitos sem defesa”, entre sujeitos legítimos a defender-se e sujeitos ilegítimos a fazê-lo (e, por consequência, indefensáveis). Há um limiar ainda mais sutil. Porque é preciso acrescentar que esse domínio dos corpos atua na escala do músculo. O objeto dessa arte de dominar é o influxo nervoso, a contração muscular, a tensão do corpo cinésico, a descarga dos fluidos hormonais; ela opera sobre o que lhe excita ou inibe, deixa ele agir ou o retém, lhe segura ou provoca, lhe dá confiança ou o faz tremer, faz que ele golpeie ou não.

Partir mais do músculo do que da lei: isso, sem dúvida, deslocaria a forma de problematizar a violência dentro do pensamento político. Esse livro foca em momentos de transição à violência defensiva, momentos que não me pareceram capazes de ser compreendidos só submetendo-os a uma análise política e moral focada sobre questões de “legitimidade”. Em cada um desses momentos, a transição para violência defensiva não tem outro propósito senão própria vida: não ser morto desde o início. A violência física está aqui pensada como necessidade vital, como práxis de resistência.

A história da autodefesa é uma aventura polarizada, que não para de opor duas expressões antagônicas da defesa de “si”:

a tradição jurídico-política dominante da legítima defesa por um lado, articulada a uma miríade de práticas de poder tendo diversas modalidades de brutalidade que irão aqui se desvelar, e a história enterrada das “éticas marciais de si” por outro lado, que atravessaram os movimentos políticos e as contra-condutas contemporâneos, encarnando com uma continuidade surpreendente uma resistência defensiva de onde tirou sua força.

Proponho aqui percorrer uma história constelar da auto-defesa. Desenhar esse itinerário não consistiu em escolher entre os exemplos mais ilustrativos, mas em buscar uma memória das lutas nas quais o corpo das pessoas dominadas constituiu o arquivo principal: os saberes e culturas sincréticas da autodefesa escrava, as práxis de autodefesa feminista, as técnicas de combate elaboradas no leste europeu por organizações judaicas contra os *pogroms*.

Abrindo esse arquivo, composto de várias outras narrativas, não pretendo produzir uma obra de história, mas trabalhar uma genealogia. Nesse céu obscuro, a constelação brilha graças aos ecos, aos chamados, aos testamentos, às relações de citações que conectam de forma tênue e subjetiva esses diferentes pontos de luz. Os textos fundamentais que constituem a base da filosofia do Black Panther Party for Self Defense homenageiam os insurgentes do gueto de Varsóvia; as patrulhas de autodefesa *queer* estão numa relação de citação com os movimentos de autodefesa negra; o jiu-jitsu praticado pelas sufragistas anarquistas internacionalistas inglesas esteve parcialmente ao alcance delas por causa da política imperial de captação dos saberes e saber-fazeres das pessoas colonizadas, que buscava o desarmamento delas.

A minha própria história, a minha experiência corporal, constituíram um prisma através de qual eu ouvi, vi, li esse arquivo. A minha cultura teórica e política me deixou como herança a ideia fundadora segundo a qual as relações de poder nunca podem ser completamente reduzidas *in situ* a confrontos já coletivos, mas envolvem experiências vividas da dominação na intimidade de um quarto, perto de uma saída do metrô, por trás da tranquilidade aparente de uma reunião familiar... Ou seja, para algumas pessoas, a questão da defesa não cessa quando o momento da mobilização política mais visível para, mas tem a ver com uma experiência vivida continuamente, uma fenomenologia da violência. Essa abordagem feminista integrada na trama dessas relações de poder o que é tradicionalmente pensado como algo abaixo ou para fora do político. Assim, com esse último deslocamento, eu gostaria de trabalhar não na escala de sujeitos políticos constituídos, mas na politização das subjetividades: dentro do cotidiano, dentro da intimidade de afetos de raiva trancados em nós mesmas, dentro da solidão de experiências vividas da violência perante a qual praticamos diariamente uma autodefesa que não possui um rótulo. No dia a dia, o que a violência faz aos nossos corpos, aos nossos músculos? E eles, por sua vez, o que ao mesmo tempo conseguem e não conseguem fazer dentro e através da violência?

A fábrica de corpos desarmados

1.1 Breve história do porte de armas

Quem tem o direito de possuir uma arma para se defender? Quem, pelo contrário, é excluído desse privilégio?

Historicamente, o porte de armas foi objeto de codificações tendo como propósito o seu controle rigoroso. Essas legislações classificaram as armas segundo escalas complexas de tecnicidade e periculosidade. Elas pretendiam, assim, hierarquizar os status, distinguir as condições, sedimentar as posições sociais, ou seja, instituir um acesso diferenciado aos recursos indispensáveis para defesa de si. Esse acesso se modula segundo um direito de possuir e um direito de usar, mas, no caso, o entendimento jurídico sempre teve muita dificuldade em assentar essas distinções. As práticas marciais são proteiformes, podem apresentar as mais variadas formas. Um objeto pode ser utilizado como uma arma sem ter sido reconhecido como tal (é o caso de vários tipos de artefatos como forçado, foice, pau, picareta, mas também agulha de tricô, grampo, rolo de macarrão, tesoura, abajur, bibelô, cinto e cadarço, garfo, chave, lata de spray, botijão de gás, ou mesmo o corpo em si, mão, pé, cotovelo, etc.) – e aqui está a dificuldade

da noção de uso, que jamais pode ser previsto, delimitado, encerrado. Podemos usar qualquer coisa de mil jeitos possíveis: qualquer objeto pode tornar-se uma arma.

Tendo dito isso, o direito de carregar uma arma na Europa foi, com exceção do exército e da polícia, tradicionalmente um privilégio conferido à nobreza, indissociável do direito de caçar, reservado a ela. Na França, os caçadores eram severamente punidos por um édito de 1601 (chicotadas ou, em caso de reincidência, ir às galeras ou a pena capital), não só porque roubavam a caça, mas também e sobretudo porque eles se davam o direito de carregar uma arma. Esse direito vai se enriquecer e se complexificar durante a urbanização e industrialização, especificamente para garantir a proteção e os interesses da burguesia citadina. Até a Revolução Francesa, as armas eram inúmeras e possuídas coletiva ou individualmente. Entretanto, o Estado monárquico regulamentou de forma cada vez mais drástica o porte de armas de 1660 em diante.

Na Idade Média, num contexto onde todo mundo está armado, e mesmo onde algumas populações foram historicamente incentivadas a estarem armadas (como aquelas localizadas em zonas estratégicas), onde tradicionalmente se convocam tropas compostas por civis requisitados com as suas próprias armas, não havia bem uma codificação, mas estratos de regulamentação que tentavam progressivamente constituir alguns grupos sociais de indivíduos armados distintos e diferenciados. A contradição que há entre proibir as armas e manter populações armadas não é senão apenas aparente. A distinção entre posse e porte de armas é constitutiva desse dispositivo jurídico de controle dos corpos armados. Ele se baseia também na fronteira entre privado e público – da qual a primeira tradução jurídica consistiu em definir um di-

reito de estar armado dentro do “espaço público”, espaço que correspondia às vias pelas quais o rei andava, mas também à circulação de mercadorias, uma autorização dada aos honestos mercadores para defender a sua cidade. O desenvolvimento das cidades e grandes núcleos urbanos modificou o código de conduta dos cavaleiros. No início do século XIV, a interdição não tinha tanto a ver com o fato de ter, mas de portar uma arma fora da sua casa. O espaço público era então definido pela referência à noção de segurança do rei; o desarmamento dos grupos de indivíduos sobre os caminhos reais e vias públicas era a condição para a circulação real de forma segura e em paz. Essa interdição se acompanhava, positivamente dessa vez, pela instauração da “permissão de carregar arma”, da qual um dos primeiros atestados data de 1265. Nela é explicitada a vocação restritamente defensiva da arma, a sua natureza (espada, faca, besta, por exemplo) e em qual zona geográfica ela é permitida. Até o século XV, todas as regulamentações sobre o porte de arma visavam principalmente o controle de movimentos sediciosos da nobreza. “Na França, a virada é marcada pelo xeque da Fronde*”, última manifestação das forças armadas locais que escapava ao soberano. De agora em diante, a posse de armas de guerra é fato do Estado.” Essa tendência “monopolizadora” anda junto com a tomada pelo Estado da fabricação, do comércio e do armazenamento de armas.

No século XV, a constituição de um exército profissional destinado à proteção do reino e com autorização exclusiva para usar de armas de guerra vem abalar profundamente a legislação do porte de armas. De agora em diante, é preciso que exista

* A Fronde foi o período entre 1648-1653, durante a minoridade de Luís XIV e a guerra com a Espanha, marcado por grande turbulência política, econômica e social na França.

uma distinção ostensiva entre gente de armas e civis – distinção que passa notadamente pelo tipo de arma carregada (armas para combate, ou armas para a própria defesa) e que tem consequentemente repercussões sobre o tipo de armas pessoais admitidas. Nesse contexto, Romain Wenz mostra que essa distinção se refere a armas ofensivas e defensivas, sem que a definição dessas noções corresponda ao seu senso comum contemporâneo: escudo e armadura são considerados como armas ofensivas, “provas da intenção de combater, enquanto armas brancas, carregadas por hábito no cinto, são consideradas como defensivas”. O homem pronto para o combate passa a ser progressivamente uma figura mal-intencionada e as suas armas são a marca de um “indivíduo desleal”, que rompe com a simetria de uma confrontação cada vez mais polida, quase se tornando a relação intersubjetiva educada da burguesia. “Além da coerção, a invenção das ‘armas proibidas’ ensina os sujeitos a procurarem a justiça para evitar a violência”.

Existe também uma diferença entre porte de armas e “pegar em armas”: o primeiro é restrito, onde apenas uma minoria de indivíduos faz legitimamente parte desse direito; enquanto a segunda é proibida, o que criminaliza portanto a rebeldia armada. As mutações de regulamentação sobre o porte de armas permitiram assim externalizar o recurso a uma força protetora (a justiça), legitimando entretanto um direito à defesa perpétua permitida a alguns através da licença a um porte de armas permanente.

A partir do século XVI, essas legislações visam também à aristocracia, mas têm dificuldade de erradicar algumas práticas cavaleirescas da nobreza de espada em declínio que se recusa a regrear as ofensas “de honra” no tribunal, como testemunha o pouco de eficácia dos éditos e leis que criminalizavam portanto

mais e mais seriamente o duelo. Essas legislações são também o reflexo de um deslocamento. De agora em diante, o foco do arsenal jurídico para disciplinar o uso das armas e as práticas marciais é a defesa das pessoas e dos bens. Se os homens da aristocracia são seriamente punidos em caso de duelo, é o sinal de que tudo é feito para que eles se virem em direção à instituição judiciária em caso de conflito com um par. Porém, ao mesmo tempo, a legislação arranja para eles um direito ao porte e ao uso de armas “de defesa”, que os permite se protegerem perante os homens de outras classes sociais. O privilégio da nobreza de se autodefender e de defender seus bens implica também uma cultura aristocrática do combate. Em relação à defesa, o direito não resolve tudo, é preciso exercê-lo bem. Para assegurar a sustentabilidade da sua superioridade marcial, a nobreza se beneficia portanto de uma legislação que garante o seu direito a autodefesa, tornando lícita ou ilícita tal tipo de arma, assim como o acesso a um saber marcial e a uma cultura do exercício “militar”. Arcabuz e pistola passam a ser então exclusivamente reservadas aos cavaleiros. Os nobres também carregam comumente um florete, facilmente transportável e manipulável, que se usa para estocar, mais do que para cortar, o que o diferencia das espadas geralmente usadas nas campanhas militares. Essa espada civil é exatamente destinada à autodefesa. Ela é especificamente manipulável na cidade, ao mesmo tempo cena perpétua de crime e primeiro teatro, senão da civilização, pelo menos de uma “pacificação das maneiras”, dentro do que está a ponto de se tornar um “espaço público” – no sentido moderno da expressão – onde as boas condições das trocas comerciais devem ser garantidas, assim como a segurança dos cidadãos de bem. Na prática, a fronteira entre espaço privado e espaço público – civil – será daqui

em diante marcada pelo fato de sair armado ou de entregar sua arma ao entrar num lugar.

Ao longo da modernidade, devido à multiplicação e à sofisticação técnica das armas de fogo e da comercialização progressiva de várias armas civis, assistimos a uma modificação da própria definição do que significa “defender-se”. O quadro legal do porte de armas, assim como das práticas de autodefesa, se refere ao porte de armas, mas não consegue limitar a aquisição de posturas, habilidades e práticas marciais atravessadas pelos antagonismos sociais. Essas são notáveis na transformação das artes e técnicas de defesa pessoal ao longo da Renascença e da Idade Clássica*. No caso por exemplo da esgrima, a escola italiana, que domina na Europa no século XV e no início do século XVI, promove uma “arte de combater”, mais técnica, mais rápida, e que requer menos força física do que a manipulação da espada de guerra. Uma esgrima “de rua”, diretamente destinada a se defender, feita de fintas e truques, esquivas e assaltos surpresa (a famosa *botta* – o bote secreto – que significa “golpe” em italiano), transforma a espada numa arma ainda mais ofensiva. Ensina-se também a manipulação da espada em roupas da cidade; treina-se combinações onde podem ser usados a capa e o manto. Devido à instauração de um “treino”, didática verdadeira da autodefesa, assistimos em paralelo a uma eufemização e à simbolização do combate, da qual se testemunha a aparição de armas voluntariamente inofensivas, destinadas aos exercícios. No século XIX, num tratado de história da esgrima, o autor zomba dessa arte balbuciante que não tem “nem sistemas nem teorias”. Destacar isso

* Supomos que autora chama o período entre o século XVI e o XVII de Idade Clássica (da mesma forma que Foucault), caracterizado pela consolidação do cartesianismo na Europa.

tem o mérito de mostrar como um conjunto de práticas pragmáticas, de fato, progressivamente se formalizou ao extremo, perdendo assim toda a sua eficiência como arte realista de defesa pessoal. O combate, a partir de então codificado, torna-se pretexto para distinção, e a esgrima, logo transformada em “ciência”, e depois em “esporte”, será reservada à elite, por oposição às técnicas bagunçadas dos mendigos. Isso acontecia no mesmo momento em que os valores dos homens da nobreza não alimentavam mais a norma dominante da masculinidade “moderna”. A contrapartida é a perda de habilidades marciais eficazes e a colocação em crise de uma virilidade aristocrática em declínio. Norbert Elias definiu esse processo através do conceito de “esportização”, a partir do exemplo dos esportes ingleses da era vitoriana: a codificação é o sinal de uma atividade ritualizada que soube se arranjar à experiência afetiva do confronto (prazer, medo, raiva) enquanto diminuía drasticamente o custo da lesão e das sequelas físicas. Mantendo-se à parte da anarquia dos confrontos de rua, dentro de arenas de combate que abrigam os seus corpos, combatendo entre pares num tempo definido e seguindo movimentos arbitrados, os homens pertencentes às classes sociais mais privilegiadas se tornam lutadores-esportistas. A estratégia de autodefesa física não consiste nesse caso em exercitar os corpos a defender-se, mas a evitar a qualquer custo oportunidades “reais”, cena receada de uma luta de classes literalmente encarnada.

1.2 Desarmar as pessoas escravizadas e indígenas

O direito de matar contra a subjetividade “a mãos nuas”

Em 1685, o artigo 15 do Código Negro* francês veda “aos escravos o porte de qualquer arma ofensiva, assim como de grande pau”, sob pena de chicotada. O Código Negro espanhol de 1768 em São Domingos veda igualmente aos negros “o uso de qualquer tipo de arma sob pena de cinquenta chicotadas”. O machete está autorizado para o trabalho agrícola mas o seu comprimento total não deve ir além da metade de um cúbito*. A edição de 1784, chamada “Código Carolino”, refaz a interdição dando, porém, a precisão que o machete deve ser substituído por ferramentas mais “práticas” e menos “prejudiciais à quietude e ao sossego público e privado da ilha”, e reserva o seu uso aos *quarterons**, mestiços e “além”, ou seja, com mais sangue branco.

Essa interdição de portar e circular em posseção de armas trai uma ansiedade permanente dos colonos que atesta a efetividade das práticas de resistência das pessoas escravizadas. Deve também ser proibido tudo o que daria oportunidade aos escravos

* O Código Negro francês foi escrito por Colbert para estabelecer o status jurídico das pessoas escravizadas nas Antilhas francesas e promulgado em 1685 sob o reino de Luís XIV. Era composto de 60 artigos e tinha como subtítulo “Édito do rei para servir de regras para o governo, a administração da justiça e a polícia das ilhas francesas da América e para a disciplina e o comércio dos negros e escravos neste lugar”.

Cúbito é antiga unidade de medida baseada na distância entre a mão e o cotovelo, valendo entre 43 to 53 cm.

Em francês, *quarteron* é a pessoa mestiça que tem um quarto de sangue negro.

de se preparar, de treinar, para a revolta. No século XIX, dentro do contexto escravagista estadunidense, Elijah Green, ex-escravo nascido em 1843 em Luisiana, carregava aquilo que era estritamente proibido para um negro: um lápis ou caneta, sob pena de ser condenado por tentativa de assassinato e enforcado. Porém, na maioria dos contextos coloniais e imperiais, o direito de porte e uso de armas está sistematicamente concedido aos colonos.

No contexto do Estado colonial francês na Argélia, um decreto do dia 12 de dezembro de 1851 proíbe a venda de armas aos indígenas. Um decreto do dia 11 de dezembro de 1872, após a insurreição cabila* de 1871 dá, pelo contrário, um direito permanente aos “colonos franceses de origem europeia” de comprar, possuir, carregar e usar armas, quando residem em regiões isoladas e não protegidas por guarnições militares: assim, eles “continuarão, por pedido seu, e em qualquer lugar onde for preciso, sendo autorizados a possuir, dentro do seu domicílio, as armas e munições consideradas necessárias pelo comando territorial para assegurar sua defesa e a de suas famílias e a segurança da sua residência”. De fato, o Estado colonial não pode funcionar sem um sistema de milícia capaz de assegurar as tarefas sujas da ocupação.

Por outro lado, o Código Negro outorgava um direito de polícia aos moradores das colônias, especificando que qualquer escravo que fosse encontrado fora da sua moradia sem “bilhete” (autorização circunstanciada escrita pela mão do seu proprietário) será punido com chicotadas e marcado com a flor de lírio*.

* Cabília é uma região localizada no nordeste da Argélia. Ela não tem existência administrativa própria, porém deve o seu nome aos povos Cabila, que habitam tradicionalmente essa região montanhosa. Eles falam a língua cabila, uma variante do bérbere.”

* A flor de lírio é uma figura heráldica associada à monarquia francesa. Foi a partir do Luís VII um dos símbolos dos reis da França.

Qualquer sujeito do rei que testemunhe um ajuntamento ou reunião ilícita tem portanto o direito de prender os culpáveis e “conduzi-los à cadeia, ainda que não sejam oficiais e que ainda não haja contra eles nenhum decreto” (artigo 16). Apesar dessas disposições drásticas, o governo colonial está em crise permanente: a criminalização das ações e movimentos de escravos precisa de uma vigilância custosa. Tendo apenas acabada a Guerra dos Sete Anos contra os ingleses, os franceses, de volta em Martinica, não conseguem reprisar a “criminalidade” escrava. Numa carta ao governador Fenelon, o conde de Elva escreve: “me trouxeram muitas reclamações sobre os negros marrons que afligem as habitações, e sobre outros que andam armados, que se juntam e injuriam os brancos, e vendem publicamente no burgo muitas coisas sem bilhete de permissão assinado pelos mestres”. A resposta do governador evoca a falta de recursos e homens para executar as tarefas da polícia – não sem prometer um novo regulamento geral, que será publicado no mês seguinte – agravando o delito de reunião e livre circulação dos escravos.

Durante o período escravagista, o desarmamento de pessoas escravizadas se vê dobrado por uma verdadeira disciplina dos corpos para mantê-los sem defesa, o que impõe corrigir o menor gesto de marcialidade. Esse processo encontra o seu princípio filosófico dentro do que constitui aquilo que é próprio da condição servil: escravo é quem não desfruta em si mesmo o direito e o dever de se preservar. O desarmamento deve ser imediatamente compreendido como uma medida de segurança das populações livres mas, mais fundamentalmente, ele institui uma linha divisória entre os sujeitos que são proprietários deles mesmos, e únicos responsáveis da sua própria conservação, e os escravos que não pertencem a si mesmos, e cuja a conservação

depende completamente da boa vontade do senhor. Nesse contexto, duas concepções de conservação de si estão em jogo: a conservação como preservação da sua vida e a conservação como capitalização do seu próprio valor. A colisão entre essas duas concepções de conservação acontece ao mesmo tempo em que seres são assemelhados a coisas, e que a conservação das suas vidas só depende de quem lhes possui e do mercado onde são trocados, que fixa seu preço.

No auge das revoluções de escravos em Martinica, era costume executar os “marrons” sob os olhos de suas mães e de forçá-las a assistir ao suplício infligido aos seus filhos. Essa prática era considerada a mais “didática” pelos administradores, e recreativa pelos colonos que se divertiam com tais suplícios. Ela visa de fato a deixar claro para os escravos fugitivos que, tentando preservar as suas vidas, apenas “roubam dos seus mestres o preço que estes pagaram por aqueles”: a justiça colonial, ao criar assim um delito sem precedentes, queria ensinar aos escravos que o direito de conservação não pertence nem a eles, nem mesmo a quem lhes deu a vida, mas que esse direito emerge apenas do interesse do mestre, única pessoa capaz de decidir a esse respeito. Os escravos não têm mais vida, apenas um valor. Como escreve naquele tempo Joseph Elzéar Moréas, na sua defesa abolicionista: “o direito à conservação pertence inteiramente ao mestre” – qualquer tentativa de conservar a vida se torna assim um crime, qualquer ato de defesa da parte dos escravos é semelhante a uma agressão contra os mestres.

Da mesma forma que os escravos estavam privados do seu direito natural a se preservar, eles não tinham nenhum direito de jurisdição – privilégio exclusivo do colono. Em relação ao exercício da justiça, uma ordenança real do dia 30 de dezembro de

1712 proíbe os brancos de submeterem seus escravos a um interrogatório, sob pena de 500 libras de multa; porém, os negros são julgados a portas fechadas por apenas um magistrado, sem advogado e sem possibilidade de chamar uma testemunha. Eles se encontram literalmente sem defesa. A isso é preciso acrescentar o princípio de impunidade. O artigo 43 do Código Negro permite “absolver os mestres que teriam matado escravos sob seu poder” – e se o assassinato de um escravo pertencente a um outro mestre era passível de morte, na maioria dos casos o assassino era absolvido. Esse é o caso notório de uma escrava chamada Colas, de 25 anos e grávida, que foi morta por um tiro de espingarda pela mão de um plantador (dono de latifúndio), M. Ravenne-Desforges, enquanto ela atravessava sua plantação de café em Marie Gallante, no dia 5 de outubro de 1821. Num primeiro julgamento, o tribunal rejeita a aplicação do artigo 43 com o pretexto que o colono carregava uma arma com intenção de ir caçar e que “o tiro de espingarda do senhor Ravenne só pode ser considerado como o resultado de um movimento impensado de raiva, mais com o propósito de marcar a negra com algumas esferas de chumbo para reconhecê-la do que de matá-la”. Condenaram-no a uma pena de dez meses de exílio e confiscaram sua espingarda; ela previa em caso de reincidência a supressão definitiva do direito do porte de arma dentro daquela colônia. Um segundo julgamento deixou novamente o artigo 43 do Código Negro inaplicável, se prevalecendo de uma carta do rei de 1744. Enfim, enquanto o ministro ordenava novamente o julgamento do caso, a defesa de Ravenne-Desforges consistiu em julgar o seu escravo Cajou no lugar dele – escravo que carregava a espingarda. Cajou foi condenado a dez anos de trabalho forçado, tendo em conta que ele ainda era menor de idade. Essa “substituição do culpado”, corri-

queira nas colônias, foi finalmente rejeitada pela corte real de justiça que considerou todavia que não havia porque condenar Ravenne-Desforges. Assim, o escravo constitui uma réplica judiciária para o mestre: ele pode ser julgado, condenado, supliciado em seu lugar e constitui a sua melhor defesa.

A ordem colonial instituiu um desarmamento sistemático dos escravos, nativos e subalternos, do qual se aproveitou uma minoria branca que tinha o direito permanente e absoluto de carregar armas e de usá-las impunemente; os “velhos” direitos de conservação e jurisdição foram retraduzidos até formar um conjunto de regras de exceção que davam aos colonos um direito de polícia e de justiça que se assemelhava a desarmar alguns indivíduos para torná-los “matáveis” e “condenáveis” – privilégio codificado como direito à legítima defesa.

Mas isso não é tudo. A definição colonial da legítima defesa abrange, além disso, toda uma casuística “excepcional” que faz com que apenas uma minoria possa pedir para que a justiça seja feita. Isabelle Merle menciona o decreto de 23 de dezembro de 1887 que define uma lista de crimes especiais para os nativos da Nova Caledônia, entre os quais aparece “o porte de armas por parte dos canacos* dentro dos lugares onde moram os europeus, mas também o fato de circular fora de um perímetro administrativamente definido, de desobedecer, de entrar nos cabarés ou nas casas de bebidas, de estar pelado nas ruas”. A lista não para de ser aumentada, em 1888, em 1892, depois em 1915, integrando a “recusa a pagar o imposto de capitação”, “faltar à apresentação do serviço das questões indígenas”, a recusa de fornecer as informações pedidas ou de colaborar com as autoridades, os “atos

* Canaco: termo pejorativo usado pelos franceses colonialistas para designar as pessoas melanésias da Nova Caledônia.

desrespeitosos” ou “fazer discursos públicos com propósito de enfraquecer o respeito devido à autoridade francesa”. Da criação exponencial de delitos e infrações especiais emerge de fato uma categorização antropológica racialista da criminalidade: de agora em diante, qualquer ato, desde que ele seja cometido por uma pessoa escravizada, indígena, colonizada, negra, etc., passa a ser um delito ou um crime. Logo, a justiça está voltada contra um tipo de pessoas sempre presumido como culpado – ou seja, pessoas das quais a única capacidade de ação reconhecida está em uma agressão fantasmagórica – em benefício de um tipo de pessoas sempre em direito de pedir justiça.

A história dos dispositivos de desarmamento testemunha a construção de grupos sociais mantidos na posição de seres sem defesas. Eles vão juntos com uma regulação do acesso às armas e às técnicas de defesa que tentam suprimir contra-condutas múltiplas. Se assistimos ao longo da modernidade a um processo de judicialização dos conflitos que consistiu em enquadrar drasticamente os antagonismos sociais e os confrontos “entre pares”, incentivando as pessoas a se remeterem à justiça e à lei, esse mesmo processo também produziu algo externo à cidadania. A exclusão das pessoas do direito a serem defendidas desencadeou a produção de sujeitos indefensáveis por terem reputação de ser “perigosos”, violadores e sempre culpados de antemão, enquanto tudo está planejado para que sejam impotentes em se defender.

1.3 Ascese marcial

As culturas da autodefesa escrava

Técnicas marciais desviantes, transgressoras, informais: existe toda uma outra genealogia, subterrânea, das práticas defensivas de si. Esta não retrata uma história jurídico-política da legítima defesa, mas desenha a sua face combativa. Desse ponto de vista, a história das culturas marciais escravas “a mãos nuas” permite compreender modos de subjetivação que representam resistências que não se inscrevem numa temporalidade clássica do confronto, no sentido que ele está, por assim dizer, adiado e deslocado.

No livro “Os condenados da terra”, Frantz Fanon descreve como a colonização sedimenta o tempo particionando o espaço (o da cidade dividida em duas zonas: a dos colonos luminosa, limpa e rica; e aquela na qual os indígenas “pululam” como ratos), cercando as pessoas colonizadas, mantendo-as em posição de respeito, à distância. Dentro do mundo colonial, os corpos colonizados estão limitados por todos os lados: é totalmente impossível de se defender física e psiquicamente contra a violência. A pessoa colonizada fica portanto ao lado do seu próprio corpo, olhando o seu corpo violentado, corpo irreconhecível e inabitável, preso na inércia do ciclo indefinido da brutalidade. O corpo da pessoa colonizada somente pode ser reanimado por e dentro de uma temporalidade onírica. Fora do tempo, os indígenas podem finalmente usar um músculo em sonho: “agachada, mais morta do que viva, a pessoa colonizada se eterniza num sonho que é sempre o mesmo (...). A primeira coisa que o indígena

aprende é a ficar no seu lugar, a não superar os limites. É por isso que os sonhos dos indígenas são sonhos musculosos, sonhos de ação, sonhos agressivos (...) Durante a colonização, a pessoa colonizada não para de se libertar entre as nove da noite e às seis da manhã.” Sonhando com seu corpo em movimento, a pessoa colonizada se deixa, corre, pula, nada, ataca. Sua relação com o tempo, com o espaço, sua experiência vivida são distorcidas por um eu fantasmático. Presa na “tormenta onírica” na qual se esconde para tentar sobreviver ao sistema colonial, a pessoa colonizada permanece inerte na sua vida diurna; mas essa inércia é também um colocar-se em tensão muscular sempre reservada, a implacável promessa de represálias: “dentro dos seus músculos, a pessoa colonizada está sempre na espera (...). Os símbolos sociais – soldados, clarins tocando nas casernas, desfiles militares e a bandeira lá em cima – servem ao mesmo tempo de inibidores e excitadores. Eles não significam “não se mexa”, mais bem “prepare bem o seu golpe”.

O fantasma de um corpo hiperboloide, de uma expansão infinita da sua potência muscular, é o lugar onde vai ser fundida uma subjetividade patogênica, despida de qualquer habilidade efetiva. Alienada, a pessoa colonizada passa a ser apenas a testemunha angustiada da desmaterialização, da desrealização do seu próprio corpo e da sua própria ação; mas desde esse processo de desrealização se desdobra uma mecânica da libertação, que passa necessariamente por uma forma de sensualidade revoltada, ou melhor, desenfreada e, portanto, inexoravelmente violenta. Se a brutalidade colonial vacila apenas um instante, quem não é mais um sujeito explodirá. A autodefesa se torna então extática: é dentro e por este trabalho de violência, onde o colonizado está fora de si, que ele se liberta e se torna sujeito. O encerramento força-

do dentro de um corpo fantasmagórico que passa a se mexer de novo cada noite é uma postura de danação. Todavia, talvez essa postura crie também um certo ressentimento marcial, uma ruminação muscular, uma preparação para o combate: a pessoa colonizada “espera pacientemente que o colono relaxe sua vigilância para saltar sobre ele”. Toda a violência colonial tem também um efeito de contração: ela inibe, produz um corpo sedimentado no terror. E, se essa contração é o efeito de uma repressão contínua, de um submetimento, ela marca assim também o estado constante de um corpo em tensão que vislumbra o confronto a caminho, um corpo prestes a jorrar, de um golpe iminente: “um tônus muscular de todos os instantes”. Se para Fanon essa tensão muscular se descarrega primeiro dentro de lutas fratricidas, se ela se esgota, se domestica, dentro de “mitos aterradores” (dentro de uma “superestrutura mágica”), se liberta dentro de “danças mais ou menos extáticas”, a entrada dentro da luta pela libertação vai converter, reorientar, essa violência impedida, fantasiada, projetada, em violência real. Ao mesmo tempo, pode ser que essa nova orientação, consequência da luta pela libertação, da violência inútil em violência histórica, total, seja de fato possibilitada pelos executórios mencionados por Fanon. Se fazemos a hipótese de que estes simulacros de um corpo fantasmagórico são também uma forma de propedêutica do confronto, podemos trabalhar com a ideia segundo a qual o combate imaginado não é apenas uma forma de autodefesa psíquica mas também uma forma de treino corporal, de visualização antecipadora da entrada na violência defensiva.

Por um lado, os colonos não se equivocaram. Por exemplo, desde o fim do século XVII, o artigo 16 do Código Negro proíbe, de dia assim como de noite, os ajuntamentos, as assembleias e

reuniões, mesmo as festivas, de escravos pertencendo a vários mestres. Qualquer combinação de danças, de cantos, de músicas, cuja encenação retoma uma disposição agonística em círculo, está construindo uma cultura marcial “a mãos nuas” que gera um pânico branco: “se fazem ordenanças, nas ilhas, para impedir as calendas, não só por causa de posturas indecentes e totalmente lascivas das quais essa dança é composta, mas também para não abrir espaço às demais numerosas assembleias de negros que, se encontrando assim ajuntados na alegria, e em geral com cachaça na cabeça, podem fazer revoltas, levantes, ou formar grupos para ir roubar. Entretanto, apesar das ordenanças e de todas as precauções tomadas pelos mestres, é quase impossível impedi-las” afirma o padre Labat.

Passa-se a suspeitar que um passo de dança seja o início de um combate. No fim do século XVIII, vários regulamentos proíbem ajuntamentos e danças marciais noturnas nas Antilhas e na Guiana, tal como as calendas (ou *kalendas*), palavra encontrada em quase todos os dialetos crioulos. Apenas as bamboulas são autorizadas, danças escravas ritmadas pelo som do tambor (bamboula), onde são eleitos um rei e uma rainha, em geral com aprovação dos brancos. Sobre as calendas, elas seguem acontecendo de forma clandestina durante a noite, escondidas do olhar branco, nas montanhas. Essas danças são compostas de movimentos pugilísticos, ritmados por tambores e acompanhados com rituais mágicos, que juntam técnicas de luta, bastão, golpes de pé e punho, rasteiras e acrobacias, herdados dos conhecimentos marciais transatlânticos ligados ao contexto do tráfico escravagista (especialmente de técnicas de combate africanas indígenas e europeias). Portanto elas podem ser interpretadas como verdadeiras propedêuticas ao confronto. Para as Antilhas francófonas, Ma-

Madagascar e as Ilhas Mascarenhas podemos citar: o *sové vayan*, o *bèrnaden* e o *maloyè* (bastão) para a Guadalupe, o *kokoyé* e, sobretudo, o *danmyé ladja* (movimentos amplos, passos de dança, golpes de pé e punho) para a Martinica, que também tem o *wolo* ou *libo* (técnica aquática de combate onde quem luta podia amarrar lâminas a seus pés), e finalmente o *moringue* para a ilha Reunião e Madagascar.

Por ela depender unicamente dos arquivos dos dominantes, segue sendo difícil de fazer a história detalhada dessas práticas e culturas da autodefesa servil. Portanto, essas danças marciais constituem um conjunto de formas culturais de oposição, codificadas, que desapareceram durante o fim do século XIX e dentro da primeira parte do século XX no Caribe e nas Américas. Reavivadas desde então sob outros modos, elas daqui em diante fazem parte de uma “cultura crioula” que de certa forma dilui sua violência para torná-las “legados ideais”, constituindo a memória e historiografia dos afrodescendentes.

Entretanto, todas essas culturas têm em comum terem sido constituídas pela colonialidade: criminalizadas, vigiadas, deturpadas, disciplinadas, instrumentalizadas e exibidas, principalmente durante combates até a morte organizados pelos colonos. Essas culturas diaspóricas, marciais e musicais, foram localmente e de diversas formas “crioulizadas”. Com “crioulização” deve-se entender, conforme as análises de Christine Chivallon, o que dentro dessas culturas constitui uma “invenção de maneiras de lidar com o poder”. Essas práticas de autodefesa são ao mesmo tempo técnicas de treino para o combate e formas codificadas dentro do quadro das relações sociais hierárquicas internas às sociedades escravas. Sua marcialidade se elabora primeiro dentro e por meio de uma fenomenologia do corpo dançante e também de

uma mística que se manifesta, por exemplo, dentro de rituais de magia, do vudu, de festas e cerimônias (notadamente, dos velórios) ou de cosmogonia próprias. Além disso, elas parecem ser todas caracterizadas pela ideia de um saber-fazer tático, pela importância dada a um ardil, a uma “mestiçagem” do combate: sem regras, os combatentes em movimento contínuo e polirrítmico usam todo tipo de golpes, simulam, fintam, evitam, enganam, atacam... A defesa não é apenas um conjunto de golpes eficazes, mas ela tem a ver com uma inteligência oportunista do combate real possibilitada pelo movimento dançante permanente. Ele confunde o adversário, perturba sua percepção, limita a antecipação do golpe. A briga consiste então em impor a sua cadência, seguindo ou desafiando à do tambor, que estrutura o círculo de combatentes-iniciados. Todas essas dimensões contribuíram para criar uma forma de sincretismo da autodefesa servil que misturou várias tradições, técnicas e culturas pugilistas e coreográficas, baseadas ao mesmo tempo em técnicas corporais, ritmos, filosofias e místicas do combate, para criar um sistema de autodefesa capaz de assegurar condições de sobrevivência.

Moreau de Saint-Rémy, em seu trabalho sobre São Domingos, descreve essa cultura sincrética da autodefesa escrava: “o *calenda* e o *chica* não são as únicas danças vindas da África na colônia. Existe uma outra, conhecida há um tempo, principalmente na parte ocidental, e que tem o nome de vudu. Mas o vudu não merece ser considerado apenas uma dança, ou, pelo menos, ele vem junto com circunstâncias que lhe designam uma posição entre as instituições onde a superstição e as práticas bizarras têm uma grande importância. De acordo com os negros aradas, que são os verdadeiros espectadores do vudu dentro da Colônia, que mantêm os seus princípios e regras, o vudu significa um ser om-

nipotente e sobrenatural, do qual dependem os eventos que acontecem nesse globo”. A referência ao vudu dentro da historiografia colonial permite delimitar melhor a diversidade e entrelaçamento das técnicas de combate escravo que consistiram em invocar, captar e incorporar uma força natural e espiritual com propósito de se defender perante o sistema escravagista. Percebidas pelos colonos, pelos militares e pelos missionários como técnicas de luta tornadas perigosas por rituais feiticeiros de invencibilidade, os saberes esotéricos da autodefesa escrava, igual aos dos povos colonizados, são considerados pelos brancos como práticas demoníacas e agressivas vindas de um outro mundo e, como tais, são reprimidas dentro das colônias.

Quando em São Domingos, em 1791, a revolta começa e se organiza sobre todo o território, ela é marcada por esses rituais noturnos, tantas vezes repetidos dentro da noite das montanhas. A insurreição é descrita como uma dança sangrenta: “dentro de toda essa multidão, não havia sessenta espingardas. Eles tinham facões, enxadas, bastões de ferro e estilingues. Às três da manhã, eles atacaram os brancos destacados para combate ao redor do burgo, com uma determinação prodigiosa. Os negros fanatizados pelos feiticeiros corriam para a morte com alegria, imaginando que ressuscitariam na África. Hyacinthe, armado com um rabo de touro, percorria as fileiras dizendo que podia desviar das balas. Enquanto colocava em cheque os dragões brancos [soldados franceses], ele mandava atacar, por outro lado, a guarda nacional. Os colonos jovens de Porto Príncipe, que constituíam esse corpo de combate, mesmo que bravos, orgulhosos, e magnificamente equipados, não podiam resistir à impetuosidade dos insurgidos. Eles perdiam terreno quando Philibert com os seus Africanos chegou para restabelecer o combate. De uma parte e de outra,

combatiam com igual furor. Os regimentos de Artois e de Normandia, pelo contínuo fogo dos pelotões, derrubavam linhas inteiras de negros que se precipitavam desordenados sobre as baionetas. Por intervalos, os dragões faziam ataques bem-sucedidos; mas eles eram rapidamente mandados de volta para o burgo pelos insurgidos que se agarravam com raiva aos cavalos deles (dos dragões), se deixavam cortar e lhes desmontavam. A carnificina mais feia aconteceu no lugar que ocupava a artilharia de Praloto. Os negros corriam com audácia em direção aos canhões; mas eles eram esmagados sob a metralha mais assassina; eles murchavam levemente, enquanto Hyacinthe reanimou o seu ardor com essas palavras, agitando o seu rabo de touro: “avante, avante, as balas são poeira!”; ao mesmo tempo, confrontando-se até a morte, ele se lançava liderando (na primeira linha) no meio das balas e da metralha. Foram vistos insurgidos agarrar as peças de artilharia, e mantê-las abraçadas, e serem mortos sem abrirem mão delas; outros foram vistos colocando seu braço dentro dos canhões para arrebatá-las, e gritando para seus parceiros: venham, venham, vamos segurá-las! Os canhões eram acionados e os seus membros eram jogados longe.”

A emergência de uma ascense marcial, clandestina, polissêmica, tem também a ver, em parte, com a impossibilidade de um confronto simultâneo e com armas iguais. O contexto colonial obrigou os escravos a criarem cenas de confronto alheadas, deslocadas, figuradas. Esses combates distanciados, adiados, tornaram-se também duelos fingidos entre pares. James Scott tematiza assim a oposição entre o “texto escondido” e o “texto público” das resistências: “para todas as pessoas que ao longo da história conheceram a servidão, sejam elas intocáveis, escravas, servas, cativas, minorias tratadas com desprezo, a chave da sobrevivên-

cia, nem sempre controlada, foi de engolir, de abafar a sua raiva, e dominar o impulso de violência física. Esta frustração da ação recíproca sistemática dentro das relações de dominação pode permitir que compreendamos melhor o conteúdo da relação escondida. No seu nível mais elementar, a relação escondida representa uma forma de realização fantasiada – e às vezes até no quadro de práticas – da raiva e da agressão proibidas pela presença da dominação”. Scott destaca assim essa ideia da impossibilidade da “ação recíproca”, que obriga momentaneamente a recriar as condições ideais ou parciais dessa ação; tanto quanto – daria para dizer – das condições mortíferas. O combate adiado contra o opressor pode também ter por consequência voltar-se contra si mesmo ou sua gente – matar-se entre si pela necessidade catártica de experimentar, de realizar, esse fantasma de luta reprimida. Essa modalidade da dominação que consiste em garantir as condições da sua perenidade impedindo ou adiando o confronto tem portanto um duplo efeito: exigir constantemente a respeito das pessoas dominadas, mantém-nas numa posição de tensão permanente, que atija as conflitualidades autodestrutivas; mas essa tensão constitui também, de fato, uma forma de treino em condições “reais” (sem efeito simbólico), uma capitalização extrema da violência, explosiva, uma forma de sociabilidade marcial radical. Portanto, essa postura duplamente polarizada encarna uma auto-defesa sem modalidades de preservação de si e que anuncia uma entrada numa luta defensiva onde o medo de morrer não constitui nem um limite nem mesmo um nó dialético.

1.4. A força negra do império

“Viva o patriarcado, viva a França”

O desarmamento sistemático das pessoas escravizadas e indígenas, e o fato de mantê-las numa posição sem defesa, deve sempre ser entendido em paralelo ao seu alistamento dentro de políticas de defesa nacional onde esses corpos, a partir de então armados, são prioritariamente mandados para a morte. Designados ao “trabalho sujo” dentro das colônias, os sujeitos do Império “cuidam” do corpo nacional, protegendo-o; economizando parcialmente a vida dos cidadãos, dos soldados franceses, mas também cuidando da sua má consciência, evitando por parte que eles mesmo realizem as extorsões cometidas durante a conquista em nome do paternalismo colonial. Aos olhos dos Estados-Maiores europeus, a soldadesca nativa faz um “belo trabalho”. No início do século XX, na França, a artilharia recrutada na África ocidental adquire uma boa reputação na metrópole, onde ela é percebida como corajosa, fiel e dócil. Um livro é particularmente emblemático a respeito: *A Força Negra*, escrito em 1910 pelo tenente-coronel Charles Mangin. Ali se encontra uma classificação racial das qualidades guerreiras que preconiza o uso massivo de colonizados de origem principalmente da África ocidental. “As raças da África ocidental, escreve Mangin, são não apenas guerreiras, mas essencialmente militarizadas. Não só elas gostam do perigo, da vida aventureira, mas elas são essencialmente disciplináveis. Dentro dessa versão militar da “missão civilizadora”, Mangin retoma a ideia segundo a qual os homens africanos precisariam naturalmente de comando: eles são feitos para obedecer, diz o au-

tor. Evocando as virtudes do animismo, o estado-maior louva esse “patriarcado primitivo” em algumas nações negras onde o chefe da família manda em seus filhos, suas mulheres, seus cativos de casa que trabalham para ele. O militar francês afirma que, diferente dos árabes e dos bérberes, sempre prontos para “trair” a bandeira, por causa ou da sua fidelidade ao islã, ou do seu modo de vida nômade, os homens da África continental precisam de um chefe e reconhecem facilmente a autoridade dos oficiais brancos devido a um senso inato da hierarquia.

Esse senso da diferença atribuído aos soldados negros está, além disso, vinculado a tudo aquilo que uma doxa racista identifica como a organização do trabalho própria ao “patriarcado primitivo”. Mangin considera efetivamente que a aprendizagem marcial é fácil porque a situação física assim como a psicológica de um soldado africano não foram pervertidas pelo trabalho da terra, tradicionalmente cumprido pelas mulheres. Não tendo sido civilizados pelo trabalho, o serviço militar pode assim facilmente constituir uma útil metamorfose para os povos colonizados: uma entrada na história. Aqui também se encontra um motivo clássico da retórica colonial, o da tábula rasa. Considerados como sendo fora da esfera das relações de produção, os povos colonizados são não apenas mandados de volta ao tempo cíclico da natureza, um tempo imaturo, reprodutivo e não cumulativo, nas portas da história; mas eles são também considerados sem nenhuma experiência, nenhum conhecimento, sem sabedoria ou saber-fazer capitalizado. E Mangin vai mais além, se referindo a um suposto atavismo psíquico: “o homem recrutado se instrui pela imitação, pela sugestão; ele pensa pouco antes de entrar no serviço, e se espera dele o inconsciente, quase sem passar pelo consciente”. Do mesmo modo que a pessoa sob hipnose, na qual pode se encon-

trar um psiquismo não aculturado, o homem negro passa assim a ser um soldado quase ideal, um braço armado que não pensa.

Assim, para quem considera que o serviço militar despoja-ria o império francês de uma mão de obra agrícola indígenas necessária à exploração e à valorização desses territórios, e dos quais só os trabalhadores locais conseguem aguentar as condições ambientais e sociais, Mangin responde: “teria que estabelecer que as condições do trabalho agrícola são diferentes na raça negra e na raça branca. Por exemplo, apenas o homem negro trabalha e não encontra nem na sua esposa nem nos seus filhos o apoio que encontra o camponês da Europa”. Entretanto, o autor conclui que não só a terra é também trabalhada por unidades familiares no continente africano, mas que, diferente do patriarcado branco, em certos “povos poligâmicos”, os homens jamais cuidam dos seus campos e ficam ociosos, limitando-se a um papel de comando doméstico. A lógica militar constrói inteiramente uma retórica que corrobora a hierarquia das raças assim como a divisão sexual e racial do trabalho imperial: o postulado da poligamia, da ociosidade dos homens que dela resulta, passa a ser a justificativa moral da colonização e também a condição da possibilidade da conscrição massiva e obrigatória – apesar de supostamente “não forçada” – dos homens colonizados. A “missão civilizadora” que quer impor as normas e os valores do patriarcado burguês esconde mal os interesses econômicos e militares que a soldadesca indígena representa para as nações europeias. Supostamente desvinculados da produção, assim como da reprodução, os homens colonizados podem assim ser plenamente empregados ao trabalho militar, como se essa fosse a sua “função natural”.

As outras características naturais do soldadesco da “raça negra” eram as seguintes: a sua adaptabilidade às condições cli-

máticas, e acima disso às novas características dos conflitos armados. A necessidade iminente de mobilizar num tempo mínimo, para um período indeterminado, uma quantidade considerável de homens entre 15 e 35 anos faz das colônias um recurso numérico decisivo, e faz das qualidades psicológicas da “raça negra” uma arma militar preciosa. A diferença, a ignorância e o fatalismo que demonstrariam os soldados negros constituiriam as qualidades marciais mais apropriadas às guerras modernas. Mangin considera que os territórios colonizados contêm muitos recursos humanos dos quais o alistamento militar constitui a única solução e a “arma secreta” da França perante a Alemanha, cada vez mais ameaçadora: “na situação atual da Europa, a força negra nos torna o mais temível dos adversários”.

Finalmente, Mangin aborda o problema fundamental da incorporação da “raça negra” nas tropas francesas: os direitos civis que são inexplicavelmente ligados ao dever militar. Os soldados do império “se consideram como franceses. Franceses negros, mas muito franceses”. Porém, não gozavam dos mesmos direitos que os seus irmãos de armas e eram mantidos numa situação de minoria. Esses filhos da França, como gosta de chamá-los o estado-maior francês, defendem a Pátria-mãe mas não se beneficiam dos bônus da solidariedade republicana que vincula “fraternamente” o povo cidadão. Lendo Mangin, constata-se a heterogeneidade dos direitos a respeito da conscrição e da cidadania. Mangin conclui: “pensamos portanto que, nem no Senegal, nem na Argélia, é preciso ligar a questão dos direitos políticos com a do serviço militar obrigatório; a necessidade de serviço militar pelos eleitores do Senegal não se impõe mais do que os direitos eleitorais pelos árabes que seriam forçados a servir em nossos regimentos, e pelo sucesso da nossa organização, faremos de boa

vontade o sacrifício de dez mil eleitores do Senegal, que no conjunto, é um número desprezível”. Ele prefere milícias sujeitadas em vez de cidadãos soldados. Nota-se, portanto, a criação de uma ordem jurídica de verdadeiras milícias imperiais no lugar de um exército de cidadãos. O direito está inteiramente do lado da bandeira e não do lado de quem a defende, de quem tem o dever de morrer sem o direito de votar. “Uma nação tem direito de chamar os seus filhos para sua defesa, conclui Mangin, mesmo os seus filhos adotivos, sem distinção de raça”.

Os argumentos racistas não são todos a favor da leva massiva de tropas fora da França metropolitana. Para outros militares, antropólogos e ideólogos que se opõem a Mangin, a utilização de tropas africanas foi percebida como uma deficiência, um sinal de “declínio”. Para uma parte dos teóricos da arte militar, a defesa da nação não pode ser delegada a um exército de estrangeiros, “povos derrotados” e/ou “mercenários”. Ou seja, as tropas exógenas sempre privilegiarão cedo ou tarde a sua própria sobrevivência acima das ordens de uma hierarquia estrangeira que os manda para a morte. Mangin responde que essas tropas podem apenas ser uma força adicional e nunca constituirão o todo do exército francês. Esses batalhões de colonizados são sujeitos pagos pelo Império e se o mote dos mercenários é “o mundo é a nossa pátria”, o das tropas coloniais poderia ser “o Império é o nosso túmulo”.

Mas como garantir a lealdade das tropas? Essa dificuldade permanecerá durante muito tempo no cerne das reflexões do estado-maior sobre o exército da África. Uma solução eficiente foi destilar o racismo entre os próprios colonizados. Afinal, como nota Mangin, “sempre somos o bárbaro de alguém”. Usando as tropas compostas de homens colonizados, derrotados, para esca-

vizar e exterminar outros “nativos”, o império francês alimentou um racismo com um outro racismo – um dispositivo repressivo e emocional que instaurou uma gradação do não-reconhecimento: entre o cidadão francês e o bárbaro, fica o miliciano do império, o soldado indígena – que não passou a ser ainda o primeiro, e que não é mais o segundo.

Defesa de si, defesa da nação

2.1 Morrer pela Pátria

A regulamentação do uso legal da força armada está intimamente ligada às concepções modernas do direito das pessoas, entendidas como a fonte teórica dos debates sobre a legitimidade ou ilegitimidade do uso da violência *per se*. Numa certa medida, a autodefesa era anteriormente um princípio comum do direito privado e do direito público e internacional (neste último caso, relacionava-se, entre outras coisas, ao direito dos Estados de usar a violência dentro do seu território ou no contexto de conflitos entre Estados). Este *continuum* foi teoricamente formulado no tratado do Direito da Guerra e da Paz de Grotius e foi amplamente discutido por seus contemporâneos e por todos os autores que compõem a tradição do *jus naturalis*. Na continuidade de Cícero, Grotius definiu a guerra como o “estado daqueles que tentam esgotar seus conflitos por meio da força” e inclui nessa definição a “guerra privada” (definida como conflito entre pessoas) e a “guerra pública” – assim como formas mistas. Essa definição permite aplicar tanto às pessoas quanto aos Estados o princípio da “justa defesa de si mesmo” e regulamentar sua legalidade (efi-

ciência da ameaça, estabelecimento de tribunais de justiça, falha da autoridade soberana protetora). Todavia, na ordem das razões, esse princípio da defesa justa foi gradualmente conceitualizado não mais de um jeito indistinto para pessoas e Estados, mas como brotando da pessoa e chegando até o Estado. “Se existe um direito dentro da guerra, ele não é tanto vinculado à justiça da causa, mas ao direito das pessoas guerreiras, e esse direito é primeiro definido como um direito natural, o das pessoas. Podemos, então, transferi-lo para os Estados.” A relação pessoa-Estado, tal como foi problematizada por Grotius, passou a operar bilateralmente e tornou possível apreender a pessoa soberana como um “micro-Estado” e assentar um deslocamento da problematização nos debates sobre a guerra justa ou o uso legítimo da força. Da questão antigamente relacionada à causa do conflito, houve uma transição para a questão relativa à dignidade antropológica de quem está se defendendo e, portanto, ao direito da pessoa. Isso pressupõe a definição das pessoas que podem fazer parte dessa personalidade jurídica e, portanto, terão o direito legítimo de se defender ou de serem defendidas (isto é, delegar esse direito natural a um órgão regulador).

Na virada do século XVII para o XVIII, pode-se observar uma dissolução progressiva da justa defesa das pessoas dentro do direito de legítima defesa dos Estados, com a aposta de limitar o uso privado da violência, e portanto o direito das pessoas de usar legalmente da força, e a carregar armas (as quais podiam ser usadas tanto para a defesa da sua integridade física quanto para movimentos de rebelião, de revolta, episódios de contestação e de revolução para causar a queda da autoridade pública vigente). O direito de armar-se (seja praticando uma arte marcial, portando uma arma ou pegando em armas) foi de-

finido teoricamente e legalmente em referência ao comprometimento dos cidadãos na defesa de uma nação, ou até estritamente limitado-se a esta última.

Historicamente, a questão do armamento do povo é compartilhada entre duas grandes tradições: um primeiro modelo, globalmente anglo-saxão, onde a defesa da nação pode ser pensada como a extensão do direito natural a defender a si mesmo, ou seja, à autodefesa; e um segundo modelo, de inspiração “continental”, e mais especificamente francês, que tenta justificar uma repartição diferencial e ocasional dos recursos defensivos dos cidadãos e onde a participação na defesa comum se construiu como uma condição efetiva de pertencimento à comunidade nacional.

Nesta segunda tradição política, a defesa da nação substituiu a defesa de si. No contexto da Revolução Francesa, o direito concedido à parte masculina do povo de portar armas não pode ser isolado do projeto de constituição de um corpo republicano armado: ele não é mais pensado como um privilégio aristocrático, mas como um direito e um dever vinculado à cidadania. Se alguma pessoa está armada, não é para a defesa de si mesma, mas em primeiro lugar para a defesa do país. No fundamento do contrato social, o fato de se dedicar à defesa militar nacional (“servir ao país”) é a condição de possibilidade de conversão à cidadania da pessoa defensora. Assim, os primeiros projetos de “milícia cidadã” consistiram em tornar a defesa nacional um serviço público nas mãos dos cidadãos e prestado pelos cidadãos.

O projeto de lei de recrutamento militar do dia 2 do Termidor do Ano VI (20 de julho de 1798) ilustra essa concepção republicana da defesa nacional. Ele era o oposto da prática de sorteio,

então em vigor. Esse princípio, que devia garantir uma certa igualdade, era de fato bastante distorcido: entre as pessoas escolhidas por acaso, as mais abastadas pagavam mercenários para substituí-las *sob a bandeira*, ou seja, no fronte. Ao impor o princípio de um alistamento voluntário dos cidadãos civis, em vez de um recrutamento forçado, a honra foi substituída pelo dinheiro, como um valor fundamental da nova ordem cívica jacobina. Claro, essa concepção “democrática” de serviço militar manteve uma hierarquia militar composta por oficiais supervisores, mas ela seguia sendo representativa do espírito dos “militares-patriotas da Revolução”. A lei que foi finalmente adotada sob o Diretório* restabeleceu velhos princípios, ao organizar o recrutamento obrigatório de todos os homens franceses de 20 a 25 anos de idade. Porém, ela reafirmou uma concepção militar de cidadania: “Todo francês é um soldado e deve defender a sua pátria.” No entanto, o texto já tinha abandonado a ideia de que se a defesa era um dever, ela também era um direito. O princípio fundador da cidadania masculina francesa, enunciado durante a Revolução, que unia o dever de defesa e o direito de defender, foi abandonado. Um século após a Revolução Francesa, a França adotou uma solução híbrida, entre um exército profissional e uma milícia cidadã. Todavia, já que todos os homens franceses eram chamados sob a bandeira para se tornar plenamente franceses, o exército se assemelhou a uma incubadora cívica imperial, eminentemente marcada por antagonismos de classe, sexo e raça.

* O Diretório foi o regime político adotado pela Primeira República Francesa entre 26 de outubro de 1795 e o golpe de Estado do 18 de brumário do ano XVIII (9 de novembro de 1799). Foi assim chamado porque o poder executivo era exercido por cinco membros, denominados Diretores.

Fazer do serviço militar um direito de todos os franceses equivalia a um ato performativo: tornar um povo, uma comunidade de cidadãos-soldados, reconhecendo a todos aqueles que servem o país os direitos civis e cívicos que decorrem do seu engajamento militar. Essa forma política de autodefesa por substituição nunca foi, porém, aplicada em sua forma pura. Os escravos emancipados envolvidos na Revolução, os “atiradores senegaleses” enviados para Verdun ou as crianças das favelas que foram para a Indochina em troca de recompensas são testemunho disso. A “carne de canhão” não equivale ao corpo nacional. Para os mais privilegiados (os homens brancos da classe burguesa), os meios para fugir do “recrutamento voluntário” – ou das posições militares mais degradantes ou arriscadas – foram sempre mais ou menos tolerados, enquanto o direito de se tornar “defensores recrutados da Nação” seguiu sendo um curioso privilégio cívico, proibido para uma parte da comunidade civil (as mulheres, as pessoas declaradas inaptas). A defesa nacional glorifica um ideal republicano da cidadania que dificilmente consegue mascarar relações de dominação e a constituição efetiva de “cidadanias” de segunda classe.

Apesar ou por causa desse paradoxo, é mais fácil entender por que o dever e o direito de participar da defesa nacional cristalizaram historicamente uma série de demandas políticas para certos movimentos ou minorias, principalmente abolicionistas (pós-escravidão) ou feministas. Para esses movimentos, a estratégia era, em certos momentos, recusar o recrutamento (recusar de morrer por uma pátria que pisa em cima dos direitos e liberdades, enquanto os cidadãos que gozam plenamente do seu status economizam seu sangue e suas lágrimas). Outras vezes, pelo contrário, era reivindicar sua incorporação dentro do corpo armado,

para melhor denunciar a conservação de alguns privilégios por uma minoria e conquistar uma cidadania real. Nesses dois casos, o propósito era rejeitar uma dupla norma cívica, que dizia respeito à exposição ao risco de morte de cidadãos ditos “passivos”.

2.2 “Mulheres, armemo-nos”

Os batalhões de amazonas

Dentro do contexto republicano, o direito a portar armas foi um assunto crucial para o reconhecimento da cidadania. As tentativas para “desgenerizar” e “desracializar” o heroísmo cívico promovido pelos ideais da Revolução Francesa permitiram denunciar as proibições que pesavam sobre as mulheres, os homens escravos ou homens “livres não brancos”. Apesar de não ser seu único objetivo, a inclusão dessas pessoas na categoria de “sujeito universal” era essencial para lhes garantir o acesso às armas. Elas também viam nisso a possibilidade de adquirir uma formação marcial necessária para a luta social. O problema, desse ponto de vista, era que não ter o dever de “defender a pátria” equivalia a não ter o poder de defender-se, a ficar sem armas na guerra constante pela igualdade. Podemos assim dizer, invertendo os termos, que a inclusão dentro de um corpo armado permite o acesso ao manejo de armas e aos saberes marciais.

Nesse sentido, em vez de “monopólio da violência legítima”, podemos falar de gestão social da marcialidade. Esta fórmula, forjada sobre o modelo do conceito de “gestão social da re-

produção” definido pela antropóloga feminista Paola Tabet, insiste sobre a ideia de um *continuum* das práticas de armamentização, para além dos meros usos codificados e monopolizados das armas. Essas práticas foram sujeitas a uma gestão social discriminante, segundo a classe, a raça ou o sexo, entre outras coisas – da qual é preciso fazer a história. Essa fórmula também permite apontar para uma divisão do trabalho marcial, uma divisão sexual e racial dessas tarefas. Através de quais tecnologias de poder discriminadoras foi regulamentado o acesso de certas categorias do povo a certas armas ou recursos defensivos? Quais foram os discursos e práticas que desafiaram essa divisão? Quais táticas de desvio, quais usos transgressivos de objetos considerados inofensivos as pessoas desarmadas tiveram que inventar em suas lutas?

Um exemplo paradigmático, tirado da história da Revolução Francesa, é o das mulheres, dificilmente toleradas como ouvintes nos debates das assembleias revolucionárias, que tricotavam enquanto os oradores debatiam sobre os limites dos direitos universais. “A atividade indicada pela palavra ‘tricotar’, a de uma mãe quieta, é positiva. Mas a partir do momento em que sai do lado da lareira para subir no palco público, deslocada, ela é dotada de uma carga negativa. E no imaginário, as agulhas também são símbolo dessa perfídia, elas podem se tornar perigosas, armas que não se apresentam como tais, ferramentas de trabalho podendo ser utilizadas para fins sangrentos.”

Como a historiadora Dominique Godineau lembra a respeito das petições das mulheres em 1792, a questão do armamento é central nas mobilizações populares e femininas para a abolição da distinção entre cidadãos passivos e cidadãos ativos. Entre os cidadãos chamados “passivos” que pedem para ser incluídos na Guarda Nacional em nome do direito natural de de-

fender a si mesmos e à sua pátria, as cidadãs revolucionárias estavam na vanguarda. “Dia 6 de março de 1792, Pauline Léon, à frente de uma delegação de cidadãs, leu no tribunal da Assembleia Legislativa uma petição assinada por mais de 319 mulheres, pedindo permissão para organizar uma guarda nacional feminina.” Este é o nascimento das famosas “tricotadoras parisienses” – mulheres revolucionárias armadas que reivindicavam os seus direitos naturais, e que nunca deixaram de ser, desde então, representadas como mulheres desnaturadas, loucas e assassinas. A petição começava sem rodeios com a reafirmação de um direito natural à autodefesa: “Mulheres patriotas se apresentam perante a vocês para reclamar o direito que tem cada pessoa de prover a defesa da sua própria vida e liberdade (...) queremos apenas ser capazes de nos defender; vocês [homens] não podem nos recusar, nem a sociedade pode nos tirar esse direito que a natureza nos dá; a menos que se alegue que a Declaração dos Direitos não se aplica para as mulheres, e que elas devem se deixar degolar feito ovelhas, sem ter o direito de se defender.” O texto reivindica não apenas o direito das mulheres a armarem-se (com lança, espada, pistola e fuzil), mas também de serem formadas por ex-soldados no manejo de armas. De fato, as mulheres de Paris não são, propriamente falando, excluídas da Guarda Parisiense, que prevê que “os idosos com mais de 60 anos, os enfermos, o clero, as viúvas e as meninas em idade adulta deverão prestar esse serviço, porém, fazendo-se substituir por outra pessoa”; ora, para fazer isso, deviam pagar uma taxa. As mulheres eram forçadas a excluir-se, às suas próprias custas, do serviço armado: além de serem cidadãs passivas, elas pagavam para serem patriotas deficientes.

As reações desvalorizantes, desdenhosas e agressivas dos deputados foram acompanhadas de uma forma de pânico desconfiado, combinado à vigilância policial constante: o armamento das mulheres quase nunca foi tratado como um caso de consciência política, nem mesmo uma questão filosófica vinculada à questão do bom sucesso da Revolução. Por outro lado, as mulheres em armas representavam uma ameaça em si mesmas. Um relatório da polícia datado de 18 e 19 de maio de 1793 faz o seguinte relato: “As mulheres que afirmam ser membros da Sociedade Fraterna foram em multidão para os Jacobinos para exigir que os deputados patrióticos abolissem posições privilegiadas nas arquibancadas através da Convenção. A maioria dessas mulheres está armada com punhais e pistolas escondidas, então tememos para breve uma cena sangrenta. Também tememos que jovens aristocratas homens se escondam entre elas, disfarçando seu sexo. Estamos presumindo que pessoas malvadas, sob o véu do patriotismo, excitaram essas heroínas revolucionárias para que se juntem e tomem as armas, para dissolver a Convenção e espalhar o sangue de patriotas.” Ao longo dos séculos XVII e XVIII, as reivindicações “feministas”, os movimentos de mulheres (principalmente as revoltas femininas populares) foram frequentemente encarados como “mutações de gênero” monstruosas (as mulheres do povo, principalmente, eram qualificadas de viragos, mulheres viris que iam tanto contra a ordem dos sexos quanto a ordem social), como se qualquer reivindicação de direito equivalesse a uma forma de virilização, a um travestimento e a uma inversão sexual. Neste relatório policial, reaparece o velho motivo da heteronomia das mulheres, uma representação decorrente da antropologia filosófica antiga, muitas vezes retomada, que se traduz dentro da ordem política pela ideia de que as mu-

lheres são possuídas, e os movimentos femininos são infiltrados. As cidadãs revolucionárias seriam manipuladas por correntes antipatrióticas e contrarrevolucionárias; pior ainda, o seu movimento seria poroso, permeado por traidores, aristocratas, espíões estrangeiros disfarçados de mulheres (o aristocrata traiçoeiro, efeminado e conspirador era então uma figura repulsiva da masculinidade revolucionária). Ao reivindicar o direito de defender a nação, a Revolução, os direitos da natureza e da razão, as mulheres tiveram o papel de potências exógenas, ocultas e manipuladoras que aproveitam da oportunidade desse disfarce feminino para derrubar a Convenção. Isso equivale a pensar que qualquer mulher que se defende é ridícula, ela encena o papel do soldado como *As Preciosas** encenavam o papel de eruditas.

Dada a obstinação dos homens cidadãos em não reconhecer os direitos das mulheres cidadãs, um dos recursos retóricos das peticionárias foi de fazer uma nova investida numa visão complementar dos sexos para neutralizar a carga pejorativa dessa diferença, que era sujeita a todas as injustiças sociais. Através da promoção de uma divisão sexual dos exércitos revolucionários, elas argumentavam que as mulheres seriam capazes de “manter o interior” da pátria “enquanto [seus] irmãos defenderão as fronteiras externas” do país. Estabelecendo uma relação metonímica cidadãs-pátria, a integridade da nação foi apresentada como a honra de uma mulher, cuja defesa devia ser “naturalmente” garantida pelas próprias mulheres. Defender-se, defender as crianças, defender as terras e as vilas da pátria era, na verdade, a mera expressão global de um direito natural à autodefesa. Essa autodefesa patriótica era apresentada como a contraparte feminina do de-

* Referência a uma peça do Molière, *Les précieuses ridicules*, onde mulheres fingiam ser sábias – e eram portanto ridiculizadas.

ver militar das tropas masculinas, postadas nas fronteiras externas do país contra os exércitos estrangeiros que o ameaçavam. As cidadãs, encaradas como um exército mobilizado numa segunda frente, reivindicaram a defesa da pátria em nome do direito que elas têm de se defender (defender sua integridade física, sua honra e suas crianças, mas também suas ruas, seus negócios, seu pão e seus meios de subsistência).

Poucos dias depois da declamação da petição feita por Pauline Léon, a revolucionária Théroigne de Méricourt, em seu discurso do 25 de março de 1792 perante a Sociedade Fraternal das Minimes (seção da Praça-Real), fez um chamado para a criação de um batalhão de Amazonas francesas. Ela incitou as mulheres, convidando-as a sublevarem-se como cidadãs para se tornarem cidadãs. Ela disse: “Armemo-nos; temos esse direito por natureza e até por lei; mostremos aos homens que não somos inferiores a eles nem em virtude nem em coragem; mostremos à Europa que as francesas conhecem os seus direitos, e estão à altura do Iluminismo do século XVIII.” Theroigne de Mericourt apostou no impulso patriótico e apresentou o armamento das mulheres como a justa consequência das leis da razão e da natureza, que governavam a jovem nação revolucionária. Quem proibisse as mulheres de se armarem ou de se destacarem pela coragem e pela força só podia ser um contrarrevolucionário. As próprias mulheres que duvidassem de suas capacidades físicas e de suas virtudes agonísticas eram convocadas a usar a luz da razão. Mulheres armar mulheres foi, portanto, definido como um direito, mas também como um dever cívico.

“Franceses, repito-vos, vamos subir à altura dos nossos destinos; quebrems nossos grilhões; finalmente chegou a hora das mulheres saírem de sua vergonhosa nulidade, onde a igno-

rância, o orgulho e a injustiça dos homens as mantiveram escravizadas por tanto tempo (...). Cidadãs, por que não faríamos concorrência aos homens? Será que eles acham que são os únicos a terem direito à glória? Não, não... Nós também queremos merecer uma coroa cívica e concorrer para ter a honra de morrer por uma liberdade que está mais cara ainda para nós do que para eles, já que os efeitos do despotismo pesarão mais ainda em cima das nossas cabeças do que pesarão em cima das cabeças deles.” Enquanto a primeira parte do discurso vinculava o armamento das mulheres com a causa nacional, e prometia que os batalhões femininos seriam um apoio indispensável perante o despotismo e à ameaça dos outros impérios europeus, a segunda parte desvinculou da nação a emancipação armada das mulheres, e transformou-a numa causa universal que transcende as fronteiras nacionais. Théroigne de Méricourt não o escondia: depois que as mulheres fossem armadas, elas poderiam rivalizar com os homens em pé de igualdade, e até virar seus fuzis contra aqueles que permanecessem recalcitrantes à igualdade. Morrer pela pátria era morrer para permanecer livres, ou, melhor dizendo, para tornar-se livres: era morrer por si mesmas.

2.3 Novo exército ou defesa do Capital?

Em 1911, foi publicado um dos principais textos do pensamento político contemporâneo a respeito de cidadãos armados, *O Novo Exército*. Nele, Jean Jaurès retomou um debate clássico da história do pensamento socialista. O principal objetivo era im-

pedir o exército de aniquilar os movimentos sociais, mas o livro também deu lugar à ansiedade defensiva, perante a ameaça iminente da Alemanha. De fato, *O Novo Exército* era um compromisso entre, por um lado, as pessoas que defendiam o patriotismo, mesmo que sendo críticas a respeito dos exércitos permanentes das casernas, e, por outro lado, as pessoas militantes pacifistas e antimilitaristas da *primeira linha* que não paravam de alertar sobre a contradição dos engajamentos militares e proletários.

Perante a Alemanha, duas estratégias militares se opunham dentro do quartel-general francês para organizar as tropas francesas, e portanto duas concepções ético-políticas do civismo “viril” e *branco*: uma propunha uma vanguarda armada, experimentada e, além de tudo, rápida e possuindo eventualmente uma reserva mais ou menos preparada; a outra propunha uma mobilização massiva inabalável e infinitamente substituível de homens postados nas fronteiras. Esta última opção era obviamente apoiada pelos oficiais do exército colonial que se vangloriavam da “dádiva divina” que representava a colonização de territórios, possibilitando a mobilização sem contrapartida dos *sujeitos do Império*.

No entanto, as duas estratégias tinham obviamente consequências sobre o tipo de mobilização e recrutamento, mas também sobre o tipo de educação moral e marcial dos *cidadãos franceses*: a “educação da nação” apropriada para cada estratégia supunha ou qualidades de ousadia e de agressividade, ou espírito de sacrifício, paciência e abnegação, escreveu Jaurès. Além disso, as duas estratégias determinavam em parte as políticas de policiamento e gestão policial e militar do povo em geral e das revoltas e mobilizações operárias em particular. A questão militar estava aqui intimamente ligada à questão da polícia em torno do assunto da educação marcial e do armamento massivo do povo

da metrópole (a França continental, por oposição às colônias). Segundo Jaurès, esse povo era capaz de transcender seus interesses de classe em favor da defesa da nação; segundo outras pessoas, era incapaz de fazê-lo, e era necessário ratificar a educação e o armamento seletivo de uma elite, preparada militarmente para defender a França internacionalmente, mas dedicada ao Capital, e usada para fins repressivos no próprio território nacional.

Segundo Jaurès, o verdadeiro problema da França era que o estado-maior não tinha decidido qual estratégia impor ao país: “Tenho a convicção absoluta que entre a ofensiva verdadeira e a defensiva verdadeira, ele não escolheu, mas aceitou combinações híbridas, com propósito duplo, tanto para mobilização quanto para concentração e também para a conduta geral da guerra.” Uma estratégia de guerra ofensiva era destinada ao fracasso perante um exército alemão aguerrido e pronto para agressão – porém, o estado-maior francês não renunciou, seguindo, nesse caso, Clausewitz que aconselha não regular o seu movimento segundo o inimigo, de evitar a negatividade da reação, numa heteronomia estratégica: “não se submeter à lei do adversário”.

Jaurès propôs então um modelo defensivo sem precedentes: é respondendo à ofensiva alemã pela defesa francesa que a reação será original. Ele foi um melhor intérprete de Clausewitz do que foram alguns altos dignitários do estado-maior francês, como por exemplo, o capitão Gilbert, que era encarregado de redefinir a estratégia da França. Se o título do manifesto de Gilbert era *A Defesa da França*, não se pode deixar-se enganar, o que ele defendia era a ofensiva conduzida por um exército permanente e restrito. Jaurès, portanto, visava diretamente Gilbert, arauto de um modelo elitista de exército profissional supostamente mais adaptado ao temperamento francês, num pensamento em que a

referência aos temperamentos dos povos se traduzia em uma psicologia militar que professa que o estado de alegria da ofensiva combina melhor com o povo francês.

Por trás da discussão sobre estratégia ofensiva ou defensiva da França, o que estava em jogo era a própria definição do corpo militar. Uma das principais contribuições da crítica de Jaurès foi, portanto, apontar a desconfiança que o estado-maior francês mantinha em relação a uma nação armada. E, de fato, o estado-maior preferia ter uma elite militar apoiada por um exército de reserva não qualificado que dificilmente usaria sua experiência marcial e conhecimento de armas para se revoltar contra o Estado e a burguesia nos conflitos sociais. No entanto, apesar dessa desconfiança, o estado-maior não conseguia se fazer da França uma “nação armada”, não sabia “nem lidar com o número nem organizá-la”. Essa era uma contradição que impedia o espírito militar de construir uma estratégia defensiva real.

Jaurès, por sua vez, logo se encontrou em contradições insustentáveis. Com “sua nação armada”, com seu exército de defesa, ele queria criar uma ferramenta “implacável para a defensiva e, ao mesmo tempo, inutilizável para uma política externa de agressão”. O fato de armar o povo coloca, portanto, de uma maneira nova, a questão da constituição de um exército cidadão que tem como dever a defesa coletiva da nação. Essa questão engloba vários grandes desafios: por um lado, se enfrenta constantemente o paradoxo de que alguém deve se armar para defender a paz; é preciso um regime de exceção para defender um regime de direito; é preciso reprimir violentamente para defender a não-violência, etc. Por outro lado, o apelo a um exército do povo – ou armar o povo como um “exército nacional” – está inextricavelmente ligado à gestão política e policial dos movimentos sociais. De

fato, substituir um exército profissional por uma milícia civil era correr o risco, apesar das boas intenções do Jaurès, de transformar camaradas em inimigos.

Em um relatório publicado em 1911, Rosa Luxemburgo analisou perfeitamente as aporias nas quais *O Novo Exército* colocava as pessoas proletárias e as divergências radicais entre uma tal concepção de nação armada e aquela das milícias, defendida pela social-democracia alemã. Para Luxemburgo, Jaurès tinha um “excesso de zelo” patriótico que era o resultado de um “fanatismo jurídico” incompatível com o socialismo (“uma crença teimosa, pequeno-burguesa e democrática” na força dos textos legais), e que dificilmente mascarava as grandíssimas concessões feitas por Jaurès tanto aos interesses belicistas franceses quanto ao capitalismo. Prova disso é a sua defesa da “guerra defensiva”, que seria a única guerra “justa” e, portanto, a única capaz de legitimar o engajamento das pessoas proletárias francesas – contra inclusive as suas camaradas alemãs. Para Luxemburgo, a distinção entre guerra ofensiva e guerra defensiva é uma abstração legal: quem decide que esse ou aquele conflito é “defensivo”? O que achar da diplomacia europeia que incentiva “atacar um oponente fraco” para melhor se postar nas suas fronteiras? Nenhum Estado em guerra tem o “direito ao seu lado” porque “as guerras modernas não podem ser medidas com o critério da ‘justiça’ ou com um esquema baseado no papel de defesa e agressão (...) Quem irá se enredar em tal armadilha, e correrá o risco de sofrer as consequências, com certeza não será a potência material de desenvolvimento do grande capitalismo, mas sim a força de ação socialista”.

A contribuição de Jaurès foi muito mal recebida e até mesmo ridicularizada por muitas pessoas socialistas. Mas ela tam-

bém provocou uma ruptura franca com as posições antimilitaristas resultantes dos movimentos anarquistas e pacifistas do sindicalismo. Diante de pessoas radicais e socialistas francesas, as sindicalistas da CGT (Confederação Geral do Trabalho, sindicato francês) desenvolveram bastante as críticas ao sistema militar e ao patriotismo. Aliás, essa crítica foi resumida no *O Novo Manual do Soldado*, publicado em 1902 por Georges Yvetot. No fundo, a questão crucial do internacionalismo estava em jogo. Os debates sobre o exército e a defesa nacional, o patriotismo e a democratização da polícia desembocaram numa limitação da internacionalização das lutas e das mobilizações proletárias e a uma invisibilização da violência gerada pelo modo de produção capitalista, assuntos que foram eclipsados por uma focalização nas questões militar-nacionalistas. “Será que é isso defender uma nação, ser morta pelos interesses de poucos? Será que estamos defendendo algo, já que a condição principal da defesa é o ataque? Quem está nos atacando? Por que seríamos atacadas? Para defender o nosso bem? Nós já não temos nada.” Parafrazeando o *Contrato Social* e o *Manifesto do Partido Comunista*, Yvetot denunciou a “religião da violência” que é o militarismo – o braço armado do capitalismo. Durante três anos, o exército fabrica brutamontes amedrontados e submissos: “Eles são soldados que são enviados para as greves, com fuzis carregados e baionetas*. São eles que percorrem as ruas a galope atacando as pessoas trabalhadoras que acham, com razão, que o seu lugar é na rua quando são expulsas do trabalho pela avidez dos patrões. E não é apenas com os seus fuzis que o exército vem auxiliar o Capital. E os soldados também substituem os trabalhadores na indústria durante greves.

* Baioneta é uma faca que é montada na ponta do fuzil para poder usá-lo em combate corpo a corpo, muito usada na Primeira Guerra Mundial.

O exército da nação, composto pelos próprios filhos do povo, acaba contra o povo a serviço do patrão (...). Enquanto espera para servir na guerra no exterior, o soldado, de fato, serve principalmente para a *guerra social*.” A democratização dos exércitos não é, portanto, obstáculo à repressão militar orquestrada pelas elites em benefício do Capital. Ela serve, pelo contrário, em alimentar lutas fratricidas para melhor matar o movimento operário. Desde que veste o uniforme, o homem do povo trai o seu povo: “O proletário-soldado, é o homem do povo domesticado para defender os ricos e poderosos, equipado e armado contra os seus irmãos e irmãs.”

O antimilitarismo do Yvetot era também articulado a um engajamento antissemita e ele não hesitou em mobilizar referências nojentas. Para denunciar as práticas debochadas de quem foi convocado para o serviço militar, ele citava intelectuais e deputados conservadores, nacionalistas, anti-Dreyfus* e racistas (Édouard Drumont, Charles de Freycinet, Jules Delafosse, François Coppée), para assentar a ideia de um exército que funcionava como uma “escola do vício”: que arrancava e desnaturava as forças vivas da nação, esses homens jovens do interior, filhos da terra, que saíam da caserna – onde viviam em companhia de álcool

* O Caso Dreyfus foi um escândalo político que ocorreu na França no final do século XIX e durou 12 anos. Centrava-se na condenação por alta traição de Alfred Dreyfus em 1894, um oficial de artilharia do exército francês, de origem judaica. O acusado sofreu um processo fraudulento. Era, em verdade, inocente: a condenação baseava-se em documentos falsos. Quando os oficiais de alta patente franceses perceberam isto, tentaram ocultar o erro judicial. A farsa foi acobertada por uma onda de nacionalismo e xenofobia. O caso gerou na opinião pública dois campos distintos: quem se declarava “dreyfusiano”, ou “anti-dreyfusiano”. A significação desses adjetivos acabou na época superando o próprio caso, expressando um posicionamento perante o antissemitismo.

e prostitutas – e voltavam para casa com sífilis, e tendo perdido todo respeito devido às mulheres. Claro, ele escreveu: “O mais assustador de tudo foram as ações do militarismo nas colônias.” Ele não citou nenhum evento específico e passou rapidamente para os perigos que ameaçavam os jovens franceses recrutados, quando eles não se vergavam à disciplina militar: as “*poucettes*” (instrumentos de tortura que comprimiam e esmagavam os dedos), a mordaca ou “a pera da angústia” (pau de barraca ou pedra colocada na boca e atada graças a um lenço geralmente sujo de excrementos), a “*crapaudine*” (pés e mãos amarrados atrás das costas fazendo com que o corpo forme um arco), a cela de correção (o soldado era jogado nu em uma cela e deixado passar fome), os ferros (que ligavam as pernas do soldado nu), o túmulo (uma tenda de 40 centímetros de altura dentro da qual o soldado era amarrado nu e exposto ao calor do dia e ao frio da noite), o pelotão de caça (de pés descalços, ou com botas militares, com uma mochila nas costas, o soldado fica imóvel ou pelo contrário tem que fazer exercícios muito cansativos). “Três anos numa caserna tornam o homem revoltado e consciente num brutamente passivo”.

Yvetot clamava pela deserção ou a permanecer conscientes – ele convidava os soldados a entrarem em sindicatos, a participarem das universidades populares, e a não atirar contra *seus irmãos e suas irmãs*: “Que tremam finalmente as pessoas que ousam armar vocês contra os seus irmãos e suas irmãs, já que o seu inimigo é quem explora, oprime, quem lhes engana, e manda em vocês.” O patriotismo é o pior inimigo do internacionalismo das lutas; e a ideia de um exército do povo, pronto para defender as suas fronteiras, é apenas uma mitologia nacional a serviço do Capital.

2.4 O Jiu-jitsu das sufragistas

Combate corpo a corpo e anticolonialismo

Na constelação da autodefesa moderna, o movimento das sufragistas inglesas no início do século XX é uma referência. Parte desse movimento ainda é emblemática devido à sua posição teórico-política em relação à recusa em “recorrer à lei” e ao antinacionalismo. Numa certa medida, ele permite identificar uma corrente do movimento feminista moderno que coloca o fato de *passar a recorrer à violência* como a consequência lógica de uma análise da opressão das mulheres e da sua retenção numa posição de minoria. Essa análise aponta que o Estado é estruturalmente responsável por isso. “Passar a recorrer à violência” - ou seja, ação direta e reivindicação sem comprometimento - é também vinculado à constatação que a reivindicação de uma igualdade civil e cívica não pode ser pacificamente apresentada para o Estado, já que ele é o principal instigador das desigualdades. É vão, segue o argumento, pedir-lhe justiça já que ele é a primeira instância que institucionaliza a injustiça social, e que portanto é ilusório colocar-se sob sua proteção já que ele produz ou sustenta aqueles mesmos dispositivos que vulnerabilizam as pessoas, e que é até absurdo esperar que ele *nos* defenda já que é justamente ele que arma quem *nos* agride. O que devemos compreender hoje é como uma ala do feminismo sufragista, de inspiração anarquista, internacionalista comunista e revolucionária, colocou não apenas em prática, mas em *movimento* essa constatação: como,

dentro do movimento feminista inglês, mulheres ativistas deram corpo a esse posicionamento analítico.

No final do século XIX, na Inglaterra, as técnicas de defesa pessoal passaram por um renascimento relacionado ao desenvolvimento e à difusão de práticas corporais marciais híbridas, pragmáticas e eficazes, que combinavam técnicas de combate europeias e japonesas, em uma sociedade onde o porte de armas de fogo era enquadrado por regras restritivas. Na década de 1890, Edward William Barton-Wright, um engenheiro britânico, passou três anos no Japão. Durante esse período aprendeu judô e jiu-jitsu na escola Jigoro Kano. Apaixonado pelas artes de autodefesa, ele desenvolveu uma técnica que chamou de “Bartitsu”. Em 1899, de volta à Europa, ele abriu um clube em Londres e trouxe vários instrutores, inclusive os mestres japoneses Sadakazu Uyenishi e Yukio Tani (jiu-jitsu) e o suíço Pierre Vigny (arte defensiva com bastão). Ao misturar várias técnicas, Barton-Wright queria fazer do bartitsu uma arte de autodefesa “real” por ser total: combinando pés, mãos, bastão, técnicas ofensivas e defensivas à distância, e combate corpo a corpo.

O Bartitsu Club foi desde o início aberto às mulheres. Entre as pessoas que eram alunas de Sadakazu Uyenishi e Yukio Tani, havia William Garrud e Edith Margaret Somserset-Garrud. Em 1908, a dupla passou a tocar o dojo Sadakazu Uyenishi em Londres (*The School of Japanese Self-Defence*, Escola de Autodefesa Japonesa) e oferecia aulas de autodefesa – que incluíam mulheres e crianças – inspiradas no jiu-jitsu. O que deve ser lembrado dessa experiência pioneira é o fato de que a autodefesa foi usada como uma técnica útil diante das violências multidimensionais, um ensinamento que visava transmitir, especialmente às mulheres, técnicas de defesa para situações em que se encontra-

vam sozinhas com o seu agressor (seja no espaço público ou na esfera doméstica). No entanto, muito rapidamente, essas técnicas foram diretamente adaptadas à luta política por praticantes que estavam, ao mesmo tempo, engajadas no movimento pelo sufrágio feminino, e principalmente usadas para se defender da brutalidade da polícia.

A dupla Garrud fez muitas demonstrações públicas e apareceu em filmes curtos que encenavam essa arte marcial “unissex” de autodefesa e promoviam sua eficácia e acessibilidade. Logo em seguida, as associações feministas pediram à dupla para serem treinadas. Em 1909, Emmeline Goulden-Pankhurst, fundadora da União Social e Política das Mulheres (*Womens's Social and Political Union*, WSPU), convidou William Garrud para uma demonstração em uma assembleia, mas quem finalmente veio foi Edith Garrud. Impressionada com a eficácia das técnicas e com o fato que uma mulher possa assim demonstrar essa aptidão para o combate, a WSPU logo organizou oficinas e treinamentos. Edith Garrud tornou-se uma figura importante da WSPU e abriu, no final de 1909, o Clube de Autodefesa de Sufragistas no distrito de Kensington, em Londres, em um local onde eram dadas aulas de pintura, escultura e canto. As oficinas de autodefesa aconteciam todas as terças e quintas à noite. A autodefesa se tornou efetivamente uma “arte total”, devido à sua variedade de técnicas marciais pragmáticas e eficazes, mas, acima de tudo, devido à sua capacidade de criar práticas de si, que eram também transformações políticas, corporais e íntimas. Liberando o corpo da roupa que atrapalha os gestos, ampliando os movimentos, modificando o uso de objetos familiares (guarda-chuva, alfinete, broche, casaco, salto alto), despertando os músculos, exercitando um corpo que habita e ocupa a rua, se move, se equilibra, a auto-

defesa feminista estabelece uma outra relação com o mundo, um outro jeito de ser. Assim, ao aprender a se defender, as ativistas criaram e modificaram seu próprio esquema corporal – que assim se tornou o caldeirão de um processo de conscientização política.

Garrud montou para a WSPU um serviço de caráter secreto dirigido por Gertrude Harding (chamado Sociedade de Guardacostas ou Amazonas), composto por trinta ativistas treinadas, para proteger ativistas durante reuniões, ações ou para impedir que elas fossem detidas. As estratégias desenvolvidas contra a polícia, militantes e até espectadores hostis à causa das mulheres combinavam técnicas de combate corpo a corpo (cordão humano, chave de braço, uso da força de inércia do oponente, etc.) e técnicas astutas que exploravam os preconceitos sexistas segundo os quais as mulheres não poderiam se defender. Essas técnicas apostavam então no efeito de surpresa, no espanto social e na desorientação de um adversário que, por causa dos seus preconceitos, não estava “em alerta” (cortar os suspensórios para que os policiais sejam forçados a segurar suas calças, cegar a polícia abrindo dezenas de guarda-chuvas, atacar os cavalos durante as investidas da polícia montada, etc.). A ação direta feminista era uma verdadeira *tática de autodefesa feminista* (com objetivo político, treinamento físico, planos de ação e de recuo, dissimulação de armas debaixo das roupas, práticas de travestismo e de disfarce, redes de apoio, esconderijos de armas, refúgios, etc.), que comprova também uma estratégia muito elaborada de guerrilha urbana. Elas não só “utilizaram” as táticas de ação direta, mas elas as incorporaram como *meio* de uma conscientização política feminista. Ao praticar a ação direta, as militantes não lançaram bombas, mas se tornaram “bombas humanas”. Em outras palavras, a autodefesa das ativistas da WSPU não foi tanto um re-

curso escolhido em um repertório de ações para defender sua causa – ou seja, o direito de votar – mas o que lhes permitiu lutar coletivamente por si mesmas e para si mesmas, impedindo qualquer instrumentalização nacionalista de sua causa. A autodefesa delas não era, portanto, um meio para atingir um fim – para adquirir status e reconhecimento político. Ela politizou os corpos, sem mediação, sem delegação, sem representação.

Enquanto outras mobilizações ou figuras feministas também praticaram autodefesa na época, a exemplaridade das ativistas da WSPU estava no fato de que Edith Garrud criou o que é um manifesto da autodefesa feminista moderna. Em um texto publicado em 4 de março de 1910, *O mundo em que vivemos: autodefesa!*, ela resumiu a filosofia pragmática da autodefesa feminista. Embora parta da observação de que existe uma desigualdade adquirida em termos de força física entre homens e mulheres, ela encara as técnicas de autodefesa desenvolvidas no jiu-jitsu como uma arte poderosamente eficaz das pessoas fracas contra as fortes. Se as artes marciais asiáticas são tradicionalmente definidas como técnicas de uso e devolução da força do agressor contra si mesmo, a promoção delas para as mulheres assume uma dimensão política na medida em que o propósito, através dessas técnicas, é estabelecer uma igualdade. Para Edith Garrud, as técnicas defensivas inspiradas no jiu-jitsu são baseadas em três princípios fundamentais: o senso de equilíbrio, do movimento e das forças, a arte da astúcia e da surpresa, e a economia dos golpes. Ela ensina assim os movimentos de evitação e o uso da força de inércia do agressor para desequilibrá-lo, desviar seus golpes e rapidamente colocá-lo no chão; o efeito de surpresa consiste em usar essa mesma força de inércia para desviá-la, e aproximar-se em segurança do oponente para garantir pegadas, chaves, e gol-

pes eficazes. A *astúcia da autodefesa* sempre reside nesse princípio de ataque-defesa. Quanto aos ataques reais, a palavra-chave é economia: seja qual for a força, a constituição, a técnica do agressor, os pontos vulneráveis do corpo são sempre os mesmos (rosto, articulações, órgãos). Edith Garrud promove a autodefesa como uma técnica incorporada cuja vocação é tornar-se uma “segunda natureza”. Ela não é uma coisa através da qual se conquista a igualdade; é um processo contínuo de incorporação e realização da igualdade.

Desse ponto de vista, o seu ensino rompe radicalmente com outros livros ou tratados de jiu-jitsu para mulheres. O mais conhecido foi o de Hancock Irving, que quase não apresenta nenhuma técnica de luta e reduz o jiu-jitsu “feminino” a uma prática física próxima à ginástica sueca (o Dr. Lagrange, que escreveu o prefácio francês, foi seu grande promotor na França), cujo mérito é de não questionar as normas de gênero dominantes. Lagrange elogia a anatomia das mulheres japonesas: respeitando os cânones da “graça feminina”, elas são fisicamente iguais aos homens “de sua raça”. Argumento clássico das polêmicas esportivas femininas, o exercício físico é aceitável para as mulheres desde que não leve à indiferenciação dos corpos sexuados. O mesmo vale para o trabalho de Charles Pherdac publicado em 1912: as técnicas de defesa são nele contrabalançadas por lembretes às regras de decência estabelecidas no prefácio pela condessa de Abzac: “Senhores, não se preocupem! Ao aprender a se defender, a mulher não se recusa a se oferecer”. A autodefesa aqui ensinada pelos mestres homens (militares ou esportistas) limitou-se principalmente a técnicas rudimentares, descritas de maneira simplificada ou difícil de incorporar. No entanto, essas publicações tiveram o mérito de tornar possível pensar que não é

a força física que define o resultado de uma agressão corpo a corpo, mas a ignorância na qual as mulheres são mantidas, apesar de serem as primeiras vítimas. As mulheres podiam então aprender a se defender e, se houve um debate aberto sobre a capacidade do “sexo fraco” de aprender a autodefesa, a quantidade de artigos que foram escritos durante esse período – incluindo artigos críticos ou sarcásticos – testemunha a verdadeira febre por essa arte marcial que, de fato, abala as relações de poder. Algumas publicações elogiaram mais francamente a utilidade social da autodefesa feminina, não apenas por suas qualidades para a saúde, mas também por suas qualidades verdadeiramente defensivas. Diferente da autodefesa feminista, esses tratados de autodefesa feminina ilustraram, no entanto, uma outra política dos corpos, na medida em que a eficácia marcial era neles sempre neutralizada por uma injunção contraditória: as mulheres devem sim poder acessar a cultura física, beneficiar-se dos recursos profiláticos permitindo que elas se mantenham em boa saúde, e que elas até aprendam algumas técnicas de proteção, mas só se permanecerem “mulheres”, ou seja, no fim das contas, corpos sem defesa.

Nos Estados Unidos, assim como na Europa, o jiu-jitsu teve muito sucesso desde o início da década de 1920, especialmente com a publicação do *Livro Secreto do Jiu-jitsu: um curso completo de autodefesa*, escrito pelo capitão A. C. Smith, o primeiro cidadão estadunidense a ganhar uma faixa preta no Japão (1916). Ele era instrutor de técnicas de combate corpo a corpo de mãos nuas na Escola de Infantaria Camp Benning, no estado da Geórgia. Em 1942, William E. Fairbairn publicou dois manuais de autodefesa para mulheres, um dos quais, *Tira a mão! (Hands Off)*, foi um verdadeiro sucesso. O autor também era instrutor militar. Ele serviu como oficial do exército britânico e dirigiu

unidades antimotim em Xangai, antes de entrar no serviço secreto britânico durante a Segunda Guerra Mundial. Portanto, foi principalmente dentro das forças repressivas coloniais que ele elaborou seu sistema de autodefesa. Técnicas de autodefesa aprendidas com os mestres do jiu-jitsu – exemplo paradigmático de captura do conhecimento das pessoas colonizadas pelas colonizadoras – foram, então, usadas contra as próprias pessoas colonizadas no contexto de uma repressão colonial. Esses modos de fazer, em seguida, circularam nas sociedades civis das metrópoles, tanto como um conhecimento “exótico” – vindo das pessoas subordinadas, logo, relativamente depreciado, o que tornou possível que fosse ensinado às mulheres brancas – quanto como um novo conhecimento, com virtudes surpreendentes, e também “melhorado”, “revelado” pela sua reinterpretação colonial e aclimação à masculinidade ocidental.

William Fairbairn foi considerado um dos maiores teóricos do combate corpo a corpo do século XX. Seus livros apresentam técnicas altamente eficazes adaptadas a determinadas situações nas quais as mulheres são particularmente expostas: tentativa de encostar, roubar, estrangular, quando está numa sala de espera, durante um primeiro encontro, num corredor ou num local apertado, etc. A exigência de eficiência só faz sentido se for acompanhada de uma reflexão sobre o realismo das situações e, portanto, sobre o quanto as técnicas defensivas são efetivas – o que é o próprio princípio da autodefesa. No entanto, essa reflexão necessariamente encontra seus limites: de que ponto de vista a realidade foi definida? William Fairbairn tirou seu conhecimento marcial de sua experiência em operações de comando no contexto da manutenção da ordem colonial, a partir da qual ele desenvolveu seu sistema de defesa. Popularizado inicialmente sob o nome de

Defendo (ou *Defendu*), seu conhecimento foi baseado em técnicas corpo a corpo, como uma mistura de várias artes marciais. Ele também era um dos especialistas em técnicas ofensivas/defensivas usando faca, e foi o “inventor” da *faca de comando*. Um dos princípios de seu sistema é evitar, a todo custo, de ser jogado no chão, e ter que se defender ali. Nesse sentido, esse sistema parece mal-adaptado às realidades das agressões sexuais e pode ser qualificado de “irrealista” no que diz respeito à maior parte das violências enfrentadas por mulheres e outros grupos minoritários por causa de sua não conformidade às normas sexuais dominantes. Em outras palavras, esse sistema de defesa não corresponde à realidade da violência vivida por essas minorias.

Enquanto a Primeira Guerra Mundial pôs fim a muitas mobilizações feministas na Europa, interrompendo, em consequência, o desenvolvimento da autodefesa feminista, a autodefesa *feminina* conheceu um novo crescimento durante a Segunda Guerra Mundial. As mulheres, que foram então alvo de uma intensa propaganda de encorajamento a trabalharem nas fábricas para sustentar o esforço de guerra, eram interpeladas como mulheres fortes, corajosas, capazes de fazer o trabalho dos *seus* homens. Porém, essa interpelação não se encaixava na norma dominante de uma “feminilidade sem defesa”. Campanhas públicas foram lançadas para ensinar às mulheres a lutar e defender-se contra os homens indelicados que não tinham sido mobilizados na linha de frente e que sentiam tentação de aproveitar-se da vulnerabilidade dessas meninas, mães e esposas deixadas por conta própria. Em consequência desse contexto nacionalista, a autodefesa e o orgulho feminino tornaram-se não apenas lícitos, mas também se constituíram como valores difundidos que representavam a potência e a unidade da nação. Isso se reflete na imagem que foi

bastante difundida e frequentemente reapropriada, a partir da década de 1980, chamada “Rosie, a rebitadora” com o slogan que a acompanha “A gente consegue!” (“*We Can Do It!*”). Na verdade, há uma confusão entre duas imagens diferentes. A imagem original de “A gente consegue!”, criada em 1942 por J. Howard Miller para o comitê de coordenação da produção de guerra da companhia Westinghouse, representava uma operária (da qual o modelo foi Geraldine Hoff, uma mulher de 17 anos empregada numa fábrica de metalurgia), maquiada, com olhar decidido, vestindo um macacão azul e usando bandana vermelha, mostrando o seu bíceps com orgulho. Na verdade, na época, esse cartaz foi difundido apenas pontualmente. Além disso, ecoava uma série de cartazes incentivando as trabalhadoras a se somar às fábricas de metalurgia e a serem mais produtivas. “Rosie, a rebitadora” foi desenhada por Norman Rockwell, e publicada em maio de 1943 no jornal *Saturday Evening Post*, representando uma operária estadunidense de macacão azul, ruiva, musculosa, sentada durante a sua pausa de almoço, comendo um sanduíche, com a sua pistola de rebite no colo, pisando numa cópia do livro *Minha Luta*, de Hitler. Rockwell elaborou a pose da sua modelo (Mary Doyle, uma operária de 19 anos empregada numa companhia de telefone) para que fosse igual à posição do profeta Isaías, tal como foi retratado por Michelangelo em 1509 na Capela Sistina. Essa iconografia patriótica, que mostrava mulheres estadunidenses incarnando um tipo de feminilidade muito “problemática”, andava de mãos dadas com uma onda de publicações de recomendações sobre a necessidade de aprender a se defender, e de manuais de autodefesa para meninas e mulheres. Assim, por trás da promoção de um tipo de autodefesa feminina, é preciso identificar as lógicas nacionalistas e capitalistas de uma valorização meramente

contextual da feminilidade jovem e musculosa trabalhando arduamente. Essa norma de feminilidade operária, promovida por um certo período, foi muito rapidamente substituída pelo ideal burguês da “dona de casa”, branca por definição.

Testamentos da autodefesa

3.1 Morrer combatendo

A insurreição do gueto de Varsóvia

*“O ocupante está efetuando o segundo
ato da exterminação de vocês.
Não vão inconscientemente à morte.
Defendam-se.
Peguem um machado, um alicate, um facão,
montar uma barricada na sua casa.
Não deixem que lhes capturem assim tão facilmente!
Combatendo, vocês têm uma chance de sobreviver.
Lutem.”*

No gueto de Varsóvia, a configuração topográfica – a construção de muros que se erguiam até o nível do primeiro ou segundo andar dos prédios, dependendo dos lugares, e cercavam todo o gueto – era concebida para sufocar tudo o que pudesse acontecer dentro dele. “Pelo segundo andar, enxergávamos do outro lado um carrossel, gente... Dava para ouvir a música e tínhamos um medo tremendo de passar despercebidas, um medo de desaparecer atrás desse muro sem que seja notada a nossa existência, o

nosso combate, a nossa morte... que o muro fosse tão espesso que nada, nenhum som, o atravessasse.” Dentro do gueto, os nazis usavam aparelhos que detectavam o som das vozes, principalmente quando estavam a procura de pessoas refugiadas ou escondidas nos porões. O jeito de resistir a esse dispositivo era se calar: o silêncio era uma exigência vital para sobreviver às perseguições incessantes e era ao mesmo tempo o que contribuía para uma morte fria do mundo, uma *morte acósmica*.

Concretamente, a organização da autodefesa do gueto consistiu em acumular armas, escondê-las e em armar todas as pessoas sobreviventes: comprar armas, interpelar as redes de resistência polonesas para que elas façam passar para dentro do gueto4 revólveres, granadas e munições, organizar emboscadas para recuperar uniformes e armas de patrulhas SS*, construir armas artesanais (principalmente explosivos), construir barricadas, lugares para se esconder, tuneis, *bunkers*, treinar os corpos para o combate. De fato, era preciso transformar o gueto em campo de batalha, já que ele era um espaço-tempo fora do mundo que tinha se tornado um lugar de morte. Ali, cada pessoa que havia sobrevivido aos raptos sucessivos esperava por uma morte certa e era apenas um fantasma sem defesa. Em setembro de 1942, Menachem Kirszenbaum fez passar a seguinte mensagem para fora do gueto: “Declaramos guerra à Alemanha. Essa será a declaração de guerra mais desesperada que já foi feita. Veremos se as pessoas judias podem obter o direito de morrer combatendo.” A partir desse momento, os gendarmes poloneses, os SS e os seus aliados tinham que entrar no gueto com frio na barriga sabendo que eles também arriscavam suas vidas, que cada pessoa morta-viva que eles encontravam, seja homem, mulher ou criança, era uma po-

* Grupo de elite do exército nazista.

tencial resistente armada. Os chamados à autodefesa e o vocabulário do campo de batalha, da guerra, da resistência armada que os sustentava, contribuíam a um processo de re-humanização, como uma homenagem às vidas do gueto: a violência para a qual as pessoas sobreviventes tinham se convertido tinha então jeito de oração fúnebre. Ninguém tinha dúvida sobre o fato de que essa conversão à violência era em parte uma encenação trágica, uma paródia da guerra: as pessoas combatentes não tinham a menor chance, o desequilíbrio era esmagador. Agir como se fosse um combate – logo, como se o resultado fosse ainda incerto –, era uma tentativa de conjurar a aceitação passiva da sua morte e o abismo no qual ela acontecia.

No fim de outubro de 1942, os membros das organizações de resistência ativas dentro do gueto se juntaram em várias reuniões. A Organização Judaica de Combate foi criada com o propósito de “organizar a defesa do gueto de Varsóvia”. Em janeiro de 1943, seus membros afixaram cartazes dentro do gueto: “Estamos prontos para morrer como seres humanos”. Na mais trágica das situações, a questão da dignidade humana se traduzia em chamados a morrer com as armas na mão. Combater, e talvez sobreviver, mas antes de mais nada ser os arautos da vida contra a morte.

Houve dois campos lexicais diferentes que circulavam imbricados nos discursos e relatos das pessoas que moravam e combatiam no gueto e estavam envolvidas na insurreição. O da resistência, do contra-ataque, do conflito declarado, e o da defesa *de si*: defesa da escolha da sua morte, defesa da sua humanidade, defesa de um “si” já em parte condenado, mas defesa de um princípio de vida imanente ao sobressalto do combate.

“Era sempre questão de morrer, nunca de viver. Será que podemos chamar isso de drama? O drama implica uma escolha, é preciso que algo dependa de ti.” Quais são as condições de possibilidade de restauração de uma escolha que não tem a ver com sobrevivência? Algo que não seria escolher entre a vida e a morte, mas entre os tipos de morte (se for considerar que daria para falar de escolha nessas condições) e que constitui portanto uma postura ética, uma defesa do valor da própria vida. “Escolher” a sua morte, ou seja, morrer combatendo, em vez de ser exterminada. Ao evocar os longos encontros— principalmente entre os grupos comunistas e os grupos sionistas — que animaram a constituição da Organização Judaica de Combate, Merek Edelman escreveu: “A maioria das pessoas era pela insurreição. Já que a humanidade tinha concordado que era mais nobre morrer com armas na mão do que a mãos nuas, só faltava nós obedecermos essa convenção. Sobravam apenas duzentas e vinte pessoas na Organização Judaica de Combate. Será que se pode falar de insurreição? Será que não seria o caso, aliás, de deixá-los nos abater? No fim das contas, era só escolher o seu jeito de morrer.” A decisão de finalmente *se* defender foi tomada, nem tanto para defender uma causa, um território, um povo, nem mesmo uma esperança. As armas foram tomadas para defender a *sua própria morte* e através da autodefesa, o que estava em jogo era antes de mais nada essa outra modalidade da politização da vida. Era preferir então o combate ao suicídio: para a maioria das pessoas que resistiram, o suicídio era um gasto de balas que poderiam ter sido destinadas aos nazis.

A ideia de que era preciso morrer com as armas na mão, ou pelo menos, combatendo, mesmo a mãos nuas, em vez de serem asfixiadas ou executadas com uma bala na nuca, era onipresente.

“Nem pensávamos tanto em salvar as nossas vidas, o que parecia de qualquer jeito muito complicado, mas em morrer de um jeito honroso, com as armas na mão.” Podemos assim falar de uma *tanatoética* (uma ética da morte), perante a biopolítica nazi que consistia em expor à morte populações inteiras – ou seja, no extermínio industrialmente organizado e em massa de milhões de indivíduos. A tanatoética poderia ser definida como o conjunto de práticas que investem a morte como instância que restaura os valores de vida. A morte se torna então a maneira pela qual o corpo prometido ao assassinato resgata a sua própria humanidade. No dia 19 de abril de 1943, os nazis entraram no gueto para uma ação que tinha como propósito acabar com as últimas pessoas sobreviventes: eles encontraram mil homens e mulheres a postos para combater, e que resistiram bravamente contra eles. Num jornal clandestino polonês difundido em abril e maio de 1943 em Varsóvia, podemos ler: “Os judeus combatem. Não pelas suas vidas, já que não teriam a menor chance numa guerra contra os alemães; a guerra deles é pelo valor da vida. Não no sentido de se salvar a si mesmos da morte, mas no de escolher o próprio jeito de morrer – morrer como pessoas e não como vermes. Pela primeira vez desde o século XVIII, eles não serão mais humilhados... O gueto de Varsóvia não é um fim, é um começo: quem morre como um ser vivo não morreu em vão.”

Marek Edelman era ao mesmo tempo muito crítico perante a mitologia do combate armado – o que ele chamou de “mortes simbólicas”. Hanna Krall testemunhou a raiva de Edelman: “Ele me acusa de colocar as pessoas que combatem com arma na mão acima das que são amontoadas em vagões. Óbvio, é o que eu acho, todo mundo acha a mesma coisa. Porém, é estúpido, diz ele, a morte nas câmaras de gás não vale menos que a morte no

combate; pelo contrário, grita Edelman, ela é mais terrível, é muito mais fácil morrer com o dedo no gatilho. Era bem mais fácil para as pessoas do gueto morrer do que para a mãe de Pola Lifszyc... Respondi, concordo, mas também era bem mais fácil ver alguém morrer combatendo de que ver a mãe da Pola Lifszyc entrar no vagão.”

Léon Feiner, membro do Bund (Partido Socialista Judaico) que sobrevivia fora do gueto em Varsóvia fingindo ser “ariano”, declarou perante a indiferença internacional: “Organizamos a defesa do gueto, não porque achamos que o gueto possa ser defendido, mas para que o mundo veja o desespero do nosso combate como uma manifestação e uma crítica.” Feiner alertou muitas vezes a Resistência polonesa e os Aliados sobre o extermínio das pessoas judias polonesas e da situação das pessoas que combatiam dentro do gueto. Foi ele que transmitiu as informações ao representante do Bund no seio do governo polonês exilado em Londres, Artur Zygielbojm. Este tentou por todos os meios mobilizar os governos inglês e estadunidense durante a conferência que ocorreu nas Bermudas entre os dias 19 e 30 de abril de 1943, durante a insurreição do gueto. No dia 12 de maio do mesmo ano, Zygielbojm cometeu suicídio em Londres: “Ao observarem passivos ao assassinato de milhões de seres sem defesa e aos maus-tratos infligidos a crianças, mulheres e anciões, estes países se tornaram cúmplices de criminosos [...]. Não posso ficar em silêncio. Não posso seguir vivendo enquanto o que sobrou da população judia está desaparecendo. Através da minha morte, quero protestar veementemente contra o extermínio do povo judeu e a passividade do mundo livre.”

A insurreição do gueto de Varsóvia e sua tanatoética produziram uma forma de heroísmo negativo que se assemelha a um

fatalismo, mas que revela a vontade ardente de que um “nós” sobreviva ao horror e ao anulamento, assim também como à indiferença do mundo. Marek Edelman apontou que morrer combatendo era antes de mais nada um ato do qual a exemplaridade era destinada “às outras pessoas”, às companheiras: o espetáculo das pessoas que estavam prontas para morrer com as armas na mão tirava do seu torpor o mundo aterrorizado do gueto. Morrer combatendo era o único jeito para que a comunidade sobrevivesse além dos seus próprios membros.

3.2 A autodefesa como doutrina nacional

A história política da autodefesa dos movimentos judeus esteve intrinsecamente ligada à luta contra os *pogrons**, principalmente na Rússia, no fim do século XIX e no início do século XX (1881-1883, 1903-1907, 1917-1921). Um dos primeiros grupos de autodefesa foi criado em Odessa, em 1881, pela iniciativa de um comitê estudantil, após os *pogrons* que aconteceram na cidade depois do assassinato de Alexandre II. Juntando cerca de cento e cinquenta homens, operários, comerciantes e estudantes, o grupo se armou de paus e barras de ferro e tinha como nome *Ye-vraïskaïa Drujina* (Guarda Judaica). Logo, o Bund se tornou o organizador principal de grupos de autodefesa contra os pogromistas, a partir da sua criação em 1897. Ele encarnava a posição das pessoas judias socialistas e revolucionárias e preconizava a vio-

* Revolta violenta que busca perseguir ou massacrar uma etnia ou grupo religioso – neste caso, os judeus.

lência defensiva, articulando a proteção das populações e dos bairros judeus com as ações de educação e de organização do proletariado na escala internacional. Ainda denunciava o antissemitismo como uma ideologia contrarrevolucionária que visava dividir o proletariado. Já antes do trágico *pogrom* de Kichinev (Bessarábia), os abusos antissemitas eram encorajados pelo exército e pela polícia, cúmplices ativos que armavam e protegiam os pogromistas perante os quais as pessoas militantes do Bund organizavam a defesa armada. Essa estratégia de autodefesa, organizada pelos operários socialistas judeus, era apoiada por organizações e operários não-judeus, que participavam dela massivamente. Em agosto de 1902, depois do *pogrom* de Czestochowa, o Bund iniciou uma política sistemática que visava a constituir grupos de autodefesa por todos os lugares onde atuava. Algumas semanas depois, o jornal *Di Arbeiter Shtime*, vinculado ao Bund (número 30, de outubro de 1902), publicou um texto que se tornou o verdadeiro manifesto de autodefesa da organização: é preciso responder à violência com violência – “precisamos lutar com armas na mão, combater até a última gota do nosso sangue”. Todavia, o quadro de análise dentro do qual o fato de passar a agir tinha que ser compreendido estava claramente colocado: “Devemos fazer tudo o que for possível para difundir dentro das massas cristãs ignorantes as ideias de libertação geral, as ideias do socialismo. Isso transformará os nossos inimigos de hoje em amigos e fornecerá camaradas no combate para o nosso ideal.” Os grupos organizados pelo Bund eram treinados para a autodefesa a mãos nuas ou armada: uma das técnicas de combate comum que era praticada na Rússia nessa época era uma forma ultraviolenta de boxe a mãos nuas, combate sem regras nem árbitros, chamado *kulachnyi boi*. Os grupos eram também armados

de paus, estacas, barras, armas brancas, treinados a manipular armas de fogo, a construir explosivos, e também a organizar assassinatos que tinham como alvo os agentes infiltrados da polícia do tsar (Okhrana). Eles formavam grupos de proteção e de intervenção em caso de *pogrom*, mobilizando um saber-fazer adquirido em paralelo dentro dos serviços de ordem do partido, mobilizados durante as manifestações ou as grandes greves.

Grupos de autodefesa foram, da mesma maneira, formados pelas organizações sionistas operárias. Elas recrutavam principalmente no meio artesanal e nas zonas semi-industrializadas onde o Bund era menos presente (no sul da Rússia, na Ucrânia, numa parte da Polônia ou na Crimeia). Em paralelo – ou até em oposição – ao Bund e ao socialismo internacionalista, o sionismo socialista se federou dentro do partido Poaley-Tsiyon em 1901 e desenvolveu uma outra concepção da autodefesa, que focava mais na defesa da comunidade, cética quanto a luta contra a propaganda antissemita que ocorria dentro do proletariado.

Os *pogroms* de Kishinev marcaram uma reviravolta. Nos dias 6 e 7 de abril de 1903, durante as celebrações da Páscoa judia, e dentro de um contexto de feroz propaganda antissemita, que alegava e denunciava supostos assassinatos rituais de bebês pelos judeus, bandos armados, seguidos por uma multidão de duas mil pessoas e encorajadas pela polícia, se espalharam dentro de Kishinev onde moravam cinquenta mil pessoas judias. A polícia interveio e impediu a ação de um grupo de autodefesa (de cento e cinquenta pessoas), prendendo uma parte delas e obrigando-as a dispersar. Logo em seguida veio o massacre de sete mulheres, trinta e quatro homens, dois bebês, houve centenas de pessoas feridas, e mais de mil e quinhentas casas e comércios foram saqueados. Várias mulheres adultas e jovens foram estupra-

das, algumas foram torturadas (os seios delas foram cortados); crianças foram mutiladas de forma atroz. A reação das organizações e partidos judaicos da Rússia, assim como de intelectuais e da mídia internacional, foi muito vívida. Porém, nenhum assassino foi preso: as investigações foram feitas de um jeito desleixado, as acusações não deram em nada, apesar das comissões que as organizações judaicas formaram para coletar provas. Durante mais de um mês, o poeta Hayim Nahman Bialik recolheu testemunhos e fotografias, registrados num documento de duzentas páginas destinado a ser publicado durante uma comissão de inquérito estabelecida em São Petersburgo. Inspirado por esse trabalho, ele escreve em 1904 um poema, *A Cidade do massacre (Be Irharega)*:

*E subirás nas mansardas escuras
E ficarás lá na escuridão...
O medo da morte paira ainda sobre as sombras,
De todos os buracos surgem olhos
Que jogam sobre você um olhar silencioso...
São os espíritos dos mártires
Encurralados nesse canto, sob teto baixo...
Lá onde a arma os alcançou,
Eles voltaram para selar, com os seus olhares
Toda a dor da sua morte inútil,
Todo o desespero da sua existência.
Eles se agarram tremendo, e dentro do seu esconderijo,
Protestam, os seus olhos perguntam: por quê?...*

Esse poema acabou se tornando o símbolo da aceitação passiva das vítimas: “A vergonha é tão grande quanto a dor, e talvez maior ainda.” Ele marcou as mentes de um jeito duradouro e

teve muito sucesso desde que foi traduzido para o russo e o ídiche. Apesar – ou, na verdade, por causa – do seu tom, ele simboliza a transição dos gritos aterrorizados de desespero para os gritos de revolta e os chamados à autodefesa. Em Vilna, Michael Helpern, figura do Poaley-Tsiyon, coordenou o recrutamento e treinamento dos grupos de autodefesa com o slogan “Lembrem-se da vergonha!”.

Entre 1903 e 1905, uma cooperação ativa se iniciou clandestinamente entre o Bund e o Poaley-Tsiyon. As duas organizações obraram para a constituição de dezenas de grupos de autodefesa chamados BO (*Boevie Otriady*): “Sessões de treinamento militar e paramilitar aconteciam em lugares seguros: nas ilhas do Dniepr, por exemplo (...). Quando a gente pressentia a chegada de um *pogrom*, os grupos eram contactados por telefone e a gente se juntava para revidar. Foi assim em Vilna, Varsóvia, Rostov, Minsk, Gomel ou Dvinsk. Os grupos de autodefesa, compostos por operários, carpinteiros, serralheiros, açougueiros e outras corporações lutaram também contra a polícia, e em vários momentos, libertaram seus camaradas que tinham sido presos.” Em 1905, grupos de autodefesa estavam ativos em quarenta e duas cidades. Apesar da intensidade e da brutalidade dos abusos, a estratégia de defesa de algumas organizações judaicas permitiu resistir à violência antissemita e prever ou impedir alguns *pogrons*. Todavia, as perseguições policiais, os aprisionamentos e as deportações de militantes, a repressão das mobilizações sindicais, as condições sociais cada vez mais difíceis e o contexto revolucionário desorganizaram aos poucos os grupos de autodefesa. A sequência assassina de *pogrons* dos anos 1903 a 1905 se desencadeou também numa onda de imigração importante (chamada “Segunda Aliyah”) em direção aos Estados Unidos e também, em

menor medida, para a Palestina. Lá, vários militantes sionistas, por terem participado de grupos de autodefesa na Rússia, perpetuariam os seus saber-fazer.

É nesse contexto que se desenhou a linha de fratura entre duas concepções da autodefesa: entre o Bund (que tentava, apesar da repressão, manter sua ação na Rússia) e os partidos sionistas, mas também dentro do próprio sionismo. De fato, o sionismo era o teatro de um conflito entre, por um lado, as correntes socialistas e culturais e, por outro, as ultraconservadoras, nacionalistas e até proto-fascistas. O primeiro grupo perdeu a batalha de longe, o que deu à luz um sionismo militarizado, terrorista e colonialista.

A tradução do hebraico para o russo do poema de Bialik, que foi citada mais acima, foi feita por Zeev Vladimir Jabotinsky, que era então um jovem escritor e jornalista. Era também militante sionista muito ativo, e organizou grupos de autodefesa em Odessa nos anos 1900. Durante a Primeira Guerra Mundial, ele chamou as pessoas judias a aliarem-se com os britânicos e iniciou um pequeno grupo paramilitar para conquistar a Palestina, a Legião Judaica. Durante os motins em abril de 1920, foi ele quem liderou os grupos de autodefesa em Jerusalém – treinados dentro do clube esportivo dos Macabeus de Jerusalém. Foi condenado a 15 anos de prisão pelos ingleses, mas acabou sendo libertado no ano seguinte. Foi, então, para Londres e depois para Paris. Em 1925, criou o partido sionista revisionista, que tinha a sua sede em Paris, e que incarna a extrema direita do movimento sionista, de tendência fascista. Jabotinsky foi um dos grandes teóricos de uma concepção autoritarista e nacionalista da autodefesa, que acabou se tornando dominante em Israel. Ele não parou de praticá-la e apoiá-la, e teorizou-a num texto de novembro de 1923: *A Muralha de Aço*. Sua concepção do sionismo promovia a

constituição de uma força armada judaica ofensiva “sem fissura”, a única que seria capaz de impor uma relação de força assimétrica o suficiente com os “árabes” para fazer com que eles se submetessem às novas fronteiras do Estado judeu. A concepção de Jabotinsky se impôs definitivamente com a Haganah – a Irgoun Haganah (Organização da defesa), que co-fundou com Eliyahou Golomb em 1920. Essa organização derivava do Hashomer (Guardião), que tinha se dissolvido nesse mesmo ano. Hashomer, que era uma pequena unidade mista, tinha sido criada por Israel Shohat em 1909 para cumprir uma missão de autodefesa do Yishouv – que era a forma de designar a partir de 1880 as populações judaicas imigradas na Palestina no quadro do projeto sionista – e tinha como proposta encarar a repressão das autoridades otomanas. A partir dos anos 1920, a vocação da Haganah não era mais “defender” as populações judaicas, mas assegurar o desenvolvimento do Yishouv. Ela se tornou progressivamente uma milícia ofensiva, paramilitar, que tinha como alvo os grupos armados e a resistência árabe. A Haganah não tinha existência oficial (os britânicos não permitiam nem aos judeus nem aos árabes da Palestina organizarem tropas autônomas). Todavia, vários judeus do Yishouv foram contratados pela polícia supletiva britânica (a Notrim, força da polícia judaica criada pelos britânicos em 1936) e lá se beneficiaram de um treinamento de combate a mãos nuas (jiu-jitsu), e aprenderam técnicas militares de contraguerrilha. Também se iniciaram no combate ofensivo dentro dos Esquadrões Especiais Noturnos (Special Night Squads, forças especiais sob comando de um oficial britânico pró-sionista, Orde Charles Wingate) que foram criados em 1938 durante a Grande Revolta Árabe.

Além disso, em 1931, a *Haganah Nacional* nasceu de uma cisão com a *Haganah*. A partir de 1937, mudou o seu nome para

Irgoun Tzvaiï Leoumi, Organização Militar Nacional. Essa cisão foi consequência de um conflito a respeito do princípio ético da “contenção de si” (*havlagá*), até então decretado dentro da *Haganah*, segundo o qual o fato de “revidar” tinha que ser exclusivamente defensivo perante as populações árabes. A partir de 1937, a organização – que tinha se tornado Irgoun – radicalizou-se e cometeu atentados terroristas assassinos contra civis árabes. Essa organização brotava das correntes sionistas nacionalistas, que tinham afinidades com Jabotinsky e Betar. Ela continuou a atuar bem além dos próprios preceitos de Jabotinsky, que acabou retendo as suas tropas para não entrar em conflito com os britânicos, e também por razões mais estratégicas: ele considerava que a autodefesa ofensiva não pode se contentar com uma estratégia de atentados às cegas – ela não deve se dispersar, gastar a sua energia “inutilmente” com ações aleatórias, espetaculares, que na realidade têm pouco efeito para neutralizar o “inimigo”.

As bases da filosofia do combate corpo a corpo israelense foram assim instaladas: a esfera civil era então definida como um espaço contínuo de violência permanente, iminente. Jabotinsky fez um paralelo entre a situação das populações judias ameaçadas pelos pogrons na Rússia e a situação das milícias ou dos militares judeus em Israel, preocupados com as populações palestinas ou com “terroristas” árabes. A autodefesa se torna então um modo de ser dentro de um mundo de violência onde as técnicas de combate permitem que as pessoas modulem de um jeito rápido e eficaz a intensidade dessa violência; onde elas exercem essa violência que as atravessa, aconteça o que acontecer. Num contexto de conflito colonial, descrito como uma guerra contra o “terrorismo”, se fazia questão de estar sempre em contato com o perigo e não em retirada (combate corpo a corpo), de estar sem-

prestes a reagir a ataques repentinos, a explorar todos os seus recursos físicos, sensoriais, emocionais, ambientais, prestes a neutralizar o mais rápido possível as fontes exógenas de violência, a se adaptar a todos os contextos, todas as situações, todos os “tipos” de ameaças e inimigos. Essa política de autodefesa na escala de uma nação em processo de constituição definiu também um conjunto de práticas defensivas de si, que obriga a viver na imanência de reações-reflexos, de tensões musculares e de conexão emocional, e obriga também a suspender qualquer tipo de discernimento sobre a complexidade das relações sociais, das situações históricas, das intenções, dos significados e dos contextos. Esse empobrecimento do mundo em favor de uma “cosmologia da guerra total e do terror” prende o indivíduo que se defende dentro de uma fenomenologia do corpo-arma, do corpo letal, transformando a autodefesa em política. Em outras palavras, a autodefesa se transforma na regulação da intensidade da violência na escala do próprio corpo.

3.3 Genealogia do Krav Magá

Imi Lichtenfeld, o inventor do krav magá, uma técnica de autodefesa que está hoje proliferando com sucesso, nasceu em 1910 em Budapeste, no Império Austro-húngaro. Sua família se mudou para Bratislava, Eslováquia, onde ele cresceu. Seu irmão Samuel Lichtenfeld entrou aos 13 anos num circo itinerante, onde Imi foi iniciado a muitas técnicas de ginástica e de combate. Durante quase vinte anos, foi membro da trupe e participou de vá-

rias lutas e demonstrações de força (peso). Quando voltou pra Bratislava, ele criou o primeiro clube de luta livre e musculação, Hercules, e entrou na polícia como investigador chefe. Ele então treinou forças policiais em técnicas de autodefesa para situações de detenção e imobilização. Em 1928, venceu o Campeonato Júnior Eslovaco de Luta; no ano seguinte, ganhou o título nacional no campeonato para adultos. Também competiu nos campeonatos de luta, de boxe e de ginástica em nível internacional. Ao mesmo tempo, ensinava ginástica para grandes companhias de teatro – principalmente na Tchecoslováquia – e encenava em várias peças. Diante da aparição de facções antisemitas na década de 1930, Imi Lichtenfeld se envolveu na defesa dos bairros judaicos da cidade, que foram atacados durante *pogrons* e liderou um grupo de autodefesa em Bratislava. Nessa época, experimentou técnicas de luta corpo a corpo durante confrontos com milícias fascistas. Este itinerário se assemelha a um processo de “desesportivização” das técnicas de luta e boxe adquiridas, uma transição do esporte para a autodefesa, do ringue para a rua.

Em 1940, Lichtenfeld deixou a Eslováquia e embarcou com quase quatrocentos refugiados judeus eslovacos no *Pentcho*, o último navio que saía para a Palestina – fretado pelo principal partido da direita nacionalista sionista. Levou dois anos para chegar à Palestina. No meio tempo, o barco foi várias vezes parado e colocado em quarentena antes de encalhar perto da Grécia. Lichtenfeld foi resgatado por um navio britânico e passou vários meses no Hospital Judaico de Alexandria, no Egito, para recuperar-se. Logo em seguida, engajou-se na Legião Tcheca, então controlada pela Grã-Bretanha, e lutou em várias frentes no Oriente Médio (Líbia, Egito, Síria, Líbano). Em 1942, obteve uma permissão para entrar na Palestina e entrou na *Haganah*.

A partir dali, a história do krav magá nasceu e ela faz parte dos mitos fundadores do Estado judaico. Através de Imi Lichtenfeld, a história desse sistema de autodefesa, desenvolvido dentro de unidades que logo viriam a constituir o exército israelense, encontrou um motivo narrativo ideal através da biografia mítica de um só homem. Essa história vinculou por um lado a resistência da juventude judaica europeia contra a ascensão do fascismo e os abusos cometidos sobre as populações perseguidas e por outro o nascimento providencial de uma nação que se apresenta como atacada por toda parte, e portanto impõe a sua existência, a sua autoridade e as suas fronteiras com apenas a força do seu próprio povo. Esse “novo” povo, inteiramente engajado como exército, glorificou seu heroísmo na transição da defensiva para a ofensiva: *defender-se* significou de agora em diante avançar, ganhar terreno, atingir o oponente no seu centro, de acordo com uma economia de meios que também requer o envolvimento de ataques rápidos, eficazes e “desabilitantes”. A hipótese que colocaremos aqui é que uma certa concepção tática do combate corpo a corpo tem sido a base de uma política estratégica militar mais ampla ou que, pelo menos, ela tem inspirado o campo lexical de sua propaganda. O krav magá passou assim a simbolizar uma ideologia nacional da defesa ofensiva, uma guerra de conquista que ocorreu num contexto em que um exército se autodefiniu como uma nação em situação de legítima defesa contra todos para garantir sua existência.

Em 1941, dentro da *Haganah*, se formou uma unidade de elite profissional: a *Palmah* (acrônimo de *plougot haMahatz* - “grupo de choque”), que realizou ações terroristas direcionadas, chamadas de autodefesa ofensiva. Devido à falta de meios logísticos (o treino era geralmente feito com armas de madeira),

esse exército em devir continuou a desenvolver suas técnicas em combate corpo a corpo e a elaborar programas de treinamento específicos. No mesmo ano, formações de *Kapap* (acrônimo de *Krav panim el panim* - “combate cara a cara”) foram montadas dentro da Haganah e da Palmah. Elas eram realizadas por Gershon Kopler (ju-jitsu e boxe), Yehuda Markus (ju-jitsu e judô), Maishel Horowitz (bastão e arma branca), onde quase todos haviam servido nos Esquadrões Especiais Noturnos. No ano seguinte, Imi Lichtenfeld foi recrutado por Musa Zohar dentro da Palmah e se tornou instrutor de *Kapap*, onde ensinou técnicas de jiu-jitsu, boxe e faca. Uma certa concepção estratégica da autodefesa tinha então se formalizado em todo o estado-maior da futura *Tsahal* (*Tsva hagara leisrael* – Forças de Defesa Israelense), criada em 1948 a partir da fusão de todas as organizações paramilitares existentes.

A *Tsahal* é muito eficiente em ataques relâmpago, “desabilitantes”, que desorganizam e desorientam o “inimigo”, deixando-o em choque. Também tem destaque na concentração de ações ofensivas que neutralizam o centro vital do inimigo graças a grupos, doravante só de homens, muito bem treinados para o combate corpo a corpo, às custas de uma concepção mais clássica da defesa estática numa linha de frente. Apesar da sua reputação de exército “remendado”, “improvisado”, a *Tsahal* testou, dentro de um quadro de política de colonização, uma estratégia militar de autodefesa inédita, que teria certificação e seria exportada como uma das táticas contrainsurrecionais mais eficazes do mundo. Não importa se esses princípios serão aplicados sobre um indivíduo, um grupo, uma milícia ou um exército, sobre civis ou militares, sobre “violências sexuais”, “delinquência” ou “terrorismo”, o princípio segue igual: Israel se tornou um modelo

operativo de “sociedade de segurança”, a partir de uma experiência paramilitar de técnicas de autodefesa que logo foram erigidas como os princípios de uma cidadania securitária.

Desde 1949, o termo *krav magá* (“combate corpo a corpo”) apareceu e foi usado ao mesmo tempo que *Kapap*. Em 1953, Imi Lichtenfeld foi um dos iniciadores de uma codificação do sistema de combate a mãos nuas a partir de trinta e cinco técnicas de base – das quais o princípio é que elas são constantemente atualizadas, testadas, adaptadas à atualidade das situações. Em 1958, ele se tornou instrutor militar chefe de *krav magá*. O *krav magá* se impôs definitivamente como a designação oficial do sistema de combate defensivo da Tsahal – fazendo desse exército um produto de exportação lucrativo. Em 1964, Lichtenfeld saiu do exército e fundou o primeiro clube civil de *krav magá* em Netanya, onde continuou o seu trabalho de elaboração de princípios básicos que podemos analisar segundo quatro exigências principais: adaptabilidade (situação/contexto), eficácia (defesa), universalidade (das pessoas que podem praticar), difusão (cultura nacional). A partir dos anos 1980, o *krav magá* foi eleito pelo mundo inteiro como um dos sistemas de combate defensivo a mãos nuas mais “realistas”, mas também como um dos produtos mais lucrativos *made in Israel*. Mas o *krav magá* é também muito mais do que isso: uma prática de si, uma prática de cidadania, uma cultura nacional, dentro de um contexto onde a sua generalização mantém um mundo onde essa prática se impõe como a única forma possível de ser. O seu sucesso atual não se explica apenas pelo fato de que ele é considerado a técnica mais efetiva, mais “realista”, para defender-se. Na verdade, o que está em jogo com a sua difusão é a generalização de uma cultura defensiva que transforma a própria sociedade civil, o jeito que cada pessoa

está vivendo no mundo. O krav magá é uma técnica de combate “realista” porque ela produz uma realidade dentro da qual ela se apresenta como a única postura possível e viável.

O krav magá se desdobra também em vários subprodutos de técnicas certificadas, vendidas para forças de sustentação da ordem pelo mundo inteiro, e essas técnicas vêm complementar, ou até reformar, as antigas técnicas contrainsurgentes segundo dois princípios fundamentais.

Em primeiro lugar, o combate corpo a corpo defensivo-ofensivo permite invisibilizar a utilização de armas letais – podendo potencialmente causar indignação da “opinião pública”, desde que as intervenções sejam midiaticizadas – ao tornar o próprio corpo em arma letal capaz de imobilizar com poucas técnicas um outro corpo, segundo uma anatomia dos “pontos de contenção” que produzem a paralisia, o desmaio, o sufocamento; mas também associando ao corpo – que já é letal – extensões (porrete, *taser*, *flash-ball*, cachorros) presumidamente não mortais. Mathieu Rigouste mostrou como essas “armas subletais” compõem o mercado do homicídio legal, encoberto por extensões do direito de legítima defesa da própria polícia e do exército.

Em segundo lugar, a disseminação de técnicas de combate corpo a corpo alterou um processo histórico de *distanciamento* entre a polícia e “situações” de desordem – um processo que era composto entre outras coisas pelos princípios de “passividade defensiva” (a barreira policial em caso de manifestação, ou barreira para filtragem), de controle (técnicas de dispersão) ou de delegação instrumental da violência de impacto (canhão de água). Em paralelo, a disseminação e a promoção de técnicas policiais articuladas, pelo contrário, sobre uma estratégia generalizada do cor-

po a corpo, que chama de volta normas da virilidade, favoreceram o contato letal, o choque, a intrusão, a infiltração, a provocação, a humilhação, a desorganização – tornando o corpo policial num corpo ofensivo.

Esse corpo ofensivo é também o produto de um processo de transformação, uma química do medo no qual ele vive e que ele contribui a generalizar – uma mecânica repressiva que constrói os contornos de um novo padrão de masculinidade dominante. O medo, esse antigo valor da masculinidade covarde e efeminada, transformou-se em um recurso viril que constrói corpos que estão sempre prontos para se defender ao menor sinal químico, transformando a tetania, a ansiedade, em um estímulo de ataque.

Com a generalização do krav magá e da teoria da defesa ofensiva na sociedade civil israelense, segundo a qual *uma boa defesa é ao mesmo tempo um ataque*, a letra e o espírito das técnicas de autodefesa em situação real – uma das bases da estratégia militar do Estado de Israel – se tornaram um lema nacional. Assim, se disseminou uma alegoria virilista e agonística da cidadania, que, a partir do próprio princípio da *defesa de si*, deriva a legitimidade do seu direito à violência e à colonização.

Mais amplamente, Israel hoje aparece como um modelo político – cívico e civil – que materializa uma transformação governamental perante o que até agora colocava em crise ou em xeque o Estado securitário: a ameaça terrorista. Essa ameaça suprema, que atíça o medo e ergue-o como virtude, está agora sob controle através da produção de políticas que tornam permanentemente a sociedade civil insegura, e, portanto, as pessoas também, em vez de protegê-las e defendê-las. Essas políticas são, de

várias formas, muito econômicas, principalmente porque transferem para essas mesmas pessoas a responsabilidade de *defender-se*. Logo, é preciso incorporar usos da violência e tornar-se órgãos defensivos para que estes possam ser transformados conforme necessário em unidades marciais e letais atomizadas, designadas à vigilância e ao controle de um inimigo sem rosto. O que importa é serem permanentemente governadas pelo medo em nome de sua própria segurança.

O Estado ou o não monopólio da legítima defesa

4.1 Hobbes ou Locke, duas filosofias da defesa de si

Nas filosofias do contrato social, achamos as primeiras conceitualizações da autodefesa moderna. A defesa de si per se é assim frequentemente aproximada da liberdade e do direito natural a *preservar-se*. A autodefesa está no centro da antropologia filosófica do Thomas Hobbes. Embora seu objetivo principal seja erradicar a violência pela *força* do direito soberano, a filosofia de Hobbes nunca deixa de compreender essa violência no ser humano na sua forma positiva, como uma necessidade que nenhum artifício jurídico poderia totalmente neutralizar.

No seu livro *Leviatã*, a liberdade que tem cada pessoa de usar todos os meios para garantir a sua preservação é um “direito por natureza”. Reciprocamente, de acordo com uma “lei da natureza”, a preservação de si é uma obrigação da qual ninguém pode escapar: “É proibido às pessoas fazer o que leva à destruição de suas vidas ou priva elas dos meios para preservá-la, e de esquecer aquilo graças ao qual elas acham que podem ser protegidas

do melhor jeito”. Desta liberdade e deste imperativo à preservação surge, como um estado natural, uma condição de igualdade absoluta entre as pessoas. Essa igualdade é por inteiro a consequência da relatividade e da comensurabilidade dos recursos (força, astúcia, inteligência, coalizão etc.) que cada pessoa usa para *defender sua vida*. “Dessa igualdade das aptidões surge a igualdade na oportunidade que temos de alcançar nossos objetivos.” Esse movimento generalizado de defesa da sua vida, de defesa do seu corpo com o seu corpo, em vez de garantir a segurança, apenas reforça uma igualdade que pode ser reduzida no fim das contas a ser iguais diante do risco de morrer. A defesa de si se traduz assim concretamente na capacidade efetiva de prejudicar as outras pessoas.

Essa tendência generalizada de preservar a sua própria vida se expressa através de uma infinidade de práticas de defesa de si: de uma mesma natureza surge então uma arte com múltiplas formas de expressão. Essas práticas são todas legítimas, na medida em que brotam de uma situação de necessidade. Assim, Hobbes escapa da questão da legitimidade ou ilegitimidade do uso da violência defensiva. No entanto, o resultado da defesa de cada pessoa contra todas as pessoas é um estado de insegurança permanente, propriamente *insuportável*. Esse *estado de guerra* é definido no capítulo XIII do *Leviatã*. O capítulo não se refere exclusivamente a um “combate efetivo”, mas a essa famosa disposição para combater e descreve esse momento em que “os seres humanos vivem sem outra segurança além daquela que lhes dá a sua própria força ou sua própria inventividade.

O que chamarei então de *disposição astuta para combater*, que não diz nada do resultado das confrontações, pode ser pensada como um movimento polarizado em direção a “si”, pois esse

“eu” não existe antes desse movimento, mas, pelo contrário, aparece como um efeito, uma continuação desse movimento defensivo. Esse mesmo movimento orienta todas as práticas de si – corporais, intelectuais, imaginativas, emocionais, linguísticas, etc. – na direção da defesa contra as outras pessoas. Assim, essa disposição para combater pode ser pensada tanto como criadora do sujeito *através de um impulso*, quanto como a exaustão desse impulso, permanentemente limitado ao esforço defensivo.

A antropologia política do Hobbes está longe de tornar a violência defensiva uma tendência “cega” (que poderia ser descrita de um jeito anacrônico como tendência instintiva). A condição dos seres humanos no estado natural é pelo contrário vinculada a um *exercício racional de defesa de si*. A defesa de si pode se expressar tanto na busca da paz – definida por Hobbes como um esforço que brota do “dever” – quanto na busca de uma infirmitude de armas – “por todos os meios, podemos nos defender”. Em outras palavras, o direito natural que transforma o esforço constante e racional de conservar a sua própria vida livremente e fazer tudo o que se quer e pode é ao mesmo tempo impossível e imprescritível: é impossível exercê-lo sem obstáculos ou de me desvincular dele sem me tornar uma “presa”, ou seja, sem negar o que constitui a minha própria natureza, a minha humanidade.

A partir dessa contradição, Hobbes elabora as condições de possibilidade do contrato: o fato de todas as pessoas renunciarem a seu próprio direito por natureza (e, conseqüentemente, de renunciarem à liberdade de usar tudo o que lhes parece adequado para se defender) em benefício de uma autoridade única pode garantir de maneira efetiva e eficaz a vida de cada uma delas. Apesar do fato de delegar esse poder ao Leviatã, o movimento polarizado de defesa de si não se apaga: “Manteremos atados, e rodea-

dos de arqueiros, aqueles que serão levados ao último suplício, ou a quem recai alguma punição menor. Isso mostra que os juízes não consideram que exista qualquer pacto que impeça de um jeito suficientemente restrito os criminosos de resistirem a sua punição.” O que Hobbes chama, no texto *O Cidadão*, de “direito de resistir”, não pode ser considerado como um privilégio: é um direito que vem de uma disposição irreprimível e irrepreensível, de um ímpeto que não se pode limitar. No mesmo tratado, além do famoso exemplo de prisioneiro resistindo a seus carcereiros, Hobbes lida com a questão da escravidão. Usando um raciocínio clássico, ele menciona um direito de escravidão vinculado à lei da guerra: em troca de vidas salvas, as pessoas que foram feitas prisioneiras de guerra podem consentir, por acordo, em servir quem as venceu. Mas Hobbes assinala então um ponto importante: “Os escravos que sofrem essa dura servidão que os priva de toda liberdade e que são mantidos cercados nas prisões, ou atados com correntes, ou que trabalham em lugares públicos como forma de suplício, não fazem parte dessa minha definição”. Esses tipos de escravos não se submeteram por convenção mas foram submetidos pela força – “por isso, segue o filósofo, se eles fugirem, ou degolarem seus mestres, não terão feito nada contra as leis da natureza”. Tomamos boa nota dessa autorização. Aqui, a escravidão não é exclusivamente examinada a partir da questão da “guerra justa” e do destino das pessoas vencidas, o que é algo raro neste período. Além disso, ela é também examinada tendo como referência à “instituição embaraçosa” que constituía a escravidão transatlântica, e da qual Hobbes foi contemporâneo. Aqui, longe de legitimar um “direito de resistência” propriamente dito, ele aponta para a invencibilidade ou, melhor falando, a *incivilidade* de uma disposição a defender-se. Portanto, ele não

quer filosofar sobre a legitimidade ou ilegitimidade do sistema escravista, mas sim apontar a inevitabilidade da violência nas práticas de resistência e libertação das pessoas escravizadas.

A antropologia materialista de Hobbes não reduz o direito natural à autopreservação a um direito original sobre si mesmo, do qual gozariam apenas algumas pessoas e não outras. Ele, pelo contrário, o define como uma disposição que se manifesta igualmente em todas as pessoas. Nos séculos XVII e XVIII, os discursos sobre o estado natural frequentemente funcionaram como uma crítica de algumas instituições más, e Hobbes seguiu essa linha. No entanto, segundo ele, as instituições más não são aquelas que “distorcem” as pessoas, mas aquelas que, pelo contrário, mantêm nelas um “resíduo” da natureza. Em outras palavras, é precisamente porque as instituições políticas não fizeram uma ruptura franca e definitiva com o estado natural (mas será que isso é possível?) que elas fracassam, gerando desordem civil e fazendo com que a violência se perpetue nelas. Nesta altura da sua demonstração, entendemos porque Hobbes interpela as pessoas leitoras, que ele suspeita de serem céticas em relação à descrição de um estado natural tão trágico. Ele convida assim qualquer pessoa incrédula a “olhar para si mesma: quando vai viajar, arma-se e busca estar bem acompanhada; ao ir para a cama, fecha suas portas; mesmo na sua própria casa, fecha seus cofres à chave; e tudo isso sabendo que existem leis e funcionários públicos armados para vingar todos os danos que podem ser causados a ela”.

A crítica da sociedade inglesa e das suas instituições que Hobbes faz passa pela descrição dessa *preocupação defensiva* onipresente. Trata-se, portanto, de abordar as disfunções da autoridade política, se baseando nesses efeitos, ou melhor, nessa au-

sência de efeitos, sobre os antagonismos sociais. Os hábitos de cautela, desconfiança e engenhosidade belicosa, o cansaço do corpo e da razão calculadora, constantemente em alerta, foram portanto interpretados como os sintomas de uma subjetivação – de um devir “paranoico” – e não ainda “subjugado” por um Estado realmente capaz de exercer (pela força) e expressar (desperando o medo) o poder coercitivo necessário para a segurança civil. Ora, todos os esforços da filosofia de Hobbes são colocados na conceitualização de um poder soberano legítimo (instituído por contrato) e absoluto, o único a ser capaz de pacificar a violência intrínseca às relações interpessoais, mas essa violência nunca está completamente erradicada da vida civil. O estado de segurança civil depende do *consentimento* e da *sujeição* da vontade de todas as pessoas, mas a violência nunca está total e definitivamente *fora do político*.

O propósito dessa leitura da antropologia de Hobbes é mostrar em que medida a autodefesa constitui uma das expressões, talvez a mais simples, de uma relação consigo mesma. Essa relação é imanente aos impulsos vitais, aos movimentos corporais, já que eles permanecem ao longo do tempo. Trata-se de compreender como a subjetividade é trançada a partir de táticas corporais de defesa, esforços hábeis de resistência, que são confrontados tanto com um jogo real e imaginário de adversidades interindividuais quanto com conjunturas materiais que dificilmente conseguem eliminar ou mascarar a instituição de um Sujeito de direito mantido no seu devido lugar pelo Estado. Uma leitura completamente diferente foi proposta por John Locke. Deste ponto de vista, o efeito de contraste é impressionante no que diz respeito à definição do sujeito da autodefesa: quem é esse “eu” que *eu* preservo?

Claro, no estado natural tal como é visto por Locke, as pessoas são, como para Hobbes, colocadas naturalmente como iguais. No entanto, essa igualdade é pensada como a igual distribuição de um poder de dispor da sua própria pessoa, ou seja, *do que possuímos*. Este direito está delimitado. Ele é exercido “dentro dos limites da lei da natureza”, a menos que o “mestre das criaturas” [Deus] tenha dado a algumas pessoas o direito de dominar e a outras o dever de obedecer. Existem, portanto, as pessoas que possuem seus próprios corpos e aquelas que são, por natureza, despossuídas deles, e dessa distinção fundamental resulta a concessão efetiva da liberdade. Embora Locke declare um direito igual de todas as pessoas à liberdade, ele mesmo introduz múltiplas cláusulas discriminatórias.

A liberdade de dispor de si mesma está, além disso, fundamentalmente submetida à obrigação de preservar a si mesma e, por extensão, submetida ao imperativo de contribuir para a preservação da raça humana. Essa liberdade de dispor de si mesma e dos seus bens está compreendida como um direito de uso, na medida que as pessoas continuam sendo criaturas pertencentes ao “obreiro onnipotente” que as criou. Esse direito de uso autoriza a usar livremente e razoavelmente o seu corpo e os seus bens para que sejam conservados. A conservação de si mesma diz respeito ao corpo próprio, definido como uma propriedade do sujeito; propriedade tanto *relativa* (no sentido que somente Deus me possui plenamente, e portanto, possui o meu corpo) e *originária*. O corpo próprio está no fundamento de qualquer outro tipo de propriedade: ele me torna capaz de transformar a natureza, logo me autoriza a me apropriar de outros bens. O corpo é assim uma propriedade da qual o uso institui um sujeito de direito capaz de ampliar o seu direito sobre as coisas, pois cada pessoa tem “um

direito próprio sobre a sua própria pessoa, que nenhuma outra pessoa pode ter. Assim, o trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, podemos dizê-lo, são o seu bem próprio”.

Além do poder de dispor de si mesma para garantir a sua conservação, Locke acrescenta um poder de jurisdição que reforça ainda mais a forma filosófico-jurídica da subjetividade lockeana. Aqui, a liberdade e a obrigação de conservar a si mesma são pensadas de um jeito radicalmente diferente do de Hobbes: a conservação da sua própria pessoa reside por inteiro na legalidade ou ilegalidade de *fazer justiça a si mesma*, enquanto em Hobbes ela é definida como uma disposição imanente ao corpo. Assim, em Hobbes, a defesa de si transborda sempre da questão da legalidade (seja legalidade natural ou legalidade positiva): ela é a expressão de uma efetividade material que põe em cheque constantemente, ou, pelo menos, em crise, o artifício do direito.

Em Locke, pelo contrário, a defesa é impensável fora do quadro imposto pela questão da legitimidade do direito primário que me dá a propriedade de mim mesma. Qualquer ação, qualquer manifestação de defesa de si, é assim questionada pela medida do direito, trazendo de volta a autodefesa àquilo que está de antemão pensado como um direito à “legítima defesa”. Portanto, toda a questão é de saber qual sujeito é legítimo para defender-se e qual sujeito não é; sendo entendido que essa questão, no fim das contas, não se resolve olhando para o tipo de ação de defesa, mas para o status da pessoa que se defendeu. Apenas os “Sujeitos”, sujeitos de direito e portanto sujeitos livres – ou seja, os “proprietários” – podem legitimamente aspirar a um poder de jurisdição, têm o direito de *defender-se* e de defender uns aos outros contra a violação da propriedade de um deles.

No estado natural de Locke, o direito de jurisdição me autoriza a fazer eu mesma a justiça (ou seja, julgar e punir), desde que a minha propriedade ou a propriedade alheia seja violada (ou suscetível de ser violada). Da mesma forma que Deus oferece às pessoas um direito de uso do seu corpo próprio e proclama que elas são proprietárias dele, Ele também lhes oferece uma autorização para punir, e até uma permissão de matar, e as proclama “juízas”. Assim, as pessoas podem razoavelmente e legitimamente infligir penas àquelas que violassem a sua propriedade e portanto as leis da natureza.

Nessa perspectiva, Locke promove um direito de punir que deve respeitar um princípio de proporção entre o crime e a sentença. Porém, ele considera que violar a propriedade alheia (seja com violência contra o corpo ou roubando os bens) equivale, por ser uma transgressão das leis da natureza e portanto uma ofensa contra Deus, a excluir-se da humanidade. Podemos perceber que isso não apela a favor de uma moderação no uso do direito de punir. Locke contrapõe ao direito de conservar os seus bens, e ao direito de toda pessoa proprietária de “fazer justiça para si mesma”, a “injusta violência” e a “mentalidade de matança” das pessoas criminosas. As criminosas, através dos seus atos, “declararam a guerra contra todas as pessoas, e devem portanto ser destruídas *como um leão, como um tigre*, como uma dessas bestas ferozes com as quais segurança e sociedade não podem existir”. Ao mesmo tempo que o roubo é definido como uma declaração de guerra, de guerra social, Locke transforma essa guerra surda num verdadeira “caça”: em vez de ser uma batalha entre pessoas proprietárias e criminosas, se trata de uma caça dos corpos indigentes, heterônomos, escravizados.

Qualquer pessoa que fosse culpada por roubo poderia assim ser legitimamente punida por qualquer outra pessoa e tratada como uma fera. Em termos concretos, qualquer ofensa à propriedade das pessoas proprietárias autoriza estas a usarem legitimamente da violência. E essa violência não é apenas pensada como uma violência estritamente defensiva (legítima, por ser imediata e proporcionada); ela é também definida como uma violência exemplar, com fins preventivos. O direito de propriedade como esquema da subjetividade moderna dominante contém portanto dois privilégios intrinsecamente ligados: um direito de conservação e um direito de jurisdição. Nessa perspectiva, *conservar-se é punir*.

Na filosofia do Locke, “eu me defendo” quer dizer “eu defendo o *meu* bem, a *minha* propriedade”, ou seja, “o meu corpo”. O corpo próprio é o que define e institui a pessoa; ele é o objeto de uma ação de justiça, realizada pelo sujeito de direito. O sujeito da autodefesa é um “eu” que tem direitos, entre os quais o primeiro direito é a propriedade do seu corpo. Esse sujeito é constituído e instituído através e dentro dessa relação de propriedade, que *preexiste portanto à ação de conservar-se*. O status de proprietária – e de juíza, logicamente decorrente – é a condição da legitimidade, e portanto da efetividade, da defesa de si.

Toda a questão, daqui em diante, é a seguinte: qual pessoa vai ser reconhecida como sujeito de direito, legítima a defender-se? Há uma distinção radical entre os sujeitos livres (pessoas proprietárias de si mesmas, logo, sujeitos de direito) e as outras pessoas, para as quais o roubo está para se tornar a condição da existência. Essas ladras de todos os tipos não serão defendidas, porque não reconhecemos (ou não mais) que elas têm um corpo próprio, direitos, *um “si”*: não são pessoas. Esses corpos têm como destino se roubar a si mesmos se eles querem sobreviver: *quando*

eles se defendem, ainda assim é um roubo. O “si” da “conservação de si” contribui ao “si” da consciência, como foi definida pela subjetividade moderna. O “auto” da autodefesa reverbera em Locke com a identidade pessoal da *consciência* que ele tematiza; esse “eu” que sempre volta a si mesmo porque está sempre sendo mandado de volta para um processo ilimitado de apropriação (das suas ações, pensamentos, vontades, e até de cada um dos seus movimentos, dos seus gestos). Para as outras pessoas, sejam elas indígenas que gozam dos benefícios da natureza, pessoas escravizadas, mulheres, crianças, indigentes, criminosas, vagabundas... não existe ninguém dentro desses corpos despossuídos de si mesmos. A existência dessas pessoas é *radicalmente fora de si.*

Se o estado natural pode se tornar em Locke num estado de guerra, é justamente porque os conflitos podem se mostrar extremamente violentos, em razão dessa linha divisória entre os sujeitos proprietários de si mesmos e juízes para si mesmos, que gozam do privilégio de conservação e jurisdição, e o *resto das pessoas*. É daí que vem o propósito principal da sociedade política, ou seja, conservar a propriedade de cada pessoa e garantir que todas as proprietárias possam gozar do seu corpo e dos seus bens. Instauramos para servir a esse fim uma autoridade judiciária que adjudica os conflitos e decide das sentenças. Desde que a sociedade política seja capaz de garantir o respeito do direito de propriedade e uma justiça comum, as pessoas proprietárias podem então renunciar ao seu direito fundamental de jurisdição. Mas renunciam mesmo? Jamais completamente. Na verdade, elas “delegam” esse direito e são sempre suscetíveis de pedir que seja prestada conta, mesmo se Locke limita essa possibilidade de romper o contrato, sendo consciente que ela fragilizaria a possibilidade

de uma comunidade. Porém, se a sociedade política falha na sua missão fundadora, se ela não pode assegurar a segurança das propriedades, qualquer Sujeito é capaz de retomar o seu direito de jurisdição para exercê-la aqui e agora. A partir desse privilégio, a tradição do individualismo possessivo vai considerar, em parte contra o próprio Locke, que o direito de “autodefesa” é um direito de defesa legítima inalienável que o indivíduo não delega, mas apenas compartilha com a autoridade pública.

Partindo dessa noção de delegação, podemos assim inverter os termos clássicos do debate: a questão não é bem a de delegar o direito individual de autodefesa para o Estado, mas de manter, de transferir o direito a exercer violência num sentido invertido, do Estado contra os cidadãos. Podemos apontar para duas grandes modalidades dessa contra-transferência. Uma primeira lógica corresponde à delegação do *poder de segurança*. A autoridade pública se apoia, por exemplo, numa milícia composta por cidadãos armados, em vez de apoiar-se sobre um exército, ou reforça o exército com uma milícia – caso paradigmático dos dispositivos paramilitares repressivos ou a polícia privada. Uma segunda lógica, sempre relativa à autoridade soberana, tem a ver com a delegação do *poder de justiça*: a autoridade se desencarrega das suas prerrogativas punitivas ao estendê-las a alguns sujeitos – vemos por exemplo o caso paradigmático das legislações nacionais sobre o porte de armas e os dispositivos parajudiciários. Nesses dois casos, a lógica da delegação torna visível uma estratégia de economia dos meios que complexifica a tese do monopólio estatal da violência legítima. Um Estado que assim abre mão de uma parte das suas atribuições não está necessariamente revelando uma fraqueza ou uma falha, como poderíamos pressadadamente concluir. Podemos considerar que ele garante assim

que a ordem seja mantida a baixo custo, ao externalizar certas prerrogativas – uma delegação dos poderes que passa pela interpelação contínua das pessoas cidadãs ou, pelo menos, de algumas delas para serem *justiceiras legítimas*.

4.2 Fazer justiça com as próprias mãos

Milícias e “cooperativas judiciárias”

O direito natural à preservação de si, conforme definido pela tradição lockeana, se materializou por e dentro de um arsenal jurídico sobre o direito à autodefesa armada. Esse direito é constitutivo da cultura jurídica anglo-saxônica, mas tem nele expressões muito diferentes, cujas apostas políticas são determinantes para a historicização do próprio conceito de autodefesa.

O direito à autodefesa armada definido no artigo 7º da Declaração de Direitos inglesa (*Bill of Rights*) de 1689 foi retomado quase de forma idêntica na Constituição dos Estados Unidos. Ele decorre da necessidade de armar os homens do reino para o levantamento de uma força militar e “policial”, junto com o dever de cada sujeito de possuir uma arma que não seja uma faca. Na Inglaterra, o porte de armas tornou-se um direito fundamental em 1689 *para todos os protestantes* e foi conceitualizado como uma obrigação vinculada ao direito de autodefesa. Contemporâneos definiram que decorria do direito natural de resistência – *right of resistance* –, e de autopreservação – *self-preservation*. Desde então, o direito à autodefesa armada é visto, dentro do quadro de

uma história filosófica da monarquia parlamentar, como um dos meios para evitar o absolutismo, mesmo que permaneça uma certa ambiguidade em relação à sua significação precisa e à sua aplicação concreta: será que ele deve exclusivamente se exercer dentro das milícias cidadãs, ou será que ele é um direito natural inalienável pessoal de preservar a sua vida e defender-se contra a opressão (ou seja, um privilégio que apenas uma minoria opulenta possui de fato)? Assim, durante os séculos XIX e XX, a Inglaterra adotou uma série de legislações para regular o direito de portar armas para civis, para compensar a proliferação de armas de fogo e seu uso desregulado no reino. Essas leis não resolvem nem a desordem social induzida por uma população armada nem o problema político da autodefesa. No entanto, a legitimidade delas nunca foi verdadeiramente discutida. Em outras palavras, na Inglaterra, a autodefesa armada segue sendo um direito enquadrado conforme às prescrições de um Parlamento que *representa* os sujeitos e, portanto, limita a autonomização e a individualização dos seus privilégios, assim como o seu *devenir de justiceiros*.

No exato momento em que o armamento individual é definido e delimitado, o direito de jurisdição dos cidadãos também está em discussão. Até o final do século XIX, os custos legais cobrados das pessoas pleiteantes eram tão elevados que, na prática, apenas as mais ricas podiam iniciar um processo judiciário. Protestos ocorrem no país e grupos de cidadãos chamam reuniões públicas para debater sobre o alto custo das taxas legais, da insuficiência das leis para proteger a propriedade e as pessoas. Desas reuniões nascem as *Sociedades de Acusação*: os membros assinam uma carta e comprometem-se a juntar um fundo comum e mobilizar recursos materiais e humanos para cobrir os custos da investigação, acusação, assistência jurídica e detenção dos delin-

quentes e criminosos. Os membros do grupo também estão comprometidos em ajudar uns aos outros: vigiam mutuamente as suas propriedades, fazem depoimentos, compartilham informações e se comprometem a não comprar bens roubados. Assim, essas sociedades são semelhantes ao que poderia ser chamado de *cooperativas judiciárias*: são mais como operadoras de plano de saúde defendendo bens e pessoas do que como sociedades de Autoajuda para a Justiça (*Self-Help Justice*), tais como elas se desenvolveram nos Estados Unidos. Pois, no caso das *Sociedades de Acusação*, não se trata de se substituir a lei e o sistema judiciário existentes, mas de completá-los. Desde o final do século XVIII, essas cooperativas judiciárias souberam terceirizar as pequenas tarefas da vigilância para patrulhas compostas principalmente por homens das faixas as mais pobres da sociedade.

Ao longo do século XIX, grupos auto-constituídos de cidadãos “autojusticeiros” apareceram assim na Inglaterra, dentro dessas sociedades muito regulamentadas: depósito de dinheiro nos bancos, cooptação, reembolso de gastos de justiça para acontecimentos que não sejam nem roubo nem que tenham ocorrido fora da cidade ou da região, contrato de seguros privados... A conservação das cartas dessas sociedades permitiu estimar quantas haviam (mais de quinhentas em 1839), mas também permitiu medir o desenvolvimento e os benefícios econômicos que elas geraram, ao criminalizar práticas vinculadas ao sistema capitalista e à propriedade privada. Se o Estado deixou essas cooperativas judiciárias se espalhar livremente, não foi por fraqueza, mas dentro do quadro de um processo contínuo de racionalização da sua atuação. A história judiciária do direito de autodefesa armada é inseparável da história dessas organizações judiciárias privadas, e participa da genealogia do Estado liberal. Ela também constitui

uma certa definição da subjetividade moderna dominante, centrada numa figura de cidadão modelo, caracterizada por uma capacidade marcial e judiciária autônoma para defender sua propriedade e a si mesmo. De fato, essas sociedades judiciárias construíram uma estrutura extremamente limitadora para pensar sobre o direito à autodefesa armada. Ao se apoiar tanto no antigo dever de estar armado no âmbito da constituição de milícias cidadãs destinadas à defesa do reino, quanto na sua tradução para o direito individual de autopreservação e autojurisdição, elas foram dispositivos locais de manutenção da ordem, complementares à autoridade do rei. Nesse caso, esse dispositivo talvez seja menos um exemplo da extensão do campo de autodefesa a questões de defesa social e nacional, e mais um exemplo da extensão à autodefesa de um modelo de empreendedor. Ou, mais exatamente “extensão da iniciativa de *empreender* no campo da justiça criminal”. Estamos perante um dispositivo ao serviço de uma classe comerciante no meio da sua ascensão social, do mesmo modo que foram antes dela as associações medievais mercantis, ou os grupos de autodefesa camponesa que se desenvolveram no mesmo momento na França. As pessoas assim agrupadas podiam então exercer o seu direito à autodefesa armada coletivamente, evitando assim o fato de atomizar uma prerrogativa suscetível de torná-las justiceiras isoladas. Essas sociedades consolidaram bastante os privilégios de uma classe proprietária que agiu não “acima da lei”, mas ao lado dela, estabelecendo um “aparelho parajudiciário” de autodefesa. Essas sociedades cumpriram eficientemente sua função, de acordo com o poder legislativo, e não em oposição a ele. E, ao mesmo tempo, consolidaram um princípio discriminatório fundamental entre “cidadãos”, já que somente os

proprietários podiam *de facto* exercer plenamente esse direito natural à autodefesa.

Do outro lado do Atlântico, na cultura política estadunidense, uma crise interpretativa do direito à autodefesa causou um debate extremamente animado. Dois campos se opuseram desde posições ideológicas aparentemente clássicas. Essas posições tinham relação direta com a legislação, as experiências e os debates que ocorreram nas metrópoles europeias, mas levantaram outras questões. As pessoas que desejavam limitar o porte e o uso privado de armas de fogo, acreditando que o direito à autodefesa armada devia ser entendido no âmbito de uma “milícia bem organizada”, opuseram-se ferozmente àquelas que consideravam que esse direito tinha que ser destacado da história das milícias e que ele era constitutivo da cidadania estadunidense, portanto que nenhuma lei positiva podia limitá-lo ou condicioná-lo. No entanto, as duas posições se reuniam na ideia principal de que as leis brotavam do povo e que o povo – e, portanto, cada cidadão – seguia sendo a instância legislativa primeira.

A longa história das milícias estadunidenses durante o período colonial mostra que elas nunca foram claramente pensadas como a principal fonte do direito à autodefesa armada, mas apenas como uma das suas expressões. Essas milícias foram formadas e obtinham sua legitimidade de uma agregação de indivíduos que desfrutavam de um direito inalienável ao armamento. Passando da Inglaterra para os Estados Unidos, entre o final do século XVII e o final do século XIX, o direito à autodefesa armada, pelo próprio fato da sua transposição num território colonial, sofreu uma mudança nítida. O direito de todo cidadão de pegar (novamente) em armas e contar *apenas* com o *seu* julgamento, para a *sua* própria defesa e a defesa da sua propriedade, foi uma ex-

pressão inédita do direito de autodefesa. Ele se tornou constitutivo da jovem nação estadunidense, assim como da constitucionalidade das suas leis. O fato que esses cidadãos se agregam e se associam para se defender não muda nada: isso segue sendo uma das possíveis maneiras de exercer um direito individual. A arma individual é, de um certo jeito, a encarnação prototípica da “mão invisível” de Adam Smith: ela faz a sociedade.

A autodefesa participa ativamente da “comunidade política imaginada” nos Estados Unidos. Ela é algo através do qual os membros desta comunidade, os cidadãos estadunidenses, são chamados a ser “pioneiros eternos”. Esses desbravadores (*frontiersmen*), homens sempre representados como os construtores do país que, com a força dos seus braços sempre armados, se defenderam contra todos os perigos e fizeram com que as *fronteiras* recuassem (construindo cidades nos territórios de uma natureza supostamente selvagem e hostil, exterminando os povos nativos considerados como bárbaros, e recusando a autoridade da velha Europa, também como as leis positivas impostas pelo governo colonial, etc.). Na verdade, ela é um dos elementos fundamentais da história colonial, racial e social dos Estados Unidos e a fonte retórica da sua legitimação.

O direito de portar armas faz parte das dez emendas da Constituição dos Estados Unidos, ratificada no dia 15 de dezembro de 1791 (a Declaração de Direitos). Um primeiro nível de análise opõe geralmente essa Declaração de Direitos às legislações locais ou federais, consideradas como muito restritivas nessa matéria. Historicamente, a segunda emenda foi cercada por vários regulamentos adotados pelos vários estados ou por leis federais. No entanto, ela foi realmente objeto de uma discussão constitucional apenas três vezes: em 1875, em 1939 e em 2008.

A decisão da Suprema Corte no caso “Estados Unidos contra Cruikshank” de 1875 é fundamental. Ela veio depois do massacre de Colfax, ocorrido no dia 13 de abril de 1873, em Louisiana. Uma milícia republicana do estado de Louisiana – composta principalmente por homens negros livres e veteranos do exército da União – defendia o palácio de justiça da cidade e foi atacada por um grupo paramilitar da Liga Branca (*White League*), próxima do Ku Klux Klan, instrumentalizada pelo Partido Democrata. Entre 50 e 150 homens foram presos e assassinados durante a noite. Foram achados apenas alguns corpos. A maioria deles foram jogados no rio ou queimados. Em 1876, a decisão da Suprema Corte lembrou que o porte de armas (a segunda emenda) era um direito de todos os cidadãos (de acordo com a 14a emenda da constituição estadunidense que garante a igualdade dos cidadãos perante à lei), inclusive para as pessoas que já foram escravizadas (15a emenda). Também lembrou que ela não tem competência para perseguir os membros do Ku Klux Klan que violam a liberdade dos negros de se defenderem, porque ela só pode cobrar o Governo Federal e não os estados federais, que são livres de regulamentar a liberdade das pessoas. Mais de um século depois, o decreto de 2008 acabou confirmando essa orientação. No seu decreto, a Suprema Corte condenou o Distrito de Columbia por haver interditado a um cidadão a posse de armas de fogo na sua casa. Essa decisão histórica parece ter colocado um ponto final no debate aberto mais de dois séculos antes, apesar de um contexto social onde a pergunta da posse privada e o uso de armas de fogo está no centro do debate político estadunidense dos últimos anos. Ela consagra o fato de que a segunda emenda garante aos “cidadãos” o direito de possuir e portar armas para a sua própria defesa.

O direito individual e inalienável da autodefesa armada estadunidense aparece nessa história como a condição para possibilitar mobilizações coletivas relativas à defesa nacional. A história das milícias e dos movimentos de autoajuda pela justiça (*self-help justice*) ou autoajuda para o controle de crime (*self-help crime control*) mostra que esses movimentos não devem ser compreendidos como lugares de origem para exercer o princípio de *autodefesa*, mas como extensões desse princípio. Reunidos sob o termo “vigilantismo”, todos esses movimentos advogam, fora de algumas exceções, pela autodefesa armada e/paramilitar, assim como pela justiça extralegal dentro do quadro de retóricas conservadoras e racistas.

4.3 O vigilatismo ou o nascimento do Estado racial

Nos Estados Unidos, o termo “*vigilante*” foi emprestado do espanhol e é geralmente traduzido – em francês e português – por “justiceiro”. Esse termo é o herdeiro da palavra latina *vigilans* (que deu origem à palavra “vigia” em português). Seu uso foi documentado em 1824 em Missouri, EUA, para designar um homem vigilante (*vigilant man*), mas foi mais comumente usado na expressão “comitê de vigilância” (*vigilance committee*), na segunda metade do século XIX. Desde o final da década de 1760, do leste até as fronteiras do oeste estadunidense, grupos de *vigilantes* não pararam de se desenvolver.

Foi na Louisiana colonial que se encontrou um dos primeiros textos escritos sobre os *vigilantes*, feito por um deles. Escrito em glória dos comitês de vigilância, nele podemos ler uma teorização da legitimação do uso da violência armada defensiva por cidadãos que se autoproclamaram “justiceiros”. Em 1861, Alexandre Barde escreveu em francês sua *Historia dos comitê de vigilância nos Attakapas*. O autor era um colono que chegou em Louisiana em 1842, onde trabalhou como jornalista e, de vez em quando, como professor de crianças brancas nas grandes plantações. Seu texto é notável, pois materializa a racialização dos fenômenos do vigilantismo e, portanto, constitui um registro da violência colonial, assim como da sua romantização – no sentido de que ele estabeleceu as bases para a heroização de justiceiros, que são por essência brancos.

Simpatizante do Partido Democrata, Alexandre Barde chegou nos Attakapas em 1859, no momento em que lá estouraram os distúrbios que anunciavam a Secessão. Ele então se juntou aos comitês de vigilância que proliferavam na região e se tornou o seu historiador. Os “comitês de vigilância” não nasceram em Louisiana: se formaram na costa leste e depois gradualmente no grande oeste estadunidense, ao longo do século XIX. Esses grupos, em sua maioria compostos por homens, eram constituídos por ricos, proprietários de terras, fazendeiros, artesões, juristas ou eruditos, todos comprometidos com a defesa da propriedade privada. Eles podiam ser compostos por menos de dez pessoas ou chegar até 6.000, como foi o caso do Comitê de Vigilância de São Francisco em 1856, por exemplo. Durante a colonização dos Estados Unidos, grupos de homens formaram milícias defensivas, que davam a si mesmos um direito excepcional de jurisdição (judiciário e policial). O vigilantismo é, de fato, uma das mais

massivas expressões da história das ações diretas extralegais, do antiaboliconismo, da criminalidade e do terrorismo racista nos Estados Unidos. Contrapondo-se ao argumento clássico que diz que o vigilantismo é o sintoma de uma instituição política embrionária, falha ou disfuncional, a perspectiva adotada aqui consiste em mostrar que os *vigilantes* se inscreviam na verdade numa lógica da racionalização da governamentalidade.

Na sua *História dos comitês de vigilância*, Barde pinta o quadro de uma era dourada da colonização, onde os franceses, bons cristãos, bons pais e trabalhadores, tinham tornado a terra fértil e viviam em paz. No entanto, essa representação idílica servia para melhor acentuar a queda: essa primeira geração de colonos brancos formava assim uma família e fazia a justiça “como uma família”, com clemência e indulgência. Segundo ele, ninguém podia ser condenado, porque todos eram irmãos, primos, amigos e vizinhos e todos haviam crescido juntos. No entanto, para Barde, essa justiça foi pior do que todos os crimes, porque aniquilou qualquer princípio de justiça e permitiu o desenvolvimento de um verdadeiro “exército do crime”, com seus generais, oficiais, soldados, tendo todos o mesmo propósito: o roubo. “Bois, cavalos, porcos, tudo desaparecia em poucos meses, como neve; um ataque árabe de roubo não teria sido mais amargo, nem mais ardido. Os piratas dos campos eram de fato inimigos que a fraqueza ou a cumplicidade dos juizes deixava eles acampar numa sociedade que devia tê-los esmagado.”

Além do familialismo dessa proto-justiça colonial estadunidense, o autor identifica duas razões para o fatal exercício da clemência: um “direito quase ilimitado de contestação” que permitia a qualquer advogado revogar todos os jurados para sentarem-se em seus lugares pessoas ignorantes, cúmplices ou corrup-

tas, e um princípio de “unanimidade do veredito” que implicava quase automaticamente a absolvição, de tão difícil que era fazer que todos os jurados concordassem. Foi nesse contexto que começou a história dos comitês de vigilância em Louisiana: “Foi o dia cem vezes pressagiado, não das vinganças – porque um tribunal não mereceria mais esse nome se usasse dessa arma – mas das expiações. Seria como pedir a conta para as classes perigosas: o livro do seu passado ia ser folheado página por página; as suas ações impunes seriam pesadas numa balança terrível e imparcial como o da justiça verdadeira; mas dessa vez era certo que a balança seria segurada por uma mão firme e segura; que os braços valentes que se apresentavam estariam à altura de todas as dificuldades da obra.” Os *vigilantes* “lutariam para a purificação do país.” Projetando sobre o imaginário popular suas próprias fantasias, Barde descreve assim os justiceiros dos comitês de vigilância: bonitos, armados e sem piedade, liderados por um chefe “que deixa as jovens loucas de amor”.

Como que “simples camponeses” podem se tornar juízes heroicos? pergunta Barde. Seria realmente dentro da lei que comitês de vigilância, mesmo que compostos de “cidadãos honestos”, substituam a justiça? Para Barde, a justiça civil não existia mais e, portanto, era sobre suas cinzas que os comitês existiam. Os “justiceiros” não eram juízes: na verdade, o vigilantismo estabeleceu uma modalidade expeditiva de judicialização do conflito. Essa modalidade se embasava na rejeição de qualquer princípio de equidade, de contradição e, portanto, de presunção de inocência: em nome da defesa de uma minoria, os julgamentos não deixavam espaço para defesa e havia apenas culpados esperando para ser punidos. No vigilantismo, portanto, não havia juízes, nenhum código de procedimento, nem mesmo uma codificação

complexa dos crimes, delitos e malvadezes. Em caso de delito, o réu era “culpado” e, antecipadamente, condenado. Só havia três níveis de condenação: a obrigação de reparação num período de tempo limitado (em geral entre vinte e quatro horas e oito dias), a expulsão e o chicote se o período de tempo fosse ultrapassado, o enforcamento em caso de reincidência. Em caso de crime, os comitês previam apenas a seguinte condenação: a forca. A maioria dos comitês de vigilância no fim do século XIX usavam o chicote, a expulsão e a forca e caçavam sobre o seu território todos os homens considerados como indesejados, ou como ameaça à sociedade branca colonial. Num contexto onde os sinais da guerra de Secessão eram cada vez mais sensíveis, as organizações de *vigilantes* se multiplicaram nos estados do sul dos EUA para instaurar a ordem racial. Desse momento em diante, elas eram semelhantes à parte armada da ideologia da “supremacia branca”: era preciso purgar a sociedade.

Por fim, o que o vigilantismo odiava absolutamente eram os advogados (“os advogados não entrarão aqui”). O vigilantismo portanto impôs uma só defesa – a dos membros da comunidade, do povo, da sociedade – *contra os seus inimigos*, os quais eram deixados sem defesa nenhuma. Os comitês de vigilância foram assim a expressão mais pura da tradução da autodefesa em legítima defesa – no sentido que se defender contra o crime era *a priori* legítimo, e que esse princípio legitimava por sua vez de antemão todas as violências. A história do vigilantismo foi comumente analisada como uma resposta ao período de caos durante o qual a ordem antiga fora suspensa, despedaçada, derrubada, e a ordem nova não tinha sido ainda instituída. Porém, o vigilantismo nasceu no momento que uma certa concepção da justiça (a dos réus, dos juízes e dos advogados) tinha sido derrotada, para

finalmente tornar-se inoperante. Nesse sentido, os “justiceiros” realmente não eram juízes: eles se consideravam como os seus inimigos. Não agiram no lugar dos juízes – quando esse lugar estava vazio –, nem no nome deles. Os justiceiros obraram para que os juízes desaparecessem, já que se consideravam ao mesmo tempo como policiais, soldados, secretários e oficiais de justiça, carcereiros e carrascos. É por isso que, como Alexandre Barde o celebra no seu texto, o vigilantismo não tinha mais a ver com justiça, mas sim com guerra, ou até com *caça*: uma caça aos bandidos, aos pobres, aos parasitas que “são preciso exterminar”.

Nessa perspectiva, é preciso notar que a história do vigilantismo marca uma ruptura radical com uma concepção clássica de justiça e mais precisamente com a história filosófica do Estado e a sua constituição dentro e através da imposição de um aparelho judiciário centralizado, legitimado por um regime de direito garantido por uma autoridade alheia. A razão disso é que os *vigilantes* deram uma versão histórica dissonante em relação à figura do *herói*, tal como é geralmente problematizada pela filosofia política. Classicamente, o “direito heroico”, ou direito da força, só prevalecia nas épocas pré-jurídicas, antes que o Estado tenha se imposto, quando as “leis humanas não existiam ainda”, como escreveu Vico que o teorizou no livro *A Ciência Nova*. Retomado por Hegel, o *direito dos heróis* caracteriza a violência pré-estatal que é ao mesmo tempo “violência instauradora” de um Estado de direito, que substitui o “arbitrário da força”. O herói acaba com aquilo que os filósofos do contrato social haviam teorizado como o “estado de natureza”. Assim, “quando o Estado entra, os justiceiros têm que sair”, sob pena de anacronismo. Com o vigilantismo, porém, a atualidade da figura do justiceiro obriga a pensar um outro movimento: aqui o direito dos heróis parece se impor em

oposição a um sistema jurídico estatal em processo de formação, e acaba se institucionalizando no lugar desse sistema. O efeito de um direito heroico que vem depois do Estado – mesmo que o Estado estivesse ainda numa forma embrionária –, que contesta e derruba o Estado impondo uma outra racionalidade jurídica e judiciária, desloca a problemática clássica. Comumente resumido ao estado de natureza, o vigilantismo como expressão paradigmática da auto-justiça parece reimpor algo da ordem da natureza frente ao Estado. No entanto, talvez estejamos na verdade, através dessa ideia de voltar para a natureza, assistindo à fundação inédita de um Estado propriamente racial, a uma forma de racionalização da raça como fundamento do direito. Assim, entendemos porque, dentro da história estadunidense, os *vigilantes* nunca saíram da cena política. Nem incarnation do ciclo indefinido de uma *vendetta*, ou de uma vingança privada – na ausência de uma justiça pública –, nem sintomas de uma situação revolucionária capaz de derrubar a ordem antiga: os justiceiros constituíram a figura paradigmática do Grande Homem do Estado racial. Os *vigilantes* atualizam assim esse gênio mórbido da raça – gênio que é o dos homens que são ao mesmo tempo “ingênuos” e “simples”. Assim, os primeiros justiceiros, institucionalizando o que correspondia ao caráter histórico de um povo colonizador, realizaram concretamente a supremacia branca. Hegel, na *Filosofia do direito*, lembra que os grandes homens têm mortes infelizes: assassinados, julgados, deportados; mas, depois dos primeiros *vigilantes*, na história moderna e contemporânea dos Estados Unidos, aparecem novas gerações de *vigilantes* e com isso vem uma forma de celebração e de consagração do vigilantismo. O vigilantismo se tornou um modelo de cidadania – todo bom cidadão estadunidense é um cidadão justiceiro. O justiceiro é o grande defen-

sor da nação estadunidense, o herói sempre pronto para defendê-la: a cultura do vigilantismo alimenta assim a estrutura narrativa da raça branca e a atualiza constantemente.

O texto do Barde condensa já naquela época os elementos fundamentais que alimentarão por décadas a filosofia do justiceiro, assim como as suas representações culturais mais contemporâneas e populares. Por oposição a representações alegóricas da justiça, representadas como uma mulher com olhos vendados, que garante o princípio de imparcialidade, o justiceiro tem o rosto encoberto: é um homem ao mesmo tempo excepcional e corporificado, real e desejável, parcial e sem piedade. A figura alegórica da justiça se coloca acima e entre as pessoas que podem ser julgadas: ela pretende decidir e julgar às cegas, de um jeito justo – considerando os atos, e sem se ater à personalidade de quem é julgado. Pelo contrário, a figura do vigilante, o justiceiro mascarado, evolui no meio de uma sociedade que ele pretende defender desnudando os criminosos: ele é a encarnação de uma vontade punitiva, de uma justiça racial que executou as pessoas consideradas como inimigas “naturais” da propriedade privada, da família e da sociedade branca. E, enquanto a justiça “clássica” acontece em público e à luz do dia, o *vigilante* atua de noite e em nome de Deus, da defesa das pessoas de bem, da honra da sua esposa ou da sua raça. A máscara do justiceiro é o que esconde a sua origem, a sua verdadeira identidade – a de um cidadão comum, descrito como trabalhador, camponês sossegado, bom cristão e pai de família... Mas ele destaca também o seu olhar, os seus olhos, traços reconhecíveis da racionalidade em nome da qual ele está atuando. A noite destaca a ideia de uma *visão* onipotente – apesar da escuridão – capaz de revelar a verdadeira natureza das pessoas que é preciso expulsar ou punir. À justiça cega

foi contraposta a imagem de um personagem que tem uma *super-visão*. As ações dele foram romantizadas, apagando assim sua violência assassina. Isso tornava o herói capaz de *desmascarar* e perseguir os “bandidos”, os “ladrões”, os “assassinos”, os “estupradores”, os “criminosos”. Na verdade, ele era a alegoria do Estado que persegue as pessoas que não são *inocentes*, ou seja, as não *brancas*.

Justiça branca

5.1 Do linchamento à legítima defesa

“Uma mentira costurada com linha branca”

Os grupos de justiceiros/*vigilantes** aparecem na fronteira do Oeste estadunidense e são rapidamente vinculados às práticas de linchamento. A própria expressão remete à história de um grupo de *vigilantes* criado por Charles Lynch, durante a Revolução Estadunidense (1765-1783). Os legisladores do Estado de Virgínia haviam dado carta branca para Lynch e seus parceiros se livrassem de ladrões de cavalos e outros bandidos: uma lei autorizou-lhes a não respeitar as leis, considerando que alguns atos são “justificáveis por causa da iminência do perigo”. Logo, nos estados do sul, a “lei Lynch” foi usada para perseguir vagabundos, pessoas estrangeiras, dissidentes brancas e pessoas negras rebeldes ou escravizadas.

No final do século XIX, se as práticas de linchamento seguem pertencendo à história do *vigilantismo*, operou-se uma dis-

* N.d.T.: Ao longo deste capítulo as palavras *justiceiro* e *vigilante* serão usadas como sinônimos, sendo equivalentes ao termo *vigilant* do inglês. *Vigilant* é uma pessoa que faz (a sua) justiça com as próprias mãos.

tinção entre abusos “espontâneos”, perpetrados pela multidão, e linchamentos cometidos por grupos organizados (como no caso emblemático do Ku Klux Klan). Ora, mesmo no caso de crimes cometidos por uma multidão, é necessário questionar a ideia de atos de violência “espontâneos” e “delirantes”, feitos por uma “massa” movida por uma vingança fusional, irracional. Muitos estudos já documentaram quem se escondia por trás dessa palavra confusa de “multidão” e mostraram que os linchamentos que aconteceram entre 1880 e a Segunda Guerra Mundial constituíam cenas da vida quotidiana e eram considerados *normais*: a população de uma cidade ou de um povoado se juntava ao redor de uma pessoa que estava a ponto de ser torturada, mutilada, queimada, ou enforcada. As escolas fechavam para a ocasião para deixar as crianças assistirem ao espetáculo. As crianças eram deixadas livres para brincar com o cadáver. As famílias faziam piquenique depois da execução na sombra das árvores onde os corpos suplícidos eram pendurados. O linchamento feito pela multidão não era um parêntese na vida social ordinária. Na virada do século XIX para o XX, na maioria das práticas de linchamento popular, a multidão, ou melhor falando, a sociedade civil, foi, na verdade, officiosamente encarregada da sentença e da sua execução, encoajada pela complacência ou pela colaboração ativa da instituição judiciária que deixava as pessoas detidas, presumidas “culpáveis”, sem proteção.

Sabemos que na maioria dos linchamentos de pessoas afro-americanas, houve primeiro uma acusação, uma denúncia, ou um rumor (e, na maioria dos casos, um rumor de estupro de uma mulher branca), uma detenção e um julgamento. Ora, várias vezes, grupos de *vigilantes*, afiliadas às associações racistas brancas, atrapalharam o desencadeamento “normal” do processo judiciá-

rio oferecendo à “multidão” o direito de punir as pessoas sem defesa. A “multidão” foi então a arma pela qual os grupos de *justi- ceiros* – geralmente aqueles que iniciaram a perseguição – acabavam a sua ação. Qualificada de força letal, legitimada no seu direito de punir, a sociedade civil tornou-se uma multidão que possuía como que “por encanto” a iniciativa do crime “justo”, assim como o reconhecimento simbólico por ter cumprido a *justiça estadunidense*. Nesse sentido, em vez de distinguir dois tipos de linchamento, é possível, por um lado, tendo como base uma sócio-história das multidões, entender que esses assassinatos não eram cometidos num tempo suspenso, mas que eles participavam de uma vida social marcada pela cultura do *vigilantismo* e pela presença efetiva de grupos ativos de *vigilantes*. Portanto, eles participavam da “afirmação ritualizada da unidade branca”. Por outro lado, ao manter a referência a linchamentos populares perpetrados por multidões indistinta das quais as ações assassinas são ininteligíveis, passamos ao largo do que estava acontecendo politicamente: esses linchamentos foram o lugar onde ocorreu a transição entre a autodefesa – como direito inalienável – e a defesa da raça. Eles não tinham como alvo indivíduos, brancos ou negros, ou mesmo negros na maioria, mas *todas as pessoas negras*, onde quer que elas pudessem estar. Elas se tornaram então um alvo permanente, permanentemente suscetíveis de serem mortas. Na virada do século XIX para o XX, as multidões brancas assassinas personificavam assim um sujeito político que representava um “*Nós, a América branca*”; e se os homens *vigilantes* atuavam então como cavalheiros servindo e defendendo a honra das *suas* mulheres, eles deixavam a multidão arrematar sua justiça em nome da defesa *da sua* raça.

O vigilantismo, junto com a cultura política que ele carrega, constitui sempre o horizonte a partir do qual é preciso entender os atos criminosos que foram legitimados pelo contexto de lógicas para-judiciais de autodefesa e no quadro específico de uma história do racismo. Neles, a questão do estupro de mulheres brancas tornou-se aos poucos a acusação em nome da qual milhares de pessoas inocentes foram executadas. Num texto que tornou-se um clássico, *Horrores do Sul*, trecho de um discurso publicado em 1892, Ida B. Wells constatava que, durante a guerra de Secessão, nenhuma medida peculiar tinha sido tomada para proteger as mulheres brancas dos estados sulistas, que ficaram sozinhas nas plantações, contra as eventuais agressões de homens negros. Porém, jamais antes do fim da guerra se lincharam com impunidade tantos homens negros suspeitos de estupro; jamais haviam assassinado e torturado tanto uma comunidade sob o pretexto de defender a *honra* das mulheres brancas. Nesse contexto, a vítima alegada e o agressor alegado eram apenas personagens de segundo plano; o que importava era a relação entre a pessoa que defende, a pessoa sendo defendida, e a pessoa deixada sem defesa, passível de ser morta. Ida B. Wells afirmou que na maioria dos casos, as mulheres desculpavam, ilibaram os acusados, ou até testemunharam que foram, na verdade, agredidas por homens brancos; muitas vezes elas não sofreram nem violência nem ultraje. Elas às vezes desejaram e tiveram relações sexuais, amorosas ou de amizade com os homens incriminados, enforcados, assassinados ou queimados vivos – elas inclusive seguiram com a gravidez resultante dessas relações. Mulheres brancas amaram homens negros no Sul e estes homens foram torturados em nome da defesa dessas mulheres; mulheres negras fo-

ram estupradas por homens brancos sem que jamais um juiz se dê o trabalho de persegui-los por esse crime.

Em seu texto, Ida B. Wells não expressou nenhuma esperança. O Sul nunca poderia ser uma terra de justiça porque o sistema judiciário era tão corrupto que trabalhava inteiramente para ilibar as pessoas que ela chama de “agressores” (os homens brancos) e a lançar as multidões assassinas em cima das “vítimas” (os homens negros). Ela falou que os únicos casos onde homens ameaçados de linchamento tiveram a vida salva foram aqueles em que esses homens estavam armados e se defenderam: “as únicas vezes em que um afro-americano que foi agredido conseguiu sobreviver foram aqueles em que ele estava armado e usou a sua arma para se defender... se o branco, que é sempre o agressor, sabe que corre o risco de apanhar sempre que tentar agredir uma vítima afro-americana, então, terá bem mais respeito pela vida de uma pessoa afro-americana.” Quanto mais o afro-americano grita e recua e implora, tanto mais ele terá que fazê-lo, e mais ele será ferido, humilhado, linchado. Foi assim que Ida B. Wells lançou para as pessoas negras um chamado à autodefesa armada.

Durante toda a Guerra de Secessão (nos EUA) e durante os anos que a sucederam (o período chamado de Reconstrução), a questão da proteção das mulheres, de todas as classes sociais, brancas ou negras, foi um dos maiores pontos da agenda política de inúmeras associações femininas e feministas estadunidenses. Inúmeras associações femininas, inclusive nos Estados do Sul, se mobilizaram contra legislações que proibiam às mulheres o acesso aos direitos cívicos e civis e que até faziam da mulher casada a propriedade do seu marido (na Geórgia, por exemplo, uma mulher nem era considerada como a proprietária das suas próprias roupas). As associações reivindicaram então dispositivos de

“proteção doméstica” que permitiam limitar a onnipotência legal, econômica e sexual dos homens sobre “suas” esposas. Se se fazia realmente questão de proteger as mulheres dos homens, sejam eles brancos ou negros, o propósito teria sido de refletir sobre as necessidades legais, sociais e simbólicas das mulheres com respeito à proteção, e de promover uma nova norma da feminilidade, menos heteronormativa, mais combatente, menos exposta a agressões sexuais, menos “estuprável” sem punição.

Enquanto as militantes afro-americanas abolicionistas e feministas se mobilizavam, a agenda das feministas sulistas brancas se reconfigurou também. Nesse momento específico, o discurso delas não continha ainda a estigmatização sistemática dos homens negros. Podemos testemunhar isso através do caso da militante segregacionista Rebecca L. Felton, que foi, nos anos 1880, uma das instigadoras da campanha para a “proteção da feminilidade e das mulheres jovens”, apoiando entre outras coisas uma petição lançada pela WCTU (União das Mulheres Cristãs pela Temperança, *Woman's Christian Temperance Union*) sobre a idade legal na qual uma mulher jovem poderia consentir em ter uma relação sexual. O objetivo era subir essa idade de 10 anos para 18 anos. A WCTU era movida por uma forma de proselitismo feminino cristão que denunciava sobretudo a corrupção dos *notáveis brancos*. A retórica usada por essa campanha sobre a idade legal do consentimento sexual feminino tinha por alvo quase apenas os homens brancos que cometiam agressões sexuais contra as mulheres em geral e as jovens negras, que tinham reputação de serem mais vulneráveis por causa da sua raça e da sua subordinação de classe. Para Felton, como para várias feministas brancas, os estupros de mulheres negras pelos homens brancos constituíam não apenas uma falta moral, uma atitude “des-

respeitosa” perante as mulheres, mas se assemelhavam também a uma humilhação para as mulheres brancas, porque fere a supremacia da raça branca como um todo. Se essa campanha sobre o consentimento sexual, e mais amplamente todas as reivindicações que vinham das mobilizações femininas para a aquisição do *direito de proteção* (de serem protegidas), acabaram finalmente não dando em nada é porque elas tinham como alvo principal os homens brancos e denunciavam os linchamentos como uma prática destinada a esconder a corrupção dos notáveis e das instituições sulistas.

Porém, a exemplo de Rebecca L. Felton, que se tornou a voz das mulheres do Sul, várias mulheres brancas participaram da construção do “mito do estuprador negro” – fator principal da impunidade dos assassinatos e linchamentos dos homens afro-americanos no final do século XIX até a metade do século XX. Elas contribuíram para o esboço das grandes linhas retóricas de uma ideologia racista que os defensores da supremacia branca logo aprofundaram no momento em que as consequências econômicas e sociais da emancipação das pessoas negras se materializaram, ou seja, após uma nova geração de pessoas negras ter nascido livre. Nesse momento, se generalizou a representação estereotipada do “negro-bestial-estuprador”. Algumas militantes feministas brancas assentaram a ideia de que os homens negros eram uma ameaça efetiva para as mulheres brancas ao reivindicar mais proteção. Esse estereótipo não teve apenas uma função de constituição de uma polícia racial da sexualidade de *todas as mulheres*, mas também permitiu manter sob controle a divisão sexual e racial do trabalho no Sul pós-escravagista, impedindo o desenvolvimento de uma elite negra. A partir de 1900, os homens afro-americanos educados que tiveram acesso aos benefícios so-

ciais e simbólicos da classe média branca foram tão ameaçados pelas acusações de estupro quanto os operários, pequenos comerciantes ou agricultores negros. A argumentação dos supremacistas democratas era que eles usavam o sistema educativo para ter acesso às mulheres brancas mais facilmente.

No início do período dos linchamentos, a própria Ida Wells se referiu à raiva inevitavelmente provocada pelos estupros para tentar entender o motivo das multidões brancas assassinas. Porém, ela logo abandonou essa explicação. Apenas alguns meses antes do seu discurso publicado sob o título de *Horrores do Sul*, num editorial do jornal de Memphis, chamado *Liberdade de Expressão*, publicado em março de 1892, e depois de três meses de investigação, Wells reagiu ao linchamento de três de seus amigos negros, proprietários de um armazém, acusados de terem estuprado três mulheres brancas – acusação que foi fomentada pelos comerciantes brancos que consideravam que eles lhes faziam concorrência. Ida Wells concluía que o estupro foi apenas um pretexto e que o fundo do problema era manter as pessoas afro-americanas subordinadas, impedindo-as de acessar à cidadania, à educação, à propriedade e aos bens, fechando o caminho para qualquer tipo de ascensão social. A raiva das multidões era uma encenação, e a asserção segundo a qual os negros estupram as mulheres brancas era “uma mentira costurada com linha branca”.

5.2 “É preciso defender as mulheres”

Figura maior do movimento anti-linchamento, Ida B. Wells, foi uma das raras oradoras que não fez nenhuma concessão retórica:

a sua análise política do linchamento manteve dentro do mesmo quadro teórico o massacre dos homens negros e o estupro das mulheres negras. Apoiada por uma parte das associações referências do movimento feminista negro, tais como o Clube da Era das Mulheres (*Woman's Era Club*), ela também foi criticada por uma outra parte do movimento por causa do seu militantismo supostamente “agressivo”; uma acusação que lhe foi feita baseava-se na necessidade de construir uma mobilização transversal de todas as associações negras e brancas, o que implicava fazer algumas concessões às brancas. Ida Wells fincou pé nas suas posições: tornar o estupro um problema de brancas e o linchamento um problema de negras não geraria nenhuma coalizão dentro do movimento das mulheres mas apenas manteria tal como é um sistema racista e sexista assassino.

A questão que deveria ser colocada a partir desse momento era: quem defende essas multidões assassinas? e como defender-se contra elas? A partir dos anos 1900, o “mito do estuprador negro” funcionou com toda força e houve um tipo de codificação ritualizada das práticas de tortura – principalmente de emasculação (remoção dos testículos) – e de assassinato das vítimas. O caso do assassinato de Jesse Washington em Waco (Texas) em 1916 é, por exemplo, uma das cenas de linchamento mais insuportáveis.

No dia 8 de maio de 1916, Lucy Fryer foi encontrada morta em sua casa. Logo, o rumor de um estupro se espalhou em Waco e houve suspeitas a respeito de Jesse Washington, um rapaz de 17 anos que era empregado na fazenda dos Fryer. Houve um simulacro de processo no dia 15 de maio; os jurados, os advogados da defesa e todos os juizes tinham certeza sobre a culpabilidade de Washington. Ele foi condenado à morte e entregue ao público que estava presente na sala de audiência. Do lado de

fora, uma multidão imensa, onde estavam presentes todos os notáveis da cidade, já havia se juntado ao redor de uma pira na qual torturaram Jesse Washington durante duas horas: ele foi esfaqueado, emasculado e cortaram seus dedos das mãos e dos pés. Depois disso, pedaços do seu corpo foram vendidos como recordações e fotografias da cena foram espalhadas em forma de cartões-postais para fazer a promoção turística da cidade.

A Associação Nacional para o Progresso de Pessoas não Brancas (*National Association for the Advancement of Colored People*, NAACP) fez uma investigação com as pessoas negras e brancas da cidade, algumas semanas depois do assassinato. Dessa investigação, W. E. B. Dubois publicou *O Terror em Waco* no seu jornal *Crisis* em julho de 1916. No final do seu texto, Dubois fez um chamado para a mobilização contra o que ele qualificou de “indústria do linchamento”.

A ritualização do terror gerou uma intensificação da mobilização contra o linchamento. Temos como prova o eco cada vez maior que tiveram as petições e campanhas que fizeram as associações negras para construir um sentimento de indignação na “opinião pública”. A partir do início dos anos 1930, as mobilizações contra o linchamento ganharam, dessa forma, o apoio de algumas pessoas que representavam associações sulistas, algumas organizações religiosas e alguns jornais que daquele momento em diante passaram a qualificar o linchamento como crime racista e não de legítima resposta aos estupros das brancas. Do lado das associações femininas supremacistas, uma militante branca, Jessie Daniel Ames, criou então a primeira associação anti-linchamento em novembro de 1930: a Associação das Mulheres do Sul para a Prevenção de Linchamentos (*Association of Southern Women for the Prevention of Lynching*, ASWPL). De fato, a as-

sociação era claramente estruturada pela segregação racista já que o termo “mulheres” tratava apenas das mulheres brancas: a associação era exclusivamente composta por elas e só se direcionava a elas. Porém, pela primeira vez uma associação branca proclamou que os homens negros não eram responsáveis pelos linchamentos – logo, que eles não eram *estupradores natos*. Ao denunciar assim o massacre, ela se comprometeu a lutar contra a violência racial e a exploração sexual das mulheres – exploração que ela apreendeu nas suas expressões racizadas, e portanto plurais (a exploração sexual das mulheres brancas ou a exploração sexual das mulheres negras não se materializavam do mesmo jeito). Jessie Daniel Ames afirmou assim que as mulheres (de fato, as mulheres brancas) “não iam mais ficar caladas perante os crimes perpetrados *em nome delas*”. O comunicado da ASWPL na imprensa apresenta-a como uma associação de mulheres sulistas contra os linchamentos, sob todas as formas e quaisquer que sejam as circunstâncias nas quais eles foram cometidos. A imprensa abolicionista saudou a notícia com entusiasmo: “As mulheres sulistas, das quais a castidade foi salva, segundo uma crença comumente difundida durante os últimos cem anos graças aos linchamentos, iniciaram um movimento para erradicar essa proteção pela corda e pela fogueira”.

De fato, Jessie Daniel Ames tinha se mobilizado anos antes contra o “código de cavalaria” que prevalecia no sul dos Estados Unidos desde o século XIX e que mandava as mulheres brancas se comportarem como boas moças, encarnando os valores que caracterizavam essa norma da feminilidade: a castidade, a piedade, a graça e a fragilidade. Ao se tornarem boas moças, mulheres “de verdade”, as brancas se colocavam sob proteção dos homens; mas era precisamente porque elas se submetiam a essa norma

que elas se tornavam pessoas heterônomas (submissas à vontade alheia) *a serem protegidas*. Portanto, era enquanto boas moças que as brancas podiam acessar ao status de “mulheres”, assim como aos benefícios sociais e simbólicos que decorriam desse status; benefícios aos quais as mulheres afro-americanas não podiam acessar. Todavia, as mulheres brancas permaneciam “menores de idade responsáveis”, já que seguia sendo possível violentar e discriminar, entre elas, as que eram boas moças e as que não eram, as que não podiam sê-lo por causa de relações de dominação. Foi o caso, por exemplo, das mulheres que se mobilizaram contra a escravidão ou a segregação, que defenderam homens afro-americanos, assim como o caso das mulheres que foram estupradas por homens brancos, ou ainda, das que estavam numa relação de subordinação perante as mulheres pertencentes à classe branca dominante.

Essa injunção a se tornar vulnerável, frágil, sem defesa, e a construir-se nesse devir da branquitude, definia justamente as condições para ser *reconhecida* como uma mulher – o que excluía dessa definição todas as mulheres não-brancas, as quais eram literalmente deixadas sem defesa. A ação do Clube da Era das Mulheres (*Woman's Era Club*), uma das primeiras e mais importantes associações feministas negras criadas em Boston em 1894, apontou assim para a invisibilização das violências contra as mulheres negras, impossível de serem consideradas vítimas neste quadro. Elas eram alvo de estupros sistemáticos que ficavam impunes: “Não estamos dizendo que não existem negros que cometem atos hediondos. A baixaza não é reservada a uma raça. Lemos com horror que duas mulheres jovens e negras recentemente foram horripilantemente agredidas por homens brancos no Sul. Deveríamos deplorar todos os linchamentos de agressores

perpetuados por homens negros, porém nós não temos essa oportunidade. Se esses agressores chegassem a receber uma punição, isso seria milagre.”

Numa certa medida, a raça branca se materializou através dessa mediação: tornar-se mulher. Ao defender a honra das “suas mulheres”, os homens produziram um grupo social naturalizado, racialmente exclusivo. Sem colocar em dúvida esse dispositivo racista, a “revolta contra o espírito de cavalaria” liderada pela ASWPL consistiu em retirar a defesa das mulheres brancas da genealogia do patriarcado branco, assim como de uma concepção da justiça estruturada pela cultura dos *vigilantes*. Isso visava a tornar as mulheres as únicas responsáveis pela sua defesa. Os justiceiros apareceram, enfim, como *assassinos racistas*. A ASWPL, com essa tomada de posição histórica, ajudou a desconstruir a retórica sexista dos abusos racistas, tornando injustificável o assassinato de homens afro-americanos perpetrado em nome da integridade sexual das mulheres brancas, ou, melhor falando, em nome de uma norma hegemônica da virilidade branqueada durante séculos. A partir desse momento, já que as brancas não precisavam mais ser defendidas, já que elas se recusavam a ser protegidas por supostos “cavalheiros serviçais”, os abusos apareciam como o que eles realmente eram: barbárie.

Todavia, o propósito das mulheres brancas da burguesia sulista nunca foi desfazer a raça, mas apenas de produzir uma outra norma da feminilidade branca, que acabou determinando outras modalidades de produção da própria raça. Ou seja, as mulheres brancas sulistas que pertenciam à classe dominante tomaram a iniciativa de uma forma de subjetivação política feminina inédita (foram elas que produziram na cena política um *sujeito* feminista racializado), e portanto sempre participaram plenamente de uma

subjetivação racial – “Nós, as pessoas brancas”. A instrumentalização retórica da “defesa das mulheres” não deve ser apenas interpretada como um sinal da objetivação das mulheres brancas: elas permaneceram sujeitos impuros da ideologia da supremacia branca. Sujeitos impuros, quer dizer que elas foram ao mesmo tempo objetos e sujeitos políticos da “defesa da raça”. “As leis de proteção são assim tecnologias determinantes, que servem tanto a controlar as mulheres privilegiadas quanto a intensificar a vulnerabilidade e o declínio das que não são protegidas nessa divisão operada entre limpas e sujas, esposas e prostitutas, mulheres do bem e do mal.”

A “defesa das mulheres” permaneceu um motivo recorrente dos sistemas e dispositivos racistas. Ela conheceu diferentes expressões históricas ao longo do século XX. Essa historicização do adágio “é preciso defender as mulheres” foi objeto de pesquisas importantes de teorias e epistemologias feministas, assim como de estudos coloniais e subalternos. Gayatri C. Spivak, no texto *Será que as subalternas podem falar?*, escreveu a seguinte expressão que se tornou famosa por definir o que ela chamou de alegoria da produção imperialista da subjetividade: “Homens brancos salvam mulheres não-brancas contra os homens não-brancos.” O que mudou dentro do contexto colonial, em relação ao contexto pós-escravista estadunidense, foi a distinção extra-territorial entre as *nossas* mulheres e as mulheres *deles*, e a possibilidade discursiva de atribuir exclusivamente aos homens nativos as violências feitas a todas as mulheres, e particularmente às mulheres nativas. A propósito, devemos a Leila Ahmed o mérito de ter problematizado, no caso do Egito colonial, esse motivo discursivo da defesa das mulheres como um dispositivo de dois gumes que permitia, por um lado, “salvar” as mulheres nativas

dos *seus* homens – legitimando assim todas os abusos perpetrados contra elas assim como contra eles –, em nome da civilização, da superioridade da raça branca e do respeito às mulheres; e, por outro, dificultava as lutas e mobilizações pela aquisição de direitos civis e cívicos das mulheres brancas metropolitanas. A “defesa” apenas abrangia de fato as mulheres que tinham sido julgadas “respeitáveis” o suficiente e que se mantinham à distância de uma emancipação fora das normas. Essa emancipação acarretaria, segundo os defensores do patriarcado imperial, o apagamento da “diferença dos sexos”, considerada sintomática de uma degenerescência da raça branca.

No início do século XXI, as injunções a “defender as mulheres” eram ainda ativas; e os movimentos feministas que responderam “não em nosso nome!” tinham dificuldade em serem ouvidos. Essa situação também se devia a um conflito no seio da história política do feminismo entre, por um lado, uma tendência majoritária que seguia sendo complacente, e até cúmplice, de um *sujeito* político e racista e/ou nacionalista; e, por outro, uma constelação de grupos que contestava tal sujeição às injunções capitalistas assim como às ideologias imperiais renovadas.

Além disso, o adágio “é preciso defender as mulheres” também mudou. Se apenas algumas mulheres seguem sendo “válidas a proteger”, enquanto outras seguem privadas de qualquer tipo de proteção, a formulação, da maneira como está colocada, apenas uma parte truncada das relações de poder contemporâneas. De fato, um terceiro grupo social está hoje constituído segundo um processo de diferenciação complexa: o grupo das mulheres reconhecidas como as únicas capazes de garantir a sua proteção, ou mesmo até produzidas como *sujeitos de defesa* de uma civilização, de uma raça ou de uma nação. A história da pre-

sença das mulheres nos exércitos e mais especificamente nas unidades de combate contribui à genealogia de tal minoria experimental. A esse propósito, o teatro paradigmático desse fenômeno é a prisão de Abu Grahib. As fotos de cenas de tortura que foram tiradas entre 2003 e 2004 mostravam soldados e soldadas do exército estadunidense em ação. Hoje consideradas como agentes da política de defesa dos Estados Unidos, as soldadas para as quais foi delegado um poder de autodefesa da nação foram treinadas marcialmente para produzir um “Nós, os Estados Unidos”, destinado tanto à humilhação brutal do “inimigo muçulmano” quanto à própria sociedade estadunidense. Sujeitos impuros, elas permanecem sendo objetificadas e chamadas de mulheres, mas mulheres *libertadas* (pertencendo a uma nação para a qual a igualdade de gênero se tornou um princípio de civilização), “feministas” – no sentido de que elas encarnam uma norma dominante da feminilidade capitalista branca contemporânea que está ao ponto de se generalizar para desenhar os novos contornos da raça. Aqui, a problemática da feminização das profissões tradicionalmente masculinas, entre as quais as profissões militares, que testemunham supostamente políticas de igualdade mais ou menos bem-sucedidas, escondem o que de fato há por trás. Esse novo dispositivo possui certamente uma relação de citação com a “defesa das mulheres/defesa da raça”, mas ele constitui uma expressão inédita: não é mais uma questão de defender as *nossas* mulheres; assim como não é mais exatamente a hora de ir defender as mulheres *deles*. Hoje, o propósito é de mandar *as nossas mulheres para que elas nos defendam* contra *esses homens*. Elas são a última arma da dominação civilizacional. Como a artista Coco Fusco sublinhou: essas mulheres não foram mandadas para a linha de frente como se fossem soldadas “iguais aos outros”,

como se elas fossem apenas efeitos das políticas de discriminação positiva destinadas às minorias de gênero: elas foram treinadas para produzir, para performar, uma forma de feminilidade programada para ser a arma mais eficiente contra um inimigo que, do seu lado, encarnava aos olhos do quartel-general uma forma de masculinidade altamente sexista, pudica, homofóbica, bárbara, e portanto “inumana”. Nas cenas de humilhação, de sodomia, de toques obscenos (contato físico, contato com roupas íntimas, contato com o sangue menstrual), de estupro, de tortura, que retomavam os códigos da pornografia comercial e usavam voluntariamente “mulheres jovens e loiras”, o propósito era atingir o corpo de um jeito não letal (como se as mulheres fossem menos “violentas”), mas de ferir a integridade e a dignidade dos prisioneiros, e contudo e sobretudo de destruir as defesas psíquicas das pessoas detidas, e o espírito das populações *árabes*. Essas violências sexuais deliberadamente perpetradas dentro do quadro de “tecnologias de gênero” pertencem a uma estratégia militar codificada e produzem uma nova figura do *vigilantismo*: a justiceira. As soldadas torturadoras, verdadeiros sujeitos da defesa nacional, foram assim objetivadas como um novo dispositivo de emasculação, uma tecnologia de dominação ao serviço de uma norma hegemônica da virilidade cristã, branca e capitalista. A experimentação habilmente pensada de Abu Grahیب marcou a atualidade da cultura do vigilantismo estadunidense na cena internacional.

Por trás do adágio “é preciso defender as mulheres”, que caracterizou quase dois séculos de abusos onde “cavaleiros serviais” massacraram homens não brancos em nome da defesa das *suas* mulheres e da raça branca, se esboça um novo adágio: “As nossas mulheres nos defendem... e sodomizarão os *seus* homens em nome da defesa da nossa civilização.”

Autodefesa: o poder para o povo!

6.1 Para acabar com a não-violência

“Arme-se ou apanhe”

“De agora em diante, cada lar negro deve dedicar um lugar de honra para um rifle Winchester”. Essa fórmula, lançada em 1892 por Ida Wells, resumiu por si só o espírito das novas mobilizações. A problemática da autodefesa armada *legitimada* contra a violência *ilegítima* do racismo e o chamado às armas feito pelo movimento de luta contra o sistema segregacionista estão no centro da história do nacionalismo negro.

No fim dos anos 1910 e durante os anos vinte, várias pessoas intelectuais, artistas e jornalistas que participavam do movimento Renascimento do Harlem (*Harlem Renaissance*) publicaram textos a favor da autodefesa proclamando a morte do tio Tom*. Assim, Marcus Garvey considerava que era preciso enca-

* O *tio Tom* é um termo pejorativo usado para descrever um afro-americano que, aparentemente, age de uma forma subserviente às figuras de autoridade do estadunidense branco, ou procurando a integração com este por meio de uma desnecessária acomodação (wikipedia.org).

rar que uma guerra racista estava acontecendo tanto dentro do país quanto no mundo e que as pessoas afro-americanas deviam entrar unidas na batalha. Ele escreveu, em outubro de 1919: “enquanto ficamos divididos, multidões de homens brancos pelo mundo vão seguir linchando e assassinando pessoas negras. No dia em que todas as pessoas negras, neste país assim como nos outros, começarem a se erguer juntas, veremos o homem branco tão apavorado perante a raça negra quanto ele é hoje apavorado perante a raça amarela japonesa. Com a força dos seus 400 milhões de pessoas, os negros deviam de agora em diante se organizar no mundo inteiro para infligir uma Waterloo* aos seus opressores (...) Vários motins abalaram ultimamente os Estados Unidos e a Inglaterra, e logo depois que a guerra pela democracia tiver acabado, haverão muitas mais contra o homem branco. Consequentemente, a melhor coisa a se fazer, para as pessoas negras de todos os países, é se preparar para responder ao fogo com fogo, um fogo infernal”.

A 2ª Guerra Mundial foi sem dúvida um divisor de águas: enquanto os Estados Unidos se apresentavam na cena internacional como uma democracia exemplar em luta contra o fascismo que esmagava a velha Europa, as extorsões racistas no seu próprio solo passaram a ser “indefensáveis”. As principais associações do movimento negro recrutaram cada vez mais soldados afro-americanos e latinos engajados nas frentes japonesa e europeias e foram organizados motins. As lideranças da NAACP entenderam perfeitamente que o período pós-guerra constituiria uma crise na mobilização contra os linchamentos e pelos direitos civis e cívicos, e iniciaram uma campanha a respeito das contradições da “democracia Jim Crow”. Em 1947, a NAACP apresen-

* Batalha em que napoleão perdeu a guerra com a Rússia.

tou uma petição às Nações Unidas, que teve imenso eco: “Quem ameaça os Estados Unidos, não é tanto a Rússia, mas o Mississippi.” A luta contra os linchamentos teve um alcance internacional e incomodou até a Casa Branca. O presidente Truman acabou reconhecendo que a questão dos “nossos” direitos civis “passou a ser um problema de política mundial”; Em 1954, o vice-presidente Richard Nixon declarou que “cada ato de discriminação (...) nos Estados Unidos fere a América tanto quanto poderia fazê-lo um espião que passasse a servir um país estrangeiro”.

Alguns anos depois, dentro do contexto sulista e apesar das vitórias jurídicas recentes do movimento pelos direitos civis e cívicos na luta pela *dessegregação*, o sistema segregacionista seguia sempre bem fechado e a ideologia da supremacia branca se manteve, e mesmo se renovou, com a aparição de miríades de milícias se reclamando do Ku Klux Klan. Neste contexto, um acontecimento revelador, o “Caso do Beijo”, marcou o renascimento da política da autodefesa. Ele aconteceu na cidade de Monroe, na Carolina do Norte (EUA), no fim do mês de outubro de 1958. Sissy Sutton, uma menina branca de 8 anos, contou a sua mãe que ela havia dado um beijo na bochecha de dois meninos negros com os quais, alguns dias antes, tinha passado a tarde brincando, junto a outras crianças (das quais a maioria era branca e tinha menos de 10 anos). Imediatamente, a família da menina juntou uma multidão armada e foi no bairro onde moravam os meninos, David “Fuzzy” Simpson e James Hanover Thompson, de 9 e 7 anos de idade, na intenção de matá-los e linchar suas mães. As duas crianças foram finalmente presas violentamente pela polícia, que as acusou de estupro. Na cadeia, elas foram maltratadas e molestadas durante dias, com interdição de ver suas famílias e sem conseguirem se encontrar com os advogados

que as associações afro-americanas tinham mandado para defendê-las. Suas mães foram perseguidas: demitidas dos seus empregos, assediadas pela população branca da cidade e ameaçadas de morte pelo Ku Klux Klan que, à noite, acendia fogueiras e colocava fogo em cruces imensas na frente das suas casas, atirava nas fachadas e nas janelas (inclusive, matou o cachorro da família Hanover). No dia 4 de novembro, os dois meninos foram apresentados a um juiz que considerou o “caso” como um efeito nefasto da *dessegregação*, a consequência direta da mistura racial na escola e da ameaça que pesa sobre as meninas brancas. Sempre sem a presença dos advogados da defesa, mas também sem debate nem confronto com a pessoa que fez a denúncia, o juiz declarou que os dois meninos eram culpados de agressão sexual e de atentado ao pudor e condenou-os à prisão, pelo menos até os 21 anos, numa casa de correção para pessoas negras (*Morrison Training School For Negroes*).

No entanto, na cidade de Monroe, a seção local da NAACP estava prestes a dissolver-se, sendo apenas composta por 6 membros. Num último sobressalto, dois anos antes do “Caso do Beijo”, ela tinha elegido um novo presidente, Robert F. Williams, militante comunista que não só acabou iniciando uma mudança na militância da organização (duzentos recrutas em um ano, cuja maioria pertencia à classe operária e não à classe média ou educada dentro da qual a NAACP geralmente recrutava), como também uma mudança radical de filosofia e política. Criado numa família envolvida há gerações na guerra contra o racismo sulista e as milícias supremacistas, Williams pertenceu também ao corpo dos Fuzileiros Navais (antigos combatentes da II Guerra Mundial), o que significava que ele sabia perfeitamente usar armas. Vindo a tornar-se uma figura emblemática do movimento

afro-americano, mesmo que controversa, Williams fez da seção local da NAACP uma verdadeira “unidade de combate”, essencialmente composta de veteranos experientes, decidida a acabar com a injustiça racial e com o “Império invisível” (termo pelo qual se auto designa o KKK, durante o seu segundo renascimento).

Enquanto os líderes nacionais da NAACP se recusavam a implicar-se no que eles qualificavam de um “caso de caráter sexual”, Robert F. Williams fundou em Nova Iorque o comitê de combate contra a injustiça racial e deu ao “Caso do Beijo” a amplitude de um escândalo internacional. Ele estabeleceu uma estratégia de ampla publicização do caso se apoiando, entre outras coisas, nos comitês constituídos na Europa que eram já mobilizados a respeito da luta contra os linchamentos. O propósito era liberar as crianças mas também pressionar a NAACP que parecia ser indiferente à sorte delas. Alertada, a imprensa internacional se mobilizou, mas foi a foto de uma jornalista inglesa para o jornal *London New Chronicle*, Joyce Egginton, que tornou o “Caso do Beijo” um símbolo. A jornalista infiltrou-se com uma câmera fotográfica dentro da prisão onde estavam detidos os dois meninos, fingindo de ser uma trabalhadora social, e realizou uma fotografia que acompanhará a reportagem publicada em primeira página, no dia 15 de dezembro 1958. A fotografia, em seguida usada por vários jornais europeus, foi intitulada “Por quê?” e mostrava a situação das crianças. Depois da publicação, um Comitê Nacional de Defesa de Thompson e Simpson foi criado, e fizeram uma campanha pública de denúncia da violência racista estadunidense. Ao mesmo tempo, milhares de cartas de indignação foram mandadas para Washington (EUA).

O “Caso do Beijo” marcou assim uma reviravolta na história da luta contra o sistema segregacionista por causa de duas

mudanças estratégicas que Robert Williams incorporou. Primeiramente, no contexto dos movimentos decoloniais, a denúncia sistemática da política racista norte-americana permitiu olhar para o segregacionismo como uma parte integrante do imperialismo, e para as extorsões cometidas contra a minoria negra como um colonialismo interior. O “Caso do Beijo” se tornou assim o símbolo da luta contra a barbárie da América branca. Segundo, ao contrário do registro da emoção compassiva, o “Caso do Beijo” foi o evento maior que colocou em crise a liderança e a estratégia de resistência pacifista que vingava no seio do movimento pelos direitos civis. Enquanto os assassinatos e os estupros de crianças e pessoas adultas negras na Carolina do Norte (EUA) ou nos estados sulistas limítrofes continuavam, desde então a resistência armada se organizou. Robert Williams, para quem a transição para a autodefesa armada era a única estratégia de sobrevivência na guerra contra a supremacia branca – da qual o KKK era o exército branco –, adotou uma posição marginalizada na escala de grandes organizações negras. O chamado à autodefesa armada valeu assim a Williams, não apenas ser considerado como um oponente a Martin Luther King, mas também de ser excluído em 1959 da NAACP e perseguido pelo FBI. A NAACP foi acusada de ser infiltrada pelos comunistas. Portanto, ela montou uma verdadeira política anticomunista, com alvo nas pessoas militantes anti-imperialistas e, em primeiro lugar, em Williams, supostamente para adquirir uma certa respeitabilidade. Apoiado por W. E. B. Du Bois, Williams, mesmo sendo ostracizado, estava porém prestes a tornar-se uma figura intelectual e política importante do movimento negro, fundador de uma filosofia política da autodefesa comunista que se solidificou plenamente no momento do chamado ao Poder Negro (*Black Power*) alguns anos depois.

O “Caso do Beijo” foi então, na mesma linha que o macartismo*, o sintoma de uma propaganda e de uma política anti-comunistas que não só foram os únicos argumentos da imprensa sulista perante a mobilização internacional, mas também dividiram o movimento afro-americano pelos direitos civis, exacerbando as dissensões internas dele. A questão do recurso à violência como estratégia política nacional tornou-se assim um ponto de conflito entre as principais direções das associações negras. Elas acusaram as pessoas militantes e intelectuais pela autodefesa negra de afinidade com o comunismo. Privilegiando uma política integracionista das minorias raciais, estas associações colocaram sistematicamente uma distância entre elas e a coalizão das lutas contra o imperialismo. Assim, dessolidarizaram-se com os movimentos revolucionários de libertação e de descolonização na escala internacional.

Graças à ação de Robert F. Williams e do comitê de combate contra a injustiça racial, David Simpson e James Thompson foram liberados – sob condicional – no dia 13 de fevereiro de 1959. Em 1962, Williams, exilado em Cuba, publicou “Negros Armados” (*Negroes With Gun*), livro no qual ele desenvolveu as suas teses a respeito da autodefesa armada. Nele, descreveu de um jeito impressionante as cenas de confronto de uma guerra racial nos estados do sul dos EUA; também desenvolveu as suas posições filosóficas sobre autodefesa em oposição à estratégia da ação direta não-violenta. Em junho de 1961, durante uma nova reunião na frente da piscina municipal da cidade de Monroe – que era proibida às pessoas negras –, militantes foram alvos de tiros de homens brancos armados. Várias vezes, Williams e ou-

* Macartismo é um termo que se refere à prática de acusar alguém de subversão ou de traição sem respeito pelas evidências (wikipedia.org)

tras pessoas militantes do NAACP tinham tentado fazer boletim de ocorrência e, todas as vezes, o chefe da polícia de Monroe disse que ele não tinha visto nem ouvido nada. A situação se repetiu em cada ato de violência cometido contra as pessoas militantes ou a população negra. O relato mostrou a estratégia de negação sistemática das autoridades brancas. Esta recusa a intervir, este jeito de fazer vista grossa, era de fato uma forma paradoxal de ação direta não-violenta policial que permitia redefinir os atos de autodefesa das militantes e organizações negras como componentes da agressão primeira. Williams retranscreveu os gritos de ódio: “Matem esses negros! Matem-nos! Derramem gasolina neles! Queimem esses negros!” Este dia, perante os gritos da multidão, Williams e outras pessoas militantes apenas tiveram a escolha de refugiar-se dentro dos seus carros para evitar de serem linchadas e sacaram os seus fuzis.

“O que estas pessoas ignoravam, conta Williams, é que tínhamos armas: a lei do estado da Carolina do Norte autoriza o transporte de armas dentro de um carro desde que elas não estejam escondidas. Eu tinha duas pistolas e um fuzil. No momento em que levantaram o braço para bater, saquei um .45 regulamentar e apontei-o diretamente na cara da pessoa, sempre sem dizer uma palavra. O cara olhou o revólver sem falar nada também e começou a se afastar de nós. Alguém na multidão sacou um revólver e as pessoas recomeçaram a gritar histericamente: ‘Matem esses negros! Matem-nos! Derramem gasolina neles!’ As pessoas começaram a jogar pedras em cima do teto do meu carro. Abri a porta, pus um pé no chão e me ergui, tinha uma carabina italiana na mão.”

A posição de Williams era uma posição filosófica clássica em matéria de direito à autodefesa. Ele considerava que o Estado

federal falhava propositadamente em fazer respeitar a décima quarta emenda da Constituição dos EUA, sendo ridicularizado na Carolina do Norte. Mais ainda, os tribunais desse estado deixavam impunes os abusos cometidos pelas pessoas militantes do KKK, assim como deixavam impunes as extorsões perpetradas pelas outras milícias racistas e as populações que as apoiam, o que tornava esses tribunais ilegítimos para exercer a justiça. Em outras palavras, a violência exercida pelas pessoas brancas era legal mas ilegítima, enquanto a violência exercida pelas pessoas negras era ilegal mas legítima. Como ele escreveu : “Numa sociedade civilizada, a lei impede os fortes de se aproveitarem dos fracos. Porém, a sociedade do Sul não é uma sociedade civilizada, mas uma sociedade selvagem e somos obrigados, nesse caso, a voltar para a lei selvagem.”

Ele preconiza recorrer à autodefesa na medida em que não havia justiça para as pessoas negras nos EUA. Mais exatamente, a justiça que ocorria lá era uma justiça branca que expunha as pessoas negras ao risco mortal. Os assassinatos das pessoas negras não eram punidos, a justiça era cúmplice; a polícia era incapaz de proteger a população negra, e pior ainda, ela deixava-a voluntariamente livre para assassinos. A autodefesa era a última muralha para defender a sua vida, aquilo graças a qual as pessoas negras defendiam a sua própria humanidade.

A filosofia enunciada por Williams, enquanto retomando alguns temas clássicos do contratualismo, desfiliou assim a autodefesa da tradição do individualismo possessivo, ao romper com o vínculo entre o conceito de autodefesa e a noção de defesa de si no sentido de propriedade da sua pessoa e dos seus bens. A defesa de si, aqui, não era baseada num sujeito de direito que existia antes dela. Ela não era apoiada num indivíduo que possuía

naturalmente e legitimamente um direito de conservação e de jurisdição. Se esse sujeito existia, era na medida em que ele acontecia, que ele se produzia dentro desse movimento polarizado para ter a *vida salva*.

A quem acusou Williams de fazer apologia à violência e de jogar o jogo das autoridades segregacionistas, logo, de provocar a repressão, ele respondeu que a autodefesa não era “o amor pela violência” mas “o amor pela justiça”. Nesse sentido, Williams não opunha uma estratégia de autodefesa a uma “tática não-violenta”. Segundo ele, a autodefesa intervinha quando a não-violência chegava nesse ponto crítico onde persistir nessa tática era suicídio. Ele se recusou categoricamente a prestar o juramento de não-violência que proibia pura e simplesmente que as pessoas militantes se defendessem perante agressões e abusos sofridos, com o pretexto de que isso equivaleria a usar *a violência contra a violência* ou que isso exacerbaria a repressão.

Estamos aqui no âmago do debate sobre a violência e a não-violência e da questão da *contaminação* das pessoas dominadas pela violência das pessoas dominantes. O uso da violência está assim geralmente refutado por meio de dois argumentos: ou em nome de um efeito de mimetismo que transformaria as pessoas dominadas em pessoas dominantes; ou em nome de um risco de amplificação reativa que decuplicaria a violência das pessoas dominantes em vez de pará-la. Segundo Robert Williams, este debate é apenas ideológico e parece ser somente um outro jeito de desarmar as pessoas oprimidas: vem daqui a sua firme oposição a uma estratégia não-violenta por princípio. Em seu livro, Williams adotou uma definição tipicamente marxista da violência como parteira da história e, mais especificamente, como princípio da própria historicidade e da mudança social. Perante o que

ele qualificou de “brutalidade racista branca”, considerou que a não-violência e a autodefesa podiam ser utilmente combinadas, mas que a violência era a única capaz de “mudar um elemento da vida social tão fundamental como a opressão racial”. Segundo ele, a estratégia da violência defensiva se assemelha a uma dinâmica insurrecional, única capaz de modificar profundamente as relações de poder. A estratégia da não-violência pode tornar os transportes públicos racialmente mistos, mas ela não pode acabar nem com o sistema racista nem com a violência social e econômica da qual ele assegura a reprodução. Por fim, para Williams, o uso da violência pelo movimento pelos direitos civis permitiu se posicionar no âmago do conflito, declarar guerra contra quem *defende os seus privilégios* enquanto ataca as pessoas que *defendem as suas vidas e sua liberdade*: é por isso que ele se apresentava como internacionalista, e não como um representante do nacionalismo negro. Para ele, o propósito não era defender uma nação mas defender a justiça universal. Exatamente no mesmo momento em que Williams escrevia essas linhas em Cuba, Frantz Fanon elaborava, na emergência das lutas de libertação nacional – mas também da sua morte iminente –, na Argélia e depois em Nova Iorque onde foi hospitalizado, uma filosofia da ação violenta.

6.2 Panteras Negras

A autodefesa como revolução política

Fonte teórica maior do Partido das Panteras Negras para Autodefesa (*Black Panther Party for Self-Defense*, BPPSS), os textos de

Robert Williams foram largamente publicados, difundidos e mesmo traduzidos nos anos 1960. Figura do movimento comunista estadunidense, pensador da autodefesa armada, sua influência foi determinante para a reviravolta que ocorreu no movimento pelos direitos cívicos em favor do abandono da filosofia da não-violência. Os anos 1970 foram assim marcados pelo uso escancarado da ação direta violenta, mais especificamente pela aparição de uma semiologia dos corpos em luta e do modo de subjetivação política que está associada a ela; semiologia que se difundirá muito além do movimento negro. Alguns anos após do “Caso do Beijo”, a agressão com arma de fogo contra um jovem militante, James Meredith, enquanto ele começava a sua Marcha Contra o Medo (sem armas e sem proteção, seguindo a sua própria vontade) através do Mississípi (EUA) em junho de 1966, marcou o abandono definitivo da estratégia da resistência não-violenta preconizada pelo reverendo King. Depois dessa agressão, vários líderes de movimentos que lutavam pelos direitos civis e cívicos tiveram que decidir com quais formatos seguiria a marcha. Quando ela recomeçou, juntando milhares de pessoas, destacava-se dentre elas Stokely Carmichael, membro do Comitê Estudantil de Coordenação Não-Violenta (*Student Nonviolent Coordinating Committee*, SNCC). Naquele momento, ele lançou o seu chamado histórico ao Poder Negro (*Black Power*). Além das dissensões entre os diferentes movimentos, essa marcha foi a cena histórica onde de repente duas lógicas políticas relativas à violência opuseram-se abertamente. Os trabalhos recentes sobre a história do movimento a favor dos direitos civis mostraram claramente que a oposição entre uma estratégia de não-violência (ativa) e uma estratégia de violência (defensiva), geralmente datada de 1966, resulta de uma visão simplista demais. É interessante

apontar, por exemplo, que Martin Luther King não se opôs ao uso da violência defensiva – à própria autodefesa –, mas que nesse dia de junho 1966 ele não aceitou que pessoas militantes se manifestassem portando ostensivamente armas. Ele considerava que elas assim colocavam em perigo as outras pessoas, dando à polícia “direito de matar”.

Entretanto, é nesse ponto que se cristalizou a oposição a King, principalmente com a Nação do Islã. Para Malcolm X, a filosofia da não-violência preconizada por King se assemelhava a uma proibição desarmante: ela consistia em dizer para as pessoas negras: “Não se defendam contra as pessoas brancas”. Enquanto, na realidade, explicou Malcolm X, essa injunção à não-violência não implicava as relações das pessoas negras entre elas, mas as relações inter-raciais. King não falou “não sejam violentas entre vocês.” Embora, para Malcolm X, essa era a única injunção à não-violência politicamente valiosa, porque ela permitiria construir a união e a solidariedade negras. Para Malcolm X, não é por acaso que o reverendo King foi o único interlocutor que os brancos consideraram respeitável e que o movimento dele foi o único a receber tanto apoio, inclusive financeiro, da parte dos brancos. Ao chamar as pessoas negras a não se defenderem, “King é a melhor arma que as pessoas brancas, das quais o propósito é brutalizar as pessoas negras, já tiveram no nosso país, porque, por causa dele, quando uma pessoa branca quer atacar uma negra, ela não pode se defender por causa dessa filosofia estúpida pregada por King: vocês não deveriam lutar, vocês não têm que se defender.” A não-violência deve ser compreendida e limitada a um princípio ético-político interno aos grupos mobilizados: ela é portanto uma modalidade de subjetivação política que só faz sen-

tido para cuidar de um “nós” que está por vir e não uma *práxis de resistência e de combate*.

O fato de que o reverendo King passou a ter um apoio menor, em benefício às teses desenvolvidas por Robert Williams, Stokely Carmichael ou Elijah Muhammad e Malcolm X, do qual a morte foi traumatizante, foi o marco da aparição de uma nova geração de pessoas militantes decididas a usar a violência defensiva. Nessa crise que sofreu o movimento, foram também questionadas diferentes formas de envolvimento do *corpo militante*, e houve uma redefinição da semiologia dos corpos revoltados.

As pessoas que reivindicam a não-violência não são passivas, elas envolvem os corpos delas dentro da ação e da confrontação para a defesa delas mesmas e dos seus direitos, o que necessita uma força considerável. O corpo encarna um tipo de resistência da qual a condição para que ela seja possível é a abnegação absoluta, a resistência ilimitada e o esquecimento de si (*nunca reagir*). É justamente por meio dessas três condições que as pessoas militantes entendem fazer dos seus corpos a película sobre a qual aparecerá finalmente a violência brutal das agressões. Uma aparição que deve ter efeitos ao mesmo tempo morais (essa violência é intolerável e ilegítima), políticos (essa violência é ilegal) e também psicológicos (essa violência aparecerá aos próprios olhos do seu autor como insuportável). Todavia, o que era problemático do ponto de vista da parte do movimento que considerava essa estratégia obsoleta, era justamente o fato de que as ações diretas não-violentas encenam um corpo que resiste com uma persistência infinita. Numa certa medida, essas defesas de si não-violentas *ou* violentas não se diferenciam pela oposição entre passividade e atividade, fraqueza e força, mas sim pela temporalidade da defesa ativa e dos seus efeitos. Ou seja, duas con-

cepções diferentes da história estão em jogo aqui. A primeira leva em consideração um tempo longo de lutas, aceita a violência para “trabalhar” a história, para desviar o seu rumo como se através de um desgaste progressivo. A ação da e para a não-violência é, portanto, muito laboriosa, ela desgasta os corpos nela envolvidos tanto quanto ela desgasta a história. Perante a visão teleológica da defesa, a segunda posição, agonística, inverteu a lógica: essas estratégias políticas da autodefesa consideraram que a história só se faz por meio da irrupção e do choque – quando “a violência encontra a violência”. Não era mais questão de fazer a história por meio do desgaste; era preciso fazer a revolução. A metáfora é a seguinte: usar o machado e não a plaina.

A autodefesa é uma prática marcial, uma filosofia do combate que considera que o tempo, o *kairós* revolucionário, é o da eficácia do soco revidado. Daí veio a questão do Poder Negro (*Black Power*), muito inspirada pela leitura dos textos do Frantz Fanon, que consistiu numa expressão da autodefesa como defesa-explosiva, ou até agressiva, e se traduziu pelo chamado a responder, ou a *mostrar que se pode responder*, “um golpe por um golpe”. E, nesse caso, ao cano de uma arma apontada se respondia com um tiro. A autodefesa se entende assim como uma contraofensiva e cria uma outra semiologia do *corpo militante*, que não se apoia na exemplaridade do seu martírio, mas no caráter ao mesmo tempo inexorável e inelutável da sua vingança. A vingança não ocorre no quadro maior de uma metafísica dos fins, ela ocorre no imediatismo de um soco.

Entendemos, então, como se articularam uma política da autodefesa e uma política de representação e da *afirmação de si*. Dentro do quadro dos movimentos de autodefesa, o fato de defender-se por meio de um ataque significava afirmar um direito

injustamente negado e, conseqüentemente, afirmar o sujeito que tem esse direito. Mais ainda, afirmar o sujeito que toma e se dá a si mesmo o direito que lhe foi negado. A defesa-explosiva tendia assim a declarar uma guerra que era até esse momento implícita, ou seja, a reestabelecer as modalidades de um confronto *a armas iguais*. Desse ponto de vista, a defesa-explosiva pertence a uma filosofia marcial no sentido que os termos e as posições da relação de dominação não são pensados com conceitos ontológicos (pessoas dominantes/pessoas dominadas) ou hierárquicos (pessoas armadas/pessoas desarmadas), mas de uma forma diacrônica (pessoas agredindo/pessoas agredidas). Esse registro teve pelo menos dois efeitos: por um lado, ele devolveu a dignidade, restaurou o orgulho das minorias oprimidas, que de repente se tornaram “beligerantes”; por outro lado, ele autorizou o uso indefinido da violência e da sua semiologia, na medida em que a luta revolucionária o exigia.

A criação em novembro 1966 do Partido das Panteras Negras para Autodefesa (*Black Panther Party for Self-Defense*, BPPSS) foi emblemática da repolitização internacionalista do direito à autodefesa armada contra a tradição segregacionista estadunidense e o imperialismo. Apesar do partido ter retomado totalmente para si o princípio da autodefesa armada – acrescentando por exemplo o termo *autodefesa* no nome da organização, o que é uma referência direta ao Diáconos pela Autodefesa (*Deacons for Self-Defense*) –, ele tentou expandir o sentido político desse tipo de autodefesa ao associar-se à história dos movimentos afro-americanos, anti-imperialistas e comunistas que eram inclinados a converterem-se à autodefesa enquanto condição pela qual um sujeito político revolucionário passa a ser possível.

As Panteras Negras adotaram assim uma estratégia ultra-legalista que tinha como propósito que o direito das pessoas afro-americanas carregarem uma arma seja respeitado, como ele era para qualquer outro cidadão estadunidense (em referência à segunda emenda da Constituição dos EUA). As pessoas militantes costumavam, portanto, sair munidas de armas e de códigos jurídicos e de seguir as patrulhas de polícia para intervir durante qualquer interpelação, fazendo-se presentes, sendo testemunhas das irregularidades de procedimento e lembrando os seus direitos às pessoas controladas ou presas. Como disse o cofundador do Partido das Panteras Negras para Autodefesa, Bobby Seale, em 1970, a autodefesa armada (logo, o porte de armas) tinha por única função defender a vida das pessoas militantes: “Tem uma regra muito estrita segundo a qual nenhuma pessoa do partido pode utilizar a sua arma, salvo no caso onde a sua vida esteja ameaçada – qualquer que seja a pessoa que ataca, um policial ou qualquer outra pessoa. Num caso de assédio da parte de um policial, o partido meramente pedirá para imprimir a fotografia do oficial no jornal para que ele possa ser identificado como um inimigo do povo... nenhum atentado à vida será cometido.” No contexto californiano, o principal inimigo do partido era assim a polícia e as técnicas de autodefesa, como também as suas cenografias, eram diferentes das que ocorreram nos estados do sul, onde a primeira função das técnicas de autodefesa era proteger as comunidades negras contra os abusos fascistas (enquanto a autodefesa das minorias raciais seguia criminalizada e as legislações locais proibiam o porte de armas para os grupos sociais racizados desses estados). Respeitando um código indumentário estrito, vestidas de preto, com uma boina preta e uma arma, as pessoas militantes do BPPSS tinham também como objetivo recrutar novas pessoas,

encarnando um tipo de masculinidade negra, que performava uma potência geradora de orgulho. Outro objetivo era de convencer sobre a necessidade de construir uma comunidade negra unida contra a brutalidade policial, os EUA brancos, e mais amplamente o colonialismo e o capitalismo.

A autodefesa promovida pelo BPPSS fazia eco ao direito à conservação de si, tradicionalmente definido como um ato pré-político de resistência, mas ela participou também aqui de uma performance generizada e racizada onde o que parecia à primeira vista ser apenas um “zelo defensivo” era em realidade uma alavanca potente de conscientização política. A autodefesa não era mais apenas uma ferramenta dentro da luta, nem uma opção política pragmática, compatível com outras estratégias, como as práticas de ação direta não-violentas. A autodefesa tornou-se a própria filosofia da luta. Ela era realmente generalizada e podia ser definida como uma “ofensiva revolucionária”, como a única *política que era capaz de causar a necessária derrubada do imperialismo*. Nessa perspectiva, o BPPSS nitidamente declarou a guerra: uma guerra civil, uma guerra social, uma guerra de libertação, durante a qual no fim das contas não tinha nada para negociar, nada para defender, já que nunca se reivindicaram os direitos mais fundamentais, aqueles que desde sempre foram negados e atropelados. Nada para defender, a não ser esse “nós” que não possuía nada, porque ele não era nada sem a ação que se realizava em seu nome, um “nós” que podia tudo.

Desde 1968, o BPPSS abandonou o termo “autodefesa”. Christopher B. Strain escreveu: “As panteras começaram [...] como militantes da autodefesa; todavia, o grupo logo se tornou a vanguarda de uma revolução social, se afastando da finalidade da autodefesa (ou seja, da proteção imediata de si), enquanto ao

mesmo tempo o partido usava da retórica da autodefesa para justificar as suas ações.” Várias figuras do movimento, como o Bobby Seale, consideraram que o foco na autodefesa fazia claramente parte de um esforço de desinformação e desestabilização que queria que a ação social e política do partido perdesse a sua credibilidade. Assim, a acusação segundo a qual as pessoas do BPPSS eram milicianas negras era claramente propaganda. Huey Newton percebeu, por outro lado, os efeitos contraprodutivos de uma retórica militante que puxava a autodefesa para o lado de uma definição estritamente marcial e virilista, restritiva demais, que acabava diluindo a própria finalidade da organização e que não correspondia nem às ações nem às linhas ideológicas do movimento. As pessoas militantes tinham que se submeter a treinamentos marciais (aprender a manipular armas com segurança e atirar com elas, praticar artes marciais), elas eram também obrigadas a pensar: ler (com prioridade Marx, Mao ou Fanon) e escrever. “A caneta é uma arma [...]. Ela pode ensurdecer com o rugido da voz do povo gritando por justiça. Ela pode matar as mentiras escritas com tinta nas mídias do opressor.” Além disso, a filosofia da autodefesa do BPP, de acordo com o manifesto em dez pontos do movimento elaborado desde 1966, se concretizou, dia após dia, através de ações de luta contra a violência social, de “guerra contra a pobreza”: organizando cafés da manhã nas escolas dos bairros desfavorecidos, apoio escolar, aulas à noite para adultos, criação de escolas, de farmácias, organizações de campanhas de vacinação, ter assistente social e advogado sempre à disposição, transportes coletivos, arrecadação e distribuição de roupas e livros... Essa ação de fundo foi invisibilizada e menosprezada por uma campanha de difamação sistemática do BPP, que veio junto com uma política de repressão sem precedentes

por parte do FBI, que decapitou metodicamente o movimento. A oposição entre a autodefesa, por um lado, e uma política de autogestão social e mobilização política, por outro, orquestrada pelas mídias e pelo governo, também reforçou a ideia de uma divisão sexual do trabalho militante dentro do partido.

Assim, apesar de não ser uma estratégia política exclusiva, a autodefesa aparece também como a matéria de uma narrativa, de um mito fundador do sujeito revolucionário. O Partido das Panteras Negras, bem depois de ter sido colocado de joelhos pelo governo, encarnou uma política da autogestão defensiva, verdadeira *desmistificação da violência* do opressor. Elaine Brown, figura do BPPSS, lembrava que o partido se apresentava como a vanguarda da revolução, tendo como objetivo principal antes de mais nada a organização do *lumpen* proletariado, sendo que as pessoas negras compunham massivamente esse proletariado empobrecido: mal pago, desempregado ou não-empregável. Na parte mais baixa da escala social, se encontravam as gangues e as minorias criminalizadas (as mães solteiras racializadas – único apoio das suas famílias –, as prostitutas, as pessoas que usavam drogas, traficantes, delinquentes, pessoas morando nas favelas e na rua). A análise do modo de produção capitalista e da sua queda precisava então envolver uma crítica do sistema sexista-racista do qual os três recursos principais são os seguintes: a exploração baseada na divisão sexual e racial do trabalho produtivo e reprodutivo sustentado por um Estado capitalista, a criminalização sistemática das minorias raciais por parte de um Estado penal e a militarização imperialista por parte de um Estado colonial. Através do relato do seu percurso militante, Elaine Brown mostrou que o investimento do BPPSS numa semiologia virilista constituiu a primeira alavanca de conscientização que permitiu devol-

ver o poder de resistir para as pessoas que estavam sendo violentadas – alavanca para transformar o *lúmpen* num exército revolucionário. Na primeira edição do *Panteras Negras*, o jornal do movimento publicado no dia 25 de abril de 1967, a apologia à autodefesa armada foi efetivamente exprimida em termos de *poder das armas* (se por enquanto a polícia era a única a ter esse poder, deste momento em diante uma parte do povo negro começou também a exercê-lo). Os “irmãos” do BPPSS eram apresentados como a “nata da masculinidade negra. Eles estão aqui para a proteção e a defesa da nossa comunidade Negra.” Algumas linhas mais para frente, o texto traz o seguinte recado: “Estes irmãos têm uma perspectiva política. E mais importante ainda, eles estão embaixo da escada social, onde a maioria do nosso povo está”. Em outras palavras, o BPPSS pretendia se colocar e lutar desde as condições materiais de existência da grande maioria das pessoas negras: a sobrevivência. Nessa perspectiva, como escreveu Elaine Brown, as mulheres militantes eram consideradas do mesmo jeito que qualquer homem militante: o gênero e a sexualidade das pessoas negras constituíam uma arma, entre outras, para ser apontada na direção do opressor para matá-lo - “nosso gênero era apenas uma arma, mais um instrumento da revolução.” Precisamente, o problema era essa repartição das armas que designava a alguns, as armas de fogo, e para as outras, o sexo delas. Isso, esquecendo da longa e ilustre genealogia das mulheres afro-americanas em luta, que sempre foram armadas. Mesmo se definindo como um exército de autodefesa, quanto mais a identidade sexual colonizava o imaginário da libertação, tanto mais ela constituía uma faca de dois gumes que se voltou contra as próprias pessoas militantes. Foi mais complexo ainda pois o BPPSS produziu uma crítica severa do “chauvinismo macho”:

para ser realmente revolucionária, a luta tinha que estar a favor e apoiar a libertação das mulheres.

As críticas ao desvio virilista dentro do Poder Negro se expressaram abertamente mais tarde no seio do partido: “O que eles queriam estava bem longe da nossa revolução, eles tinham-na perdido de vista. Muitos entre eles pareciam satisfeitos em apropriar para si mesmos o poder que o partido tinha conseguido e o qual assemelhavam, numa ilusão cega, aos carros, às roupas, às armas. Eles estavam preparados até para ganhar dinheiro em cima dos seus princípios revolucionários, para o único benefício de uma Mafia. Se eles queriam uma Mafia, seria sem mim”, escreveu Elaine Brown na sua autobiografia. Da sua parte, os movimentos feministas revolucionários afro-americanos protestaram. Considerando que a virilidade heterossexista era um dos pilares intrínsecos ao sistema capitalista imperial, era suicídio fazer a revolução vestindo a máscara branca (ter poder é ser homem, e ser homem, é ser branco). Esses debates sobre masculinidade negra eram objeto de discussões que causaram violentas tempestades no BPPSS a respeito da questão feminista (muitas vezes considerada como uma luta burguesa de mulheres brancas) e mais geralmente do marxismo: em 1967, durante um encontro de apoio a Huey Newton, que tinha acabado de ser preso, Stokely Carmichael falou de um jeito que chocou a ala comunista mais conscientizada do movimento, a começar por Angela Davis, que relata: “Ele falou do socialismo como ‘a coisa do homem branco’. Marx, continuou, era um homem branco, logo ele era estranho à libertação das pessoas negras.” Inversamente, Carmichael não tratou da questão do patriarcado como se fosse “a coisa do homem branco”.

Uma parte das pessoas militantes negras encarnaram claramente esse desvio “contrarrevolucionário”, apegadas a uma mi-

tologia reativa em relação ao reconhecimento da sobrepotência da masculinidade negra como modo de subjetivação política. A observação inicial delas é justa: os homens negros não só foram excluídos dos benefícios sociais e simbólicos da “masculinidade”, mas também, desde a escravidão, a humanidade deles foi colocada em alvo e eles foram humilhados, denegridos, castrados pelos brancos. Porém, esses mesmos militantes aderiram ao quadro oposto dessa ideologia generizada e racizada para concluir que as mulheres negras – que foram estigmatizadas como matriarcas, castradoras e dominadoras – haviam colaborado passivamente com o inimigo e deviam, então, apoiar a revolução permanecendo no seu papel de mulheres. Como se, para que existisse um sujeito revolucionário, fosse preciso que as mulheres aceitassem não ser revolucionárias – uma forma de contrato prévio militante. Porém, na violenta disputa ideológica que estava acontecendo para ressignificar o poder, esse sobre-vestimento de um “chauvinismo” viril que tinha uma relação citacional com o *homem branco*, essa obsessão de submeter as mulheres negras a uma norma “vitoriana” da feminilidade da qual elas sempre foram excluídas, não contribuiu para construir uma identidade política negra, mas para reforçar a dominação ideológica dos valores brancos. Apesar das críticas às normas estéticas da branquitude – e principalmente a crítica feita à ação de alisar ou desfrisar os cabelos –, as mulheres negras eram designadas ao lar e ao silêncio, constrangidas por um branqueamento que reificava, ao mesmo tempo, a potência normativa de uma masculinidade burguesa, mantendo-a como aquilo de onde brota o significado do poder. A reação violenta foi imediata. Essa estratégia organizacional condenava as mulheres negras e os homens negros a serem apenas imitações grosseiras, grotescas, monstruosas, patógenas,

das normas dominantes de gênero e sexualidade, sempre ao lado, externa ou em excesso. Tudo isso reforçava o predomínio de normas que se construía através da estigmatização de figuras consideradas repulsivas e que ao mesmo tempo se auto-constituía como referências autênticas, como *modelos originais*. Portanto, é bom lembrar que, no que concerne ao BPPSS, o machismo foi objeto de uma crítica muito consistente. Numa entrevista dada ao *Guardian* em 1970, Bobby Seale disse: “a luta contra o machismo é uma luta das classes – ela é uma coisa difícil para as pessoas entenderem. Para compreender assim o machismo, é preciso entender que ele é inextricavelmente vinculado ao racismo [...]. Em outras palavras, quando alguém afirma que ‘uma mulher tem que ficar no seu lugar’, essa ideia está apenas a alguns passos dessa outra que consiste em dizer que ‘um negro tem que ficar no seu lugar’”. Essa perspicácia a respeito dos assuntos de sexismo e racismo permite resgatar a intensidade de uma verdadeira luta ideológica das classes nessas questões.

Melhor, talvez, que a análise clássica que articula sexismo e racismo, problematizar essa luta permite redefinir o gênero como um “signo ideológico”, ou seja, como um dispositivo semiótico que produz, que engendra, as normas da classe dominante como se fossem significados universais. Esses significantes codificam os corpos para torná-los indivíduos socialmente perceptíveis, inteligíveis e, por extensão, aceitáveis, defensáveis. Eles codificam também os movimentos sociais para torná-los audíveis, legítimos ou não. Os assassinatos sumários de militantes das Panteras Negras orquestradas pela operação COINTELPRO não devem ser encarados como separados das campanhas midiáticas de desinformação lançadas pelo FBI, nem da produção fantasmática de “contra-fatos” que se aproveitavam até o fim das acu-

sações de agressões, estupros e assassinatos, reatualizando por um lado o mito do homem negro violento, predador sexual, super-virilista, e por outro o mito da mulher negra matriarca, mãe parcamente assistida e responsável pela delinquência dos *filhos*. A permanência de uma definição da violência “racial” (ou seja, exclusivamente causada pelas minorias racializadas) codificada ideologicamente pelo gênero (uma violência por definição não-civilizada, viril ou virilista, homofóbica ou contra as leis da natureza) fez do gênero uma das armas mais eficientes da infiltração ideológica do Poder Negro. As injunções a reestabelecer um patriarcado burguês, policiado, a corresponder às normas dominantes de gênero (por definição, brancas) como se fosse uma ideologia reguladora, marcam uma das modalidades mais eficientes, mais contínuas, de um dispositivo de dominação que produz, dentro das próprias lutas sociais, um tipo de vulnerabilidade ideológica. A autodefesa é um inútil se ela não trabalha em primeiro lugar essa luta semiótica das classes.

Autodefesa e segurança

7.1 “Em segurança!”

Desde o fim dos anos 1960 nos Estados Unidos, dentro de um contexto onde a mobilização das minorias raciais e sexuais está no seu apogeu, as Panteras Negras fazem escola. Em junho 1969, as revoltas de Stonewall* marcam uma reviravolta em relação à libertação homossexual e trans, em eco aos movimentos de libertação das mulheres, antifascistas e anti-imperialistas. Para todos esses movimentos, quem assassina é o Estado e a sua polícia. Desde 1965, em São Francisco, as pessoas militantes LGBTQ organizam a resistência contra as perseguições policiais das minorias sexuais.. No início dos anos 1970, a Frente de Libertação Gay (*Gay Liberation Front*, GLF) participa de muitas ações com ou em apoio ao Partido das Panteras Negras: a articulação das lutas anticapitalistas, antifascistas e antipatriarcais é então um dos

* A Rebelião de Stonewall foi uma série de manifestações violentas e espontâneas de membros da comunidade LGBT contra uma invasão da polícia de Nova York que aconteceu nas primeiras horas da manhã de 28 de junho de 1969, no bar Stonewall Inn, localizado no bairro de Greenwich Village, em Manhattan, em Nova York, nos Estados Unidos ([wikipedia.org](https://pt.wikipedia.org))

pilares da análise política de vários movimentos em coalizão. “Nossos opressores mais imediatos são os policiais (...) Cada vida homossexual vive com medo dos policiais, salvo quando a gente começa a contra-atacar”. Movimentos como a Revolução Gay do Terceiro Mundo (*Third World Gay Revolution*, TWGR), o Coletivo do Rio Combate (*The Combate River Collective*), por exemplo, vão manter essa linha mesmo na contracorrente. No início do ano 1979, enquanto uma dezena de mulheres negras foram assassinadas em poucos meses, o Coletivo do Rio Combate publica o artigo “6, 7, 8... onze mulheres negras. Por que elas morreram?” Recusando a retórica de recorrer a mais proteção policial ou patriarcal, o coletivo retraduz a questão da segurança em termos de “autoproteção”, descrevendo o sexismo e o racismo não como relações de dominação adicionadas (como se uma se adicionava à outra, constituindo uma “dupla” discriminação), mas como um só dispositivo de exposição máxima ao risco de morte. Este artigo é um verdadeiro manifesto de autodefesa que explicita os recursos e as técnicas – corporais, pessoais, urbanas e políticas – que permitem aprender a proteger a si mesma.

Em dezembro de 1969, uma cisão ocorre no seio da Frente de Libertação Gay. A Aliança Ativista Gay (*Gay Activist Alliance*, GAA) está então sendo criada com a vontade de focar a ação militante sobre as lutas homossexuais e não sobre a articulação com os outros movimentos de libertação e as agendas políticas das minorias oprimidas. Em 1970, Carl Wittman escreve “Um Manifesto Gay” (*A Gay Manifesto*), assinado e publicado em São Francisco por um ramo do movimento GLF, *The Red Butterfly*. Neste que serve de texto fundador do movimento homossexual do período, o autor critica a ideia segundo a qual a libertação negra ou a luta contra o imperialismo seriam prioritárias em relação

à libertação gay. Se referindo às violências físicas das quais as minorias sexuais são alvo, ele cita as agressões perpetradas pelos “punks”, antes das da polícia. Chamando para uma coalizão das lutas, o autor considera, porém, que a solidariedade com os movimentos afro-americanos e latinos é impedida pela “supermasculinização” e o “machismo” dos homens não-brancos que faz deles agressores comuns, enquanto ao mesmo tempo ele considera que todos os homens são socialmente construídos pelo machismo. Nesse texto, enquanto realiza uma análise marxista da opressão (ele reconhece que são os mesmos, “de cima”, que *oprimem todas as pessoas*), o autor enfatiza, referindo-se a Herbert Marcuse, que o coletivo não se autodefine como marxista mas como “radical”, clamando que toda perspectiva marxista socialista da libertação integre no seu coração a libertação homossexual.

Em 1973, em São Francisco, a GAA constitui um grupo de autodefesa: uma patrulha de pessoas ativistas armadas, a Divisão da Pantera Roxa (*Purple Panther Division*), rapidamente rebatizada de Panteras Lavanda (*Lavender Panthers*). Sob a supervisão do seu líder – o controverso Raymond Broshears -, a conferência de imprensa que anuncia a criação deste grupo de “justiceiros”, gays e trans, no dia 7 de julho, retoma claramente a iconografia do BPPSS (como o logo da pantera, mas em roxo) e o porte ostensivo de armas de fogo (pistola e espingarda). Todavia, o objetivo declarado difere do do BPPSS. A questão não é mais lutar contra a brutalidade criminal da polícia, mas de intervir rapidamente dentro do espaço público em caso de agressão de homossexuais por outras minorias “fora da norma”. Denunciando o quanto devagar são as intervenções da polícia, onde os agentes da lei se aproveitam dos atos de violência para maltratar as vítimas, as patrulhas pretendem se defender contra os “punks”, os

traficantes e as gangues (explicitamente negros, latinos, ou sino-americanos). O lema do grupo é “limpar” o bairro das pessoas homofóbicas. Como nota Christina B. Hanhardt no seu estudo de referência, Broshears passa rapidamente a ser uma figura central da libertação gay no início dos anos 1970, antes de desaparecer da cena militante. Porém, ele deu aos Panteras Lavanda um perfil ideológico inédito, mistura de “anarquismo libertário, Nova Era e ideologia religiosa carismática, e radicalismo sexual”.

A retórica da “limpeza” já tinha sido usada em 1966 por um grupo militante de São Francisco, *Vanguarda*: este coletivo tinha lançado uma ação *clean sleep* (varrer), da qual a carga crítica era evidente. Contra as autoridades administrativas e policiais, mas também contra os interesses econômicos dos especuladores imobiliários que queriam limpar a cidade das pessoas “marginais”, o propósito era de defender o gueto e de inverter o insulto. A ação consistia em desfilar na Rua do Mercado varrendo-a e gritando “todo o lixo está na frente da vassoura”. Para os Panteras Lavanda, “limpar” deve ser entendido num sentido que não tem mais nada a ver com o grupo Vanguarda e o anti-exemplo que induz a cenografia dessa ação. “Limpar” significa de agora em diante tornar as ruas livres de violência e garantir a proteção das pessoas “moradoras”, colocando, no entanto, uma fronteira entre as pessoas que o coletivo considera “suas” vizinhas e as outras, indesejáveis. Sete anos depois, então, mesmo se programas coordenados são implementados com os serviços sociais e a prefeitura em favor do auxílio à moradia, a “limpeza”, da qual os Panteras Lavanda são os pioneiros, serve diretamente aos interesses dos especuladores imobiliários e proprietários rentistas que apoiam uma comunidade gay “policiada”, condição ideal para investir e especular dentro de bairros históricos.

Tornar seguras as ruas, as entradas e os espaços comuns dos prédios; tornar seguros os comércios (por exemplo, erradicando a prostituição, a pornografia, as drogas), os transportes públicos, etc. passa a ser a resposta à reivindicação de um direito de viver em segurança. “Esteja seguro!” é o mote da especulação imobiliária que faz do racismo e da luta contra a violência homofóbica o seu cavalo de Troia. Desse ponto de vista, São Francisco e Nova Iorque, e mais particularmente os bairros de Castro e East Village, vão se tornar lugares de experimentação dentro dos quais esse slogan e a política de autodefesa que ele carrega serão colocados em permanente tensão e farão implodir muitos coletivos.

Os Panteras Lavanda desaparecem em 1974. Dois anos depois, uma patrulha de autodefesa é constituída por uma nova organização, a Libertação Gay da Área da Baía (*Bay Area Gay Liberation*, BAGL), criada em 1975. No seio dela, uma parte das pessoas militantes consideram o direito à autodefesa como a primeira modalidade da resistência à violência. Após o assassinato de um homossexual em Tucson por estudantes que apenas receberam uma pena com liberdade condicional, as pessoas militantes se juntam na Brigada Borboleta em Memória de Richard Heakin (*Richard Heakin Memorial Butterfly Brigade*), logo chamada apenas Brigada Borboleta. Essencialmente composta por homens brancos (participa apenas uma lésbica não-branca, Ali Marroero), o grupo patrulha as ruas do bairro com apitos, cadernos, canetas e walkies-talkies, e relata todas as agressões homofóbicas (insultos proferidos na rua ou pelas janelas abertas de um carro, assédio, agressões), por exemplo anotando as placas dos carros. Os apitos são usados como um sistema que permite causar medo, ou fazer fugir, provocar vergonha em quem agride e proteger-se de uma eventual briga, mas também como um sinal

de reconhecimento no seio da comunidade, até como o símbolo de uma solidariedade e de um engajamento com “cuidar uns dos outros”, como declara um dos seus membros, Hank Wilson. Ele fala muito claramente dos vínculos com a polícia: a estratégia consistiu em continuar pedindo para ela agir contra as agressões homofóbicas para melhor visibilizar que essas violências não são nem reconhecidas nem levadas em consideração pelas instituições. Mas o propósito principal da Brigada Borboleta era antes de mais nada constituir uma política alternativa em matéria de segurança. “Não queríamos dar para a comunidade a ilusão de que alguém cuidava de nós. Queríamos que cada pessoa no seio da comunidade tivesse a impressão, a todo momento, de patrulhar e cuidar das outras.” Assim, a Brigada Borboleta se recusa a ter um uniforme que diferencia quem é membro, e que daria a impressão de ser um grupo “paramilitar” dedicado à segurança de todo mundo. A ideia é desenvolver uma política de solidariedade: a segurança de cada uma das pessoas só poderá ser garantida se todo mundo se preocupa quando uma pessoa está sendo vítima de violência e quando tudo mundo se engaja para reagir em caso de agressão. Todas as pessoas devem se tornar hábeis em autodefesa. Todavia, este chamado direcionado a cada pessoa – mas no final das contas, principalmente para os homens – a tornar-se “patrulhadores” contribui para a institucionalização de um código visual que instila segurança. Ele define com quem cada pessoa deve se preocupar ou desconfiar e contra quem deve se solidarizar, produzindo uma norma da masculinidade gay branca: corpo atlético, cabelos curtos e bigode, jeans, camiseta e casaco de couro, apito, se tornam o uniforme da comunidade gay de Castro. O efeito estigmatizante é imediato e transforma em po-

tenciais homofóbicos todos os outros homens, que passam a ser “os estranhos” do bairro.

A questão da autodefesa comunitária se sedimenta assim de forma compatível com as primeiras políticas de segurança (política do “vidro quebrado”, “vizinhos vigilantes”), nas quais a noção de “segurança” foi promovida como um critério e um marco que denotam “qualidade de vida”. As vidas homossexuais “boas”, “dignas de serem vividas”, são assim redefinidas dentro e por uma “regulação da obscenidade” que se assemelha simplesmente à repressão de uma “sexualidade *insegura*”, das práticas “arriscadas”. Estas designam indiretamente os corpos *dignos de serem defendidos* e os que não (aqueles que tomam a responsabilidade de se arrisquem ou de serem fontes de insegurança). Se algumas práticas são então reprimidas, essa repressão sempre passa ao mesmo tempo pela criminalização de outras formas de homossexualidade e transidentidade consideradas como geradoras de insegurança (moral, física, sexual, civil, sanitária) – som alto, insalubridade, práticas sexuais consideradas “arriscadas”, prostituição, pornografia, drogas, delinquência, vagabundagem... Do mesmo modo, uma definição racista da heterossexualidade “intolerante” (homofóbica, transfóbica) constitui uma ameaça à “qualidade de vida” de alguns bairros, logo a algumas vidas homossexuais consideradas “boas” e seguras. O efeito imediato de tal dispositivo, que tem a ver com um essencialismo emocional do “risco”, é de tornar invisíveis, mas também ilegítimas e ininteligíveis as *queers* não-brancas (afro-americanas, nativas, latinas), reforçando o preconceito segundo o qual todas as pessoas homossexuais seriam brancas e todas as pessoas homofóbicas seriam negras. Esse processo se materializa pela vigilância policial, pela repressão da delinquência “sexual” (julgada obscena) e “ra-

cial” (julgada violenta), pela supressão de políticas sociais e pelo deslocamento geográfico das pessoas “anormais” e das minorias raciais pertencendo à classe trabalhadora empobrecida em direção a outras zonas da cidade. Definidas como alvo e brutalizadas por um Estado penal racista, as minorias raciais são principalmente representadas sob os traços de seus *filhos* assassinados ou presos para defender uma classe média abastada, segura, a única capaz de morar em casas “reformadas”, de viver dentro dos “seus” bairros para os quais ela reivindica a proteção contínua da polícia.

Dentro de um contexto semelhante, na costa leste dos Estados Unidos, em Nova Iorque, um grupo de autodefesa é criado no mesmo ano que a Brigada Borboleta, a Sociedade para Tornar os EUA Seguros para Homossexuais (*Society to Make America Safe for Homosexuals*, SMASH). O grupo acaba acentuando ainda mais a fusão entre a noção de autodefesa e o processo de gentrificação sexual e racial. O SMASH desenvolve todo um conjunto de signos da masculinidade gay: poderosa, vingadora e capaz de se defender; construída em referência e contra a norma da masculinidade racializada, juvenil, delinquente e homofóbica. Muitos coletivos, contemporâneos dos que foram citados, ao invés, se mobilizaram e organizaram para contestar essa lógica e encarnar uma alternativa à questão da “segurança” (*safety*). Esses grupos foram todos confrontados pela permanência da brutalidade policial – que nunca parou de ter por alvo a “plebe” afro-americana, socialista e/ou *queer*. Assim, em agosto de 1970, dentro do contexto da preparação da “Convenção Constitucional das Pessoas Revolucionárias” (*Revolutionary People's Constitutional Convention*), organizada pelas Panteras Negras, que ocorre em setembro do mesmo ano na Filadélfia, Huey Newton publica esse importante texto: Os Movimentos de Libertação das Mulhe-

res e dos Gays (*The Women's Liberation and Gay Liberation Movements*), que faz um chamado para uma grande coalizão entre os movimentos. Newton evoca o fato de que a homossexualidade suscita, provoca, insegurança nos militantes, nos homens heterossexuais afro-americanos. Ele fala *do ponto de vista* desses homens e para eles, e escreve com “nós”: “como sabemos muito bem, às vezes o nosso primeiro instinto é de querer quebrar a cara de um homossexual, de querer calar a boca de uma mulher.” A dialética da segurança/insegurança tematizada por Newton denuncia nas entrelinhas a retórica da dominação que torna um *aliado objetivo* (mulheres, gays) em *ameaça subjetivo* (“*temos medo de poder ser homossexual [...], temos medo que ela possa nos castrar*”). Interpelados pela ideologia imperialista branca como a encarnação da violência sexista e homofóbica, os homens racizados definitivamente *deram corpo* à insegurança. Compreender essa lógica de segurança como um todo supõe entender sua replicação no seio de grupos militantes negros, os quais foram impregnados tanto pela sua agenda quanto pelo seu vocabulário. Ademais, como consequência dessa lógica, outros corpos colocam esses grupos em “insegurança”: as mulheres (heterossexuais e lésbicas, brancas e negras) e os homossexuais foram constituídos como representantes da insegurança para os homens negros, para melhor obrigá-los a constituírem-se como sujeitos dentro e pela adesão a uma norma de masculinidade dominante. *Ser reconhecido como homem, quer dizer ser reconhecido como branco*, mas também como heterossexual pequeno-burguês. Para Newton: “devemos adquirir a segurança em nós mesmos e assim ter respeito e empatia por todas as pessoas oprimidas.”

7.2 Autodefesa e a política da raiva

Constituir a “segurança” como norma de vida só é possível se se produzem *inseguranças* contra as quais o Estado aparece (e se apresenta) como o único recurso. Nos anos 1970, os grupos de lésbicas negras, mulheres não-brancas e mulheres do terceiro mundo, denunciaram incessantemente esta lógica que tinha efeitos sobre a agenda do feminismo. A violência policial da qual elas (e os seus filhos) eram alvos preferidos, vinha junto com a construção racista de que as mulheres negras seriam tão capazes de se defender, que elas não precisariam ser defendidas. Ou pior, que é preciso se defender delas – mais ainda quando estiverem em grupo. A equipe de *softball Gente*, que se auto-organizou como um grupo de autodefesa feminista de lésbicas negras foi fundada em Oakland em 1974. Elas enfatizavam o quanto as lésbicas não-brancas pareciam “invisíveis se estão sozinhas e violentas se estão em grupo”. Em março de 1984, o jornal ONYX, o primeiro periódico estadunidense lésbico afro-americano, publicou um número cujo desenho da capa representava um grupo de mulheres negras se defendendo da violência de um policial branco a cavalo que vinha bater em uma delas, que estava caída no chão.

A promoção de um “pacto de segurança” (com o Estado) e a incorporação dele dentro de algumas agendas militantes tiveram, portanto, como última consequência, não só inocentar a violência do Estado, mas também predeterminar modos de contestação e coalizão. Isso criou um certo tipo de militância, uma forma de autodefesa *protecionista*, prejudicial por ser articulada a uma cartografia emocional armadilha. “Defender-se”, portanto, constituiu-se como uma resposta à injunção de “se colocar em segu-

rança”, de engajar-se em ações de proteção contra o jeito como bairros, ruas, identidades, indivíduos e grupos afetavam coletivos e causas; ou contra o que *lhes violentava* (um indivíduo “ameaçador”, “desviante”, “um estranho”). As políticas de segurança foram assim coproduzidas dentro de e por um “sistema de marcadores afetivos”: uma territorialidade sentimental que não só esquadrinha espaços, estigmatiza corpos e naturaliza a relação agressão/vitimação, segurança/insegurança, nós/eles, medo/confiança, mas, mais ainda, opera uma mutação que transforma as subjetivações políticas em sentimentalização da ameaça e do risco. É a transformação emocional das lutas que está aqui (de novo) em jogo. E o denominador comum sobre o qual as coalizões são possíveis passa a ser tão indefensável que ele acaba de fato dando seguimento a estratégias de divisão operadas pelos dispositivos do poder.

É preciso também levar em consideração o que essas estratégias fizeram aos coletivos em si, às vidas e aos corpos militantes; os becos sem saída nos quais se esgotaram, ou mesmo se autodestruíram. A pressão para estar *safe*, seguras “entre si”, “no seu lar”, equivale a uma política de controle dos movimentos de contestação que se revela das mais eficazes para encurralá-los. Equivale também a se restringir a estratégias separatistas mais ou menos pensadas onde as pessoas que militam se protegem, delimitando espaços “que foram tornados seguros”, respondendo de um jeito mimético a um “pacto de segurança”, divulgando-o, generalizando-o. Dentro desses espaços supostamente seguros, nos entrincheiramos entre pares, com a expectativa de estar, por definição, fora de perigo. A *segurança* entre pares está assim definida por oposição a uma exterioridade *insegura*, que gera medo ou ódio; o que torna propriamente impensável ou inaceitável consi-

derar que as relações de poder, a conflitividade, os antagonismos permanecem inevitavelmente dentro desses espaços e se exercem sem descontinuidade. Ao manter-se num tal quadro de inteligibilidade imposto, a única “defesa” perante a insegurança que se esconde na intimidade dos coletivos – onde se recusa legitimamente a recorrer à polícia ou à justiça de Estado – é de separar, esquadrihar, tornar seguros e vigiados cada vez mais os espaços comunitários. Isso leva, por exemplo, ao afastamento de certa pessoa para que a sua mera presença *não cause violência* a tal outra; ou à exclusão, excomunicação, de tal companheira, porque falhou, traiu, ao exercer o seu poder no entre-si. As instituições judiciárias faça-você-mesma (DIY, *do-it-yourself*) se constituem então como simulacros monstruosos: para não recorrer à polícia ou justiça dominantes, de fato, autorizamos emanações nocivas que colonizam os coletivos. Esta gestão cotidiana das violências entre militantes, não podendo ser vivida de outro modo que não o da ofensa e do ferimento subjetivo, devora o tempo das pessoas e os próprios coletivos. Ela enfraquece o imaginário que torna possível a criação de outras formas de trabalhar a violência. Ela também é emocional e politicamente esgotadora, desorienta os processos de conscientização política e arruína os engajamentos.

A poetisa June Jordan expressou de um jeito magistral essa consciência ambígua da *defesa de si*. Vítima de dois estupros, ela conta como o estupro imprime dentro de si mesma a convicção última da sua impotência absoluta e como a consciência política pode constituir um “pivô” – ou não – de restauração da potência de agir. A primeira vez, escreve June Jordan, foi um homem branco que cometeu o estupro: enquanto ele a estava violentando por mais de 45 minutos, arrastou-a para o chuveiro e a obrigou a abaixar-se para recolher um sabonete (o homem deu a ordem

“Pega essa merda!” para sodomizá-la à força). June Jordan surpreende-se a si mesma, reencontrando a sua voz: “Pega você!”. Num instante, o medo desapareceu – melhor morrer do que obedecer a um homem branco. A raça veio reanimar o seu corpo paralisado. Não foi o sexismo, mas o racismo, que funcionou como pivô, elevando seu poder de ação ao nível “fazer ou morrer”, e foi em referência à existência de uma comunidade em luta que a raiva de June Jordan se expressou em autodefesa. Ela conseguiu então acertar o homem na cabeça e fugir. A raça ativou sua “raiva protetora”: um homem branco está estuprando uma mulher negra. Neste momento, o homem encarna essa masculinidade branca predadora e assassina – inimigo histórico das mulheres afro-americanas. No caso do segundo estupro, quem agrediu-a foi um homem negro, militante da Associação Nacional para o Progresso das Pessoas Não-Brancas (*National Association for the Advancement of Colored People*, NAACP). Uma noite, enquanto ela estava com outros amigos, ele convidou todo mundo para ir na casa dele para tomar a “saideira”. As outras pessoas nunca chegaram. Acabou que ela ficou sozinha com esse homem. Quando ele cometeu o estupro, June Jordan estava em estado de choque, paralisada. Algo impensável estava acontecendo que travou seu poder de ação: ele é negro, ela é negra. Ela não se sentia ameaçada. “A questão da raça era crucial, só que, dessa vez, a raça me paralisou até o ponto do meu próprio apagamento. Chocada que um ‘irmão’ pudesse me estuprar, eu, a sua ‘irmã’, me fez perder toda a reatividade e a determinação para resistir, e eu não soube me alimentar da raiva necessária para resistir contra os demônios da dominação”. A raça aqui neutralizou a sua raiva: ela ficou estarecida perante a injustiça insuportável de ter que estar alerta, de ter que se defender, inclusive de um companheiro de

luta. Era assombroso ver os danos da violência junto com a culpabilidade indignada de ter abaixado sua guarda e ter sido violentada num lugar *a priori* seguro, e por uma pessoa também *a priori* segura, digna de confiança. O estupro demorou a noite inteira. Quando na alvorada o homem deixou ela ir embora, June Jordan quase não conseguia ficar de pé e o seu corpo era inteiro dor; ele também se tornou a coisa mais suja, mais sujada que existia para ela. Essa experiência do nojo de si mesma quase a deixou louca. Para June Jordan, esses episódios de violência bruta atestam também as falhas de um feminismo que não construiu para *todas* uma comunidade de onde retirar uma “raiva autoprotetora”. O problema não tem a ver com o fato de que no seio da comunidade as relações de poder permanecem e que vítimas violentassem outras vítimas. O problema é que essa comunidade que se declarava unida com base numa mesma relação de dominação – e num mesmo “inimigo principal” – não tenha sido capaz de declarar guerra a esse inimigo. Além disso, ela também não foi capaz de ser coesa o suficiente para tornar-se uma comunidade na qual as pessoas se sentissem, não seguras, mas potentes para se revoltarem contra abusos e expor eles, sem risco de alimentar o racismo. Se os movimentos escolhem dinâmicas “nacionalistas”, “separatistas” ou “essencialistas”, eles devem ser coerentes: o ponto não é estar seguro dentro de um entre-si fantasmático, mas de construir e criar territórios a partir dos quais politizar, capitalizar a raiva para lutar e seguir lutando: “mostrem-me o seu poder e eu sentirei orgulho”. June Jordan faz um apelo para se criar outras formas de comunidade, que não baseiam a sua coesão num sujeito que se tornou sossegado, mas num comprometimento furioso a lutar.

O imperativo da segurança é um fármaco, um remédio, uma injunção que alivia: ele responde a políticas de gestão discriminantes, de produção exponencial de riscos e de inseguranças sociais que condenam gradualmente vidas à invisibilidade; também responde à necessidade *vital* de circular dentro do espaço público ou privado (sem ser violentada, assediada, atacada), de assegurar coletivamente condições materiais de existência, de viver sob um teto, de criar outras formas de vida, de troca, de contracultura, de práticas de si; ele responde à necessidade de apoio mútuo, de amor... Mas, é também um imperativo que envenena, que força vidas militantes a se retirarem, que instiga elas a dividir as suas próprias trincheiras, a purgar as suas próprias linhas. Quanto mais nos protegemos contra a insegurança, mais esgotamos o poder do que significa uma “comunidade” solidária, coesa, fonte de potência e raiva; mais realizamos um tipo de biopolítica na escala das lutas, um *biomilitantismo*.

7.3. Da vingança ao empoderamento

Numa manhã de inverno de 2008, nos Estados Unidos, Suyin Loui é chamada na rua enquanto está indo ao trabalho: “Ô *chinesinha gostosa!*”. Ultrajada e revoltada, ela então decide criar um videogame chamado *Hey Baby!*, no qual as mulheres são as heroínas. Ao entrar no programa, você está nas ruas de uma cidade parecida com Nova Iorque ou Montreal, armada com um rifle. Indivíduos desconhecidos começam a te abordar: “Ei gata”, “Cê não tem um tempinho aqui pra mim?”, “Caramba, como tu é bo-

nita”, “Que rabão!”, “Eu podia te comer todinha”... Nesse momento do jogo, você tem escolha: ou responde levemente constringida e preocupada “Obrigada” e segue o teu caminho (quem assedia finge então deixar você em paz e vai embora, mas você encontra-o de novo alguns instantes depois); ou você saca sua espingarda e começa a atirar até matar. O homem está no chão sobre uma poça de sangue, antes de ser substituído por uma lápide cujo epitáfio é a última frase que ele te disse. Você não ganha nada (tem um número infinito de pessoas que te assediam), apenas a possibilidade de andar na rua e continuar a ser abordada; o que dá ao jogo uma dimensão kafkiana.

Parecido com vários outros projetos feministas contemporâneos de luta contra o assédio na rua, o videogame inventado por Suyin Looui nos confronta individualmente com o fantasma vingador de sair armada e com a ambiguidade da satisfação sádica que existe em arrebentar machistas a rodo. Mas também coloca o nosso poder de agir perante a violência de frente para o vazio contemporâneo de *respostas bem-sucedidas* a ela. Além disso, o prazer intenso propiciado por um jogo onde somos, eu sou, a heroína “comum” acontece também devido a uma modificação das coordenadas do possível; este prazer nos desafia a elaborar novamente o que é “possível fazer” perante o sexismo – isto também devido à ineficácia das políticas públicas em erradicá-lo. Todavia, este é o princípio do jogo: imaginar uma resposta ao sexismo parece aqui apenas pensável numa encenação cara a cara onde uma mulher sozinha tem que encarar seu agressor. Desse ponto de vista, *Hey Baby!* vai contra o imaginário difundido pela grande maioria das representações da “violência contra as mulheres”, que mostram-nas como um grupo mais ou menos indistinto de “vítimas” sem defesa. Porém, o jogo simboliza ao extremo a

ideia de que a experiência do sexismo é principalmente e antes de mais nada uma *experiência cotidiana, vivida individualmente*. Ao armar as mulheres com metralhadoras Uzis e Kalachnikovs, como se fosse uma solução possível ao assédio sexista dentro dos espaços públicos, este jogo cria uma representação marcante da autodefesa percebida aqui como o que vai muito além das definições legais da legítima defesa. Por sua vez, estas definições estão fundadas classicamente sobre o princípio filosófico do imediatismo e da proporcionalidade da defesa. Sem dúvida, o dispositivo causa um desconforto: em primeiro lugar, devido ao fato de que a solução proposta é desproporcional (uma palavra desencadeia o assassinato de homens através do uso de armas), mas talvez também porque, de um jeito mais sutil, ele faz sorrir e, mais ainda, ele alimenta uma *raiva imaginada*. A encenação mórbida passa então a ser uma encenação fantasmagórica causando uma real satisfação para qualquer pessoa que compartilha a experiência do sexismo ordinário (ordinário porque diário, permanente e lícito), que não tem nada de lúdico. Tão assustador quanto prazeroso, *Hey Baby!* dá a oportunidade de ter um olhar crítico não apenas sobre a representação comum das violências cometidas contras as mulheres, mas também sobre as implicações relativas ao “reconhecimento” dessas violências. O que aconteceria se essas violências, por enquanto invisibilizadas, fossem finalmente reconhecidas pelo que elas são e instituem? Um fluxo contínuo de solicitações e interpelações, um espaço-tempo hostil, que pede a todo momento a nossa atenção, como se estivéssemos jogando, na excitação da partida. Se *Hey Baby!* se distancia dos discursos e culturas feministas majoritários relativos à violência sexista, sua atualidade parece também romper com a genealogia da autodefesa feminista e ilustra uma virada neoliberal do imaginário femi-

nista. Se esse jogo em vários pontos apresenta uma crítica forte, o seu quadro segue diretamente vinculado a uma cultura da auto-defesa que passou a ser o foco da reivindicação contemporânea de um “contrato de segurança”.

Inspirado por um universo de referências vinculado às produções culturais consideradas “populares”, por serem juvenis e masculinas (mesmo se adultos e/ou mulheres possam efetivamente consumir esses produtos), *Hey Baby!* é um jogo chamado FPS (atirador em primeira pessoa, *first person shooter*). Ele adota um ponto de vista característico dos videogames “de guerra” onde o jogador vê a ação através do olhar do protagonista virtual. A maioria dos jogos FPS encenam um imaginário capitalista e militarista ultraviolento, turvando as fronteiras entre tecnociências imperiais e ficção científica; um imaginário que é também eminentemente generizado e racizado, como o prova o público-alvo para o qual se destina esse tipo de produtos culturais de massa, mas também as normas de gênero, sexualidade, cor e raça que ele contribui a reificar. Enquanto os inimigos possuem uma identidade bem definida (em geral, são mortos-vivos, nazis, alienígenas, comunistas, mafiosos, russos, ou terroristas afegãos), o personagem principal - forma universal sem conteúdo nos FPS – adota de fato um ponto de vista hegemônico, o de um homem que tem recursos característicos dos grupos dominantes dos países mais ricos. Entretanto, aplicando o dispositivo FPS ao *Hey Baby!*, Suyin Looui nos dá a possibilidade de jogar em primeira pessoa uma guerrilha urbana feminista. Ela inventa um espaço-tempo virtual onde temos prazer em responder à violência com violência. Porém, *Hey Baby!* personifica claramente o assediador padrão: não é nem classe média, nem velho, nem branco. A auto-defesa aqui encena um tipo de solipsismo virtual, mas mostra

também, aproveitando a deixa, a característica *escura* da “violência feita às mulheres” – a escuridão da rua supostamente “perigosa” e a do agressor moreno, desconhecido. Esses dois pressupostos são tão falsos quanto problemáticos: as violências sexistas seriam o resultado da ação de homens jovens, de classe popular e não brancos, e elas aconteceriam dentro do espaço público.

Claro, quaisquer que sejam as nossas histórias, identidades, experiências, aparências, habilidades físicas, psicológicas, ou o nosso capital, os nossos recursos sociais, passamos a caminhar virtualmente pelo mundo através da mira de uma arma de fogo, como um tipo de superego: “respondo, logo existo.” Essa encaenação se distancia claramente dos poucos jogos com personagens femininos que acabam sendo sobre-determinados em termos de gênero e sexualidade, raça e classe, e que nos obrigam a se identificar com eles querendo ou não; são jogos na terceira pessoa onde é difícil representar-se sob os traços de uma heroína que encarna as normas estéticas dominantes (o melhor exemplo é a icônica Lara Croft). Se os FPS constituem um espaço-tempo de homosociabilidade principalmente masculina, *Hey Baby!* tenta, não fazer uma paródia, mas ressignificar este espaço-tempo de um jeito *feminino* e *feminista*. Um primeiro nível de leitura consistiria em inscrever esse jogo dentro do imaginário dominante da autodefesa armada, já que ele oferece para as mulheres o *privilegio* quase exclusivo e ultra-controverso da manipulação virtual de armas. Nesse sentido, a exposição virtual permanente à violência extrema produz um tipo de familiaridade que contribui a uma certa aprendizagem sem gênero da violência – a socialização pela violência banalizada sendo tradicionalmente um dos recursos da construção e da incorporação da identidade e da identificação sexual que diferenciam os homens dos *Outros*.

Mas *Hey Baby!* pode também ser lido como uma fábula do empoderamento que tenta produzir uma subjetividade potente contra representações vitimizantes comumente aceitas, que vêm juntas com estratégias políticas de recurso à proteção do Estado. A segurança parece ter sido aqui, então, traduzida pelo reinvestimento de uma tensão não resolvida, problematizada no cerne da filosofia política e dos pensamentos sobre a guerra: a exclusão da autojustiça e da vingança fora da esfera do político. Presa nesse movimento propriamente negativo do ciclo indefinido das represálias e do mal para o mal, *se fazer justiça a si mesma* é comumente pensado como a própria negação de um Estado de direito que “pune sem ódio”. No entanto, além da problemática do contratualismo, o que está em jogo aqui é também uma economia das emoções políticas. O recurso à justiça não serve para ter o “prazer da vingança”. Só a autojustiça mantém pela raiva, pela ira, o sujeito que *sofre* a injustiça, o prejuízo, o dano, numa posição que não está completamente reduzida a uma posição *sem defesa*. Além da mera restauração de uma reciprocidade negativa – responder à violência com violência –, a questão da raiva como desejo de vingança e do prazer dessa vingança é o resultado da ação de um sujeito que, ao contrário da vítima, não está totalmente reduzido a zero pela lesão do ultraje ou pela brutalidade da injustiça. É um sujeito que mantém intacta a esperança de restaurar ou reparar uma situação de igualdade.

O restabelecimento dessa subjetividade poderosa passa aqui pela mediação sobre-protetora da arma, pelo prazer imediato de transformar a raiva em gozo. A oportunidade de finalmente se vingar, de sentir essa jubilação e esse apaziguamento confiante perante o fluxo contínuo de assediadores é o que nos prende ao jogo. Esses sentimentos se destacam em relação a uma experiên-

cia comumente traduzida com o termo “impotência”. O dispositivo na primeira pessoa permite experimentar o prazer de dar um fim a isso. Todavia, *Hey Baby!* rompe justamente com aquilo que faz com que os FPS sejam atrativos: o jogo é muito básico, o cenário é propositadamente de uma pobreza angustiante e os quadros se repetem indefinidamente. Passa a ser entediante massacrar tão facilmente esses sexistas “ordinários”. Aparece então, a dimensão repetitiva da violência sexista e a inutilidade, o sem sentido da desproporção da resposta: qual a utilidade da metralhadora Uzi se os assediadores vão reaparecendo indefinidamente? Para que serve massacrá-los se não posso nunca estar sozinha, tranquila? *Hey Baby!* oferece um olhar crítico sobre a violência sexista: o que deixa ela suportável não é tanto a nossa incapacidade de fazer algo, de agir a respeito, mas o seu caráter inelutável. A conclusão é assim aporética, sem solução: o prazer de poder se vingar é substituído pela consciência infeliz de que isso não serve absolutamente para nada. No entanto, é justamente nesta aporia que reside o esgotamento do político – e não numa encenação da solidão do FPS e do desaparecimento de um coletivo, já que, em matéria de violência sexual, o face a face deve ser encarado como uma situação eminentemente política.

Porém, o último limite dessa experimentação da violência feminista fictícia como capacidade de agir se encontra justamente na arma. Por trás da sua aparência de fábula da vingança prazerosa, o jogo ilustra o princípio norteador do neoliberalismo suave: o da autonomia, do desenvolvimento das capacidades e da valorização dos recursos, da restauração das escolhas... O que se resume pela seguinte fórmula: *o poder de*. Ou seja, perante o assédio, tens o poder de *te* defender! “Hey Baby!” é uma representação do empoderamento feminista que encena um solipsismo

virtual prazeroso, mas pode ser também que não seja a raiva e a ira que constituam o motor da ação. A espingarda acaba sendo a personagem principal e é ela o verdadeiro “herói” do jogo, muito mais do que a vingança. Só a arma tem o “poder de”. A arma intervém nesse jogo como aquilo que vai restaurar a integridade corporal e sexual da “vítima”. É ela que a defende; como se a arma substituísse o marido, o Estado ou a lei, que fracassam, ou se recusam a protegê-la. A arma constitui uma figura metonímica do “protetor” e reifica a heteronomia das mulheres perante o que se apresenta como um direito à segurança. Nesta perspectiva, a crítica tem como foco a exclusão das mulheres de um “contrato de segurança” definido como o propósito e a condição de possibilidade de uma cidadania plena. Numa certa medida, também como o marido ou a lei, a arma aparece como um “objeto”, que materializa o outro ou a instância para a qual delegamos a própria defesa e que é dotada da violência que o sujeito não é capaz de expressar sem ela. A “toda-potência” obtida graças à arma apenas repete e amplia a questão da sua própria potência de agir. Nesse sentido, é um dispositivo perfeitamente clássico da delegação do direito relativo à autodefesa e à preservação de si, tal como foi tradicionalmente definido na filosofia clássica. Ou, para ser mais exata, é um dispositivo que visibiliza um contrato tácito que sela a submissão das mulheres com o próprio fato de serem reduzidas a serem defendidas. Em outras palavras, com uma arma, *sou defendida*. Sem armas, *estou sem defesa*.

Revidar

8.1 Sem defesa

Faz uns trinta anos que as campanhas visuais, radiofônicas ou televisivas mostram quase sempre a violência feita às mulheres como a mesma e única cena de violência: *elas apenas replicam-na*. Quando atualizam a vulnerabilidade acordada à feminilidade em vez de propor formas alternativas de feminilidade e ferramentas para revidar a violência, essas campanhas públicas fracassam em prevenir a violência sexista.

Na França, a primeira campanha nacional sobre violência doméstica apareceu em 1989. Focando nos dez últimos anos, podemos mencionar as campanhas governamentais lançadas em 2006-2007: “Bem me quer, mal me quer”, que mostravam o rosto de uma mulher jovem marcado por golpes, antes de mostrar o seu cadáver na funerária, coberto por um lençol azul. Foi também o caso da peça de publicidade de 2007 que mostrava uma mulher que tinha sido vítima de violências, descrevendo tudo o que o seu marido lhe tinha causado e que afirmava “mas depois de 15 dias, finalmente acabou”, e a peça terminava com um túmulo no cemitério. Igual com o “Falem, antes de não poderem

mais fazê-lo” que mostrava mulheres amordaçadas (e lembrava do número de emergência 3919). Em 2009, a campanha lançada pela secretaria do Estado responsável pela família e da solidariedade encenava duas crianças “brincando” de casal, com marido violento. As campanhas trienais de 2008-2010 criaram o site stop-violences-femmes.gouv.fr (pare-violências-mulheres, um site do governo) e difundiram uma propaganda mostrando de novo uma mulher com rosto inchado. As campanhas de associações como Anistia Internacional ou Unicef, difundidas na França, não escaparam à regra e mostraram mulheres espancadas e seus agressores (como a campanha “a violência está sempre na moda”). Sobre o cartaz lançado em 2014, havia uma mulher mulata ou descendente da imigração colonial (enquanto classicamente a maioria das pessoas das campanhas antecedentes eram mulheres brancas), da qual o rosto estava cortado em dois. Numa parte do seu rosto, a fotografia estava rasgada em vários pedaços, que tinham sido recolados; a outra parte estava intacta. Embaixo, tinha o seguinte slogan: “Contra as violências, a lei avança”. O slogan geral da campanha era “Violências contra as mulheres, a lei protege vocês”.

Ao mostrar, na maioria do tempo, uma mulher, ou melhor dizendo, ao reificar sistematicamente os corpos femininos mostrados como corpos de vítimas, essas campanhas atualizaram a vulnerabilidade como se fosse o devir inevitável de todas as mulheres. Se viam apenas rostos inchados, corpos com marcas de golpes ou feridas (sangue, hematomas), chorando, implorando, gritando, ou ao contrário, mudos, decompostos em grandes planos, despedaçados, músculos contraídos, rostos nas mãos, prostrados. Mostravam apenas cadáveres, radiografias, túmulos, ambulâncias e luzes rotativas (giroflex), crianças testemunhas em

prantos ou vítimas mesmo da violência sexista. A estética visual que essas campanhas propuseram explorava também todas as possibilidades visuais de um dispositivo técnico – a fotografia e mais geralmente a cultura visual – que produz efeitos de uma realidade exagerada. Essas campanhas, chamadas de prevenção ou de sensibilização, pretendiam majoritariamente politizar a questão interpelando emocionalmente a opinião pública em geral, e as mulheres vítimas em particular, incentivando-as a “reagir”, a “falar”, *antes que seja tarde demais*. Todas elas prometiam “proteção” para as vítimas. Mais insidiosamente, essas campanhas interpelavam também um terceiro espectador, já que todas elas expressavam a intenção de “visibilizar” para os autores dos atos de violência o alcance moral das suas ações. Esse modo de politização das violências funcionava baseado sobre três pressupostos: um, a ideia de que um problema passa a ser real pela visibilização; dois, que é mobilizando as emoções e particularmente a empatia que a realidade de um fenômeno se torna uma realidade *para todas as pessoas*; três, que é mostrando as consequências de um ato ou de uma prática que os atores desses atos ficam mexidos, e passam a ser sujeitos morais suscetíveis de tomar consciência da incivilidade, da ilegalidade, da imoralidade e do perigo (sanitário, social, humano) de seus atos.

Nesse dispositivo, a interpelação não é simples, ela aponta em direção a uma tecnologia complexa do visível, articulada a três perspectivas, cruzando três posições, “três intenções”, “três emoções”. Retomando as categorias analíticas que foram pensadas por Roland Barthes no seu livro *A Câmara Clara*, encontramos: o operador (quem torna visível, o fotógrafo), o *espectador* (quem olha), o *spectrum* (quem é mostrado, fotografado) – \ olhar, ser olhado, tornar visível. Roland Barthes escolheu o ter-

mo *spectrum* para insistir numa dupla dimensão: a pessoa fotografada é mostrada (ou se mostra) em espetáculo e ao mesmo tempo congelada, capturada num presente para sempre mumificado – de lá vem a ideia de uma presença espectral. O dispositivo fotográfico tem essa particularidade: ele faz advir um ser ao fazer nascer uma imagem que ele oferece ao olhar, e ao mesmo tempo, lhe mortifica instantaneamente. O processo de objetivação é vivido como uma “micro-experiência da morte” – “me torno realmente um fantasma”. No entanto, essa metamorfose mortífera, capaz de congelar eternamente as cenas mais “vivas” e espontâneas, se torna ainda mais fascinante ao ter como objetos encenações de violências, de sofrimento e de morte. Nas campanhas públicas sobre as violências cometidas contra as mulheres, as pessoas fotografadas eram como fantasmas perfeitos, performando vítimas mortas de fato sob os golpes dos seus agressores. Por que a representação das relações de poder de gênero, inclusive nas suas manifestações mais trágicas, passa pela simplificação extrema do espetáculo mortífero (e indefinidamente reproduzível) da vitimização das mulheres?

Ao ver os clichês dessas campanhas públicas, é preciso notar de entrada que essas são imagens que nos vêm sem que as escolhêssemos: encontramos-las durante um trajeto de metrô, de ônibus, na rua, em algumas administrações, no internet ou na televisão. É preciso não descartar a possibilidade que essas imagens deixam a maioria de nós num estado de indiferença, ainda mais provável na medida em que as imagens inundam o nosso dia a dia num fluxo ininterrompido e cada vez mais denso. Todavia, por serem construídas como fotografias publicitárias, sua semiologia é muitas vezes elementar (o sentido é simples, puro, claro, compreensível sem muita reflexão). Nesse momento, Ro-

land Barthes fez a distinção entre dois elementos através dos quais a co-presença chama a atenção; numa fotografia, ele os chama de *studium* e *punctum*. O *studium* é o gosto compartilhado, o interesse baseado em referências culturais e intelectuais comuns ao espectador e à imagem – o que torna a imagem capaz de ser olhada, entendida e digna de ser olhada, com uma curiosidade implícita, impassível, distante. O *punctum*, pelo contrário, é o que vai chamar a atenção do espectador, o detalhe contundente, o que vai fazer ele olhar com mais atenção e talvez se lembrar da imagem mesmo depois de ter parado de olhar. O *punctum* é também o que me força a admitir que as personagens, as cenas de uma fotografia existem fora dela e escapam a essa apreensão de entomologista: é esse detalhe marcante que devolve também para elas as suas vidas, as suas complexidades, as suas histórias, e as suas carnes tridimensionais. É justamente por causa dessa complexidade que o *punctum* não deve ser confundido com um elemento “chocante”. Com efeito, nos clichês que nos interessam, o *punctum* está precisamente ausente. A representação de violências, ou melhor dizendo dos seus efeitos (sangue, contusões, mímicas de sofrimento, choros, gritos...), constroem o *studium*, o campo de representações comuns, esperadas, do corpo generizado (no caso, de uma norma dominante de feminilidade vulnerável). Ela constrói o universo de sentidos compartilhado tal como justamente ele é codificado pela semiologia do gênero. Essas fotografias, podemos junto a Barthes qualificá-las de “unárias”: elas redobram o senso comum; elas são lisas, banais, e autorizam o espectador a passar na frente delas sem olhá-las ou a folheá-las sem ser tomado pela brutalidade mortífera delas. “Fotografamos coisas para eliminá-las de nossa mente”, dizia Kafka para o jovem Janouch; mas nesse caso, o que eliminamos de nossa men-

te? A impotência obscena desses corpos-vítimas que essas imagens mostram? Ou, pelo contrário, tudo o que esses corpos, essas mulheres, e são, *além disso*?

As fotografias unárias representam mulheres prostradas, sangrentas, espancadas, corpos mortos, escapando a qualquer reflexão. Ao mesmo tempo, elas representam mulheres que respondem a e incarnam todas as normas estéticas da feminilidade dominante: elas são na maioria jovens, brancas, magras... De fato, não têm elementos que nos lembrem da complexidade da realidade, da carne da vida; a imagem reifica uma norma da feminilidade hegemônica e mostra ela associada à violência. Essas fotografias de mulheres violentadas ocupam assim, de fato, todo o espaço. Qualquer que seja o ponto onde o olhar se coloca, ele coloniza esse ponto: “a fotografia é violenta: não porque ela mostra violências, mas porque a cada vez ela preenche a vista de brutalidade e nela nada pode ser nem refutado nem transformado”, escreveu Barthes. É justamente essa ocupação forçada que reitera a dimensão violenta dessas imagens, como entre dois espelhos paralelos.

Além disso, ao apagar o instante de surpresa, o inesperado, o inédito, a perspectiva adotada pelo *operator* se torna onnipotente. Ao decidir representar apenas objetos-vítimas de violências, a pessoa que fotografa impõe o seu ponto de vista sobre a realidade e junto impõe um certo prazer de mostrar o espetáculo de corpos feridos, dominados, ou até mortos, que ela mesma coloca na cena. Essa tendência à escopofilia coloca de um novo jeito a problemática de uma erótica da dominação. Assim, o processo que consiste em impor um olhar de uma só perspectiva simplista, em causar no *spectator*, livre de olhar sem ser visto, o mesmo poder de gozo que sente a pessoa que congela os corpos que carregam na carne os estigmas da violência, esse processo

destaca de forma óbvia um voyeurismo sádico. As mulheres fotografadas (*spectrum*), sujeitos vivos, essas existências vividas, complexas, não são apenas reduzidas a *socius* – sujeitos de sociedade objetivados tanto pelas estatísticas da violência doméstica quanto pelas normas sociais dominantes. Elas são também reduzidas a objetos, inertes, mortos – sujeitos congelados para a eternidade pela objetiva da máquina fotográfica que atesta de forma autoritária aquilo que foi, impondo de um certo modo a todas as mulheres um destino funesto (projetando de fato sobre todas as mulheres a ameaça de uma violência inelutável; *o que já aconteceu acontecerá de novo*). E, perante o sofrimento obscuro delas, que dá para contemplar facilmente de esguelha, os corpos delas se tornam objetos de uma “fascinação fetichista”.

A erotização dessas mulheres sem defesa, desses puros objetos ocupa todo o espaço da representação das violências de gênero e não deixa mais espaço para outras representações, outras imagens e fantasias, logo outras narrativas: essas fotografias forçam a olhar com a mente indiferente, elas esgotam e derrotam o nosso imaginário, empanturrando-o de uma impotência que goza. *Quem sente prazer perante o sofrimento de outrem? Quem sente prazer perante o espetáculo da impotência?* No caso, para as pessoas chamadas a encarnar essa impotência, para essas existências suscetíveis de identificarem-se com essa objetivação brutal de si, é muito incerto que a representação de si mesmas como *uma pessoa violentada* cause qualquer prazer; é mais provável que cause um monte de sentimentos e afetos de nojo, vergonha, rejeição, empatia, recusa, sentimento de injustiça, ódio, negação... Como que, nessas condições, essas campanhas podem alcançar o objetivo que elas se colocam: “ajudar”, “proteger”, as vítimas de violência? Então, a quem elas se destinam?

Quando essas fotografias aparecem, além dos corpos violentados, salta aos olhos os efeitos e as consequências de atos violentos sobre esses corpos. O que fica conosco e nos obceca nessas fotografias são os vestígios de uma potência de agir capaz de imprimir a sua marca sobre o corpo de outrem: é essa capacidade de violência extrema. As campanhas do governo são um tributo dedicado aos agressores. O que fascina então (o que assusta, o que excita, ou que dá prazer), é mais o fato de ver *como se sente a pessoa que é potente*; como se sente a pessoa capaz de bater, de acertar, de ferir, quando outras pessoas são apenas capazes de chorar, gritar ou morrer. A pulsão escópica manda então de volta a uma dimensão narcísica. O gozo tem a ver com a pessoa que está contemplando (no sentido visual) a sua própria potência de agir, a pessoa que, passando por um corredor de metrô, ao contemplar um cartaz, vê a si mesmo, vê o que ele faz, o que ele pode fazer. Não somos colocados perante o sofrimento de um objeto, mas perante a potência de um sujeito. Essas campanhas são trágicas porque no fundo apenas tratam de uma sobre-potência atribuída aos “homens”; uma potência apresentada como a dos corpos masculinos raramente mostrados, raramente encenados, fora da encenação da eficácia, da brutalidade e da legalidade dos seus golpes. A erotização do sofrimento dos corpos tem a ver com um gozo de si mesmo, uma estetização embriagadora dos atos dos autores de violências. Em outras palavras, o que essas campanhas exibem é a violência gozadora, e são destinadas aos agentes dessa violência.

Perpetrador, a quarta figura – personagem histórico que ficou fora do quadro – mas do qual a fotografia serve de homenagem à potência do seu golpe.

8.2 Fenomenologia da presa

Algumas semanas antes do seu lançamento em 1991, a imprensa já denunciava o filme *Dirty Week-end*, acusando-o de ser imoral, ultra-violento e pornográfico, e Helen Zahavi, sua autora, uma “doente mental”. Na história moderna da censura na Inglaterra, o romance foi a última obra a ser objeto de um pedido de interdição de publicação e difusão no Parlamento de Londres. Visivelmente, *Dirty Week-end* tocou num ponto ultrassensível. Para a maioria das pessoas que comentou sobre o livro, ele era uma apologia à violência que nem sequer se incomodava de justificar a vingança: uma violência gratuita, irracional, sem limite. Bella, a heroína, era a encarnação da vítima que se tornou carrasco. Vinculada à brutalidade mais obscena – mas, quando feminina, será que a brutalidade não é sempre obscena? –, Bella era apresentada como uma versão contemporânea da loucura feminina assassina: sua ética foi assim reduzida a uma patologia. Perante o texto de Helen Zahavi, esses comentários falharam em apontar o que, entretanto, estava no centro do romance. E, nesse sentido, eles foram também talvez o sintoma de uma vontade de *não saber*; vontade que se encontrou desestabilizada, atropelada pelo texto de Zahavi. Bella era, na verdade, uma expressão da banalidade que tinha no fato de ser violentada, e no seu fim de semana assassino, a ficção metodológica que serviu para fazê-la sentir essa experiência; pela escrita, a ficção acessou a densidade da realidade e invadiu as consciências.

O romance desestabilizou também uma apreensão ético-política comum nas correntes feministas contemporâneas onde a violência era apenas pensada como expressão da potência de agir

dos “dominantes” e não (ou não mais) constituía, conseqüentemente, uma opção “política” possível para o feminismo. Nessa perspectiva, o romance era eminentemente chocante porque ele ressignificava os *efeitos* da violência feitos às mulheres ao descrever o que a violência fez em Bella e o que ela conseguiu fazer com ela por sua vez. “Assassina em série feminista”, como jornalistas a chamaram, Bella rompeu assim com uma ética feminista (ou muito rapidamente atribuída ao feminismo como um todo) da não-violência; ela foi a heroína suja da qual o feminismo precisava para colocar em dúvida sua própria relação com a violência: *o que fazemos dentro/da/com a violência*. Nesse romance, não havia nenhuma conversão verdadeiramente heroica de uma Bella pequena, frágil e vulnerável para uma justiceira sanguinária que defendia a causa das mulheres. Tinha a ver com outra coisa. O político se encontrava num outro nível: justamente no âmago dessa intimidade vivida, introspectiva, derrotada e desesperada, e ao mesmo tempo, dessa experiência carnal de uma paciência que chegou no limite. *Dirty Week-end* é a história política da extensão de um músculo até então esgotado, enrolado em si mesmo, que de repente um dia pegou um martelo para arrebentar um crânio. “Político”, então, no sentido mais feminista da palavra, no sentido onde o pessoal podia sê-lo.

Bella morava sozinha, num apartamento no subsolo de um prédio modesto, típico de Brighton, cidade do litoral sul da Inglaterra. Como milhões de outras mulheres, Bella era uma pessoa sem histórias, da qual ninguém se lembraria. Na vida, ela não tinha ambições nem pretensões, nem sequer para a felicidade mais simples, mais estereotipada. Aliás, Bella “tinha aprendido a ser uma boa fracassada. Parecia que estava tudo bem fracassar. Era algo familiar, semelhante com uma dor que sempre esteve dentro

de uma pessoa e da qual ela sentiria saudade se um dia viesse a desaparecer.” Bella era uma anti-heroína, uma personagem anônima, uma mulher que passa e apressa o passo, uma sombra na multidão. E Bella era tão comum que ela justamente podia encarnar todas as mulheres. Como escreve Zahavi: “Achas que ela é patética? A fraqueza dela te aborrece? A imagem dos seus grandes olhos malucos de vítima te repugna? Não julga ela. Não a julga sem tê-lo vivido.” *Como se pode notar, todas somos um pouco Bella*. Qual mulher nunca sentiu a mediocridade existencial de Bella, o seu próprio anonimato, o medo tão familiar que a acompanha, suas esperanças abortadas, o seu esgotamento reivindicativo, a sua claustrofobia ao viver no seu espaço acanhado, ao sobreviver dentro do seu corpo, seu gênero, sua humildade ao suportar a miséria social, a sua exigência de viver tranquila? Porque experimentamos, quase diariamente, de um jeito repetitivo, diverso, essa miríade de violências insignificantes que apodrecem nossa vida, que desafiam permanentemente o nosso consentimento; porque, quase diariamente, experimentamos esses olhares obscenos, esses assédios lícitos, essas reflexões humilhantes, esses movimentos intrusivos, essas brutalidades nojentas, que prejudicam os nossos corpos e as nossas vidas.

As primeiras páginas que descrevem a vida de Bella desenhavam o que poderia ser qualificado de “fenomenologia da presa”. Uma experiência vivida que tentamos por todos meios suportar, normalizar por meio de uma hermenêutica da negação, quando tentamos dar sentido a essa experiência, esvaziando ela do seu caráter inviável, insuportável. Muito rapidamente, Bella é agredida por um homem dos mais “ordinários” (esse detalhe é importante) que a violenta de todas as formas. Depois disso, ela tentou, a todo custo, manter a ficção da Bella de “antes” da agressão. Ela

tentou viver como sempre, tentou tranquilizar-se fingindo que estava tudo bem, quis proteger-se fazendo como se nada tivesse acontecido. Tentou des-realizar a sua própria compreensão da realidade, enquanto do outro lado da rua, um homem olhava-a da sua janela, dia e noite. Mas talvez era ela que pensava que um homem a estava olhando. Bella viveu nesse esforço constante que consistia em dar um mínimo de importância *a si mesma*: aos seus sentimentos, às suas emoções, ao seu medo, à sua angustia, ao seu terror. Esse ceticismo existencial da vítima tem a ver com uma perda generalizada da autoconfiança que atinge tudo o que é vivido e percebido como “eu”. Depois, quando a negação tornou-se impossível, Bella resignou-se: ela se encolheu no seu corpo, ficou trancada no seu apartamento, estreitando o seu espaço vital que, apesar de todos os seus esforços, era ainda violado. Ela viveu a banalidade do dia dia de uma presa que tenta se ignorar como tal, que acomoda a sua vida para salvar o seu sentido e porque a própria ideia de ser uma presa pedia uma certa atenção a si mesma que ela nem sequer se dava. Também, a agressão, longe de marcar um ponto de ruptura na jornada de uma vida sem histórias, foi apenas o elemento que revelou o que as experiências repetidas de violência já tinham estragado, marcado no corpo de Bella. Elas constituíam o próprio corpo dela, a sua relação com o mundo, estruturavam o jeito pelo qual o mundo aparece *para ela* e *a toca*; essas experiências moldaram o jeito com o qual o seu corpo morava dentro e interagia com esse mundo, e se expressava nele. Não havia como voltar a uma vida antes da agressão. Não existia a possibilidade de “voltar” atrás, porque não tinha por onde se agarrar para reencontrar uma feminilidade poupada, que poderia ser restaurada, ou desviolentada.

A história de Bella era também a história do vizinho, um homem qualquer, morando no prédio da frente, que um dia decidiu violentá-la. Por quê? Porque Bella parecia já tão patética e frágil, já tão “vítima”. E, se somos todas um pouco Bella, é também porque, tais como ela, começamos por não sair na rua em certas horas, em certas ruas, por sorrir quando um estranho nos chama, por abaixar os olhos, por não responder, por caminhar depressa quando voltamos para casa; cuidamos para chavar a porta, fechar as cortinas, se mover pouco, não responder mais a ligações. E, tal como Bella, gastamos muita energia acreditando que a nossa percepção dessa situação não é digna de fazer sentido, que ela não tem valor, nem realidade: dissimulamos as nossas intuições e emoções, simulamos que nada revoltante está acontecendo, ou, pelo contrário, admitimos que talvez não é aceitável ser espiada, assediada ou ameaçada, mas que isso acontece porque estamos de mau humor, nos tornamos intolerantes, paranoicas, ou azaradas, porque essas “coisas” só acontecem conosco. Justamente, a experiência de Bella é uma soma de recortes de experiências comumente compartilhadas, mas também uma descrição minuciosa de todas essas práticas prosaicas, de todo esse trabalho enorme (perceptivo, afetivo, cognitivo, gnoseológico, hermenêutico) que efetuamos diariamente para viver “normalmente”. E ele tem a ver com negação, ceticismo, e torna indigno tudo o que tem a ver consigo mesma. Essa normalidade remete a um critério do que é aceitável (logo, a um critério do que é inaceitável, revoltante), definido pela perspectiva imposta por esse homem na janela: é segundo a sua escala do que é aceitável e plausível, segundo “o seu mundo”, que avaliamos que é “normal” aguentar o que ele *faz*, já que ele considera “normal” agir do jeito que *ele age*.

E é a partir desse horizonte de experiências comensuráveis da banalidade do poder que Bella pode tornar-se a personagem trágica de um conto feminista, um conto exemplar. Porque a história de Bella só começa de verdade quando ela decide finalmente que “chega!” Não há romance antes desse ponto de inflexão, apenas um prólogo que evoca *como que era ser mulher*.

O vizinho da Bella, o homem que a observava pela janela, ligava para ela, acordava-a no meio da noite, esse homem a seguiu uma tarde. Ele sentou-se ao lado dela enquanto aproveitava uns minutos de sol do qual ela havia se privado durante semanas; ele colocou a mão em cima da coxa dela, segurou com força seu punho até quebrá-lo, beijou ela a força e prometeu que iria na casa dela para “machucá-la”. Bella esperou. Ela esperou sua vez na frente da porta do mundo do seu estuprador. Ela tinha falado para ele parar; ela tinha argumentado que era loucura, tinha protestado que era anormal: ele não ouviu, não entendeu. Era o “vazio sideral” – não dava mais pé, ela não aguentava mais; estava desorientada e não conseguia mais restaurar o sentido do que estava acontecendo. Porém, Bella “passa às vias de fato”. Por que aconteceu nesse dia específico? Será que ela estava esgotada de todo o trabalho realizado para manter a sua vida “normal”? Nada nos permite responder a isso. Tudo aconteceu como se um movimento, ou melhor dizendo, uma tensão dentro do próprio músculo, do qual ela ainda ignorava a existência, houvesse se manifestado aos poucos, houvesse fecundado uma “pequena semente compacta de raiva”. Bella parou de estar confusa, parou de negar e esperar, de protestar encolhida, tentando sorrir. Ela saiu por conta própria da sua casa e caminhou em direção de algo: “Era depois das três da manhã quando ela chegou no North Laines. Aquele era um bairro onde as pessoas iam para consultar uma

psicóloga ou ter as linhas das mãos lidas, conhecer o seu futuro. É o bairro místico e altruísta da cidade. Onde pessoas te levam pela mão e te guiam através dos teus sonhos.”

Durante esse passeio, ela encontra um vidente iraniano, ele fala palavras elípticas e passam um bom tempo conversando: da sua vida, da sua chegada em Brighton três anos atrás, do que estava acontecendo há vários meses. Ela contou o cansaço de ser mulher, como se ela fosse uma fábula da heterossexualidade desencantada. Os desejos, os encontros, o sexo, o amor livre, o amor pago, o desamor, a desilusão, as rupturas, os abandonos, quando então o sujeito fala que a mulher está “se desleixando” com sua aparência. As coisas pequenas da falta de atenção, da falta de interesse, da falta de escuta, da falta de olhares, da falta de cuidados, da falta de apego que geraram em Bella essa convicção profunda de ser “um destroço flutuando, um objeto rejeitado na costa. A última a chegar no fim da corrida. A chuva sem que venha o sol depois. Uma pedra na praia. A última a sair da cama e a última na fila. A última, em tudo, para todo o mundo”. Essa passagem é crucial: Bella dialogava com o vidente mas ela estava falando a si mesma. Ela falava para ele, mas ela se ouvia. Pela primeira vez, ela levou em consideração as suas próprias palavras, os seus sentimentos, os seus julgamentos. Ela se deu de volta a sua própria realidade. Apareceu então, por trás da violência “excepcional” do seu vizinho “ordinário”, toda a violência dos protagonistas “conhecidos”, “próximos”, “familiares”, que ela encontrou ao longo da sua vida: professores, namorados, amantes, amigos, padrões... Esse parênteses introspectivo deu densidade ao seu ponto de vista, à sua perspectiva, ao seu mundo vivido. Ela fez a ligação entre todas as suas experiências, objetivou tudo o que ela já tinha feito, todas as resistências imperceptí-

veis que ela desenvolveu para atravessar e viver essas violências. É a prova que, se Bella seguia viva, era porque fazia tempo que ela era especialista em autodefesa – uma autodefesa que não era chamada desse jeito, nem se beneficiava desse rótulo, do seu prestígio. As técnicas de autodefesa que Bella usou diariamente foram de fato eficazes, já que elas permitiram que ela não fosse totalmente esmagada pela violência. Evasão, negação, astúcia, palavra, argumento, sorriso, olhar, movimento, fuga, esquivas são técnicas de “combate real” que não são reconhecidas como tais. Bella tomou consciência de que, até então, ela tinha se defendido mas que não aguentava mais, que havia reduzido seu mundo, que havia cortado na carne do seu próprio ser. Ela tinha se virado com o que tinha, com o que havia aprendido, com o que havia herdado. Essa tática que aparece num primeiro momento como uma covardia propriamente “feminina”, foi a única tática de sobrevivência eficaz que lhe permitiu salvar a sua imagem, ao preço da sua própria desrealização. Mesmo assim, até ali, ela havia sobrevivido, e tinha se defendido, apesar de tudo.

Uma questão surge então: o que ela podia fazer no presente, o que ela podia esperar? Ela podia se defender. Se defender de novo, mas de um outro jeito: passar da tática para a estratégia. Parar de se esconder no mundo do Outro, evitando os golpes e apertando os dentes. Bella não se libertou, ela não passou a ser mais “livre” do que antes, ela apenas se deu conta que estava com raiva e isso foi o suficiente para agir. Essa raiva lhe pertencia. Bella permaneceu polida, humana, quase atenciosa com as suas vítimas. Ao constatar que até ali, Bella tinha se defendido contra a violência fazendo violência a si mesma, ela modificou as regras da sua própria ação. Em vez de agir “fechando-se”, ela centrou-se em si mesma, cuidou de si mesma e agiu sobre o

mundo. E, para que isso acontecesse, ela teve que *transgredir* necessariamente as regras em vigor.

Eis então, que mesmo a frágil Bella conseguiu levantar um martelo. Foi ela quem, numa sexta-feira de noite, saiu para a casa do seu agressor na escuridão e se introduziu no seu quarto. Foi ela quem, agora, estava explicando para ele as novas regras, já que ele ignorava que o jogo tinha mudado; foi ela quem, também, bateu nele várias vezes e esmagou o seu crânio, e deixou-o agonizar numa poça de sangue. A partir desse ponto sem volta, Bella enquanto permanecia Bella, estava cuidando de si mesma, dando importância à sua realidade. Bella não tinha vontade de se impor, não tinha vontade de incomodar ninguém, mas finalmente, durante toda sua vida, ela tinha sido educada a matar os homens – porque de fato eles tinham feito bastante de coisas para que ela chegasse nesse ponto: eles educaram-na muito bem à violência, porque não precisa de muita vontade, nem de muita força, para uma pessoa “passar a ser violenta”; nem de muita técnica, nem de treino, e é bem por causa disso que é tão fácil violentar uma mulher. Ela já viu isso ser feito, ela já viu como isso se faz e sentiu o que isso causa. Durante o fim de semana seguinte, todos os homens que ela encontrou iam “passar por isso”. Todavia, esses assassinatos não foram nunca “cegos”: não sabendo que Bella tinha mudado as regras do jogo, todos os homens que ela encontrou em dois dias, como sempre, insultaram-na, assediaram-na, bateram nela, estupraram-na, ameaçaram de matá-la, ou violentaram uma outra mulher.

Na verdade, Bella tinha chegado num certo nível de maturidade: num ponto onde a violência sofrida só podia se tornar vi-

olência revidada. Bella foi o Èmile¹ mutante de Helen Zahavi, foi uma boa aluna. Ela nunca tinha praticado artes marciais, nunca tinha sido especificamente treinada, nem tinha aprendido a usar um martelo, uma faca, uma pistola... mas o trabalho surdo da violência vivenciada funcionou nela como um aprendizado para a autodefesa feminista – dando-lhe, sem que percebesse, os recursos para raciocinar, julgar, atuar e golpear – ou seja, para vir a ser no mundo. Bella experimentou com o seu corpo e aprendeu fazendo. Ela começou a confiar nos seus sentimentos (ódio, raiva, medo, alegria), nas suas deduções (não precisa rir de um homem que broxa, não precisa ser levada de volta para casa, não precisa entrar numa rua escura, não precisa ficar ao alcance de uma mão pronta a nos bater, não precisa não deixá-los chegar perto demais do nosso pescoço... só se estivermos armadas e decididas a bater forte). Os dois dias de Bella representam a temporalidade de um “curso” de autodefesa feminista, com a sua prática acelerada, a sua partilha de experiências, as suas tomadas de consciência e recomendações. Bella não *aprendeu a combater*, ela *desaprendeu a não combater*. Passar para uma estratégia de autodefesa feminista nunca é questão de destilar a realidade para extrair dela a eficácia de um movimento (imobilizar, ferir, matar), mas, pelo contrário, é questão de mergulhar na trama da realidade social da violência para trazer nela um corpo que já estava atravessado pela violência, para expandir um músculo já familiarizado à violência, mas que jamais foi fundamentalmente educado e socializado a treinar-se para violência, *a agir sobre ela*.

Há uma troca de pele, porém não uma verdadeira metamorfose dentro de *Dirty Week-end*. Bella fica sempre a mesma. Ela nem se torna uma “histérica sedenta pela crueldade” nem uma

1 botar em nota de rodapé que se refere ao livro com aluno do Rousseau?

“magnífica heroína assassina”. Helen Zahavi quis preservar a banalidade feminina do seu personagem principal, ao mesmo tempo tão singular e tão comumente vivida. A autora deixou claro repetidamente que Bella só queria ficar tranquila e que mesmo com a sua paciência à prova de tudo, isso não tinha sido possível. Precisou de dois dias de violência atordoadora para que o seu ponto de vista fosse finalmente levado em consideração, que ele tivesse peso para *outrem*.

8.3 Epistemologia da preocupação com os outros e cuidado negativo

O “passar à violência”, a mutação da Bella, não produziu uma experiência inédita: Bella a assassina fez a mesma experiência que Bella a “vítima”. Apenas o ponto de vista foi diferente, mas as experiências vividas permaneceram em continuidade uma da outra. Bella não se metamorfoseou, tinha mais a ver com uma *anamorfose*. Ela seguia sendo a mesma pessoa, ela apenas passou a ser percebida e se perceber diferentemente, segundo uma outra perspectiva. Como foi, então, não ser uma mulher, mas ser Bella? Como foi se defender? Como foi ser Bella vista desde essa outra perspectiva? Como uma *anamorfose* num quadro, dentro da qual descobrimos olhando mais de perto, ou de um outro ângulo, que na verdade se tratava de tal objeto, tal animal ou tal rosto... Para retomar a expressão de Dürer para qualificar essa arte de enganar o olho, a *anamorfose* é “uma arte da perspectiva secreta”: a Bella ultraviolenta, seguia sendo Bella, era apenas

uma outra visão – oculta, proibida, tabu – sobre Bella, desconhecida dela mesma. Nisso, *Dirty Week-end* teve a imensa vantagem de não fazer um julgamento moral, uma distinção ontológica entre a Bella sem defesa e a Bella assassina.

Porém, do lado das personagens masculinas do romance – os que assediam e agredem –, a mudança de perspectiva implica um verdadeiro desmoronamento do *seu mundo*. Em outras palavras, as mudanças de perspectiva não resultam de uma escolha ou da boa vontade, mas de uma relação de forças, de uma destruição: os pontos de vista materializam posições dentro das relações de poder que só a violência parece conseguir desestabilizar. Dentro de *Dirty Week-end*, a vingança de Bella não se resume nos assassinatos punitivos perpetrados, e Bella não se parece com as figuras clássicas de “justiceiros” (*vigilantes*). Ela não se transformou propriamente numa caçadora; algo diferente estava em jogo ali. Seus assassinatos foram brutais por ter transgredido um esquema de inteligibilidade dentro do qual e pelo qual mundos são vividos; eles esclareceram pontos cegos, ângulos mortos, sentimentos ocultos. Esses assassinatos criaram assim as condições de possibilidade cognitiva de uma *empatia*. Forçar a outra pessoa a ver o mundo desde uma perspectiva diferente, fazê-la sentir, não o que a gente sente, mas essa surpresa ao notar que algo diferente está sendo percebido, sentido, vivido: “Ela deu ao pequeno homem um ou dois segundos. Um ou dois segundos para dar o tempo dele levantar a cabeça. Ela deixou-o levantar a cabeça e cruzar o olhar dela. Eles se perscrutaram, o pequeno homem e a mulher imóvel. Naquele olhar, ambos sabiam o que aconteceria. Um olhar surpreso perante o andamento que estava tendo a situação. O caçador tinha se tornado presa. A presa tinha se tornado caçadora. O carrasco tinha sido condenado. A conde-

nada tinha se tornado carrasco. Toda a tomada de consciência estava contida nesse olhar.” De agora em diante, quem caça são as presas. Essa fábula da vingança das pessoas impotentes, das sem defesa, das frágeis, não era um romance sobre ressentimento, mas a ilustração pela ficção da historicidade das relações de poder (as presas não continuam presas para sempre), a partir de uma fenomenologia da violência. Focado sobre uma personagem, a especificidade do romance da Zahavi foi descrever a “tomada de consciência” de uma relação de poder que não passou pelo coletivo, ou seja, por um processo de conscientização que repolitizou experiências individuais. Fora do vidente iraniano encontrado por acaso – que representava a interioridade da Bella – nenhuma outra pessoa participou da mudança de visão que se operou nela. Bella libertou a si mesma. Helen Zahavi tematizou de um novo jeito um dos tropos da teoria feminista: a politização das experiências vividas da dominação e a construção de um sujeito político revolucionário. No caso de Bella, a subjetivação política passou por um processo singular, íntimo, fenomenal: Bella não fazia parte de um movimento coletivo, nem mesmo de um sujeito político (um “*Nós, mulheres...*”), ela gerou caos no cerne de um esquema dominante. Para dizê-lo de outra forma, ela brutalizou os seus opressores/agredidores para que eles vissem, sentissem, vivessem na sua pele o próprio fato de *fazer conhecer* um outro ponto de vista, estranho, ignorado, apagado, e por definição obscuro. É preciso portanto admitir que a conscientização não pode sempre surgir da responsabilidade coletiva das pessoas violentadas, porque talvez, para a maioria delas, não existe coletivo possível, ou o coletivo não as leva até a porta de casa, nem as acompanha até suas camas. Em outras palavras, existem tipos de dominação que literalmente des-realizam vivências, existên-

cias, corpos, que desligam propriamente as pessoas da possibilidade de construir um mundo comum com outras, ou que criam mundos comuns apenas intermitentemente. Bella estava sozinha. Sozinha sendo assediada na sua casa, sem nenhuma outra pessoa com quem falar, ou para pedir ajuda. Ela não usou autodefesa por escolha, mas por mera necessidade.

Através da personagem, Helen Zahavi se dirigiu assim para os outros, os homens, os *caçadores*. A questão era de fazê-los entrar no mundo de Bella. Seu propósito se assemelhava a uma pedagogia brutalizante: *o que fazia com que ela fosse uma mulher?* Isso não é um jogo. A coisa não para quando se pede desculpas polidas ou se lamenta indecentemente. Se trata de uma revolução política; mais ainda, de uma revolução ideológica: pensem como uma presa, vivam como uma Bella, sufoquem como ela, sintam, se desloquem, suem, se arrepiem, desapareçam como ela. “Que eles tremam quando a gente caminha atrás deles. Que eles se apressem, que eles enterrem a cabeça nos ombros e se apressem a voltar para casa quando a noite chegar. Que voltem para casa, cães. Que desviem os olhos quando a gente passa. Que o medo se aproxime de vocês em silêncio e sussurre nos seus ouvidos... Porcos mimados. Sapos choramingando. Entulhos sifilíticos. Vocês não eram nada e não serão nada. O grão de poeira no meu olho. A merda de baixo dos meus sapatos...” No início, os caçadores não entenderam porque tal encontro era propriamente incompreensível; eles se fizeram de cegos, de surdos, eles fincaram pé na sua posição: *eles não se desarmaram*. Além da problemática de gênero, a prescrição valia para qualquer posição hegemônica: “Não é possível pedir que eles avancem em silêncio, com Bella. Não é possível pedir que eles hesitem, enquanto cada prédio, cada gramado, cada rua mal iluminada, cada estação, cada

metrô, cada beco lhes pertence, e que eles podem entrar à vontade. Não é possível pedir que eles sintam as mesmas coisas que uma Bella, que tinha impressão de ser intrusa até na sua própria casa.” Faz tempo que sabemos que não adianta pedir de um jeito educado. E, já que não dá para pedir, é preciso primeiro golpear.

O romance de Helen Zahavi ofereceu a possibilidade de problematizar o que podemos chamar de *cuidado sujo* – um cuidado negativo. A partir dessa fenomenologia da presa, é possível uma outra genealogia da ética que prestamos geralmente às mulheres, às posições minorizadas, aos grupos minoritários. O que consideramos como uma disposição a se preocupar com as outras pessoas, a prestar atenção a elas, a cuidar delas, a tomar conta delas, foi comumente teorizado dentro de toda uma tradição da filosofia feminista, obviamente não como uma predisposição ou uma “natureza” feminina, mas como o produto histórico de uma designação prioritária dos grupos minorizados a papéis de reprodução, de divisão sexual e racial do trabalho doméstico e da sua liberalização (profissões do cuidado). A historicização dessa divisão do trabalho permitiu mostrar o tipo de relações com o mundo que dela resulta, suas implicações éticas, as posturas morais que ela induz, e defini-las como movimentos de atenção às outras pessoas que determinam uma moral do cuidado.

O nosso objetivo é de completar essas análises desde uma outra genealogia. A nossa hipótese é a seguinte: o cuidado das outras pessoas acontece pela e dentro da violência e gera um posicionamento ético bem diferente da mera proximidade afetiva, do amor, da atenção empática, da solicitude afetuosa ou da abnegação nos cuidados mais pesados (mesmo se tais cuidados possam induzir nas pessoas diversos sentimentos negativos, mesmo que sempre mesclados com desejos e repulsões). A violência so-

frida gera uma postura cognitiva e emocional negativa que determina que as pessoas que sofrem-na estejam constantemente atentas, escutando o mundo e os outros; vivendo numa “inquietude radical”, esgotadora, para negar, minimizar, desarmar, aguentar, amenizar ou evitar a violência, para se abrigar, se proteger, se defender. É mandatório então desenvolver uma série de raciocínios para decifrar as outras pessoas, para tornar razoáveis, “normais” as ações delas, de fazer movimentos e ações, tomar atitudes, para não “deixá-las chateadas”, não “encorajar”, “desencadear” a violência delas; mas também de viver com afetos, emoções, quase imperceptíveis, e porém constantes, para se acostumar, se insensibilizar, se moldar à sua violência. Não tem mais a ver aqui com “se preocupar com as outras pessoas” para *fazer* algo que as ajude, cure, lhes dê conforto, tranquilize, mas de se preocupar das pessoas para antecipar o que elas querem, ou podem *fazer conosco* – algo que potencialmente nos deprecie, nos canse, nos insulte, nos isole, nos machuque, nos inquiete, nos negue, nos assuste, nos des-realize.

A atenção colocada aqui às outras pessoas não pressupõe *a priori* um vínculo, uma aproximação, um envolvimento com outrem: ela é eminentemente restrita. Ela portanto pode tanto ser definida como um trabalho longo de negação, de evitação, de desarmamento; um colocar-se à distância (colocar-se em segurança), uma fuga, ou mesmo uma preparação ao confronto, ao combate. A partir dessa ideia de atenção que caracteriza o *cuidado sujo*, é possível destacar pelo menos dois elementos principais. Primeiramente, a atenção requisitada da parte das pessoas dominadas, e que consiste em se projetar permanentemente sobre as intenções das outras pessoas, em antecipar suas vontades e desejos, em se moldar dentro das suas representações com o propósi-

to de autodefesa, produz conhecimento, um conhecimento profundo, documentado, sobre os grupos dominantes. Essa objetivação meticulosa das outras pessoas, essa necessidade de tomá-las como objeto de atenção, de conhecimento e de cuidado, longe de marcar um privilégio epistêmico do sujeito de conhecimento, pelo contrário, fornecem ao próprio objeto uma potência imensurável. O objeto se torna o centro do mundo que o sujeito apreende desde *lugar nenhum*. O sujeito de conhecimento gira constantemente ao redor desse ponto focal. Não há, nesse caso, a postura hegemônica do sujeito que sabe, não há uma posição que se sobressai, uma autoridade nesse processo de saber: o sujeito de conhecimento está perante o seu “objeto rei”, em posição de heteronomia, precisamente porque esse objeto se confunde com a realidade objetiva, é o seu ponto de vista que dá o tom da realidade. O objeto domina: sua perspectiva acoberta totalmente a do sujeito, sua visão do mundo se impõe sobre a do sujeito, o seu quadro de inteligibilidade é imperial. Além disso, a atenção do sujeito ao seu objeto é um trabalho esgotador: o grau de atenção deve ser elevado para que o conhecimento adquirido torne a autodefesa possível. A intensidade da acuidade não pode ser interrompida, ou quase. É preciso estar superatenta permanentemente, o que causa um esgotamento que impede qualquer tipo de atenção a si mesma, ou que coloca suas próprias representações, visões, desejos, intenções, emoções em segundo plano, dando para isso tudo um status duvidoso, extravagante, falso, de informações de menos importância, ou até mesmo de elementos insignificantes. A força de trabalho colocada no processo de conhecimento se esgota e só pode se constituir novamente – com muita dificuldade – com a condição de um esquecimento de si, que redobra a des-realização do seu próprio ponto de vista, do seu

mundo vivido. É preciso acrescentar à ética do cuidado, do jeito que ela é comumente problematizada, uma parte de sombra, uma ética da impotência que pode ser compreendida a partir de todos os esforços feitos para se defender apesar de tudo. Nesse sentido, negativo, o *cuidado sujo* designa o que damos para nós mesmas, ou para nossa potência de agir, tornando-se, para se safar, especialistas nas outras pessoas. Em outras palavras, esse esforço permanente para conhecer o melhor possível as outras pessoas com o propósito de tentar se defender do que elas poderiam nos fazer, é uma tecnologia do poder que se traduz pela produção de uma ignorância que não é de nós mesmas, mas de nossa potência de agir, que se torna estrangeira *a nós*, alienada. Testemunhas autenticamente modestas, submissas, exaustas, dóceis, as pessoas dominadas são designadas a uma relação cognitiva, e também a um trabalho gnoseológico, alienante. Elas desenvolvem um conhecimento sobre as pessoas que dominam, o que constitui um arquivo sobre a onipotência fenomenal e ideológica delas.

Agora, o que podemos dizer sobre o “objeto rei”? Dentro de toda uma literatura relativa ao estudo do que hoje pode ser chamado o conjunto das “injustiças epistêmicas”, encontramos vários trabalhos relativos ao saber dominante e aos privilégios epistêmicos. Nesse quadro, a elaboração e o estudo do conceito de *agnotologia* permitiram demonstrar que as posições de poder hegemônicas induzem uma produção ativa de ignorância. Essa produção é complexa: ela passa pela negação de existências e pontos de vistas alheios, pela universalização de um ponto de vista que se coloca como a própria realidade (a realidade *em si*), por processos de percepção errados, distorcidos, ou cegos, por mistificações, espoliações de saberes, denegações, critérios de receptividade, de credibilidade e de autoridade científicas social-

mente centradas, práticas de arquivos ou procedimentos de verificação tendo normas duplas (definindo o que é *digno* de ser conservado, lembrado, o que é verdadeiro, objetivo, neutro, científico, o que é um evento, o que é um fato); e, portanto, ela passa por meio de amnésia ativa, de revisionismo, de *doxa científica*, literalmente de produção ideológica. Elaborada bem cedo pelas epistemologias feministas e constituindo um tema central da literatura negra (o que Charles W. Mills chamou de “romances epistemológicos” a respeito do romance de Ralph Ellison) como estudos sobre branquitude, o conceito de ignorância permite perceber a assimetria entre a exploração cognitiva e gnoseológica das pessoas dominadas e os infinitos benefícios sociais e simbólicos tirados desse trabalho, dos quais se aproveitam as pessoas que dominam. Ignorantes, as pessoas dominantes são envolvidas dentro de posturas cognitivas que poupa-as de “ver” propriamente as outras pessoas, de se preocupar com elas, de levá-las em consideração, de conhecê-las, de considerá-las. As pessoas dominantes encontram assim tempo para si mesmas: se conhecer, se amar, se escutar, se educar. Ao se tomar um objeto exclusivo de atenções e cuidados, elas se dão importância, peso, espaço, e reproduzem as condições materiais que perpetuam a perenidade da sua dominação.

Porém, há uma forma de atenção às pessoas dominadas. Como aponta o romance *Dirty Week-End*, os assediadores, os estupradores encenados nele manifestam uma forma de obsessão em caçar Bella, ou qualquer outro corpo suscetível de ser violentado. A existência de um saber próprio à caça supõe da parte das pessoas dominantes, interpeladas como caçadoras, uma aptidão que não deve ser ignorada: o fato de conhecer de *um certo jeito* as suas presas, os seus hábitos, os seus territórios, os seus refúgios, as suas vantagens, ou capitais defensivos... O vizinho de

Bella a observa, a persegue e a captura. Ele é um caçador. Mais fundamentalmente ainda, ele caça Bella fora do mundo.

No posfácio à *Sexta-Feira ou os limbos do Pacífico*, Gilles Deleuze cita Michel Tournier: “A outra pessoa é para nós um fator potente de distração, não só porque ela nos perturba sem parar e nos arranca ao nosso pensamento intelectual, mas também porque basta a possibilidade da sua ocorrência para jogar um vislumbre vago sobre um universo de objetos que ficam na margem da nossa atenção, mas que são capazes em qualquer momento de se tornar o centro dela.” Ora, não existe outra pessoa no mundo *do caçador*: sem ninguém do seu lado, sem ninguém por trás dele que constituísse uma perspectiva outra, uma alteridade que mantém a densidade da realidade, definida como o que eu não percebo mas que é percebido ou perceptível pela outra pessoa. Se a outra pessoa passa a ser apenas uma presa que estou perseguindo, que estou caçando, que capturo através do meu olhar ou pelo visor de uma arma; se ir na sua direção, encostá-la, é matá-la, então é uma realidade que erradicou a própria categoria do possível. A outra pessoa parou de ser essa presença que me lembra da “relatividade das outras pessoas” (do que eu não sei, do que eu não percebo), logo, de tudo que existe possivelmente fora da minha percepção. O rosto assustado de Bella não é, para o caçador, a “expressão de um mundo possível e assustador, ou de algo assustador no mundo que eu ainda não vejo.” Ele é apenas o sinal de que a caça chegou no seu fim. Do outro lado, Bella não está apontando contra ninguém. Ela não tem ninguém para perseguir, caçar, capturar. Todavia, Bella está em alerta: *a outra pessoa* também desapareceu como perspectiva, como presença tranquilizadora a respeito da existência de uma realidade habitada em comum. *A outra pessoa* se tornou uma ameaça imanente, sempre na

distância de alguns passos atrás, nas costas, pronta a violentá-la. Para Bella, o mundo tornou-se um mundo onde “tudo é possível”, um mundo que se tece constantemente por trás dela, e dá sinal de uma realidade que a ameaça, que se impõe a ela, mesmo que ela não perceba por si só, enquanto ela vai contra a factualidade da sua própria percepção, e coloca a sua vida em perigo.

Quando as presas passam a caçar, elas não se tornam caçadoras. Elas se defendem por necessidade. Todavia, na generalização de um tal mundo de predação, assistimos à transformação de todas as pessoas em presas. É a erradicação de toda alteridade ou, melhor dizendo, o *deslocamento do possível no campo da ameaça e do perigo*; é também a erradicação de qualquer conflitualidade política. A fábula da autodefesa que constitui o livro Dirty Week-End permite entender que o dispositivo de poder que separa as pessoas que caçam das pessoas que são caçadas não tem como propósito impor uma caça de todas contra todas, mas a redução de todas a presas, diluindo e invisibilizando as relações de dominação num mundo que se tornou “inviável” para todas as pessoas, mas onde apenas algumas delas são matáveis e permanecem efetivamente perseguidas.

Na noite de 26 de fevereiro 2012, em Sanford, Florida (EUA), num bairro majoritariamente branco, Trayvon Martin, um adolescente afro-americano de 17 anos, vestido com um casaco com capuz que cobria sua cabeça, saiu de uma loja com um pacote de bolachas no bolso. Ele estava no telefone com sua namorada. Zimmerman, que era voluntário nos programas de “vizinhança vigiada”, dos quais ele era o responsável local, estava nesse momento no seu carro e chamou a polícia. Ele declarou que uma

pessoa suspeita aparentemente drogada estava caminhando pelo bairro e parecia observar as casas. Ele recebeu a instrução de não fazer nada e de esperar a polícia chegar. Segundo os testemunhos de várias pessoas vizinhas, uma altercação se iniciou entre Trayvon Martin e George Zimmerman: este último era bem mais corpulento que o menino do ensino médio, e tinha 10 anos a mais. Quando a polícia chegou, Zimmerman estava com o nariz sangrando e Trayvon tinha uma bala no peito, provavelmente um tiro à queima-roupa. Depois de semanas retendo informações, a polícia colocou à disposição da família e da mídia a gravação da chamada de emergência (911) que revelou que houve primeiro um tiro – aparentemente perdido ou atirado como aviso –, e depois deu para ouvir a voz do adolescente implorando e chorando, e um segundo estampido. Nos minutos após a chegada da polícia, testemunhas se apresentaram para atestar que Zimmerman tinha atirado uma primeira vez sem razão, enquanto ele estava mantendo o adolescente que era incapaz de se mexer ou de fugir, e que este último estava implorando ao seu assassino.

No estado da Florida, as leis relativas à legítima defesa são particularmente flexíveis e garantem a “imunidade para qualquer pessoa agindo para se proteger desde que ela sinta um *medo razoável* que a incita a acreditar que será morta ou seriamente ferida”. As leis desse estado dão assim toda a amplitude a qualquer pessoa para o porte e uso de uma arma em plena impunidade. A possibilidade de matar uma outra pessoa está assim legitimada, tendo como única condição uma *sensação* (é preciso se sentir “razoavelmente” sob ameaça). O fato de basear a “legítima defesa” sobre *um medo razoável* não pode, por definição, ser capaz de constituir um critério discriminante para julgar onde para a *legítima defesa* e onde começa o *assassinato paranoico*. Zimmer-

man foi primeiro ouvido pela polícia, e depois solto. Apesar do fato de que a polícia de Sanford não revelou nenhuma prova estabelecendo que George Zimmerman “razoavelmente sentiu” uma ameaça e agiu por autodefesa na noite do assassinato, ele não se preocupou. Foi preciso esperar até as primeiras manifestações que denunciaram insistentemente esse crime atroz e racista para que se abrisse uma investigação para assassinato não premeditado e que Zimmerman fosse preso (e logo depois libertado sob fiança) dois meses depois dos acontecimentos. Um ano e meio depois, em junho de 2013, se abriu o processo e, apesar da ausência de elementos demonstrando a legitimidade de um uso do direito de autodefesa, e de testemunhas e gravações que condenassem o acusado, ele foi inocentado. No ano anterior ao assassinato de Trayvon Martin, George Zimmerman tinha feito quarenta e seis chamadas à polícia, dando alerta para perturbações e brigas de vizinhança, direção perigosa e, sobretudo, pessoas “suspeitas”.

George Zimmerman era um vigilante do Estado racial. Trayvon Martin estava *sem defesas* perante a ameaça de apenas ser um jovem homem afro-americano. Uma presa que podia ser abatida em nome da legítima defesa. Ora, o quadro político legislativo que envolveu a absolvição do assassino dá os sinais de uma tecnologia do poder que branqueou literalmente George Zimmerman em nome do seu próprio pavor da “presa”. O medo como projeção remete assim de volta a um mundo onde o possível se confunde totalmente com a insegurança, o medo determina o devir assassino de todos os “bons cidadãos”. Ele é a arma de uma sujeição emocional inédita dos corpos, mas também de um governo muscular de pessoas sob tensão, de *vidas na defensiva*.

Agradecimentos

Uma parte das pesquisas para este livro foram feitas graças a uma bolsa do Centro de Pesquisa Schomburg em Cultura Negra, de Nova Iorque, bem como a uma bolsa da Fundação Mellon que me permitiu realizar minha pesquisa e dar aulas no programa de Teoria Crítica na Universidade da Califórnia, em Berkeley. Este livro também se deve às discussões, trocas e aos debates que pude ter, durante vários anos, com colegas, estudantes, amizades; às comunidades e às arenas de pensamento. Sou, por fim, mais que grata às práticas, reflexões e engajamentos no seio de coletivos militantes ou de luta. Os agradecimentos espalhados pelo livro testemunham minha convicção de que o trabalho de pensar se assemelha ao companheirismo. Igualmente, os conflitos têm toda a evidência de funcionarem como uma incubadora de sentido apesar de que isso implique testar. Mesmo assim, não conseguiria colocar o ponto final nesta obra sem o apoio de pessoas às quais exprimirei aqui todo o meu reconhecimento. Penso em Oristelle Bonis e Carine Lorenzoni, em Gael Potin, Kira Ribeiro, Nedjma Bouakra, Francesca Arena, Sarah Bracke, Nathalie Trusart, Elodie Kergoat e Amanda Bay. Particularmente, penso em Souen Fontaine, cuja presença, afeição e amizade são muito preciosas para mim.

Agradeço a Isabelle Clair, primeira revisora deste texto, que desde 2013 tem sido ao mesmo tempo uma interlocutora intelectual privilegiada, uma companheira de pesquisa e de luta pela pesquisa feminista, e uma rara amiga. E também a Judith Butler: a confiança, atenção e bondade que ela me demonstrou foram simplesmente o que tornou esse livro possível. Agradeço enfim a Grégoire Chamayou, porque ele é um vínculo inquebrável cuja atualidade intelectual e emocional atravessa o tempo.

*Mwen, chabine, manda liv là sa a fanmi
an-mwen Dorlin : a nou, Kimbe raid pas molli...*

