



ELSA
DORLIN

AUTODEFESA

UMA
FILOSOFIA DA
VIOLÊNCIA

DADOS DE ODINRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [eLivros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo.

Sobre nós:

O [eLivros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [eLivros](#).

Como posso contribuir?

Você pode ajudar contribuindo de várias maneiras, enviando livros para gente postar [Envie um livro](#) ;)

Ou ainda podendo ajudar financeiramente a pagar custo de servidores e obras que compramos para postar, [faça uma doação aqui](#) :)

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e

***poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir
a um novo nível."***

eLivros.love

Converted by [convertEPub](#)





ELSA DORLIN

AUTODEFESA

UMA FILOSOFIA DA VIOLÊNCIA

TRADUÇÃO

JAMILLE PINHEIRO DIAS

RAQUEL CAMARGO



crocodilo

ubu

Prefácio à edição brasileira
JUDITH BUTLER

Prólogo: O que pode um corpo

- 1. A fábrica dos corpos desarmados**
- 2. Defesa de si, defesa da nação**
- 3. Testamentos da autodefesa**
- 4. O Estado ou o não monopólio da legítima defesa**
- 5. Justiça branca**
- 6. *Self-defense: Power to the people!***
- 7. Autodefesa e segurança**
- 8. Responder**

Agradecimentos
Sobre a autora

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

Judith Butler

O livro de Elsa Dorlin é um *tour de force*. Proponho que as leitoras e leitores se detenham por um momento sobre o significado dessa expressão. “*Tour de force*”, em francês, designa obra-prima, proeza, e também é uma metáfora militar que sugere uma demonstração de força particularmente admirável durante um combate. Pode ser estranho pensar em um livro como “uma demonstração de força” desse tipo, mas talvez ele nos convoque a vislumbrar outro tipo de força e a compreender a obra como um tipo diferente de façanha. Trata-se, afinal, de uma meditação prolongada sobre o que chamamos violência, força e autodefesa. Ele nos conclama a reconsiderar o conceito de autodefesa consolidado ao longo do tempo em discussões sobre formas legítimas e ilegítimas de violência. Ainda que se possa considerar a autodefesa uma forma legítima de violência – como Dorlin também está disposta a fazer –, é preciso parar para refletir sobre uma questão central: quem tem o direito de invocar a autodefesa?

Os esforços empreendidos recentemente pelas minorias raciais para se defender da violência policial são muitas vezes mal interpretados como atos de agressão cometidos por pessoas que são intimidadas, espancadas ou até mesmo mortas. Um dos aspectos mais revoltantes desse argumento, que se manifesta em delegacias de polícia e tribunais de uma série de países, é que ele pressupõe que qualquer atitude tomada por uma minoria racial, por uma pessoa negra ou parda, consiste em um ato de agressão primária, não em um ato de violência justificável. O pulo do gato de Dorlin, seu trunfo, é demonstrar que essa formulação está imersa na tradição do direito natural – apenas os detentores de propriedade têm o “direito”, o direito reconhecível, de exercer a autodefesa. Se uma pessoa ou uma propriedade sua forem atacadas, ela pode se servir da violência para proteger o que é devidamente dela. Mas e quanto àqueles sem propriedade? E aqueles que não são considerados sujeitos plenos de direitos nos termos da lei? O feito da autora é mostrar que as minorias sofrem uma pressão enorme para conter a própria agressividade e não recorrer a meios violentos de resistência, o que não acontece com quem tem privilégio e propriedade.

Em sua aguda reflexão sobre a autodefesa, Dorlin traça a história dessa forma de desigualdade e mostra como esse conceito pertence à tradição do “contrato social” como *lei natural*. Em Thomas Hobbes e John Locke, por exemplo, a autodefesa se associa ao direito de propriedade, sendo o corpo igualmente concebido como propriedade legítima de uma pessoa jurídica. O direito a se defender, diz a autora, é constitutivo de certas abordagens modernas dominantes do sujeito político. Como distinguir as formas de autodefesa que dizem respeito à propriedade daquelas travadas em lutas anticoloniais e antirracistas, ou mesmo na luta contra a violência sexual? Como se dá a tradução do liberalismo clássico em movimentos de resistência por meio do conceito de autodefesa? Quem se qualifica a afirmar o direito à autodefesa? Em outras palavras, que processos de formação e legitimação do sujeito precedem o exercício desse direito?

Autodefesa oferece um ponto de vista original desse conceito na teoria política, ao mesmo tempo que traça sua genealogia no contexto dos movimentos sociais. Dorlin nos apresenta uma leitura instigante de Hobbes, considerado por ela o precursor do tipo de teoria que ela mesma busca articular. Ressaltando a diferença crucial introduzida por Locke ao relacionar o direito à autodefesa (a defesa de si) à propriedade, a autora aborda em seguida a crítica de Michel Foucault sobre vincular a defesa do soberano à autodefesa, espécie de “poder delegado”. Que aspectos dessa tradição podem ser preservados ou rejeitados, sobretudo quando se quer formular uma concepção de autodefesa desvinculada do poder soberano e problematicamente identificada com o direito ao porte de armas, na qual o senso de si é muitas vezes concebido como propriedade? Se o próprio corpo é politicamente investido de tais formas, seria ele capaz de assumir outras formas com objetivos políticos? A abordagem singular com que Dorlin trata a cultura popular feminista e os projetos políticos de autodefesa nos leva a refletir sobre a formação do sujeito des-legitimado em sua reivindicação e no exercício da autodefesa. Em particular, ela recorre a Foucault e a Frantz Fanon para tratar da relação com o “eu” que a autoconstituição exige, e para questionar se esse “eu” é constituído pelo próprio ato de se defender. A autodefesa seria um fim em si mesmo? Seria isso que Dorlin evidencia em sua leitura tão interessante da autodefesa em Fanon como modo de abertura a um futuro decolonizado?

No decorrer de sua análise, Dorlin mostra como a performatividade do discurso e das instituições permeia “adequadamente” o corpo, e como uma ruptura com o jugo colonial, a subjetivação racista, o poder masculinista e heteronormativo requer um ato “violento” de autodefesa e autoconstituição. Mais do que propor uma defesa da não violência, a autora advoga uma forma inédita de compreender a violência como ato

de autoconstituição necessário a pessoas cujas vidas são vividas nas sombras da negação – o que Fanon chamou de “zona de não ser”. Nesse sentido, o trabalho também pode ser uma maneira de construir um caminho próprio rumo à existência, uma afirmação e uma manifestação que pode inclusive ser vista como “violenta” – uma violência que se volta contra aquelas ordens que viriam apagar e destruir essa existência. Baseando-se em práticas feministas de autodefesa, mas também de cuidado, Dorlin reivindica, assim, a autodefesa como uma forma de cuidado – não a ética do *care* contemporâneo – mas aquele cuidado das práticas feministas que se dá coletivamente, no contexto de um movimento de resistência. Este livro é uma forma de violência prestativa e cuidadosa – uma forma de violência não para destruir um outro, mas para se contrapor à matriz de inteligibilidade que impede que minorias se tornem sujeitos com direito sobre a própria vida.

Estamos diante de uma obra criativa, original, ponderada e oportuna, que levará o leitor a repensar e reformular a tradição política liberal de autodefesa. Uma obra que propõe uma perspectiva de resistência vigorosa para nossos tempos, para todas as pessoas cujas vidas lhes são negadas de antemão, e cuja insurgência é considerada ato criminoso por aqueles que agem para manter as condições de subjugação. Trata-se de um *tour de force*, de uma proeza de outro tipo de força – inédita, persistente, lúcida, radical.

AUTODEFESA

PRÓLOGO

O que pode um corpo

Um tribunal de Guadalupe, por meio da sentença do 11 de Brumário do ano xi [2 de novembro de 1802], condena Millet de la Girardière a ser exposto na praça Pointe-à-Pitre, em uma jaula de ferro, até a morte. A jaula para esse suplício tem 2,43 metros de altura. O condenado trancafiado está montado, mas sem se apoiar, sobre uma lâmina cortante; seus pés se sustentam em uma espécie de estribo que o obriga a manter os joelhos contraídos para evitar ser cortado por ela. Em frente, numa mesa ao alcance do homem, foram dispostos alimentos e bebidas para satisfazer sua sede, mas um guarda vigia noite e dia para assegurar que ele não toque em nada. Quando as forças da vítima começam a ceder, ela cai sobre a parte cortante da lâmina, que lhe causa feridas profundas e cruéis. Esse desgraçado, estimulado pela dor, levanta-se e cai outra vez sobre a lâmina afiada, que torna a feri-lo terrivelmente. O suplício dura três ou quatro dias.¹

Nesse tipo de dispositivo, o condenado perece porque resistiu; porque tentou desesperadamente escapar à morte. Cada movimento corporal de proteção contra a dor foi transformado em tortura, daí a atrocidade de seu suplício; e talvez seja isto o que caracteriza um método de aniquilamento como esse: transformar o menor reflexo de preservação em um passo em direção ao sofrimento mais insuportável. Não se trata de discutir o caráter inédito de tais torturas, cujo monopólio, sem dúvida, não pertence ao sistema colonial moderno. Essa cena, assim como o procedimento retórico que visa restituir o horror, ressoa em outra narrativa de suplício: a de Damiens, descrita no início de *Vigiar e punir*.² São, no entanto, duas narrativas bem diferentes. No caso de Damiens, Michel Foucault mostra que os sofrimentos infligidos ao corpo da vítima pretendem não tanto atingir sua individualidade, mas sim restaurar, em seu poder ilimitado, a vontade do soberano, subjugar a comunidade afligida pelo crime. As mutilações provocadas por alicates e tesouras, as queimaduras de chumbo derretido, óleo fervente ou cera, o desmembramento final perpetrado por cavalos... Em meio a esse cenário atroz, Damiens está preso, e ninguém presume que ele “possa” fazer algo. Em outras palavras, seu poder – por mais ínfimo que seja – nunca é levado em conta, justamente porque de fato ele não conta. O corpo de Damiens está reduzido a nada, não passa do teatro onde se encena a coesão de uma comunidade vingativa que ritualiza a soberania de seu rei. Exibe-se, assim, a completa ausência de poder para melhor expressar a magnificência de um poder soberano absoluto.

No caso do suplício da jaula de ferro, o público continua lá. Na exposição pública do calvário do supliciado, porém, outra coisa é tramada. A técnica empregada parece atingir a capacidade de o sujeito (re)agir para de fato dominá-lo. O dispositivo repressivo acionado, ao mesmo tempo que exhibe e estimula as reações corporais e os reflexos vitais do condenado, configura-os como aquilo que produz a potência e a falha do sujeito. Diante desse dispositivo, para se afirmar, a autoridade repressiva não tem necessidade alguma de mostrá-lo em sua impotência absoluta. Ao contrário, quanto mais o poder subjetivo atua pelos esforços repetidos e desesperados do condenado para sobreviver, mais a autoridade repressiva o governa, escondendo-se na presença de um algoz passivo e fantoche. Esse governo mortífero do corpo se exerce com tamanha economia de meios que, inclusive, faz parecer que o torturado executou a si mesmo. Tudo foi pensado para ele resistir fisicamente à lâmina cortante que ameaça mutilá-lo até a morte; deve permanecer em pé sobre os estribos, confinado na jaula. Assim, o dispositivo permite supor que sua sobrevivência depende de sua força (muscular e física, mas também “mental”): ele deve se manter vivo, se não quiser sofrer ainda mais e morrer. Concomitantemente, essa tecnologia de tortura tem como finalidade única aniquilá-lo, mas de tal modo que, *quanto mais ele se defender, mais sofrerá*. Os alimentos dispostos em torno dele evidenciam uma comédia cruel, testemunha do fato de que o suplício se exerce sobre a efetividade dos movimentos vitais e tende a controlá-los por completo para aniquilá-los definitivamente. Do mesmo modo que o esgotamento o fará desabar sobre o fio da lâmina, a necessidade insuportável de comer e beber será fatal. Além disso, o primeiro ponto de impacto em seu corpo atingirá as partes genitais. Tudo se passa como se o trabalho de codificação de gênero do poder tivesse sido concluído: o sexo, muito mais do que qualquer outra parte do corpo, torna-se o último lugar onde se esconde o poder de agir do sujeito. Defendê-lo é *se defender*. E alcançá-lo é, acima de tudo, destruir aquilo por meio do qual o sujeito, não tanto o de direito, e sim o sujeito *capaz*, foi instituído.

Esse dispositivo de execução considera que quem está submetido a ele *pode fazer alguma coisa* e busca, estimula, encoraja precisamente o último impulso de poder em seus mais íntimos recônditos, como se quisesse interpelá-lo melhor em sua *in*-eficiência, transformá-lo em impotência. Essa tecnologia de poder produz um *sujeito* cuja potência de agir é “estimulada” para ser mais bem apreendida em toda sua heteronomia; e essa potência de agir, ainda que inteiramente voltada para a defesa da vida, é reduzida a um mecanismo de morte a serviço da máquina de penitência colonial. Vê-se aqui como um dispositivo de dominação busca acoessar o próprio movimento da *vida*, atingir o que há

de mais muscular nesse impulso. O menor gesto de defesa e proteção, o menor movimento de preservação e conservação de si é posto a serviço do próprio aniquilamento do corpo. Esse poder que se exerce com foco na *potência do sujeito*, manifestada nos impulsos de defesa da vida e também como de si mesmo, constitui a autodefesa como expressão da vida corporal, como aquilo que constitui um sujeito, “aquilo que constitui uma vida”.³

Na jaula de ferro e em certas técnicas modernas e contemporâneas de tortura,⁴ certamente é possível identificar a mesma trama, um tipo comparável de técnicas que podem ser resumidas pelo seguinte adágio: “Quanto mais você se defender, mais sofrerá, mais terá a certeza de que morrerá”. Em determinadas circunstâncias e para determinados corpos, defender-se equivale a morrer por esgotamento de si: lutar é debater-se em vão, é *ser derrotado-a*. Trata-se de uma mecânica de ação *desgraçada* com implicações em termos de mitologias políticas (qual pode ser o destino de nossas resistências?), de representações do mundo como representações de si (o que posso fazer se tudo o que tento para me salvar conduz à minha perda?). E provavelmente é a experiência vivida – não tanto sua potência, mas a dúvida, a angústia e o medo que engendram suas faltas, seus limites e seus efeitos opostos – que desponta como fundamental, no sentido de que essa experiência não é tanto a consequência de um perigo externo, de uma ameaça ou um inimigo, por mais terríveis que sejam, e sim o efeito espelho de sua ação/reação, espelho de si mesma. A originalidade desse tipo de técnica reside, portanto, no trabalho inexorável de incorporação forçada da dimensão mortífera da *potência do sujeito*, que resultará em sua interrupção, única saída para se manter com vida; a partir de então, ao mesmo tempo que 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 modo mais geral, do corpo violentado, seu próprio algoz desenha de forma negativa os traços do sujeito moderno. Que decerto foi definido – voltaremos a isso – pela capacidade de se defender, mas essa capacidade de autodefesa também se tornou um critério de diferenciação entre aqueles que são sujeitos plenos e os outros – aquelas e aqueles que se buscará diminuir e aniquilar, desvirtuando e deslegitimando a capacidade de autodefesa, aquelas e aqueles que, ao defenderem o corpo, serão exposto·a·s ao risco de morte, para que se convençam de sua incapacidade de se defender, de sua *impotência* radical.

Aqui, a potência de agir, muito mais do que o corpo em si, torna-se claramente o que define e, simultaneamente, o que chama para si o poder. Esse *governo defensivo* esgota, preserva, cura, estimula e mata de

acordo com uma mecânica complexa. Ele defende certas pessoas e deixa outras sem defesa, conforme uma escala sabiamente graduada. Aqui, estar *sem defesa* não significa “não poder mais exercer poder”, mas experimentar uma potência de agir que não é mais um movimento polarizado.⁵ Não há risco de vida maior do que esse tipo de situação, quando a potência de agir se converte em reflexo autoimune. Não se trata mais apenas de dificultar diretamente a ação das minorias, como na repressão soberana, nem de simplesmente deixá-las morrer, sem defesa, como ocorre no âmbito do biopoder. Trata-se de *levar determinados sujeitos a se aniquilarem como sujeitos*, de incentivar sua potência de agir para melhor estimulá-los, adestrá-los para a própria perda. Produzir seres que, quanto mais se defendem, mais se desgastam.

3 de março de 1991, Los Angeles. Rodney King, um jovem trabalhador afro-americano de 26 anos, foi interceptado por três viaturas e um helicóptero de polícia que o perseguiram por excesso de velocidade. Ao se recusar a sair do veículo, foi ameaçado com uma arma de fogo apontada para seu rosto. Alguns segundos depois, ele obedeceu e se deitou no chão; sofreu muitos golpes com uma arma de eletrochoque e, quando tentou se levantar e se proteger para impedir que um policial o espancasse, foi brutalmente atingido no corpo e no rosto por dezenas de golpes de cassetete. Foi deixado inconsciente, amarrado, o crânio e a mandíbula fraturados em diversos lugares, ferimentos profundos em parte da boca e do rosto e um tornozelo quebrado, até que uma ambulância chegasse muitos minutos depois para levá-lo ao hospital.

A cena de linchamento de Rodney King pôde ser descrita, segundo a segunda, graças ao vídeo amador de uma testemunha, George Holliday,⁶ que naquela noite, do apartamento onde morava, que tinha vista para a rodovia, capturou o que constitui uma espécie de arquivo da dominação do tempo presente. Na mesma noite, o vídeo foi difundido em canais de televisão e num instante deu a volta ao mundo. Um ano depois, o julgamento dos quatro policiais mais diretamente implicados no espancamento de Rodney King (havia, no total, cerca de vinte deles no local da abordagem) se iniciou com a acusação de “uso excessivo da força”, diante de um júri popular no qual todos os afro-americanos foram recusados pelos advogados de defesa (havia dez brancos, um latino-americano e um sino-americano) e que, depois de quase dois meses de audiências, absolveu os policiais. Quando o veredito foi anunciado, eclodiram os famosos “distúrbios de Los Angeles”:⁷ seis dias de revoltas urbanas, durante os quais os confrontos com as forças de

ordem (polícia e exército), verdadeiras cenas de guerra civil, deixaram 53 mortos e mais de 2 mil feridos do lado dos manifestantes.

Para além do veredito, que, rigorosamente, branqueia os policiais,⁸ são instrutivos o desenvolvimento dos debates e a enunciação das razões que levaram o júri a inocentar os quatro culpados: a linha de defesa dos advogados consistiu em convencer os jurados de que os policiais corriam perigo. Os réus alegaram que se sentiram agredidos, estavam apenas se defendendo de um “colosso” (Rodney King tinha mais de 1,90 metro) que, mesmo no chão, atacava e parecia estar sob efeito de alguma droga que o deixava “insensível aos golpes”. Meses depois, Rodney King declarou, no segundo julgamento, que “estava só tentando se manter vivo”.⁹ É essa inversão de responsabilidades que constitui aqui a questão central. No primeiro julgamento, os advogados dos policiais produziram e exploraram um único documento importante: o vídeo de George Holliday. Eles exploraram essa gravação – aos olhos do público, a evidência da brutalidade policial – para sugerir o contrário: eram os policiais que tinham sido “ameaçados” por Rodney King. Na sala de audiência, o vídeo, a que os jurados assistiram e que os advogados de defesa comentaram, foi visto como uma cena de legítima defesa que atestava a “vulnerabilidade” dos policiais. Como entender esse desvio interpretativo? Como as mesmas imagens podem dar origem a duas versões, duas vítimas radicalmente diferentes, dependendo de quem a vê, se é um jurado branco em uma sala de audiência ou um espectador *comum*?¹⁰

É essa a pergunta que Judith Butler faz em um texto escrito alguns dias após o veredito. Ela chama atenção não apenas para uma divergência de interpretações no julgamento sobre “quem é a vítima”, como também para as circunstâncias em que o vídeo pode levar a crer que Rodney King é vítima de um linchamento *ou* que são os policiais as vítimas de uma agressão. Da perspectiva fanoniana da qual se vale, Butler estima que o objeto de uma análise crítica não deve ser a lógica das opiniões contraditórias, e sim o enquadramento da inteligibilidade de percepções que nunca são imediatas. O vídeo não deve ser entendido como um dado bruto, matéria para interpretações, mas como manifestação de um “campo de visibilidade racialmente saturado”.¹¹ Para dizer de outra maneira, a esquematização racial das percepções define tanto a produção do percebido como o que ele significa: “Como se dar conta dessa inversão do gesto e da intenção em termos de esquematização racial do campo do visível? Trata-se de uma transvalorização específica da própria agência [*agency*] em uma episteme racializada? E a possibilidade dessa inversão não levanta a questão de saber se aquilo que é ‘visto’ não está, em parte, sempre

relacionado ao que certa episteme racista produz como visível?”.¹² É, portanto, esse processo que se deve questionar; o processo pelo qual percepções são socialmente construídas, produzidas por um *corpus* que continua constringendo todo ato de conhecimento possível.¹³

Rodney King é, independentemente de qualquer postura de sofrimento ou expressão de vulnerabilidade, visto como o corpo do agressor, e alimenta o “fantasma da agressão ao racista branco”.¹⁴ Na sala de audiência, aos olhos dos jurados brancos, ele só pôde ser visto como “agente de violência”. Do mesmo modo que ex-escravizados ou descendentes de escravizados injustamente acusados de agressão sexual foram perseguidos nas ruas durante todo o período segregacionista, arrastados para fora da cela das prisões ou de casa, torturados e executados. Do mesmo modo que, hoje, adolescentes ou jovens adultos afro-americanos ou afrodescendentes são espancados ou assassinados na rua. A percepção de King como um corpo agressor é a condição e, ao mesmo tempo, o efeito contínuo da projeção de uma “paranoia branca”.¹⁵

As imagens nunca falam por si, sobretudo em um mundo em que a representação da violência é um dos temas mais valorizados pela cultura visual.¹⁶ Logo no início do vídeo de Holliday, vê-se Rodney King em pé. Ele avança em direção a um policial que tenta bater nele e coloca os braços para frente: esse gesto de proteção será sistematicamente encarado como uma postura ameaçadora que já constitui uma agressão típica. Conforme explicam Kimberlé Crenshaw e Gary Peller, a técnica empregada pelos advogados dos policiais, para *produzir* a prova, consistiu em sequenciar o vídeo em uma infinidade de imagens congeladas que, isoladas, ofereciam material para inúmeras interpretações. Multiplicando as narrativas contraditórias sobre uma cena que se tornou fracionada, isolada do contexto social no qual e por meio do qual ela ocorre, os advogados da polícia conseguiram confundir, “desagregar”¹⁷ o sentido da sequência tomada como um todo. E se, para uma parte dos cidadãos (negros, mas também brancos), esse vídeo poderia constituir uma prova cabal da brutalidade dos policiais, na sala de audiência os advogados puderam fingir que não havia elementos probatórios de uso excessivo da força. Os policiais fizeram “uso razoável” de violência. O momento que a brutalidade chega ao ápice, no segundo 81’ da gravação, tornou-se uma cena de legítima defesa em face de um homem possuído pela raiva.

A percepção da violência policial não depende apenas do enquadramento de uma inteligibilidade que emerge do passado; esse enquadramento é atualizado o tempo todo por técnicas de poder materiais e discursivas que consistem, entre outras coisas, tanto em

desvincular as percepções dos acontecimentos das lutas sociais e políticas que contribuem precisamente para ancorá-las na história como em produzir outros enquadramentos de apreensão e inteligibilidade da realidade vivida.

Ao se defender da violência policial, Rodney King se tornou indefensável. Em outras palavras, quanto mais se defendia, mais era atacado e mais era visto como agressor. A inversão do sentido do ataque e da defesa, da agressão e da proteção, em um enquadramento que permite fixar estruturalmente os termos e os agentes legítimos, qualquer que seja a efetividade de seus gestos, transforma essas ações em qualidades antropológicas capazes de delimitar uma linha de cor que discrimina os corpos e os grupos assim disciplinados. Essa linha de demarcação nunca delimita simplesmente corpos ameaçadores/agressivos e corpos defensáveis. Ela separa sobretudo aqueles que são agentes (da própria defesa) e aqueles que são testemunhas de uma potência de agir completamente negativa, uma vez que só podem ser agentes da violência “pura”. Assim, King, como todo afro-americano interpelado pela polícia racista, é reconhecido como agente, porém só como agente de violência, como sujeito violento, excluído, portanto, de qualquer outro campo de ação. Os homens negros sempre foram responsabilizados por essa violência: eles são sua causa e seu efeito, seu começo e seu fim.¹⁸ Desse ponto de vista, os reflexos de King para se proteger, seus gestos desordenados para se manter vivo (ele agita os braços, titubeia, tenta se levantar, ajoelha-se), foram qualificados como característicos de um “controle total” de sua parte e como testemunhos de uma “intenção perigosa”,¹⁹ como se a violência pudesse ser a única ação voluntária de um corpo negro,²⁰ que fica proibido de qualquer defesa legítima. Essa atribuição exclusiva de uma ação violenta desqualificada e desqualificante, de uma potência de agir negativa, a determinados grupos sociais constituídos como grupos “de riscos”, tem também a função de impedir que a violência policial seja percebida como agressão. Uma vez que os corpos tornados minoritários são uma ameaça, pois fonte de um perigo, agentes de qualquer violência possível, a violência que se exerce continuamente sobre eles, começando pela violência da polícia e do Estado, nunca pode ser vista como a violência crassa que é: torna-se secundária, protetora, defensiva – uma reação, uma resposta sempre e legitimada de imediato.

No caso do suplício da jaula de ferro, vimos, por um lado, que determinada tecnologia de poder, visando à potência de agir de um corpo, transformou essa potência em impotência (quanto mais lutamos para escapar ao sofrimento, mais feridos ficamos) e, por outro, como a

autodefesa, perpetrada pelo sujeito para sobreviver, tornou-se insidiosamente aquilo por meio do qual ele era negado. A autodefesa passou a ser irremediavelmente impraticável pelo corpo que resiste. No caso de Rodney King, outro elemento aparece. Não se trata mais, apenas, da potência de agir. O que está em jogo é também a interpelação – uma qualificação moral e política –, o reconhecimento de “sujeitos de direito”, ou melhor, dos sujeitos com direito a se defender ou não. King não pode ser percebido como um corpo que se defende, ele é visto *a priori* como um agente de violência. A possibilidade de se defender é um privilégio exclusivo de uma minoria dominante. No caso do linchamento de King, o Estado – pela mediação dos braços armados de seus representantes – não é visto como violento; considera-se que ele esteja reagindo à violência, *está se defendendo da violência*. Em contrapartida, King – mas igualmente todos os outros corpos vítimas da retórica da legítima defesa e desse modo de ver –, quanto mais se defendia, mais se tornava *indefensável*.

Millet de la Girardièrre poderia ter se defendido; no entanto, ao defender-se, ele se tornaria indefensável. Rodney King se defendeu, mas, ao defender-se, tornou-se indefensável. Este livro reflete sobre essas duas lógicas de submissão que convergem para uma mesma subjetivação infeliz, diante de uma tecnologia de poder que nunca investiu tanto na lógica defensiva para assegurar sua perpetuação.

A partir daqui, poderíamos tentar identificar certo dispositivo de poder, o que eu chamaria de “dispositivo defensivo”. Como ele opera? Em face daquilo que decorre de uma força, de um ímpeto, um movimento polarizado para se defender, marcando a trajetória de uma vida, favorecendo sua implantação por um enquadramento que a legitima, ou, ao contrário, que impede sua efetivação, sua possibilidade, fazendo com que esse ímpeto seja visto como inábil, hesitante ou perigoso, ameaçador, tanto para outros como para si mesmo.

Esse dispositivo defensivo de dois gumes traça uma linha de demarcação entre, por um lado, sujeitos dignos de se defender e de serem defendidos e, por outro, corpos encurralados em táticas defensivas. A esses corpos vulneráveis e violentáveis, restam apenas suas subjetividades desarmadas. Consideradas na e pela violência, essas subjetividades só vivem, ou sobrevivem, à medida que conseguem se munir de táticas defensivas. Essas práticas subalternas formam o que chamo de autodefesa propriamente dita, em contraste com o conceito jurídico de legítima defesa. À diferença da legítima defesa, na autodefesa, de maneira paradoxal, não há sujeito – isto é, o sujeito que ela defende não preexiste ao movimento que resiste à violência da qual

se tornou alvo. Entendida nesse sentido, a autodefesa provém do que proponho chamar de “éticas marciais de si”.

Identificar esse dispositivo em seus pontos de emergência, em situação colonial, permite questionar os processos de captação monopolista da violência pelos Estados que reivindicam o uso legítimo da força física: mais do que uma tendência ao monopólio, poderíamos levantar a hipótese de uma economia imperial da violência que, paradoxalmente, defende indivíduos já reconhecidos como legítimos para se defender por si mesmos. Essa economia mantém a legitimidade de determinados sujeitos para usar a força física, concede-lhes um poder de conservação e de jurisdição (autojustiça) e outorga-lhes licença para matar.

Mas o que está em jogo aqui não é apenas a distinção, fundamental, entre “sujeitos defendidos” e “sujeitos sem defesa”, entre sujeitos com legitimidade para se defender e sujeitos sem essa legitimidade (e, por isso mesmo, tornados indefensáveis). Há um limite ainda mais sutil, pois é preciso acrescentar que o governo dos corpos intervém na escala muscular. O objeto dessa arte de governar é o impulso nervoso, a contração muscular, a tensão do corpo cinésico, a descarga dos fluidos hormonais; ele opera sobre aquilo que o excita ou o inibe, sobre aquilo que lhe permite atuar ou o contraria, que o retém ou o provoca, assegura-lhe ou o torna vacilante, e é isso que faz com que ele ataque ou não.

Partir do músculo muito mais do que da lei: isso deslocaria, sem dúvida, o modo como a violência foi problematizada no pensamento político. Este livro se concentra nos momentos de passagem para a violência defensiva, momentos que não parecem poder se tornar inteligíveis quando submetidos a uma análise política e moral centrada em questões de “legitimidade”. Em cada um deles, o que está em jogo na passagem para a violência defensiva não é senão a vida: não ser exterminado-a de súbito. A violência física é pensada aqui como necessidade vital, como práxis de resistência.

A história da autodefesa é uma aventura polarizada, que continua opondo duas expressões antagônicas da defesa de “si”. Por um lado, a tradição jurídico-política dominante da legítima defesa, articulada a uma miríade de práticas de poder com diversas modalidades de brutalidade que serão aqui escavadas; por outro, a história ocultada das “éticas marciais de si”, que atravessaram os movimentos políticos e as contracondutas contemporâneas, encarnando com surpreendente continuidade uma resistência defensiva que as fortaleceu.

Proponho percorrer uma história constelar da autodefesa. Traçar esse itinerário não consistiu em procurar dentre os muitos exemplos os

mais ilustrativos, mas, sobretudo, em buscar uma memória das lutas nas quais o corpo de dominado·a·s constitui o principal arquivo: os saberes e as culturas sincréticas da autodefesa de escravizados, as práxis de autodefesa feminista, as técnicas de combate elaboradas no Leste Europeu pelas organizações judias contra o *pogrom*...

Ao abrir esse arquivo, que comporta muitos outros relatos, não pretendo fazer história, mas trabalhar uma genealogia. Nesse céu, bastante sombrio, a constelação brilha pelos ecos, endereços, testamentos, entrecruzamentos de referências que conectam de forma tênue e subjetiva esses diferentes pontos luminosos. Os textos mais importantes que constituem a base da filosofia do Black Panther Party for Self-Defense [Partido dos Panteras Negras para Autodefesa] prestam homenagem ao·à·s insurgentes do gueto de Varsóvia; as patrulhas de autodefesa *queer* se entrecruzam com os movimentos de autodefesa negros; o jiu-jítsu praticado pelas sufragistas anarquistas internacionalistas inglesas lhes é acessível, em parte, em razão da existência de uma política imperial de captação de saberes e de *savoir-faire* de colonizado·a·s, de seu desarmamento.

Minha própria história e minha experiência corporal constituíram um prisma através do qual ouvi, vi, li esse arquivo. Minha cultura teórica e política me deixou como herança a ideia fundadora segundo a qual as relações de poder nunca podem ser completamente rebatidas *in situ*, nos enfrentamentos que já são coletivos, mas concernem às experiências vividas de dominação na intimidade de um quarto, nas proximidades de uma entrada de metrô, por trás da aparente tranquilidade de uma reunião familiar... Em outras palavras, para certas pessoas, a questão da defesa não termina quando finda o momento da mobilização política mais balizada; ela diz respeito a uma experiência vivida num contínuo, a uma fenomenologia da violência. Essa abordagem feminista apreende na trama dessas relações de poder aquilo que é tradicionalmente pensado como situado abaixo ou fora do político. Assim, operando este último deslocamento, pretendo trabalhar não na escala dos sujeitos políticos constituídos, e sim na politização das subjetividades: no cotidiano, na intimidade da raiva presa em nós mesmo·a·s, na solidão das experiências de violência vividas, diante da qual praticamos continuamente uma autodefesa que não se rotula. No dia a dia, o que a violência causa em nossa vida, em nosso corpo, em nossos músculos? E eles, por sua vez, o que podem e o que não podem fazer na e pela violência?

A FÁBRICA DOS CORPOS DESARMADOS

Breve história do porte de armas

Quem tem o direito de se defender por dispor de uma arma? Quem, ao contrário, se encontra excluído-a desse privilégio?

Historicamente, o porte de armas foi objeto de codificações que visavam controlá-lo de modo estrito. Essas legislações classificaram as armas segundo escalas complexas de tecnicidade e periculosidade. Pretendiam, com isso, hierarquizar estatutos, distinguir condições, sedimentar posições sociais, isto é, instituir um acesso diferenciado aos recursos indispensáveis para a *defesa de si*. Esse acesso é modulado conforme um direito de posse e de uso, contudo, nessa matéria, o entendimento jurídico sempre teve grande dificuldade em estabelecer distinções. As práticas marciais são proteiformes. Um objeto pode ser utilizado como arma sem ser reconhecido como tal (enxadas, foices, bastões, alfanges, agulhas de tricô, grampos de cabelo, rolos de massa, tesouras, bases de luminárias, bibelôs, cintos e cadarços, garfos, chaves, *sprays*, cilindros de gás e o próprio corpo, mão, pé, cotovelo etc.) –, e é essa a dificuldade da própria noção de *uso*, que ninguém pode prever de forma absoluta, nem delimitar ou encerrar. Pode-se utilizar qualquer coisa de mil maneiras possíveis: qualquer objeto pode se tornar uma arma *improvisada*.¹

Feita essa reserva, na Europa, com exceção do exército e da polícia, o direito ao porte de arma foi tradicionalmente um privilégio conferido à nobreza,² indissociável do direito de caça que lhe era reservado. Na França, os caçadores furtivos eram severamente punidos por um édito de 1601 (chicotadas ou, em caso de recidiva, trabalhos forçados ou pena de morte), não apenas porque roubavam determinadas caças, mas também, e sobretudo, porque se outorgavam o direito ao porte de armas. Esse direito se fortaleceu e se tornou mais complexo à medida que a urbanização e a industrialização se desenvolveram, e que era preciso, em especial, garantir a proteção e os interesses da burguesia cidadina. O Estado monárquico tendia a regulamentar cada vez mais

drasticamente o porte de armas nos anos 1660, mesmo que, até a Revolução Francesa, as armas fossem muitas, de posse da coletividade ou dos indivíduos.

Não houve codificação na Idade Média – um contexto no qual todo mundo estava armado e no qual certas populações foram historicamente encorajadas a continuar armadas (como aquelas situadas nas zonas estratégicas onde tradicionalmente se organizavam tropas civis requisitadas com suas armas pessoais). Houve, por outro lado, camadas de regulação que buscavam progressivamente constituir determinados grupos sociais de indivíduos armados distintos.³ Portanto, a contradição entre proibir as armas e manter as populações armadas é apenas aparente. A distinção entre detenção e porte de armas foi constitutiva desse arsenal jurídico de controle dos *corpos armados*. Essa distinção se baseou também na fronteira entre privado e público, cuja primeira tradução jurídica consistia em definir o direito de permanecer armado no “espaço público”, o qual correspondia aos caminhos percorridos pelo rei e à circulação de mercadorias; comerciantes honestos estavam igualmente autorizados a defender a cidade e, portanto, a portar armas. O desenvolvimento das cidades e dos grandes centros urbanos modificou a *hexis cavalheiresca*.⁴ No início do século xiv, a proibição não dizia respeito a ter uma arma, mas a portá-la *fora de casa*. O espaço público se definia com base na noção de segurança do rei; o desarmamento dos grupos e indivíduos nos caminhos reais e em vias públicas era a condição para que o rei circulasse em paz e segurança.⁵ Essa proibição veio acompanhada, dessa vez positivamente, pela implementação de “permissões de porte de armas”; uma das primeiras data de 1265. Estabeleceu-se a vocação estritamente defensiva da arma, sua natureza (espada, faca, balestra, por exemplo) e em que zona geográfica a autorização era válida.⁶ Até o século xv, o conjunto de regulamentações sobre o porte de armas visava sobretudo controlar os movimentos sediciosos da nobreza. “Na França, o ponto de virada é marcado pelo fracasso da Fronda, última manifestação das forças armadas locais que escapou do soberano. A posse de armas de guerra passa a ser assunto de Estado.”⁷ Essa tendência “monopolista” acompanhou o controle do Estado sobre a fabricação, o comércio e o armazenamento de armas.⁸

No século xv, a constituição de um exército permanente destinado à proteção do reino e o único autorizado a usar armas de guerra abalou profundamente a legislação sobre o porte de armas. Dali em diante, seria preciso fazer uma distinção ostensiva entre *soldados* [*gens de guerre*] e *civis* – distinção que passava sobretudo pelo tipo de arma portada (armas para combate ou para defesa própria) e,

consequentemente, repercutia nos tipos de armas pessoais admitidas.⁹ Nesse contexto, Romain Wenz mostra que essa distinção remete àquela entre armas ofensivas e defensivas, sem que a definição de tais noções corresponda a seu sentido comum contemporâneo: os escudos e as armaduras são considerados armas ofensivas, pois “provam a intenção de combater, ao passo que se julgam defensivas as armas brancas em geral portadas na cintura”.¹⁰ Com o tempo, o homem preparado para o combate se tornou uma figura delituosa, e suas armas o dotavam de uma marca de “indivíduo desleal”, rompendo com a simetria de um confronto cada vez mais regulamentado, caminhando para se tornar uma relação intersubjetiva civilizada burguesa. “Para além da coerção, a invenção das ‘armas proibidas’ ensina os sujeitos a procurar a justiça para evitar a violência.”¹¹

Também distinguimos entre porte de armas e tomada de armas: o primeiro é restrito, uma vez que apenas a minoria dos indivíduos pode usufruir desse direito de forma legítima, enquanto a segunda é proibida, criminalizando a rebelião armada. As transformações das regulamentações do porte de armas permitiram externalizar o recurso a uma força protetora (a justiça), ao mesmo tempo que legitimaram um direito de defesa perpétua a alguns, outorgado pelo caráter lícito do porte de armas permanente.

A partir do século xvi, essas legislações passam a valer também para a aristocracia, entretanto encontram dificuldade em erradicar algumas práticas cavaleirescas da decadente nobreza da espada, que se recusa a resolver as ofensas “de honra” diante de um tribunal,¹² como evidencia a ineficácia dos éditos e das leis que criticam os duelos cada vez mais duramente. Essas leis também refletem uma mudança de foco. A partir daquele momento, o arsenal jurídico, antes voltado para disciplinar o uso de armas e práticas marciais, concentra-se na *defesa de pessoas e bens*. Se os homens da aristocracia¹³ são severamente punidos em caso de duelo, isso indica que se está fazendo de tudo para garantir que recorram à instituição jurídica no caso de conflito com um par. Ao mesmo tempo, porém, a lei lhes dá o direito de carregar e usar armas de “defesa” para proteção contra homens de outras classes sociais. O privilégio da nobreza à defesa de si e de seus bens implica igualmente uma cultura aristocrática do combate. Em matéria de defesa, o direito não é tudo, mas é necessário saber *exercê-lo bem*.¹⁴ Para assegurar a perenidade da sua superioridade marcial, a nobreza se beneficia, portanto, de uma legislação que garante o direito à autodefesa – tornando lícitas ou ilícitas certas armas – e o acesso a um conhecimento marcial e a uma cultura de exercício “militar”. Assim, arcabuzes e pistolas são de uso exclusivo de cavaleiros.¹⁵ Os nobres também

costumam carregar um espadim, fácil de transportar e manusear, e mais utilizado para furar do que para cortar, o que o distingue das espadas que costumam ser usadas nas campanhas militares. Trata-se de uma espada civil cujo propósito é a autodefesa. É especialmente útil *na cidade*, palco de intermináveis crimes e ato inaugural, se não de uma civilização, pelo menos de um “apaziguamento de costumes”,¹⁶ naquilo que está a ponto de se tornar um “espaço público” – no sentido moderno do termo –, onde devem ser garantidas tanto as boas condições de trocas comerciais como a segurança das pessoas honestas. Na prática, a fronteira entre o espaço privado e o espaço público – civil – passa a ser marcada por *sair armado* ou *depor a arma antes de entrar em algum local*.

Ao longo de toda a modernidade, a multiplicação e a sofisticação técnica das armas de fogo, bem como a progressiva comercialização de armas civis de todo tipo, levaram a uma mudança na própria definição do que significa “se defender”. O enquadramento legal do porte de armas como prática de autodefesa diz respeito ao porte de armas, mas não consegue circunscrever a aquisição de posturas, conhecimentos e práticas marciais sujeitas a antagonismos sociais. Esses processos podem ser observados na transformação das artes e das técnicas de autodefesa ao longo do Renascimento e da era clássica. Por exemplo, no campo da esgrima, a escola italiana, dominante na Europa no século xv e no início do século xvi,¹⁷ promoveu uma “arte de desferir” mais técnica, mais rápida e que exigia menos força física do que o manejo da espada de guerra. A esgrima “de rua”, diretamente destinada à autodefesa, feita de fintas e malícia, de esquivas e ataques-surpresa (a famosa *botta* – a estocada secreta –, que significa “golpe” em italiano), transformou a espada numa arma ainda mais perigosa.¹⁸ Assim, seu manejo era ensinado a pessoas em trajes urbanos, e o treinamento era realizado com uma indumentária que podia incluir capa ou casaco. Por conta da introdução dos “treinos”, verdadeira didática da autodefesa, assistiu-se em paralelo a uma eufemização e a uma simbolização do combate, evidenciadas pelo aparecimento de armas inofensivas, destinadas aos exercícios.¹⁹ No século xix, o autor de um tratado sobre a história da esgrima zomba dessa arte incipiente, desprovida de “sistemas e teorias”.²⁰ Essa observação tem o mérito de mostrar como um conjunto de práticas foi aos poucos se formalizando, de maneira cada vez mais excessiva, perdendo toda a eficácia como arte realista de defesa pessoal. O combate, então codificado, era uma questão de distinção, e a esgrima, que logo se tornou “ciência”, depois “esporte”, ficou reservada à elite, ao contrário das técnicas improvisadas dos pobretões, o que ocorreu no exato momento em que os valores dos

homens da nobreza deixaram de alimentar a norma dominante da masculinidade “moderna”. A contrapartida foi a perda de habilidades marciais eficazes e a crise de uma virilidade aristocrática já em declínio. Norbert Elias definiu esse processo por meio do conceito de “esportização”,²¹ baseado no exemplo dos esportes ingleses na era vitoriana: a codificação é a marca de uma atividade ritualizada que foi capaz de se poupar da experiência afetiva do confronto (prazer, medo, raiva), reduzindo drasticamente o custo das lesões e das sequelas físicas. Ao manter distância da anarquia dos confrontos de rua, nas arenas de combate que abrigavam seus corpos, ao lutar entre pares em um tempo definido e em conformidade com os gestos arbitrados, os homens das classes mais privilegiadas se converteram em lutadores-esportistas. A estratégia de autodefesa física consiste não em treinar os corpos para que se defendam, mas em evitar a todo custo as ocasiões de combate “real”, cenas temidas de uma luta de classes encarnada, propriamente falando.

Desarmar escravizados e indígenas: o direito de matar contra a subjetividade “sem armas nas mãos”

Em 1685, o artigo 15 do Código Negro francês proibia *os escravizados* de “portar quaisquer armas ofensivas ou bastões de grande porte”,²² sob pena de chicoteamento. O Código Negro espanhol de 1768, em São Domingos, proibia igualmente *os negros* de “usar qualquer tipo de arma, sob pena de cinquenta chicotadas”;²³ o facão era permitido para trabalhos agrícolas, desde que não tivesse mais de meio côvado [cerca de 30 centímetros].²⁴ A edição de 1784, conhecida como Código Carolíngio, reiterou a proibição, mas especificou que o facão deveria ser substituído por ferramentas mais “práticas” e menos “prejudiciais à paz e ao sossego público e privado da ilha”, reservando o uso apenas para *cuarteróns*,²⁵ mestiços e “além”.²⁶

Essa proibição de porte e de circulação de armas revela uma preocupação permanente dos colonos e atesta a eficácia das práticas de resistência dos escravizados. Qualquer coisa que pudesse dar a estes a oportunidade de preparar ou praticar uma revolta também deveria ser proibida. Elijah Green, ex-escravizado nascido em 1843 na Louisiana, relatou que no século XIX, no contexto da escravidão estadunidense, era estritamente proibido aos negros andar com lápis ou caneta, sob pena de tentativa de assassinato e condenação ao enforcamento.²⁷ Em

contrapartida, na maioria dos contextos coloniais e imperiais, o direito de portar e usar armas era sistematicamente outorgado aos colonos.

Na época em que a Argélia era colônia francesa, um decreto de 12 de dezembro de 1851 proibiu a venda de armas a nativos. Outro, pelo contrário, promulgado em 11 de dezembro de 1872, na sequência da revolta dos cabilas no ano anterior, conferia aos “colonos franceses de origem europeia” o direito permanente de comprar, deter, transportar e utilizar armas quando residissem em regiões isoladas ou não protegidas por forças militares:²⁸ assim, “por sua própria demanda e por toda parte em que fosse preciso, continuaram autorizados a manter em casa armas e munições de guerra consideradas necessárias pelo comando territorial, a fim de garantir sua defesa, bem como a de sua família, e a segurança do seu lar”.²⁹ Na verdade, o Estado colonial não tinha como funcionar sem um sistema de milícias capaz de se encarregar de tarefas que garantissem a ocupação, mas consideradas de nível mais baixo.

Já o Código Negro concedia direito de polícia³⁰ aos habitantes das colônias, especificando que qualquer escravizado encontrado fora de casa sem um “passe”³¹ (autorização circunstanciada que deveria ser redigida de próprio punho pelo proprietário) seria punido com chicotadas e marcado com a figura da flor-de-lis. Qualquer súdito do rei que testemunhasse uma assembleia ou reunião ilegal tinha o direito de deter os culpados “e levá-los à prisão, mesmo que não fosse autoridade e que não houvesse decreto contra as pessoas reunidas” (artigo 16).³² Apesar dessas disposições drásticas, o governo colonial seguia em crise permanente: a criminalização dos atos e dos gestos dos escravizados requeria uma vigilância dispendiosa. Os franceses, de volta à Martinica, tendo acabado de sair da Guerra dos Sete Anos contra os britânicos, não conseguiram deter a “criminalidade” dos escravizados. Numa carta ao governador Fénelon, o conde de Elva escreveu: “Tenho recebido muitas queixas contra os *nègres marrons*³³ que assolam as residências e contra outros que andam armados, que se reúnem e insultam os brancos e vendem publicamente no burgo todo tipo de coisa sem uma autorização assinada por seus senhores”.³⁴ Já a resposta do governador fez referência à falta de meios e de pessoal para cumprir as funções policiais, embora apresentasse a promessa de um novo regulamento geral – a ser publicado no mês seguinte – que agravaria o delito de formação de assembleias e livre circulação de escravizados.³⁵

Ao longo de todo o período escravista, o desarmamento dos escravizados foi acompanhado de uma verdadeira disciplinarização dos corpos para mantê-los indefesos, o que impôs a correção de atos mínimos de marcialidade. Esse processo tem como princípio filosófico o que é mais próprio da condição servil: escravizado é aquele que não tem

o direito nem o dever de preservar a si mesmo. Em consequência, o desarmamento deve ser entendido como uma medida de segurança para populações livres, mas, mais fundamentalmente, ele estabelece uma linha divisória entre os sujeitos que são donos de si mesmos, únicos responsáveis pela própria preservação, e os escravizados, que não pertencem a si mesmos e cuja preservação depende inteiramente da boa vontade do seu senhor. Nesse contexto, há duas concepções de preservação *de si* em jogo: a preservação como defesa da *própria vida* e a preservação como capitalização do próprio valor. O choque entre as duas ocorre no exato momento em que os seres são assimilados às coisas e em que a preservação da vida passa a depender de quem os possui, assim como do mercado no qual são intercambiados e no qual um preço lhes é atribuído.

No auge das rebeliões de escravizados na Martinica, era costume executar os *nègres marrons* na frente das mães, as quais eram forçadas a observar as torturas infligidas a seus filhos.³⁶ Os administradores consideravam essa prática extremamente “didática”, além de recreativa para os colonos que desfrutavam do espetáculo. Na verdade, pretendia-se deixar claro aos escravizados fugidos que, ao tentarem preservar a própria vida, eles apenas “usurpam de seu senhor a quantia de seu valor”.³⁷ A justiça colonial, ao criar assim um delito sem precedentes, quer ensinar aos escravizados que o direito à preservação não pertence apenas a eles ou mesmo à pessoa que lhes deu a vida, e sim que é do interesse único de seu senhor, o único capaz de decidir sobre ela. Os escravizados não têm mais vida, têm apenas um valor.³⁸ Como Joseph-Elzéar Morénas escreveu em seu apelo abolicionista: “O direito de preservação pertence inteiramente ao mestre”. Desse modo, qualquer tentativa de preservar a própria vida é transformada em crime, e qualquer ato de defesa por parte dos escravizados se assemelha a um ato de agressão contra os mestres.

Como são privados do direito natural à autopreservação, os escravizados não têm direito de jurisdição – privilégio do colonizador. No que diz respeito ao exercício da justiça, uma portaria real de 30 de dezembro de 1712 proibia claramente os brancos de interrogar escravizados, sob pena de terem de pagar uma multa de quinhentas libras; mas os negros eram julgados a portas fechadas por um único magistrado, sem advogado e sem a possibilidade de convocar uma testemunha. A rigor, isso os tornava indefesos.³⁹ Acrescente-se ainda um princípio de impunidade. O artigo 43 do Código Negro permite “absolver os senhores que tenham matado escravizados sob seu poder”⁴⁰ – e, se o assassinato de um escravizado pertencente a outro senhor for punível com a pena de morte, o assassino será absolvido na

maioria dos casos. Foi isso que ocorreu, por exemplo, no assassinato da escravizada Colas, de 25 anos, grávida, morta a tiros por um fazendeiro, o sr. Ravenne-Desforges, ao atravessar sua plantação de café em Marie-Galante, em 5 de outubro de 1821. No primeiro julgamento, o tribunal rejeitou a aplicação do artigo 43 sob o pretexto de que o colono estava carregando uma arma com a intenção de caçar e que “o disparo de fuzil pelo sr. Ravenne só poderia ser considerado o resultado de um movimento irrefletido de sua raiva, mais com a intenção de marcar a negra com algumas pelotas de chumbo, a fim de reconhecê-la, do que com a intenção de matá-la”.⁴¹ A sentença o proibiu de portar armas por dez meses e confiscou seu fuzil; em caso de reincidência, previa a abolição definitiva do direito de portar armas naquela colônia. O segundo julgamento considerou de novo inaplicável o artigo 43 do Código Negro, valendo-se de uma carta do rei de 1744. Finalmente, com a ordem do ministro para que o caso fosse julgado mais uma vez, a defesa de Ravenne-Desforges decidiu que seu escravizado Cajou seria julgado em seu lugar – era Cajou que carregava o fuzil. O escravizado foi condenado a dez anos de trabalhos forçados, considerando-se que era menor de idade. Essa “substituição de culpados”,⁴² comum nas colônias, foi enfim rejeitada pela corte real de justiça, que, no entanto, julgou não haver motivo para condenar Ravenne-Desforges. Assim, o escravizado constitui uma *réplica judicial*⁴³ para seu senhor; é julgado, condenado e torturado em seu lugar, constituindo-se em sua melhor defesa.

A ordem colonial instituiu um desarmamento sistemático de escravizados, indígenas e subalternos, em benefício de uma minoria branca que gozava de um direito permanente e absoluto de portar armas e usá-las impunemente; os “antigos” direitos de preservação e jurisdição foram retraduzidos em um conjunto de regras de exceção que concediam aos colonos um direito de polícia e justiça semelhante ao de desarmar certos indivíduos para torná-los *em si* “matáveis” e “condenáveis” – um privilégio codificado como direito à legítima defesa.

Mas isso não é tudo. A definição colonial de legítima defesa também abrange toda uma casuística “excepcional”⁴⁴ que constitui uma minoria como a única capaz de exigir que *a justiça seja feita*. Isabelle Merle cita o decreto de 23 de dezembro de 1887, que estabelece uma lista de infrações específicas para os nativos da Nova Caledônia, incluindo “o porte de armas canacas em localidades habitadas por europeus, mas também o fato de circularem fora de um perímetro administrativo definido, desobedecerem a ordens, entrarem em cabarés ou estabelecimentos de bebidas e ficarem nus nas estradas”. A lista aumentou em 1888, 1892 e 1915, ao incluir a “recusa a pagar impostos de

capitação”;⁴⁵ a “falta de apresentação de informações ao serviço de Assuntos Indígenas”; a recusa a prestar informações solicitadas ou colaborar com as autoridades; os “atos de desrespeito” ou a “realização de discursos públicos com o objetivo de enfraquecer o respeito que se deve à autoridade francesa”.⁴⁶ A criação exponencial de delitos e crimes específicos leva a uma categorização antropológico-racialista da criminalidade: dali em diante, qualquer ato, quando cometido por uma pessoa escravizada, indígena, colonizada, negra etc., *torna-se* um crime ou uma ofensa criminal.⁴⁷ Assim, faz-se justiça contra um tipo de pessoa que *sempre se presume* culpada⁴⁸ – ou seja, uma pessoa cuja única agência reconhecida deriva de uma agressão fantasmagórica – em benefício de indivíduos que sempre têm o direito de exigir justiça.

A história dos dispositivos de desarmamento atesta a construção de grupos sociais mantidos em uma posição comum: a da impossibilidade de defesa. Tais mecanismos andam de mãos dadas com uma regulamentação de acesso a armas e técnicas de defesa que tentam refrear múltiplas contracondutas. Se, ao longo da modernidade, assistimos a um processo de judicialização dos conflitos que consistiu em regular drasticamente os antagonismos e os confrontos sociais “entre pares”, incentivando os indivíduos a se submeter à justiça e à lei, esse mesmo processo também produziu uma posição de exclusão da cidadania. A exclusão do direito à defesa implicou a produção de sujeitos indefensáveis por serem considerados “perigosos”, violentos e *culpados por princípio* – mesmo que tudo tenha sido feito para torná-los impotentes para se defender.

Ascetismo marcial: culturas de autodefesa de escravizados

Técnicas marciais desviantes, transgressoras e informais: há toda uma genealogia alternativa, subterrânea, de práticas defensivas de si. Esta genealogia não vem de uma história jurídico-política de legítima defesa; ela traça seu inverso agonístico. Desse ponto de vista, a história das culturas marciais “sem armas nas mãos”, própria de escravizados possibilita, a apreensão de modos de subjetivação que representam resistências que não se encaixam numa temporalidade clássica de enfrentamento, no sentido em que este, por assim dizer, *é diferido*.

Em *Os condenados da terra*, Frantz Fanon descreve como a colonização sedimenta o tempo, compartimentando o espaço (o da cidade dividida em duas zonas: a dos colonos, iluminada, limpa, rica; e

a dos indígenas, que “pululam” como ratos), cercando os colonizados, submetendo-os, mantendo-os à distância. No mundo colonial, os corpos colonizados deparam com obstáculos em toda parte: é estritamente impossível se defender física e psiquicamente contra a violência. Quem se encontra colonizado permanece à margem do próprio corpo, contemplando seu corpo violentado, um corpo irreconhecível e inabitável, tomado pela inércia do ciclo da brutalidade, sem fim definido. O corpo de alguém colonizado só pode ser reanimado por e dentro de uma temporalidade onírica. Fora do tempo, enquanto sonha, o nativo pode finalmente alongar um músculo:

Prostrado, mais morto que vivo, o colonizado se detém num sonho sempre o mesmo [...]. A primeira coisa que o indígena aprende é ficar no seu lugar, a não passar dos limites. É por isso que os sonhos do indígena são sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos [...]. Durante a colonização, o colonizado não para de libertar-se entre as nove horas da noite e as seis da manhã.⁴⁹

Ao sonhar com o corpo em movimento, o colonizado se movimenta, corre, salta, nada, golpeia. Sua relação com o tempo, com o espaço, sua experiência vivida são distorcidas por um si fantasmático. Tomada pela “tormenta onírica”⁵⁰ em que se refugia na tentativa de sobreviver ao sistema colonial, permanece inerte em sua vida diurna; mas essa inércia é também uma tensão muscular permanentemente contida, a promessa implacável de represálias: “Nos seus músculos, o colonizado está sempre à espera [...]. Os símbolos sociais – policiais, clarins soando nas casernas, desfiles militares e a bandeira lá em cima – servem ao mesmo tempo de inibidores e excitantes. Não significam: ‘Não se mexa’, mas ‘Prepare bem o golpe’”.⁵¹

O fantasma de um corpo hiperboloide, de um desdobramento infinito da existência muscular, é o crisol de uma subjetividade patogênica, despojada de toda habilidade efetiva. Alienado, o sujeito colonizado é apenas o testemunho angustiado da desmaterialização, da desrealização do próprio corpo e do próprio agir; mas é com base nesse processo de desrealização que se desdobra uma mecânica de libertação, que passa necessariamente por uma forma de sensualidade contestatória, ou mesmo *furiosa*, e, por consequência, inexoravelmente violenta. Se a brutalidade colonial vacila por um momento que seja, aquele que ainda não chega a ser um sujeito explode. A autodefesa se torna extática: é nesse e através desse trabalho de violência no qual o colonizado está *fora de si* que ele se liberta e se torna sujeito.⁵² O confinamento em um corpo fantasmático que se põe em movimento a cada noite é uma situação de condenação. Entretanto, essa situação também pode gerar uma forma de ressentimento marcial, uma ruminação muscular, uma preparação para o combate: o colonizado

“espera pacientemente que o colono relaxe a vigilância para saltar para cima dele”.⁵³ Toda violência colonial tem assim um efeito paralisante – ela inibe –, produz um corpo sedimentado no terror. E, se essa paralisia é efeito de uma repressão contínua, de ser colocado sob controle, marca também o estado constante de um corpo em tensão que visualiza o confronto que está por vir, de um corpo pronto para saltar, de um gesto pronto a se desdobrar em ataque: “A tensão muscular do colonizado se libera periodicamente”.⁵⁴ Se, para Fanon, essa tensão muscular se descarrega primeiro em lutas fratricidas, se ela se esgota, se é domesticada em “mitos aterrorizantes” (em uma “superestrutura mágica”),⁵⁵ se é liberada em “danças mais ou menos extáticas”,⁵⁶ a entrada na luta de libertação *redireciona* essa violência refreada, fantasmática, projetada, convertendo-a em violência real. Ao mesmo tempo, é possível que essa nova orientação da violência vã à violência histórica, total, seja de fato viabilizada pelas executórias citadas por Fanon. Se dermos vazão à hipótese de que esses simulacros de um corpo fantasmático são também uma forma de propedêutica de confronto, poderemos trabalhar a ideia de que o combate imaginado não é apenas uma forma de autodefesa psíquica, mas também de treinamento corporal, de visualização antecipatória da entrada em um modo de violência defensiva.

De certo modo, colonos não se enganam. Por exemplo, desde o fim do século xvii, o artigo 16 do Código Negro passou a proibir, tanto de dia como de noite, aglomerações, assembleias ou reuniões, inclusive festivas, de escravizados pertencentes a senhores diferentes.⁵⁷ Qualquer combinação de dança, canto e música⁵⁸ cuja encenação demande um arranjo agonístico circular constitui uma cultura marcial “sem armas nas mãos” que desperta um *pânico branco*. Segundo o padre Labat:

nas Ilhas, foram aprovadas portarias para impedir as *calindas*, não só pelas posturas indecentes e lascivas que caracterizam essa dança, como também para evitar as assembleias de negros que, encontrando-se reunidos em alegria, e na maioria das vezes com aguardente na cabeça, pudessem fazer revoltas, rebeliões ou assaltos em bando. Entretanto, apesar dessas portarias e de todas as precauções que os senhores pudessem tomar, era quase impossível evitar esses atos.⁵⁹

Um passo de dança já enseja suspeitas de envolvimento com o combate. No fim do século xviii, vários regulamentos proíbem aglomerações e danças marciais noturnas nas Antilhas e na Guiana, como as *calindas* (ou *kalendas*), termo encontrado em quase todos os dialetos crioulos.⁶⁰ São autorizadas apenas as *bamboulas*,⁶¹ danças ritmadas de escravizados ao som de um tambor (*bamboula*), nas quais uma rainha e um rei são eleitos – muitas vezes com a aprovação dos brancos.⁶²

Quanto às *calindas*, elas continuam acontecendo clandestinamente à noite, longe do olhar dos brancos, em locais escuros. Essas danças são compostas de movimentos pugilísticos, ritmadas por percussão e acompanhadas de rituais de magia, combinando técnicas de luta livre, uso de bastões, golpes (de punhos /pés), chutes de varredura e acrobacias – herdeiras do saber-fazer marcial transatlântico ligado ao contexto do tráfico de escravizados (sobretudo técnicas de luta africanas, indígenas⁶³ e europeias). As danças, conseqüentemente, podem ser interpretadas como verdadeiros ensaios de confrontos. No caso das Antilhas de língua francesa, Madagascar e Ilhas Mascarenhas, há⁶⁴ o *sové vayan*, o *bèrnaden* e o *maloyè* (bastão) em Guadalupe; o *kokoyé* e, sobretudo, o *danmyé ladja*⁶⁵ (movimentos amplos, passos de dança, golpes de pé e punho) na Martinica, que inclui o *wolo* ou *libo* (técnica de luta aquática na qual os combatentes podem atar lâminas aos pés); e, por fim, a *moringa*,⁶⁶ na Ilha da Reunião e em Madagascar.⁶⁷

É difícil fazer um histórico detalhado dessas práticas e culturas de autodefesa servil,⁶⁸ visto que o único arquivo existente é de autoria de quem ocupava a posição de dominador. No entanto, sabemos que essas danças marciais fazem parte de um conjunto de formas culturais de resistência,⁶⁹ codificadas e desaparecidas entre o fim do século XIX e o início do XX no Caribe e nas Américas. Desde então, elas foram recuperadas em outras modalidades e fazem parte atualmente de uma “cultura crioula” que *dilui* a violência, criando “legados ideais”⁷⁰ que compõem a memória e a historiografia afrodescendentes.⁷¹

Todas essas culturas, entretanto, têm em comum o fato de terem sido constituídas pela colonialidade: criminalizadas, monitoradas, desviadas, disciplinadas, instrumentalizadas e expostas, sobretudo nas lutas até a morte entre escravizados, organizadas pelos colonos.⁷² Essas culturas marciais e musicais diaspóricas⁷³ foram “crioulizadas” localmente e de várias outras formas. A “crioulização”, segundo a análise de Christine Chivallon, é entendida como aquilo que nessas culturas constitui uma “invenção de formas de compor com o poder”.⁷⁴ Essas práticas de autodefesa são *tanto* técnicas de treinamento de combate *como* formas codificadas que fazem parte das relações sociais hierárquicas inerentes às sociedades escravistas. Sua marcialidade é elaborada dentro e por meio de uma fenomenologia do corpo dançante, bem como de uma mística que se expressa em particular em rituais de magia, no vodu, em festas e cerimônias (especialmente em velórios) ou nas próprias cosmogonias. Além disso, todas parecem se caracterizar pela ideia de saber-fazer tático, pela importância dada a uma astúcia, uma *destreza* de combate: sem regras, os lutadores num incessante movimento polirrítmico se valem de todos os golpes, simulam, blefam,

esquivam-se, enganam, atacam... A defesa não se resume a um conjunto de golpes eficazes, mas resulta de uma inteligência oportunista de combate real que possibilita um movimento permanente em forma de dança. Trata-se de um movimento que aturde o adversário, enganando sua percepção e dificultando a antecipação dos golpes.⁷⁵ Brigar consiste em impor o próprio ritmo, acompanhando ou desafiando o ritmo do tambor que estrutura o círculo dos combatentes-iniciados. Cada uma dessas dimensões fez parte da criação de uma forma de sincretismo de autodefesa servil que combinou várias tradições, técnicas e culturas pugilísticas e coreográficas, baseadas em técnicas corporais, ritmos, filosofias e místicas de combate,⁷⁶ a fim de criar um sistema de autodefesa capaz de assegurar condições de sobrevivência.

Moreau de Saint-Méry, referindo-se a São Domingos, descreve essa cultura sincrética de autodefesa de escravizados:

A calinda e a chica não são as únicas danças vindas da África presentes na colônia. Outra dança conhecida há bastante tempo, principalmente na parte ocidental, tem por nome *vaudoux*. Mas não é apenas como dança que ela merece ser considerada, pois é acompanhada por circunstâncias que lhe atribuem um lugar entre aquelas instituições em que a superstição e as práticas bizarras exercem papel importante. Segundo os negros aradas, que são os verdadeiros espectadores do *vaudoux* na colônia e que mantêm seus princípios e suas regras, *vaudoux* é o nome de um ser onipotente e sobrenatural, do qual depende o que acontece neste mundo.⁷⁷

A referência ao vodú⁷⁸ na historiografia colonial permite compreender melhor a diversidade e a complexidade das técnicas de combate de escravizados que consistiam em invocar, capturar e incorporar uma força natural e espiritual com a finalidade de se defender do sistema escravista.⁷⁹ Percebidos por colonos, soldados e missionários como técnicas de luta que se tornam temidas por integrarem rituais de feitiçaria para promover a invencibilidade, os saberes esotéricos de autodefesa dos escravizados, assim como os dos povos colonizados,⁸⁰ eram considerados pelos brancos práticas demoníacas agressivas vindas de outro mundo e por isso foram reprimidos nas colônias.⁸¹

Em 1791, a rebelião que tem início em São Domingos – e que logo viria a ser organizada em todo o território – é marcada por esses rituais noturnos, tantas vezes repetidos em lugares escuros. A insurreição é descrita como uma dança sangrenta:

Em toda essa multidão, não havia nem sessenta fuzis. Os escravizados estavam armados com facas, enxadas, varas de ferro e estilingues. Às três horas da manhã, atacaram com prodigiosa determinação os brancos que estavam alinhados em posição de batalha ao redor do burgo. Os negros, inspirados por seus feiticeiros, seguiam em júbilo em direção à morte, imaginando que ressuscitariam na África. Hyacinthe, armado com uma cauda de touro, corria pelas fileiras dizendo que assim podia alterar a trajetória das balas. De um lado, detinha os dragões brancos; de outro, atacava a Guarda Nacional. Os jovens colonos de Porto

Príncipe que formavam esse corpo, embora corajosos, orgulhosos e muito bem equipados, não conseguiram resistir ao ímpeto dos insurgentes. Estavam perdendo terreno quando Philibert e seus africanos chegaram para restabelecer o confronto. Ambos os lados combateram com fúria equivalente. Os regimentos de Artois e da Normandia, por meio do fogo intenso e constante dos pelotões, derrubaram fileiras inteiras de negros que corriam desordenadamente contra as baionetas. De modo intervalado, os dragões levavam cargas excepcionais; mas eram rapidamente reprimidos no burgo pelos rebeldes, que atacavam furiosamente seus cavalos, avançando sobre eles com uma espada e forçando o desmonte. A mais terrível das carnificinas ocorreu na área ocupada pela artilharia de Praloto. Os negros correram com ousadia em direção aos canhões, mas foram abatidos pelo fogo mortal da metralhadora; dobraram-se um pouco quando Hyacinthe, balançando a cauda de touro, reacendeu o ardor dos homens com as seguintes palavras: “Avante! Avante! As balas de canhão são feitas de pó”; ao mesmo tempo, enfrentando a morte, lançava-se às cabeças dos outros em meio às balas e ao fogo da metralhadora. Alguns insurgentes se agarravam a peças de artilharia, segurando-as nos braços, deixando-se abater sem soltá-las; outros enfiavam os braços dentro dos canhões para arrancar as balas, gritando para os camaradas: “Venham, venham, pegamos as balas!”. As peças eram disparadas, e os membros voavam longe pelos ares.⁸²

O surgimento de um ascetismo marcial, clandestino e polissêmico também decorre, em parte, da impossibilidade de um confronto sincrônico e equilibrado em relação às armas utilizadas. O contexto colonial obrigou os escravizados a criar cenas de confronto distorcidas, deslocadas e figuradas. Essas lutas deslocadas, transferidas, transformaram-se igualmente em imaginários de modalidades de luta entre pares.⁸³ James C. Scott assim tematiza a oposição entre o “texto tácito” e o “texto público” da resistência:

Para todos aqueles que experimentaram a servidão ao longo da história, fossem os intocáveis, os escravizados, os servos, os cativos, fossem as minorias tratadas com desprezo, o truque para sobreviver, longe de ser dominado por completo, foi engolir a bile, conter a própria raiva e dominar o impulso da violência física. É *essa frustração com a ação recíproca sistemática nas relações de dominação* que pode nos ajudar a entender melhor o conteúdo da relação oculta. Em seu nível mais elementar, a relação oculta representa uma forma de realização fantasiosa – e, às vezes, até mesmo em certas práticas – da raiva e da agressão proibidas para compensar a presença da dominação.⁸⁴

Scott ressalta essa ideia da impossibilidade de “ação recíproca”, obrigando-nos por um tempo a reconstituir condições ideais, ou parciais, dessa ação; mas também, pode-se dizer, condições mortíferas. O deslocamento da luta contra o opressor pode tender ainda a se voltar contra a própria pessoa e contra os seus – mata-se por uma necessidade catártica de experimentar, de realizar essa fantasia da luta reprimida. Essa modalidade de dominação, que consiste em assegurar as condições de sua perenidade ao evitar, ao adiar o confronto, tem duplo efeito: ao manter os dominados sob controle, deixa-os em uma posição de tensão permanente que atíça os conflitos autodestrutivos; mas essa tensão também constitui uma forma de treinamento em condições “reais” (sem nenhum efeito de simbolização), uma capitalização da violência

extrema e explosiva, uma forma de sociabilidade marcial radical. Assim, essa postura duplamente polarizada corporifica uma autodefesa sem modalidade de preservação de si, que anuncia uma entrada na luta defensiva em que o medo da morte não constitui um limite, nem mesmo um nó dialético.⁸⁵

A força negra do império: “Viva o patriarcado, viva a França!”

Desarmar sistematicamente escravizados e indígenas, e mantê-los em posição indefesa, deve ser sempre entendido em paralelo a seu recrutamento nas políticas de defesa nacional, quando esses mesmos corpos, agora armados, são prioritariamente enviados para a morte. Encarregados do “trabalho sujo” nas colônias, os súditos do Império cuidam do corpo nacional, protegendo-o; resguardam em parte a vida dos cidadãos, dos soldados franceses, mas também a má consciência, evitando cometer os exageros da conquista em nome do paternalismo colonial.⁸⁶ Aos olhos dos Estados-maiores europeus, o soldado nativo faz um “belo trabalho”. No início do século xx, na França, o atirador da África Ocidental adquire boa reputação na metrópole, onde será visto como corajoso, leal e dócil. Há um livro particularmente significativo sobre essa questão: *La Force Noire* [A força negra], escrito em 1910 pelo tenente-coronel Charles Mangin, no qual ele apresenta uma classificação racial de qualidades guerreiras que preconiza a utilização massiva de pessoas colonizadas, em particular da África Ocidental.⁸⁷ “As raças da África Ocidental”, escreve Mangin, “são, além de guerreiras, essencialmente militares. Além de adorarem o perigo e a aventura, são essencialmente disciplináveis.”⁸⁸ Nessa versão militar da “missão civilizatória”,⁸⁹ Mangin retoma a ideia de que os africanos têm uma necessidade natural de serem comandados: seriam feitos para obedecer. Evocando as virtudes do animismo,⁹⁰ o Estado-maior louva esse “patriarcado primitivo” em certas nações negras nas quais o chefe de família comanda os filhos, as esposas e os escravizados domésticos que trabalham para ele.⁹¹ Os militares franceses sustentam que, ao contrário dos árabes e berberes, sempre tão rápidos em “trair” a bandeira, seja por lealdade ao Islã, seja pelo modo de vida nômade, as pessoas da África continental precisam de um líder e reconhecem facilmente a autoridade dos oficiais brancos por um senso inato de hierarquia.

Esse senso de deferência aos soldados negros está, aliás, ligado ao que toda uma doxa racista identifica como a organização do trabalho

específica do “patriarcado primitivo”. De fato, Mangin considera que o aprendizado marcial é fácil porque os aspectos físicos e psicológicos do soldado africano não foram subvertidos pelo trabalho ligado à terra, tradicionalmente reservado às mulheres.⁹² Os povos colonizados, não sendo civilizados pelo trabalho, encontrariam facilmente no serviço militar uma metamorfose útil: uma entrada na história. Voltamos a nos deparar com um motivo clássico da retórica colonial, o da *tabula rasa*. Considerados externos à esfera das relações produtivas, os povos colonizados não são remetidos apenas ao tempo cíclico da natureza, um tempo imaturo, reprodutivo e não cumulativo, às portas da história; são também desprovidos de qualquer experiência, repertório, conhecimento ou saber-fazer capitalizado. Mangin vai ainda mais longe, pois faz referência a um suposto atavismo psíquico: “O homem que recrutamos aprende por imitação, por sugestão; refletiu pouco antes de entrar no serviço, e chegamos a seu inconsciente quase que sem passar pelo consciente”.⁹³ Como se fosse um homem sob hipnose cujo psiquismo não foi aculturado, o homem negro figura como um soldado quase ideal, *um braço armado que não pensa*.

Assim, àqueles que consideram que o serviço militar priva o Império Francês de uma mão de obra agrícola nativa necessária para a exploração e a valorização desses territórios – cujas condições ambientais e sociais só podem ser apoiadas pelos trabalhadores locais –, Mangin responde: “Seria necessário estabelecer que as condições de trabalho agrícola são distintas entre as raças negra e branca. Por exemplo, que o homem negro trabalha sozinho e não encontra em sua esposa e filhos a ajuda que o camponês da Europa encontra”.⁹⁴ O autor conclui que não apenas a terra é trabalhada por unidades familiares no continente africano, mas que, ao contrário do patriarcado branco, entre alguns “povos polígamos”, os homens *nunca* cuidam de seus campos e permanecem ociosos, restringindo-se a exercer um papel de mando doméstico. A lógica militar constrói do zero uma retórica que corrobora a hierarquia das raças como a divisão sexual e racial do trabalho imperial: o postulado da poligamia, assim como a ociosidade dos homens que dela resultaria, torna-se a justificativa moral da colonização, além de condição para a possibilidade de recrutamento massivo, obrigatório, porém supostamente “não forçado”, de homens colonizados. A “missão civilizatória” que visa impor as normas e os valores do patriarcado burguês disfarça mal os interesses econômicos e militares que os soldados nativos representam para as nações europeias. Os homens colonizados, supostamente desconectados da produção, bem como da reprodução, podem assim ser plenamente

empregados em trabalhos de *cuidado* militar, como se fosse sua função “natural”.

Outras características soldadescas naturais da “raça negra” são a adaptabilidade às condições climáticas,⁹⁵ mas sobretudo às novas características dos conflitos armados. A necessidade iminente de mobilizar rapidamente, por um período indeterminado, uma massa significativa de homens entre 15 e 35 anos⁹⁶ faz das colônias um recurso numérico decisivo e torna as qualidades psicológicas da “raça negra” uma arma militar preciosa. A deferência, a ignorância e o fatalismo que os soldados negros demonstrariam são, portanto, as qualidades marciais mais apropriadas para as guerras modernas. Para Mangin, os territórios coloniais dispõem de recursos humanos para os quais o alistamento no exército é a única solução e o “golpe secreto” [*botta segreta*] da França diante de uma Alemanha cada vez mais ameaçadora: “No estado atual da Europa, a força negra nos torna o mais temível dos adversários”.⁹⁷

Finalmente, Mangin aborda o problema maior da incorporação da “raça negra” às tropas: os direitos civis, indissociáveis do dever militar. Os soldados do Império se “consideram franceses, franceses negros, mas muito franceses”.⁹⁸ Entretanto, não gozam dos mesmos direitos que seus irmãos de armas, vivem em condição minoritária. Esses *filhos da França*, como o Estado-maior francês gosta de chamá-los, defendem a pátria porém não se beneficiam da solidariedade republicana que une “fraternalmente” o povo cidadão. Lendo Mangin, somos levados a constatar a heterogeneidade de direitos em termos de alistamento e cidadania:⁹⁹

Consideramos, portanto, que, tanto no Senegal como na Argélia, a questão dos direitos políticos não deve estar ligada ao serviço militar obrigatório; a necessidade do serviço militar não é mais necessária para os eleitores senegaleses do que os direitos eleitorais para os árabes, que seriam obrigados a servir nos nossos regimentos e, para o sucesso da organização, sacrificaríamos de bom grado os 10 mil eleitores senegaleses, que, no conjunto, se mostram pouco significativos.¹⁰⁰

Mangin prefere milicianos subjugados a cidadãos-soldados. Assistimos, desse modo, à criação jurídica de verdadeiras milícias imperiais, em vez de um exército de cidadãos. A lei está inteiramente do lado da bandeira, e não daqueles que a defendem e que terão o dever de morrer sem ter direito de votar. “[Uma] nação tem o direito de convocar todos os seus filhos para defendê-la”, conclui Mangin, “mesmo os adotados, *sem distinção de raça*.”¹⁰¹

Nem todos os argumentos racistas são favoráveis a uma leva massiva de tropas de fora da França hexagonal. Para militares,

antropólogos e ideólogos opostos a Mangin, o uso de tropas africanas era visto como uma desvantagem, um sinal de “decadência”. Para parte dos teóricos da arte militar, a defesa da nação não pode ser delegada a exércitos estrangeiros,¹⁰² “povos derrotados” e/ou “mercenários”.¹⁰³ Ou seja: as tropas exógenas, mais cedo ou mais tarde, sempre favorecerão a própria sobrevivência em detrimento das ordens de uma hierarquia estrangeira que obriga a ir para a morte.¹⁰⁴ Mangin responde que essas tropas só poderiam ser uma força auxiliar e nunca constituiriam o exército francês como um todo. Esses batalhões de soldados colonizados eram súditos do saldo do Império, e, se o lema dos mercenários era *Orbs patria nostra* [O mundo é nossa pátria], o lema das tropas coloniais poderia ser “O Império é nosso túmulo”.

Como garantir que as tropas sejam leais? Essa dificuldade permanecerá por muito tempo no cerne das reflexões do Estado-maior do exército da África. Uma solução eficaz será destilar o racismo entre os próprios colonizados. Afinal, como aponta Mangin, “sempre se é o bárbaro de alguém”.¹⁰⁵ Ao usar tropas formadas por homens colonizados derrotados para escravizar e exterminar outros “nativos”,¹⁰⁶ o Império Francês alimenta um racismo com outro racismo – um dispositivo repressor e emocional que estabelece uma gradação de não reconhecimento: entre o *cidadão francês* e o *bárbaro* está o miliciano imperial, o *soldado nativo* – que ainda não é considerado “um”, mas também não é exatamente “o outro”.

DEFESA DE SI, DEFESA DA NAÇÃO

Morrer pela pátria

A regulamentação do uso lícito das Forças Armadas está intimamente ligada às concepções modernas dos direitos individuais, entendidos como fonte teórica de debates sobre a legitimidade ou ilegitimidade do uso da violência *per se*. Em certa medida, a legítima defesa tem sido há muito um princípio comum tanto do direito privado como do direito público e internacional (neste último caso, refere-se em particular ao direito de os Estados lançarem mão legitimamente da violência em seu território ou no contexto de conflitos interestatais).¹ Esse *continuum* ganha uma formulação teórica no tratado de Grotius, *O direito da guerra e da paz*, e é amplamente discutido por seus contemporâneos e pelos autores da tradição do *jus naturalis*. Na esteira de Cícero, Grotius define a guerra como “o estado daqueles que tentam resolver suas diferenças pela força”² e inclui nessa definição a “guerra privada” (definida como o conflito entre particulares) e a “guerra pública” – assim como formas mistas. Essa definição permite aplicar o princípio da “defesa justa de si mesmo” tanto aos indivíduos como aos Estados e regulamentar sua legalidade (eficiência da ameaça, estabelecimento de tribunais de justiça, falhas da autoridade soberana protetora). Entretanto, na ordem das razões, esse princípio de justa defesa será progressivamente conceituado não mais de modo indistinto (indivíduos e Estados), e sim como algo que parte do indivíduo até chegar ao Estado. “Se há lei, na guerra, não se trata tanto da justiça da causa, mas do direito de quem a faz, e esse direito é definido, antes de tudo, como um direito natural, dos indivíduos. Pode-se, assim, transferi-lo para os Estados.”³ A relação indivíduo/Estado problematizada por Grotius passa a funcionar bilateralmente e permite apreender o *sujeito soberano* como um “microestado”, além de registrar uma mudança problemática no cerne dos debates sobre a guerra justa ou o recurso legítimo à força.⁴ Da questão relacionada à causa do conflito, passamos àquela relativa à dignidade antropológica de quem se defende e, portanto, ao *direito da*

pessoa; isso implica definir quem poderá participar dessa personalidade jurídica e, logo, quem terá o legítimo direito de se defender ou de ser defendido (ou seja, delegar esse direito natural a uma instância reguladora).

Na virada do século xvii para o xviii, assistimos a uma dissolução progressiva da justa defesa dos indivíduos no direito de legítima defesa dos Estados; o desafio era limitar a utilização privada da violência e, portanto, o direito dos indivíduos ao recurso lícito da força e ao porte de armas (que podem ser usadas em defesa da integridade física, mas também no contexto de rebeliões, revoltas, protestos e episódios revolucionários destinados a derrubar o poder público em vigor). O direito de se armar (seja para praticar uma arte marcial, seja para portar uma arma ou para pegar em armas) tem sido definido teórica e legalmente com base no engajamento dos cidadãos na defesa da nação, ora mais ou menos estritamente limitada a ele.

Historicamente, a questão do armamento do povo se situa entre duas grandes tradições: um primeiro modelo, em geral anglo-saxão, reza que a defesa da nação pode ser pensada como uma *extensão* do direito natural à defesa da pessoa, ou seja, à autodefesa; o outro, “continental”, mais especificamente francês, tenta justificar uma distribuição diferencial e ocasional dos recursos defensivos dos cidadãos e estabelece a participação na defesa comum como condição efetiva de pertencimento à comunidade nacional.

Nesta segunda tradição política, a defesa da nação substitui a defesa de si. No contexto da Revolução Francesa, o direito de portar armas, concedido à população masculina, não pode ser separado do projeto de constituição de um corpo armado republicano: já não se pensa nele como um privilégio aristocrático, e sim como um *direito e um dever próprios da cidadania*. Se uma pessoa está armada, não é para a defesa de *si*, mas para a defesa de seu *país*. No centro do contrato social, dedicar-se à defesa militar nacional (“servir à pátria”) é a condição para a possibilidade de que o indivíduo defensor *converta à cidadania*. Assim, os primeiros projetos das “milícias cidadãs” consistem em fazer da defesa nacional um serviço público que se volta para os cidadãos e que é prestado *por* eles.

O projeto de lei de alistamento militar do 2 de Termidor do ano vi [20 de julho de 1798] ilustra essa concepção republicana de defesa nacional.⁵ Vinha na contramão da prática do sorteio que vigorava na época. Esse princípio, que deveria garantir certa igualdade, estava na verdade profundamente corrompido: na prática, os sorteados mais ricos contratavam mercenários para substituí-los nas forças armadas. Com a imposição do princípio do alistamento voluntário de *cidadãos civis* em

vez do alistamento forçado, a honra ocuparia o lugar do dinheiro como valor fundamental da nova ordem cívica jacobina. Essa concepção “democrática” do serviço militar sem dúvida mantinha uma hierarquia de oficiais que supervisionam todos, mas passou a representar o espírito dos “militares-patriotas da Revolução”.⁶ Embora, por um lado, a lei finalmente adotada sob o Diretório tenha restabelecido velhos princípios, tornando obrigatório o recrutamento para todos os homens franceses entre 20 e 25 anos,⁷ por outro ela reafirmou um conceito militar de cidadania: “Todo francês é soldado e tem um dever para com a defesa da pátria”.⁸ Entretanto, o texto deixou de lado a ideia de que, se a defesa é um dever, é também um direito. O princípio fundador da cidadania masculina francesa, afirmado durante a Revolução, que combinava o *dever de defesa* e o *direito de defender*, foi deixado de lado.⁹ Um século depois da Revolução, a França adotou uma solução bastarda, situada em algum ponto entre um exército profissional e uma milícia cidadã. Não obstante, todos os homens franceses eram chamados às forças armadas *para que se convertessem em plenamente franceses*; o exército se assemelhava a uma incubadora cívica imperial, eminentemente marcada por antagonismos de classe, gênero e raça.¹⁰

Fazer do serviço militar um direito de *todos os franceses* equivalia a um ato performativo: *constituir* um povo, uma comunidade de cidadãos-soldados, reconhecendo a todos aqueles que servem à pátria os direitos civis e cívicos que derivam do compromisso militar.¹¹ Essa forma política de *autodefesa por substituição*, no entanto, nunca foi aplicada em sua forma pura. Que o digam os escravizados emancipados envolvidos na Revolução,¹² os “fuzileiros senegaleses” enviados a Verdum ou as crianças dos bairros precarizados que foram à Indochina em troca de uma recompensa. A “bucha de canhão” não abrange o corpo nacional.¹³ Para os mais privilegiados (os homens brancos da classe burguesa), os meios de escapar do “recrutamento voluntário” – ou das posições militares mais degradantes ou arriscadas – serão sempre mais ou menos tolerados, enquanto o direito de se tornarem “defensores recrutados da nação” seguirá como um privilégio cívico singular, proibido a uma parte da comunidade civil (mulheres, pessoas declaradas inaptas). A defesa nacional glorifica um ideal republicano de cidadania que tem dificuldade em ocultar as 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 ou o direito de participar da defesa nacional cristalizou historicamente uma série de demandas políticas por certos movimentos ou sujeitos minoritários, em especial os abolicionistas (pós-escravatura) ou as feministas. Para esses movimentos, tratava-se

ou de recusar o recrutamento (a recusa de morrer por uma pátria que atropela direitos e liberdades quando são poupados o sangue e as lágrimas dos cidadãos que gozam plenamente de sua condição), ou, pelo contrário, de exigir a incorporação às Forças Armadas para melhor denunciar certos privilégios de uma minoria e obter cidadania real. Em ambos os casos, rejeita-se um padrão cívico duplo no que diz respeito à exposição ao risco de morte dos chamados cidadãos “passivos”.

“Mulheres, vamos nos armar”: os batalhões de amazonas

No contexto republicano, o direito de portar armas configura um propósito concreto para o reconhecimento da cidadania. As tentativas de não discriminar gênero e raça para fazer jus ao heroísmo cívico promovido pelos ideais da Revolução permitem denunciar as proibições contra mulheres e homens que são escravizados ou “livres de cor”. Entretanto, se um dos desafios ao acesso às armas para excluído·a·s do universal é a inclusão dele·a·s no exercício ativo da cidadania, não se trata do único. Há também a possibilidade de adquirir o treinamento marcial necessário para a luta social. O problema, desse ponto de vista, é que não ter o dever de “defender a pátria” equivale a não ter o poder de *se* defender, de permanecer desarmado·a na guerra contínua pela igualdade. Pode-se, assim, invertendo os termos, dizer que a inclusão em um corpo armado permite o acesso ao domínio das armas e ao conhecimento marcial.

A esse respeito, mais do que de um “monopólio da violência legítima”, poderíamos falar de uma *gestão social da marcialidade*. Essa fórmula, forjada sobre o conceito de “gestão social da reprodução”¹⁴ definido pela antropóloga feminista Paola Tabet, insiste na ideia de um *continuum* de práticas armamentistas, para além dos meros usos codificados ou monopolistas das armas. Tais práticas estão sujeitas a uma gestão social (cuja história é necessário traçar) que discrimina classe, raça e sobretudo sexo. Essa expressão também permite destacar uma divisão do trabalho marcial,¹⁵ uma divisão sexual e racial dessas tarefas. Por meio de quais tecnologias de poder discriminatórias tem se regulado o acesso de certas categorias de pessoas a certas armas ou recursos defensivos? Quais têm sido os discursos e as práticas que problematizam essa divisão? Quais táticas de desvio, quais usos transgressores de objetos *a priori* inofensivos, o·a·s desarmado·a·s tiveram de inventar em suas lutas?¹⁶

Um exemplo paradigmático, tomado da história da Revolução Francesa, é o das mulheres, cuja presença mal era tolerada na audiência dos debates das assembleias revolucionárias, e que tricotavam enquanto os oradores debatiam sobre os limites dos direitos universais. “A atividade indicada pela palavra ‘tricô’, a de uma mãe de família pacífica, é positiva. Mas, quando escapa de um espaço íntimo para ocupar um lugar na cena pública, deslocada, ela é investida de uma carga negativa. E, no imaginário, as agulhas também são um símbolo dessa perfídia, podem se tornar perigosas, armas que não dizem seu nome, instrumentos de trabalho corrompidos para finalidades sangrentas.”¹⁷

Como lembra a historiadora Dominique Godineau a propósito das petições das mulheres, de 1792, a questão de como se armar foi um desafio central nas mobilizações populares e femininas pela abolição da distinção entre cidadãos passivos e ativos.¹⁸ Entre os chamados cidadãos “passivos”, que exigiam ser incluídos na Guarda Nacional em nome do direito natural de se defender e defender o país, as cidadãs revolucionárias estavam na vanguarda.¹⁹ “Em 6 de março de 1792, Pauline Léon, à frente de uma deputação feminina, leu no tablado da Assembleia Legislativa uma petição assinada por mais de 319 mulheres, pedindo permissão para organizar uma guarda nacional feminina.”²⁰ Tratava-se da ata de nascimento das famosas “tricoteiras parisienses” – mulheres revolucionárias armadas que reivindicavam seus direitos naturais e que desde então não deixaram de ser representadas como desnaturadas, loucas e assassinas. A petição, intitulada *Adresse* [Requerimento], começa explicitamente com a reafirmação de um direito natural à autodefesa:

Mulheres patriotas se apresentam diante de vocês para reivindicar o direito de cada indivíduo de prover a defesa de sua vida e de sua liberdade [...] nós só queremos poder nos defender; os senhores não podem nos negar, e a sociedade não pode tirar esse direito que a natureza nos dá; a menos que se afirme que a Declaração de Direitos não se aplica às mulheres, e que essas devem se deixar abater como cordeiros, sem ter o direito de se defender.²¹

O texto afirma não apenas o direito das mulheres de se armar (piques, espadas, pistolas e rifles), mas também de ser treinadas por ex-soldados no manejo de armas. De fato, as mulheres de Paris não são, a rigor, excluídas da Guarda Parisiense, que prevê que “as pessoas com mais de sessenta anos, os enfermos, os clérigos, as viúvas e as moças de mais idade estarão obrigados a esse serviço, podendo ser substituídos ou rendidas”;²² para isso, porém, é preciso pagar um imposto. As mulheres são forçadas a se privar do serviço armado às próprias custas: além de serem *cidadãs passivas*, pagam para ser *patriotas inconsistentes*.

As reações sarcásticas, escarnecedoras e agressivas dos deputados se aliam a um pânico desconfiado e a uma vigilância policial constante: o armamento de mulheres quase nunca se refere à consciência política ou a um dilema filosófico relativo à questão da consumação da revolução. Além disso, as mulheres armadas representam uma ameaça em *si mesmas*. Um relatório policial datado de 18 e 19 de maio de 1793 afirma:

As mulheres que se autodenominam membros da Société Fraternelle foram em massa até os jacobinos para exigir dos deputados patriotas a supressão, por meio da Conven o, de lugares privilegiados nas tribunas. A maioria dessas mulheres estava armada com punhais e pistolas escondidos. Por essa razão, desde o primeiro dia houve receio de algum acontecimento sangrento e de que jovens aristocratas se infiltrassem entre elas, disfarçando o sexo. Presume-se que pessoas mal-intencionadas, sob o véu do patriotismo, tenham incitado essas heroínas revolucionárias a se amotinar e pegar em armas, a fim de dissolver a Conven o e derramar o sangue dos patriotas.²³

Ao longo dos séculos xvii e xviii, era comum a percep o das reivindica es “feministas”, dos movimentos de mulheres (sobretudo suas revoltas populares), como uma monstruosa “muta o de gênero”²⁴ (as mulheres do povo, em especial, são descritas como “viragos”, mulheres viris que violam a ordem dos sexos, bem como a ordem social), como se toda reivindica o de um direito equivalesse a uma forma de viriliza o, um travestismo, uma mudança de sexo e uma inversão sexual.²⁵ Nesse relatório policial, no entanto, reaparece o velho motivo da heteronomia feminina, uma representa o derivada da antiga antropologia filos fica²⁶ tantas vezes rejeitada e que se traduz na ordem política pela ideia de que as mulheres podem apenas ser *possuídas* e os movimentos femininos são necessariamente *infiltrados*. As cidad as revolucionárias seriam manipuladas por correntes antipatri ticas e contrarrevolucion rias; pior ainda, seu movimento seria poroso, estaria tomado por traidores, aristocratas, esp es estrangeiros disfarçados de mulher (o aristocrata traiçoeiro, afeminado e conspirador  , então, uma figura repelida pela masculinidade revolucionária). Ao reivindicar o direito de defender a na o, a revolu o, os direitos da natureza e da razão, as mulheres fazem o jogo de poderes exógenos, ocultos e manipuladores que se aproveitariam da oportunidade oferecida por esse disfarce feminino para acabar com a Conven o. Isso equivale a pensar que toda mulher que se defende   *ridícula*; ela se faz de soldado, assim como as *preciosas* se fazem de eruditas.²⁷

Diante da obstina o dos cidadãos em não reconhecer os direitos das mulheres cidad as, um dos recursos retóricos das peticion rias   reinvestir numa visão complementar da *diferença entre os sexos* a fim de

neutralizar a carga pejorativa, fonte de todas as injustiças sociais. No âmbito e por meio da promoção de uma divisão sexual dos exércitos revolucionários, a ideia é argumentar que as mulheres podem “cuidar do interior” da pátria “enquanto [seus] irmãos defendem as fronteiras externas” do país.²⁸ Em uma relação metonímica entre cidadãos e pátria, a integridade da nação é pensada como a honra de uma mulher cuja defesa caberia “naturalmente” a elas próprias. Defender-se, defender a prole, as terras e cidades da pátria é, na verdade, uma única e mesma expressão de um direito natural à autodefesa. Uma autodefesa patriótica que se apresenta como o contrapeso feminino do dever militar das tropas masculinas, alocadas nas fronteiras do país contra os exércitos estrangeiros que as ameaçam. Entendidas como um exército mobilizado em uma segunda frente, as mulheres cidadãs reivindicam a defesa da pátria em nome do direito de se defender (defender sua integridade física, sua honra e sua prole, mas também suas ruas, seu comércio, seu pão e seus meios de subsistência).

Poucos dias depois, a petição apresentada por Pauline Léon e pela revolucionária Théroigne de Méricourt, em discurso de 25 de março de 1792 perante a Société Fraternelle des Minimes (seção da Place-Royale), conclamava à criação de um batalhão de amazonas francesas.²⁹ Ela dirigiu a palavra às mulheres, convidando-as a se sublevar como cidadãs e *a se tornarem cidadãs*. Declarou: “Armemo-nos; temos o direito de fazê-lo por natureza e mesmo por lei; mostremos aos homens que não somos inferiores a eles nem em virtude nem em coragem; mostremos à Europa que as mulheres francesas conhecem seus direitos e estão à altura das luzes do século xviii”.³⁰ Théroigne de Méricourt jogou com o impulso patriótico e fez do direito das mulheres ao armamento o efeito justo das leis tanto da razão como da natureza que governam a jovem nação revolucionária. Quem quer que proíba as mulheres de se armar ou de alcançar distinção pela coragem e pela força só pode ser um contrarrevolucionário. Pede-se às mulheres que duvidam de suas capacidades físicas e virtudes agonísticas que utilizem as luzes da razão. O armamento de mulheres por outras mulheres é definido como um direito, mas também como um *dever* cívico.

Mulheres francesas, repito, estejamos à altura de nosso destino; rompamos nossas algemas; finalmente é hora de as mulheres saírem de sua vergonhosa nulidade, onde a ignorância, o orgulho e a injustiça dos homens as mantiveram escravizadas por tanto tempo [...]. Mulheres cidadãs, por que não devemos competir com os homens? Será que só eles pretendem ter direito à glória? Não, não... E nós também queremos merecer uma coroa cívica e aspirar à honra de morrer por uma liberdade que talvez seja mais cara a nós do que a eles, já que os efeitos do despotismo pesaram mais sobre nossa cabeça do que sobre a deles.³¹

Enquanto a primeira parte do discurso vincula o armamento das mulheres à causa nacional e promete que os batalhões femininos darão uma ajuda indispensável em confronto com o despotismo e a ameaça de outros impérios europeus, a segunda parte desnacionaliza a emancipação armada das mulheres e a transforma em uma causa universal que transcende as fronteiras nacionais. Théroigne de Méricourt deixa claro que, uma vez armadas, as mulheres serão capazes de competir em pé de igualdade com os homens e, se necessário, de virar suas armas contra aqueles que continuam sendo recalcitrantes à igualdade.

Morrer pela pátria é morrer para continuar sendo livre, ou melhor, para se tornar livre: é morrer *por si mesma*.

Exército cidadão ou defesa do capital?

Em 1911, foi publicado um dos principais textos do pensamento político contemporâneo sobre o armamento cidadão, *L'Armée nouvelle* [O novo exército].³² Nele, Jean Jaurès retoma um debate clássico da história do pensamento socialista.³³ O objetivo principal continua a ser impedir que o exército sufoque os movimentos sociais, mas o livro também dá lugar à inquietude defensiva diante da iminente ameaça da Alemanha. *L'Armée nouvelle* é, por um lado, um compromisso entre os partidários do patriotismo, certamente críticos dos exércitos permanentes aquartelados, e, por outro, dos militantes pacifistas e antimilitares da primeira hora, que nunca deixam de chamar a atenção para a contradição entre compromissos militares e proletários.

Diante da Alemanha, havia no Estado-maior francês duas estratégias militares que se opunham quanto à organização das tropas e, portanto, duas concepções ético-políticas do civismo “viril” e *branco*: uma supunha uma vanguarda armada, experiente e rápida, possivelmente possuidora de uma reserva mais ou menos preparada; a outra, uma mobilização de massa inquebrantável e indefinidamente substituível de homens alocados nas fronteiras. Esta última opção se via reforçada pelos oficiais do exército colonial que exaltavam a bênção representada pela colonização dos territórios, tornando possível a mobilização sem a compensação dos *súditos do Império*.

As duas estratégias acarretavam óbvias consequências sobre o tipo de mobilização e alistamento, mas também sobre o tipo de educação moral e marcial dos *cidadãos franceses*: a “educação da nação” adequada a cada estratégia pressupunha ou qualidades de audácia e

agressividade, ou um espírito de sacrifício, paciência e abnegação, afirma Jaurès.³⁴ Além disso, elas determinariam em parte as políticas de manutenção da ordem e de gestão policial e militar do povo em geral, assim como das revoltas e mobilizações de trabalhadores em particular. A questão militar estava aqui estreitamente articulada com a questão policial em torno do problema da educação marcial e do armamento massivo do povo metropolitano. Para Jaurès, esse povo inclusive teria condições de transcender seus interesses de classe em favor da defesa da nação; para outros, seria incapaz de fazê-lo, e seria preciso endossar a educação e o armamento seletivo de uma elite militarmente preparada para defender a França no âmbito internacional, mas que fosse devota do capital e o utilizasse com fins repressivos no território nacional.

Segundo Jaurès, o verdadeiro problema da França é que o Estado-maior não decidiu a estratégia a ser imposta ao país: “Estou absolutamente convencido de que ele não fez uma escolha entre a ofensiva verdadeira e a defensiva verdadeira, que ele aceitou, pela mobilização e pela concentração, e pela condução geral da guerra, combinações híbridas, combinações de dupla finalidade”.³⁵ Uma estratégia de guerra ofensiva estaria condenada ao fracasso diante do exército alemão, aguerrido e pronto para o ataque – mas o Estado-maior francês não desistiu e seguiu, nesse sentido, Clausewitz, que preconiza não regular o próprio movimento de acordo com o do inimigo, evitar a negatividade da reação, a heteronomia estratégica: “Não se sujeitar à lei do adversário”.³⁶

Jaurès propôs um novo modelo defensivo: a resposta à ofensiva alemã seria original porque viria da defensiva francesa. Ele se apresenta como um melhor intérprete de Clausewitz do que certos altos dignatários do Estado-maior francês, como o capitão Gilbert, encarregado de redefinir a estratégia da França.³⁷ Não se deixe enganar pelo título do manifesto de Gilbert, *La Défense de la France* [A defesa da França]: o que ele defende é a ofensiva liderada por um pequeno exército permanente. Jaurès mira diretamente Gilbert, arauto de um modelo elitista de exército profissional supostamente mais adaptado ao temperamento francês. Para esse pensamento, a referência aos temperamentos dos povos se traduz em uma psicologia militar de acordo com a qual a euforia da ofensiva serve mais efetivamente aos franceses.

O que está em jogo por trás da discussão sobre a estratégia ofensiva ou defensiva da França é a própria definição do corpo militar. Uma das principais contribuições das críticas de Jaurès, portanto, é apontar a desconfiança do Estado-maior francês em relação a uma nação armada. E, na verdade, o general prefere uma elite militar apoiada por um

exército de reserva não qualificado que não arrisque usar a experiência marcial e o conhecimento de armas para se voltar contra o Estado e a burguesia nos conflitos sociais. No entanto, apesar dessa desconfiança, o Estado-maior francês não conseguiu abrir mão de uma “nação armada”, nem “prescindir de números nem organizá-los”.³⁸ Essa é uma contradição que impede que o espírito militar construa uma estratégia defensiva verdadeira.³⁹

Entretanto, Jaurès, por sua vez, volta a se deparar com contradições insustentáveis. Com “sua nação armada”,⁴⁰ seu exército de defesa, ele gostaria de criar uma ferramenta “implacável para a defesa e inutilizável para uma política externa de agressão”.⁴¹ Armar o povo resgata a questão de constituir um exército cidadão, cujo dever seria defender o país. No cerne desse problema estão várias questões importantes: por um lado, trata-se constantemente de enfrentar o paradoxo segundo o qual é preciso armar-se para defender a paz, é preciso um regime de exceção para defender um estado de direito, é preciso reprimir com violência para defender a não violência etc.; por outro, o ato de convocar um exército do povo – ou de armar o povo entendido como “exército nacional” – é indissociável da gestão política e policial dos movimentos sociais. Na verdade, substituir um exército profissional por uma milícia cidadã é correr o risco, apesar das boas intenções de Jaurès, de transformar camaradas em inimigos.

Em um relato publicado em 1911,⁴² Rosa Luxemburgo analisa com perfeição as aporias em direção às quais *L'Armée nouvelle* arrasta os proletários e as divergências radicais entre tal concepção de nação armada e a das milícias, defendida pela social-democracia alemã. Para Luxemburgo, Jaurès peca pelo “excesso de zelo” patriótico, consequência de um “fanatismo legal”⁴³ incompatível com o socialismo (“uma crença obstinada, pequeno-burguesa e democrática”⁴⁴ na força dos textos da lei) e que disfarça mal as concessões excessivas feitas por Jaurès aos interesses belicistas franceses, bem como ao capitalismo. Prova disso é sua apologia da “guerra defensiva”, a única “justa” e, portanto, a única capaz de legitimar o compromisso dos proletários franceses – inclusive contra os camaradas alemães. Para Luxemburgo, a distinção entre guerra ofensiva e defensiva é uma abstração jurídica: quem decide qual conflito é “defensivo” e qual não é? Além disso, o que pensar das diplomacias europeias que pressionam para que se “ataque um oponente fraco”⁴⁵ a fim de se posicionar melhor nas fronteiras? Nenhum Estado em guerra tem o “direito do seu lado”, porque “as guerras modernas não podem ser medidas à luz da ‘justiça’ ou com um esquema acerca do papel da defesa e da agressão [...] o que se deixaria envolver em tamanho imbróglio, correndo o risco de se abalar, não seria

a potência material de desenvolvimento do grande capitalismo, mas sim a força da ação socialista”.⁴⁶

Se a contribuição de Jaurès foi muito mal recebida, até ridicularizada por socialistas, ela também suscita uma clara ruptura com as posições antimilitaristas decorrentes dos movimentos anarquistas e pacifistas do sindicalismo. Diante de radicais e socialistas, sindicalistas da Confédération Générale du Travail (cgt) [Confederação Geral do Trabalho] assumiram uma postura muito mais crítica em relação ao sistema militar e ao patriotismo, sintetizada no *Nouveau Manuel du soldat* [Novo manual do soldado], publicado em 1902 por Georges Yvetot.⁴⁷ Em segundo plano, está em jogo a questão crucial do internacionalismo. Os debates sobre o exército e a defesa nacional, o patriotismo e a democratização das forças da lei e da ordem levam à limitação da internacionalização das lutas e mobilizações proletárias e à invisibilização da violência gerada pelo modo de produção capitalista em favor de um enfoque militar-nacionalista. “Defender uma nação significa se deixar matar pelos interesses de poucos? Existe apenas a defesa de algo, já que o ataque é a principal condição que a defesa requer? Quem é que nos ataca, então? Por que nos atacaria? Para tomar um bem que seria de nossa propriedade? Nós nem temos esse bem.”⁴⁸ Parafraseando tanto o *Contrato social*⁴⁹ como o *Manifesto do Partido Comunista*,⁵⁰ Yvetot denuncia a “religião da violência”⁵¹, que é o militarismo – braço armado do capitalismo. Durante três anos, o exército fabrica brutos temerosos e submissos:⁵²

São soldados enviados às greves com espingardas carregadas, baionetas em prontidão. São eles que perambulam pelas ruas a galope e armados quando os trabalhadores, expulsos do trabalho pela ganância dos patrões, pensam, com razão, que seu lugar é na rua. E não é só com suas armas que o exército vem em auxílio do capital. Os soldados também substituem trabalhadores em greve. O exército da nação, o exército formado pelos filhos do povo, está contra o povo a serviço do patrão [...]. Enquanto espera para servir na guerra estrangeira, o soldado, na verdade, ainda serve e o faz sobretudo na *guerra social*.⁵³

A democratização dos exércitos, portanto, não é um freio à repressão militar orquestrada pelas elites em benefício do capital. Pelo contrário, ela alimenta melhor as lutas fratricidas a fim de derrubar com maior eficácia o movimento operário. O homem do povo, a partir do momento em que veste o uniforme, trai os seus: “O proletário-soldado é o homem do povo, treinado para defender os ricos e poderosos, equipado e armado contra seus irmãos”.⁵⁴

O antimilitarismo de Yvetot também se articula com um compromisso antissemita e não hesita em mobilizar um *corpus* nauseante. Ao denunciar as práticas descomedidas dos recrutas, ele cita as palavras de intelectuais e deputados conservadores, nacionalistas,

antidreyfusistas e racistas (Édouard Drumont, Charles de Freycinet, Jules Delafosse, François Coppée), como se assim pudesse afirmar de fato a ideia de um exército que funciona como uma “escola do vício”,⁵⁵ que desenraiza e distorce as forças vivas da nação – esses jovens do campo, filhos da terra que abandonam a vida no quartel (uma vida de alcoolismo e prostituição) e voltam para casa com sífilis, tendo perdido todo o respeito pelas mulheres. Sem deixar dúvidas, ele afirma: “Não há nada mais aterrorizante do que os atos de militarismo nas colônias”.⁵⁶ Yvetot não cita nenhum evento específico e passa muito rapidamente para os abusos que ameaçam os jovens recrutas franceses caso não cumpram a ordem militar: instrumentos de tortura como os anjinhos (feitos para comprimir e esmagar polegares e dedos), a mordaca ou pera da angústia (estaca de barraca ou pedra grande presa à boca por um lenço muitas vezes sujo de excrementos), a *crapaudine* (mãos e pés atados atrás das costas para que o corpo forme um arco), a cela de correção (o soldado é jogado nu em uma cela isolada, onde passa fome), os ferros (que prendem as pernas do soldado nu), a tumba (uma barraca de quarenta centímetros de altura na qual o soldado é amarrado nu, exposto ao calor do dia e ao frio da noite), o pelotão de caça (sem meias, com ou sem coturnos, com uma mochila, o soldado permanece imóvel ou é forçado a realizar exercícios extenuantes). “Três anos passados em um quartel fazem de um homem um rebelde consciente ou um bruto passivo.”⁵⁷

Yvetot convida à deserção ou à tomada de consciência – convoca os soldados a se unir, a participar das universidades populares, a não atirar em seus *irmãos*: “E que tremam finalmente aqueles que ousam te armar contra teus irmãos, pois teu inimigo é apenas aquele que te explora, te oprime, te dá ordens e te engana”.⁵⁸ O patriotismo é o pior inimigo da internacionalização das lutas; e a ideia de um exército do povo, pronto para defender suas fronteiras, é uma mitologia nacional a serviço do capital.

O jiu-jítsu das sufragistas: combate a curta distância e antinacionalismo

O movimento das sufragistas inglesas do início do século xx é uma referência na história constelar da autodefesa moderna. Uma parte desse movimento permanece emblemática em virtude de sua posição teórico-política de recusa ao “recurso à lei” e por seu antinacionalismo. Em certa medida, permite identificar uma corrente no movimento

feminista moderno que prega a *passagem para a violência* como a consequência lógica de um Estado que estruturalmente oprime as mulheres e as relega a uma posição minoritária. Assim, a “passagem à violência” – ação direta e reivindicação sem tréguas – é indissociável da percepção de que a exigência da igualdade civil e cívica não pode ser dirigida pacificamente ao Estado, o principal instigador da desigualdade; de que é inútil demandar justiça ao Estado, a primeira instância a institucionalizar a injustiça social, razão pela qual é ilusório colocar-se sob sua proteção, uma vez que ele produz ou sustenta os mesmos dispositivos que nos tornam vulneráveis; de que é mesmo insensato confiar nele para *nos* defender, pois ele é justo o responsável por armar aqueles que *nos* golpeiam. O que temos de entender agora é como um segmento do feminismo sufragista, de inspiração anarquista, comunista, internacionalista e revolucionária, não só pôs em prática, mas também em *movimento*, essa afirmação política; como, no seio do movimento feminista inglês, houve ativistas que deram corpo a esse posicionamento analítico.

No fim do século XIX, na Inglaterra, as técnicas de defesa pessoal experimentaram um *revival* ligado ao desenvolvimento e à difusão de práticas marciais híbridas, combinando técnicas de combate pragmáticas e eficazes, europeias e japonesas, numa sociedade em que o porte de armas de fogo estava sujeito a regulamentações restritivas. Ao longo da década de 1890, o engenheiro britânico Edward William Barton-Wright passou três anos no Japão, onde foi apresentado ao judô e ao jiu-jítsu da escola de Jigoro Kano. Fascinado pelas artes da autodefesa, ele desenvolveu uma técnica própria, que chamou de “bartitsu”. Em 1899, de volta a Londres, abriu um clube e levou à Inglaterra vários instrutores, entre eles os mestres japoneses Sadakazu Uyenishi⁵⁹ e Yukio Tani⁶⁰ (jiu-jítsu), além do suíço Pierre Vigny (arte de defesa com bastão).⁶¹ Ao misturar várias técnicas, Barton-Wright pretendia fazer do bartitsu uma arte de autodefesa “real”, por ser total: combinar pés, mãos, bastões, técnicas ofensivas e defensivas a distância, de combate a curta distância e corpo a corpo.⁶²

O Bartitsu Club sempre esteve aberto às mulheres. William Garrud e Edith Margaret Garrud⁶³ treinaram com os mestres japoneses e em 1908 assumiram o *dojo* de Uyenishi em Londres (The School of Japanese Self-Defence), que oferecia aulas de autodefesa – inclusive para mulheres e crianças – inspiradas no jiu-jítsu. Dessa experiência pioneira surgiu a autodefesa como uma técnica útil diante da violência multidimensional, um ensinamento destinado a transmitir, principalmente às mulheres, técnicas de defesa em situações em que

elas se encontram sozinhas diante de um agressor (no espaço público ou na esfera doméstica).

Entretanto, com muita rapidez essas técnicas foram adaptadas diretamente à luta política por mulheres praticantes que também estavam envolvidas com o movimento de sufrágio feminino; seriam sobretudo utilizadas para defesa contra a brutalidade policial.

Os Garrud fizeram inúmeras demonstrações públicas e apareceram em curtas-metragens⁶⁴ com essa arte “unissex” de autodefesa, promovendo sua eficácia e acessibilidade. Não demorou para que as associações feministas começassem a solicitar instrutoras para treinar suas associadas. Em 1909, Emmeline Goulden-Pankhurst, fundadora da União Social e Política de Mulheres⁶⁵ (wspu), convidou William Garrud para uma demonstração, mas quem apareceu foi Edith Garrud. Impressionada com a eficácia das técnicas e com a possibilidade de uma mulher demonstrar aptidão para o combate, a wspu logo montou oficinas e treinamentos. Edith Garrud tornou-se uma figura importante na wspu, e no fim de 1909 abriu o Suffragettes Self-Defense Club,⁶⁶ no bairro de Kensington, em Londres, num local que oferecia aulas de pintura, escultura e canto; as noites de terças e quintas eram reservadas a oficinas noturnas de autodefesa.⁶⁷ Esta se converteu em “arte total”, pela eficácia das várias técnicas marciais e, sobretudo, pela capacidade de criar novas práticas de si, constitutivas de transformações políticas, corporais e íntimas. Ao libertar o corpo das roupas que dificultam os gestos, ao desdobrar os movimentos, ao desviar ou desvirtuar o uso de objetos familiares (guarda-chuva, alfinete, broche, casaco, salto alto), ao despertar os músculos, exercitar um corpo que habita, ocupa a rua, movimenta-se, equilibra-se, a autodefesa instaura outra relação com o mundo, outra forma de ser. As militantes, aprendendo a se defender, criam e modificam seu esquema corporal, que então se torna, em ato, a caldeira de um processo de conscientização política.

Garrud implementa um serviço secreto de segurança para a wspu, o Bodyguard Society, ou Amazons, que é liderado por Gertrude Harding e composto de cerca de trinta militantes treinadas para proteger as outras em reuniões e ações, ou para fazer frente às prisões das companheiras.⁶⁸ As estratégias combinavam técnicas de combate corpo a corpo (bloqueios, chave de braço, uso da força de inércia do adversário etc.) contra os policiais, os ativistas ou mesmo espectadores hostis à causa das mulheres, além de técnicas de astúcia que exploravam o preconceito sexista segundo o qual as mulheres não sabem se defender. Essas técnicas contam com o efeito-surpresa, a estupefação social e a desorientação de um adversário que, por causa de seus preconceitos, não está “em guarda” (elas cortam os suspensórios dos policiais para

que eles sejam forçados a segurar as calças, cegam os oponentes abrindo um exército de guarda-chuvas, atacam os cavalos durante operações policiais montadas etc.). A ação direta feminista concerne a uma genuína *tática de autodefesa feminista* (objetivo político, treinamento físico, planos de ação e retirada, ocultação de armas sob roupas, práticas de travestismo e disfarce, redes de apoio, esconderijos de armas, locais para os quais se retirar etc.) que também reflete uma estratégia de guerrilha urbana muito elaborada, que não só “emprega” táticas de ação direta como literalmente as incorpora como *meio de conscientização política feminista*. Ao praticar a ação direta, as mulheres ativistas não lançavam bombas, mas se tornavam “bombas humanas”.⁶⁹ Em outras palavras, a autodefesa das militantes da wspu não foi tanto um recurso escolhido em meio a um repertório de ações para defender sua causa – ou seja, o direito de voto –, porém foi o que lhes permitiu lutar coletivamente por si e para si mesmas, impedindo qualquer instrumentalização nacional da causa que defendiam. A autodefesa, portanto, não é um meio para atingir um fim – adquirir *status* e reconhecimento político –, contudo politiza órgãos sem mediação, sem delegação, sem representação.

Ainda que à época outras mobilizações ou figuras feministas também praticassem a autodefesa, a exemplaridade das ativistas da wspu deve-se a um verdadeiro manifesto de autodefesa feminista moderna elaborado por Edith Garrud. Em um texto publicado em 4 de março de 1910, “The World We Live in: Self-Defense!” [O mundo em que vivemos: autodefesa!], ela resume sua filosofia pragmática. Embora parta da constatação de que existe uma desigualdade adquirida pela diferença de força física entre homens e mulheres, ela entende as técnicas de autodefesa desenvolvidas no jiu-jítsu como uma arte poderosamente eficaz das pessoas mais fracas contra as mais fortes. Se as artes marciais asiáticas são, por tradição, definidas como técnicas que utilizam a força do agressor e a voltam contra ele mesmo, promovê-las entre as mulheres assume uma dimensão política, na medida em que se trata de instaurar a igualdade por meio dessas técnicas. Para Edith Garrud, as técnicas defensivas inspiradas no jiu-jítsu são baseadas em três princípios fundamentais: senso de equilíbrio, movimento e força; arte da astúcia e da surpresa; economia de golpes. Por isso ela ensina movimentos evasivos e o uso da força de inércia do agressor para desequilibrá-lo, desarmar os golpes e levá-lo rapidamente ao chão; o efeito-surpresa consiste no uso dessa mesma força de inércia para desviar, para se aproximar sem risco do corpo do adversário, a fim de se assegurar de que as imobilizações, as chaves e os golpes sejam efetivos. A astúcia *da autodefesa* reside sempre nesse princípio de ataque-defesa. Quanto aos golpes apropriados, a palavra-chave é economia: quaisquer

que sejam a força, a corpulência e a técnica do agressor, os pontos vulneráveis do corpo são sempre os mesmos (rosto, articulações, órgãos). Garrud promovia a autodefesa como uma técnica integrada que tinha vocação para se tornar uma “segunda natureza” – não seria por ela que se conquistaria a igualdade, mas por um processo contínuo de assimilação, realização, igualdade.

Desse ponto de vista, a abordagem de ensino de Garrud rompe radicalmente com outros tratados ou manuais de jiu-jítsu para mulheres. O mais conhecido era o de Hancock Irving,⁷⁰ que não apresenta quase nenhuma técnica de luta e reduz o jiu-jítsu “feminino” a uma prática física parecida com a ginástica sueca (o dr. Lagrange, que assina o prefácio da edição francesa, é seu grande divulgador na França), caracterizada por não questionar as normas de gênero. Lagrange exalta a anatomia das mulheres japonesas: respeitando os cânones da “graça feminina”, elas seriam fisicamente iguais aos homens “de sua raça”.⁷¹ Segundo um argumento clássico na polêmica sobre o esporte feminino,⁷² o exercício físico é aceitável para as mulheres, desde que não motive uma indiferenciação dos corpos sexuados. Isso também acontece com a obra de Charles Pherdac publicada em 1912:⁷³ as técnicas de defesa são contrabalançadas por chamados às regras de decência enunciadas no prefácio da condessa d’Abzac: “Cavalheiros, acalmem-se! Ao aprender a se defender, a mulher não se recusa a se entregar”.⁷⁴ A autodefesa ensinada por mestres homens (militares ou esportistas) é em geral limitada a técnicas rudimentares, descritas de maneira sucinta ou de difícil assimilação. De qualquer modo, essas publicações têm o mérito de mostrar que não é a força física que determina o resultado de um embate corpo a corpo, mas sim a ignorância na qual se mantêm as mulheres, a despeito de elas serem as primeiras vítimas dessa violência. Portanto, as mulheres podem aprender a se defender, e, embora esteja em aberto o debate sobre a capacidade de o “sexo frágil” se iniciar na *autodefesa*, a quantidade de artigos escritos durante esse período – inclusive críticos e sarcásticos – dá testemunho da verdadeira loucura por essa arte marcial que, de fato, contraria as relações de poder.⁷⁵ Algumas publicações exaltam mais abertamente sua utilidade social, não só pelas benesses ligadas à saúde, como também pelas qualidades propriamente defensivas.⁷⁶ Ao contrário da *autodefesa* feminista, esses tratados e manuais de *self-defense* feminina ilustram outra política do corpo, na medida em que a eficiência marcial é sempre neutralizada por uma injunção contraditória: a mulher deve ter acesso à cultura física, beneficiar-se de recursos profiláticos que lhe permitam manter a saúde e até aprender

algumas técnicas de proteção, no entanto, desde que permaneça “mulher”, ou seja, que continue a ser um corpo indefeso.

Tanto nos Estados Unidos como na Europa, o jiu-jítsu tem gerado uma onda de entusiasmo desde o início dos anos 1920, em especial com a publicação de *The Secret Book of Jujitsu. A Complete Course in Self-defense* [O livro secreto do jiu-jítsu: curso completo de autodefesa], do capitão A. C. Smith, primeiro cidadão americano a obter a faixa preta no Japão (1916) e instrutor de técnicas de combate corpo a corpo na Escola de Infantaria Camp Benning (Columbus, Geórgia). Em 1942, William E. Fairbairn publicou dois manuais de autodefesa para mulheres, um dos quais, *Hands Off* [Não toque],⁷⁷ foi um sucesso. O autor, que também foi instrutor militar, servira como oficial no exército britânico e liderara unidades de controle de motins em Xangai antes de se juntar ao Serviço Secreto Britânico durante a Segunda Guerra Mundial.⁷⁸ Foi assim, sobretudo no âmbito das forças repressivas coloniais, que ele desenvolveu seu sistema. Dessa forma, técnicas de autodefesa aprendidas com mestres do jiu-jítsu – um exemplo paradigmático da captação do conhecimento dos colonizados pelos colonizadores – foram utilizadas contra os próprios colonizados, no contexto da repressão colonial. Mais tarde esses métodos passaram a circular nas sociedades civis metropolitanas como conhecimento “exótico” – proveniente de subalternos e, portanto, relativamente menosprezados, o que o tornava passível de ser ensinado às mulheres brancas – e como conhecimento novo, com virtudes insuspeitas, mas também “aperfeiçoado”, “revelado” por sua reinterpretação colonial e aclimação à masculinidade ocidental.

William Fairbairn é considerado um dos maiores teóricos do combate corpo a corpo do século xx. Seus manuais descrevem técnicas muito eficazes, adaptadas a certas situações às quais as mulheres estão particularmente expostas: tentativas de toque, roubo, estrangulamento; numa sala de espera, num primeiro encontro, num corredor ou lugar apertado etc. A exigência de eficácia só faz sentido se acompanhada de uma reflexão sobre o realismo das situações e, portanto, da utilidade das técnicas defensivas – o princípio da autodefesa. Mas essa reflexão tem necessariamente limites: de que ponto de vista a realidade é definida? Fairbairn extrai seus conhecimentos marciais da experiência em operações de comando, em especial no contexto do policiamento colonial. A princípio popularizado sob o nome de *Defendo* (ou *Defendu*), o sistema se baseia em técnicas que misturam várias artes marciais. Fairbairn também é um dos especialistas em técnicas ofensivas/defensivas de faca e “inventou” a faca comando. Entretanto, um de seus princípios é evitar a todo custo ser abatido e ter de se

defender no chão. Nesse ponto, o sistema parece inadequado à realidade das agressões sexuais e pode ser descrito como “não realista” em relação à maior parte da violência pelas quais as mulheres passam, assim como outros grupos sociais minoritários. Dito de outra forma, esse sistema de defesa não corresponde à realidade da violência vivida por essas minorias.

Ainda que a Primeira Guerra Mundial tenha posto um freio em muitas mobilizações feministas na Europa,⁷⁹ interrompendo o desenvolvimento da autodefesa feminista,⁸⁰ a autodefesa *feminina* experimentou um novo *boom* durante a Segunda Guerra Mundial. As mulheres, objeto de intensa propaganda de incentivo para se juntar massivamente às fábricas em apoio ao esforço de guerra, foram interpeladas como fortes e corajosas, capazes de fazer o trabalho de *seus* homens. Entretanto, essa interpelação não correspondia à norma dominante de “feminilidade indefesa”. Foram lançadas campanhas públicas para ensiná-las a lutar e a reagir golpe a golpe aos homens inescrupulosos que não foram mobilizados para o *front* e ficariam tentados a tirar proveito da vulnerabilidade dessas meninas, mães e esposas deixadas à própria sorte. No contexto nacionalista, a autodefesa e o orgulho das mulheres não só se tornaram legítimos como também constituíram valores a serem passados adiante, representando o poder e a unidade da nação. Isso é evidenciado pela imagem que, a partir da década de 1980, foi amplamente difundida, e muitas vezes mal utilizada, sob o nome “Rosie the Riveter” [Rosie, a Rebitadora], e pelo *slogan* que a acompanha: “We Can Do It!” [Nós podemos fazer isso!]. Na verdade, trata-se de uma combinação de duas imagens diferentes.⁸¹ Criada em 1942 por J. Howard Miller para o Westinghouse Company’s War Production Coordinating Committee [Comitê de Coordenação de Produção para a Guerra da Westinghouse Company], a imagem original do “We Can Do it!” retrata uma trabalhadora (Geraldine Hoff, de dezessete anos, que trabalhava numa metalúrgica) maquiada, com um olhar determinado, de macacão e bandana vermelha, mostrando os bíceps com orgulho. Na época o cartaz foi distribuído apenas localmente e remete a uma série de outros que incentivavam as trabalhadoras a ingressar nas metalúrgicas e serem mais produtivas. Já “Rosie the Riveter” é uma obra de Norman Rockwell, publicada em maio de 1943 no *Saturday Evening Post*, que retrata uma trabalhadora norte-americana ruiva e musculosa de macacão, sentada na hora do almoço, comendo um sanduíche com um rebitador no colo, pisoteando um exemplar de *Minha luta*. A modelo de Rockwell (a telefonista Mary Doyle, de dezenove anos) aparece numa pose que imita a postura do profeta Isaías conforme pintada por Michelangelo em 1509, na Capela

Sistina.⁸² Essa iconografia patriótica, que retrata mulheres americanas com uma feminilidade muito “confusa”,⁸³ caminha lado a lado com uma onda de conselhos sobre a necessidade de aprender a se defender e manuais de autodefesa para meninas e mulheres. Assim, por trás da promoção da autodefesa da mulher, é preciso identificar sobretudo os interesses nacionalistas e capitalistas de uma valorização *ad hoc* da feminilidade operária, jovem e musculosa. Essa norma de feminilidade operária, que será promovida por um tempo, logo será substituída pelo ideal burguês da “dona de casa”, branca por definição.

TESTAMENTOS DA AUTODEFESA

Morrer em combate: a Revolta do gueto de Varsóvia

*O ocupante segue ao segundo ato do extermínio de vocês.
Não caminhem inconscientes em direção à morte.
Defendam-se.
Peguem um machado, um pé de cabra, uma faca, façam uma barricada em casa.
Não se deixem capturar assim!
Ao lutar, vocês têm uma chance de sobreviver.
Lutem!¹*

A configuração topográfica do gueto de Varsóvia – a construção de muros que chegavam ao primeiro ou ao segundo andar dos edifícios, dependendo do local, e que circundavam todo o gueto – foi projetada para abafar tudo o que pudesse acontecer lá dentro. “Do segundo andar, podia-se ver o outro lado, um carrossel, gente... Podia-se também ouvir música. Tínhamos muito medo de não sermos notados, medo de desaparecer por trás do muro sem que nossa existência, nossa luta, nossa morte fossem percebidas... O muro era tão espesso que nada, barulho nenhum, podia atravessá-lo.”² No gueto, os nazistas se serviam de aparelhos para detectar o som das vozes, especialmente ao procurar pessoas refugiadas ou escondidas em porões. Resistir significava permanecer em silêncio: o silêncio era um requisito vital para sobreviver às perseguições incessantes e, ao mesmo tempo, parte de uma morte fora do mundo, uma *morte acósmica*.³

Em termos concretos, a organização da autodefesa do gueto consistiu em acumular armas, escondê-las e repassá-las a sobreviventes: além de comprá-las, convocavam as redes de resistência polonesas para contrabandear revólveres, granadas e munições para o gueto;⁴ planejavam emboscadas para surrupiar uniformes e armas das patrulhas da ss; construíam armas caseiras (sobretudo explosivos), barricadas, esconderijos, túneis e *bunkers*; treinavam corpos para o combate.⁵ Na verdade, foi preciso transformar o gueto em campo de batalha, aquele espaço-tempo fora de um mundo que havia se

convertido em morredouro, no qual cada sobrevivente das sucessivas batidas esperava pela morte inevitável e não passava de um fantasma indefeso. Em setembro de 1942, Menachem Kirszenbaum enviou a seguinte mensagem para fora do gueto: “Vamos declarar guerra à Alemanha. Será a declaração de guerra mais desesperada já feita. Vamos ver se os judeus podem ter o direito de morrer lutando”.⁶ Os gendarmes poloneses, a ss e seus aliados passaram a sentir frio na barriga quando entravam no perímetro do gueto; tinham consciência de que também arriscavam a vida ali, que cada morto-vivo com que cruzassem, homem, mulher ou criança, poderia ser da resistência armada.⁷ As exortações à autodefesa, sustentadas pelo léxico bélico, da guerra, da resistência armada, fazem parte de um processo de reumanização, como uma homenagem à vida que persistia no gueto: a violência da qual o·a·s sobreviventes se socorreram ganha contornos de oração fúnebre. Ninguém duvida de que recorrer à violência seja em parte uma encenação trágica, uma paródia de guerra: os combatentes não tinham chance alguma de vencer, a disparidade era imensa. Agindo como se estivessem em combate – e, portanto, como se não fosse possível prever o resultado –, impediam a aceitação passiva da morte e o abismo em que ela se anunciava.⁸

No fim de outubro de 1942, fizeram-se várias reuniões de membros dos grupos de resistência ativas no gueto. A Organização Judaica de Combate foi criada com o objetivo de “organizar a defesa do gueto de Varsóvia”.⁹ Em janeiro de 1943, seus membros distribuíram folhetos na região: “Estamos prontos para morrer como seres humanos”.¹⁰ Na mais trágica das situações, a questão da dignidade humana se traduz em um chamado para morrer empunhando armas. Lutar, talvez sobreviver, mas acima de tudo ser arauto da vida contra a morte.

Há dois léxicos diferentes que circulam entrelaçados nos discursos e nas histórias de habitantes e combatentes do gueto na insurreição: o da resistência e do contra-ataque,¹¹ do conflito declarado, e o da *defesa de si* – defesa da escolha da própria morte, defesa da própria humanidade, defesa de um “si mesmo” que já está em parte condenado, mas defesa, sobretudo, de um princípio de vida imanente ao esforço de combater.

“A questão sempre foi morrer, nunca viver. Pode-se chamar isso de drama? O drama implica uma escolha, algo que dependa de alguém.”¹² Quais são as condições de possibilidade para restaurar uma escolha que não incida apenas sobre a sobrevivência? Uma escolha não tanto entre vida e morte, mas entre tipos de morte – se é que ainda podemos falar em escolha nessas condições –, e que é, portanto, uma postura ética, uma defesa do valor da própria vida. “Escolher” a própria morte quer dizer ser morto em combate em vez de ser exterminado. Referindo-se às

longas consultas – sobretudo entre grupos comunistas e sionistas – que animaram a constituição da Organização Judaica de Combate, Marek Edelman diz:

A maioria das pessoas era a favor da insurreição. Como a humanidade tinha concordado que era mais bonito morrer de armas na mão do que sem elas, tudo o que tínhamos de fazer era cumprir essa convenção. A Organização Judaica de Combate tinha apenas 220 membros. Poderíamos ao menos falar de insurreição? Não se tratava, antes, de não deixá-los vir nos degolar? Basicamente, era só uma escolha de como morrer.¹³

A decisão por *se defender*¹⁴ finalmente foi tomada não tanto para defender uma causa, um território ou um povo, ou mesmo uma esperança. A tomada de armas consistia em defender a *morte de cada um*, e a autodefesa, antes de tudo, operava essa outra modalidade de politização da vida. Tratava-se de escolher o combate em detrimento do suicídio: para a maioria dos combatentes, o suicídio desperdiçava balas que deveriam ser destinadas aos nazistas.¹⁵

Era onipresente a ideia de que se deveria morrer empunhando armas, ou pelo menos em combate, mesmo que sem armas,¹⁶ em vez de asfocado ou executado com um tiro na nuca. “Não pensávamos tanto em salvar nossa vida, o que de qualquer forma parecia muito complicado, mas em ter uma morte honrada, morrer com armas nas mãos.”¹⁷ Pode-se, então, falar de uma *tanatoética*, em contraposição à biopolítica nazista que consistia em expor populações inteiras à morte – neste caso, o extermínio em massa de milhões de indivíduos, organizado industrialmente. A tanatoética poderia ser definida como o conjunto de práticas que fazem da morte uma instância restauradora dos valores da vida.¹⁸ A morte se torna o meio pelo qual o corpo destinado ao assassinato recupera sua humanidade. Em 19 de abril de 1943, os nazistas entram no gueto para realizar uma “ação” destinada a liquidar totalmente o·a·s último·a·s sobreviventes: encontram mil homens e mulheres prontos para lutar, que os confrontam com resistência feroz. Um jornal polonês clandestino que circulou em Varsóvia em abril e maio daquele ano registrou:

Os judeus estão em combate. Não por suas vidas, pois não há esperança em sua guerra contra os alemães; sua guerra é a guerra pelo valor da vida. Não no sentido de se salvar da morte, e sim pela própria maneira de morrer – morrer como homens, e não como vermes. Pela primeira vez, desde o século xviii, eles não são mais humilhados [...] O gueto de Varsóvia não é um fim, mas um começo: quem morre como ser humano não morre em vão.¹⁹

Ao mesmo tempo, Marek Edelman é muito crítico da mitologia do combate armado²⁰ – o que ele chama de “mortos simbólicos”. Hanna Krall descreve a raiva dele:

Ele me acusa de considerar aqueles que combatem armados acima daqueles que se amontoam nas carroças. É óbvio que eu acho isso, todos acham. Mas é estúpido, ele diz; a morte nas câmaras de gás não vale menos que a morte em combate; pelo contrário, ele clama, é mais terrível, é muito mais fácil morrer com o dedo no gatilho. Não será muito mais fácil para eles morrer assim do que foi para a mãe de Pola Lifszyc? Tudo bem, eu disse a ele, mas é mais fácil ver alguém morrer em combate do que ver a mãe de Pola Lifszyc na carroça.²¹

Léon Feiner, membro e contato do Bund²² que sobreviveu fora do gueto se fazendo passar por “ariano” em Varsóvia, diz, perante a indiferença internacional: “Organizamos a defesa do gueto não porque acreditamos que era possível defendê-lo, mas para que o mundo visse o desespero da nossa luta como uma manifestação e uma repreensão”.²³ Ele alertou várias vezes a resistência polonesa e os Aliados quanto ao extermínio dos judeus poloneses e a situação dos combatentes do gueto. Foi quem transmitiu as informações ao representante do Bund dentro do governo polonês no exílio em Londres, Artur Zygielbojm, que por sua vez tentou por todos os meios mobilizar o governo britânico e o americano na conferência realizada nas Bermudas de 19 a 30 de abril de 1943, em meio à insurreição do gueto. Em 12 de maio de 1943, Zygielbojm cometeu suicídio em Londres:

Ao observar passivamente o assassinato de milhões de pessoas indefesas e o abuso de crianças, mulheres e idosos, esses países se tornaram cúmplices de criminosos [...] Não posso ficar em silêncio. Não posso seguir vivendo enquanto o que resta da população judaica está morrendo. Com minha morte, quero me manifestar veementemente contra o extermínio do povo judeu e a passividade do mundo livre.²⁴

A Revolta do gueto de Varsóvia e sua tanatoética produziram uma forma de heroísmo negativo que se assemelha ao fatalismo, mas revela o desejo ardente de que um “nós” sobreviva ao horror e à aniquilação, bem como à indiferença obscena do mundo. Marek Edelman enfatiza que morrer em combate era antes de tudo um ato cuja natureza exemplar se destinava “aos outros”, a seus semelhantes: o espetáculo de quem estava pronto a morrer com armas nas mãos arrancou de seu torpor o mundo aterrorizado do gueto.²⁵ Morrer em combate era o único modo de uma comunidade sobreviver a seus membros.

A autodefesa como doutrina nacional

A história política da autodefesa dos movimentos judaicos está intrinsecamente ligada à luta contra os *pogroms*, sobretudo na Rússia, no fim do século XIX e início do século XX (1881–83, 1903–07, 1917–21).

Um dos primeiros grupos de autodefesa foi criado em Odessa, em 1881, por iniciativa de um comitê estudantil, na sequência dos *pogroms* que ocorreram ali após o assassinato de Alexandre II. Reunindo cerca de 150 homens, trabalhadores, comerciantes e estudantes, o grupo, que adotou o nome de Yevraïskaïa Drujina [Guarda Judaica], se armou de bastões e barras de ferro.²⁶ A partir de sua criação, em 1897, o Bund se tornou o principal organizador de grupos de autodefesa contra os pogromistas. Adotando a posição dos socialistas revolucionários judeus e defendendo a violência defensiva, o grupo articulou a proteção das populações e dos bairros judeus, bem como as ações de educação e organização do proletariado em escala internacional; além disso, denunciou o antissemitismo como uma ideologia contrarrevolucionária que visava dividir o proletariado. Mesmo antes do trágico *pogrom* em Kishinev (Bessarábia), os abusos antissemitas já estavam sendo perpetrados por um exército e uma força policial cúmplices no armamento e na proteção dos pogromistas, contra os quais os militantes do Bund estavam coordenando a defesa armada. Liderada por trabalhadores socialistas judeus, essa estratégia de autodefesa teve o apoio das inúmeras organizações e de trabalhadores não judeus. Em agosto de 1902, após o *pogrom* de Czestochowa, o Bund iniciou uma política sistemática de formação de grupos de autodefesa em todas as partes em que atuou. Algumas semanas depois, o jornal *Di Arbeiter Shtime* (n. 30, out. 1902), ligado ao Bund, publicou o que viria a ser conhecido como o verdadeiro manifesto de autodefesa da organização, que pregava a necessidade de recorrer à violência para responder a ela – “Devemos lutar com armas nas mãos, lutar até a última gota de nosso sangue”. No entanto, o quadro analítico em que essa passagem à ação deve ser entendida é claro: “Devemos fazer todo o possível para difundir as ideias de socialismo entre as massas cristãs, que ignoram as ideias de libertação geral. Isso vai transformar nossos inimigos de hoje em amigos, e nos dará camaradas de combate para lutar conosco por nosso ideal”.²⁷ Os grupos organizados pelo Bund eram treinados para a autodefesa com ou sem armas – uma das técnicas comuns de luta praticadas na Rússia durante esse período foi uma forma muito violenta de boxe de punho nu, sem regras ou árbitros, chamada *kulachnyi boi*.²⁸ Também se armavam com bastões, estacas, machados, barras de ferro e facas, além de receber treinamento para usar armas de fogo, construir dispositivos explosivos e organizar assassinatos de agentes infiltrados da polícia do tsar (Okhrana).²⁹ E criaram grupos de proteção e intervenção em caso de *pogroms*, mobilizando os saberes adquiridos simultaneamente nos órgãos policiais atuantes durante as manifestações ou as grandes greves.

Havia grupos de autodefesa constituídos da mesma forma por organizações de trabalhadores sionistas. Eles recrutavam integrantes notadamente no setor artesanal e em áreas semi-industrializadas em que o Bund era menos presente (sul da Rússia, Ucrânia, parte da Polônia ou na Crimeia). Em paralelo – ou mesmo em oposição – ao Bund e ao socialismo internacionalista,³⁰ o sionismo socialista associou-se ao partido Poalei Tsion desde 1901 e desenvolveu outra concepção de autodefesa, mais voltada à defesa da comunidade, cética com a luta contra a propaganda antissemita no âmbito do proletariado.

Os *pogroms* de Kishinev³¹ marcariam um ponto de virada. Nos dias 6 e 7 de abril de 1903, por ocasião das celebrações da Páscoa judaica e no contexto de uma incessante campanha de propaganda antissemita que denunciava supostos assassinatos rituais de bebês por judeus,³² gangues armadas seguidas por uma multidão de 2 mil pessoas, incentivadas pela polícia, espalharam-se por Kishinev, onde viviam 50 mil judeus. Um grupo de autodefesa (150 indivíduos) foi impedido de agir pela intervenção da polícia, que prendeu alguns membros e os forçou a se dispersar.³³ Em seguida, ocorreu o massacre de 34 homens, 7 mulheres e 2 bebês, com um saldo de centenas de feridos e o saque de mais de 1 500 casas e empresas. Muitas mulheres e meninas foram estupradas, algumas torturadas (tiveram os seios dilacerados); crianças foram mutiladas de maneira atroz.³⁴ A reação de organizações e partidos judeus na Rússia, mas também de intelectuais³⁵ e da imprensa internacional,³⁶ não tardou. Mesmo assim, nenhum assassino perdeu o sono: as investigações foram mal conduzidas e as acusações, negligenciadas, apesar das comissões criadas por organizações judaicas para recolher provas. Durante mais de um mês, o poeta Chaim Nachman Bialik coletou depoimentos e fotos, registrados em um documento de duzentas páginas que seria publicado quando se criou em São Petersburgo uma comissão de inquérito. Inspirado nessa obra, Bialik escreveu em 1904 o poema “Be Irhrega” [A cidade do massacre]:

Subirás ao sótão sombrio
e no breu verás pairar ainda a sombra da morte
De todos os cantos brotam multidões de olhos
Miradas lançadas sobre ti desde o escuro silêncio
São os espíritos dos mártires,
reunidos finalmente sob estas vigas, nestes buracos ignóbeis.
Aqui o machado os encontrou,
e aqui vieram selar com o último olhar
a angústia de sua vida, o terror de sua morte.
Caindo, tropeçando, seus olhos clamam:
por quê?³⁷

Esse longo poema ainda hoje é evocado como emblema da aceitação passiva das vítimas: “A vergonha é tão grande quanto a dor, e talvez até maior”. Ele deixou uma marca duradoura e obteve sucesso considerável com sua tradução para o russo e o iídiche. Apesar do tom – ou melhor, por causa dele –, o poema simboliza a passagem do desespero horrorizado aos gritos de revolta, o que renova os chamados à autodefesa. Em Vilnius, Michael Helpern, ativista da União Mundial Poalei Tsion, coordenou o recrutamento e o treinamento de grupos de autodefesa sob o lema “Lembrem-se da vergonha!”.³⁸

Entre 1903 e 1905, na clandestinidade, o Bund e o Poalei Tsion estabeleceram uma cooperação ativa e montaram dezenas de grupos de autodefesa conhecidos pela sigla bo (*Boevie Otriady*):

As sessões de treinamento militar e paramilitar eram realizadas em locais seguros: ilhas no rio Dnieper, por exemplo [...]. Quando um *pogrom* era detectado, os grupos eram contatados por telefone e se reuniam, prontos para retaliar. Foi assim em Vilnius, Varsóvia, Rostov, Minsk, Gomel e Daugavpils. Os grupos de autodefesa, compostos de jovens operários, carpinteiros, serralheiros, açougueiros e membros de outras corporações, também lutaram contra a polícia e, em várias ocasiões, resgataram camaradas presos.³⁹

Em 1905, grupos de autodefesa se mantiveram ativos em 42 cidades.⁴⁰ Apesar da intensidade e da brutalidade dos abusos, a estratégia das organizações judaicas possibilitou resistir à violência antissemita e evitar ou impedir certos *pogroms*.⁴¹ No entanto, a perseguição policial, a prisão e a deportação de militantes, a repressão às mobilizações sindicais, as condições sociais cada vez mais difíceis e o contexto revolucionário gradualmente desorganizaram os grupos. A sequência mortífera de *pogroms* entre 1903 e 1905 também impulsionou uma onda significativa de imigração (a Segunda Aliá) para os Estados Unidos e, em menor escala, para a Palestina, onde muitos sionistas militantes de grupos de autodefesa na Rússia perpetuaram suas experiências.

É nesse contexto que é traçada uma linha entre duas concepções de autodefesa: entre o Bund (que está tentando, apesar da repressão, manter suas ações na Rússia) e os partidos sionistas, mas também no interior do próprio sionismo. Na verdade, o sionismo é palco de um conflito entre correntes socialistas e culturais, por um lado, e grupos ultraconservadores, nacionalistas e até com tendências fascistas, por outro. Os primeiros perderam de longe a batalha ideológica que deu origem ao sionismo militarizado, terrorista e colonialista.

A tradução do hebraico para o russo do poema “Be Irharega”, de Bialik, foi feita por Zeev Vladimir Jabotinsky,⁴² então um jovem escritor e jornalista. Ativista sionista muito ativo, Jabotinsky organizou grupos de autodefesa em Odessa na primeira década do século xx. Na Primeira

Guerra Mundial, defendeu uma aliança com os britânicos e foi um dos fundadores da Legião Judaica, grupo paramilitar que queria conquistar a Palestina. Nos motins de abril de 1920, ele liderou novamente grupos de autodefesa em Jerusalém, treinados no clube esportivo dos Macabeus. Condenado a quinze anos de prisão pelos britânicos, ficou preso apenas um ano,⁴³ depois do qual viajou a Londres e Paris,⁴⁴ onde, em 1925, criou a Aliança Revisionista Sionista,⁴⁵ voz da extrema direita do movimento sionista, de vocação fascista. Jabotinsky é um dos grandes teóricos de certa concepção autoritária e nacionalista de autodefesa que se tornou dominante em Israel, e que ele nunca deixou de praticar, defender e mesmo teorizar, já em novembro de 1923, no texto *A muralha de aço*. Sua concepção do sionismo promovia a constituição de uma força armada judaica ofensiva “sem fissuras”, a única capaz de impor um equilíbrio de poder suficientemente assimétrico com os “árabes” para permitir que eles fossem submetidos às novas fronteiras de um Estado judaico. Essa concepção viria a se impor em definitivo com a Haganá – a Irgun haganá [Organização de Defesa] –, da qual foi cofundador com Eliyahu Golomb, do Hashomer [O Guardiã], em 1920, dissolvido no mesmo ano. O Hashomer, uma pequena unidade mista, havia sido criado por Israel Shochat em 1909 para levar adiante uma missão de autodefesa do Yishuv – a partir de 1880, Yishuv designava as populações de imigrantes judeus que viviam na Palestina [nos primeiros assentamentos] atuando no projeto sionista – e teve de enfrentar a repressão das autoridades otomanas. A partir da década de 1920, a Haganá abandonou a vocação de “defender” as populações judaicas e dedicou-se a assegurar o desenvolvimento do Yishuv; aos poucos foi se transformando numa milícia ofensiva, paramilitar, que tinha como alvo grupos armados e a resistência árabe. A Haganá não existia oficialmente (os britânicos proibiam tanto judeus como árabes da Palestina de organizar tropas autônomas). Entretanto, muitos judeus do Yishuv foram incorporados por um corpo auxiliar da polícia britânica (o Notrim, força policial judaica fundada pelos britânicos em 1936), que os treinou em combate corpo a corpo (jiu-jítsu) e lhes apresentou técnicas militares de contraguerrilha e combate ofensivo nos Special Night Squads [Esquadrões Especiais da Noite], criados em 1938 (forças especiais que agiam sob o comando de um oficial pró-sionista britânico, Orde Charles Wingate),⁴⁶ por ocasião da Grande Revolta Árabe.

Além disso, em 1931, em decorrência de uma cisão com a Haganá, surge a Haganá Nacional, que em 1937 passa a ser Irgun Tsvai Leumi [Organização Militar Nacional]. Essa cisão decorre de um conflito acerca do princípio ético de “retenção” (*havlagá*), até então em vigor na

Haganá, segundo o qual a “reação” contra as populações árabes deveria se manter estritamente defensiva.⁴⁷ A partir de 1937, a Irgun se torna mais radical, vindo a realizar ataques terroristas assassinos contra civis árabes.⁴⁸ Como ramo das correntes sionistas nacionalistas, próximo a Jabotinsky e ao Betar, a organização prossegue com suas ações para muito além dos preceitos de Jabotinsky, que conteve suas tropas não apenas para não ficar subordinado aos britânicos, mas também por razões mais estratégicas: a autodefesa ofensiva não podia compactuar com uma estratégia de ataques indiscriminados – ela não devia dispersar, gastar energia “inútil” em ações anárquicas, espetaculares, que na realidade pouco efeito têm sobre a neutralização do “inimigo”.

Os alicerces da filosofia israelense de combate a curta distância são fundados aqui: a esfera civil se define como um espaço contínuo de violência permanente e iminente. Jabotinsky atrela a situação das populações judaicas ameaçadas pelos *pogroms* na Rússia às milícias judaicas ou militares em Israel, preocupadas com as populações palestinas ou com os “terroristas” árabes. A autodefesa passa a ser uma forma de existir num mundo de violência em que as técnicas de combate permitem aos indivíduos modular sua intensidade com eficácia e prontidão;⁴⁹ em uma esfera onde eles exercem essa violência que os atravessa, aconteça o que acontecer. No contexto de um conflito colonial, descrito como uma guerra contra o “terrorismo”, trata-se de estar sempre em contato com o perigo, e não em retirada (*close contact*);⁵⁰ de estar sempre pronto a reagir a ataques repentinos, explorando todos os recursos físicos, sensoriais, emocionais⁵¹ e ambientais, neutralizando o mais rápido possível as fontes exógenas de violência, adaptando-se a todos os contextos, a todas as situações, a todos os “tipos” de ameaças e inimigos. Essa política de autodefesa na escala de uma nação em construção define também um conjunto de *práticas defensivas de autodefesa* que nos obriga a viver na imanência de reações reflexas, de tensões musculares e conexões emocionais, bem como a suspender todo discernimento relativo à complexidade das relações sociais, situações históricas, intenções, significados e contextos. Esse empobrecimento do mundo em favor de uma “cosmologia da guerra total e do terror”⁵² encerra o indivíduo defensivo numa fenomenologia do corpo como arma, um corpo letal, transformando a autodefesa em política, ou seja, em um verdadeiro governo da intensidade da violência na escala do próprio corpo.

Genealogia do Krav Maga

Imi Lichtenfeld, o criador do Krav Maga, técnica de autodefesa em alta na atualidade, nasceu em 1910 em Budapeste, no Império Austro-Húngaro. Cresceu em Bratislava, na Eslováquia, para onde sua família se mudou. Aos treze anos, seu irmão Samuel Lichtenfeld juntou-se a um circo ambulante, onde aprendeu várias técnicas de ginástica e luta. Samuel passaria quase vinte anos na trupe, protagonizando um número de luta e demonstração de força (levantamento de peso). Ao retornar a Bratislava, ele funda o primeiro clube de luta e musculação, o Hercules, e entra para a polícia como detetive-chefe. Ali, ministra técnicas de autodefesa à força policial, em situações de prisão e imobilização. Imi, seguindo os passos do irmão mais velho, vence em 1928 o campeonato júnior de luta eslovaca; no ano seguinte, conquista o título nacional na categoria adulta. Disputa campeonatos internacionais de luta, boxe e ginástica, além de ensinar ginástica a grandes grupos de teatro – particularmente na Tchecoslováquia – e de atuar em várias peças. Diante do surgimento de facções antisemitas na década de 1930, envolve-se na defesa dos bairros judeus da cidade atacados durante os *pogroms* e lidera um grupo de autodefesa. Experimenta técnicas de combate corpo a corpo durante confrontos com milícias fascistas. Esse itinerário ilustra o que equivale a um processo de “desportivização”⁵³ das técnicas de luta e boxe, que passam do esporte à autodefesa, do ringue à rua.

Em 1940, Imi Lichtenfeld deixou a Eslováquia e embarcou com quase quatrocentos refugiados judeus eslovacos no *Pentcho*, último navio a chegar à Palestina – fretado pelo principal partido da direita sionista nacionalista.⁵⁴ Lichtenfeld levaria dois anos para desembarcar em seu destino. O navio foi parado e posto em quarentena várias vezes antes de encalhar próximo à Grécia; Lichtenfeld, resgatado por um navio britânico, permanece vários meses em tratamento no hospital judaico de Alexandria, no Egito; juntou-se à Legião Tcheca, então sob comando britânico, e lutou em várias frentes no Oriente Médio (Líbia, Egito, Síria, Líbano). Em 1942, obteve permissão para entrar na Palestina e ingressou na Haganá.

Foi assim que nasceu a história do Krav Maga, que se assemelha a um mito fundador do Estado judaico. Com Imi Lichtenfeld, a história desse sistema de autodefesa, desenvolvido entre as unidades que logo viriam a constituir o exército israelense, encontra um motivo narrativo ideal: por meio da biografia mítica de um único homem, da resistência da juventude judaica europeia em relação à escalada do fascismo e às exações cometidas contra populações perseguidas, esse motivo narrativo vincula o nascimento providencial de uma nação que se vê atacada por todos os lados, impondo sua existência, sua autoridade e

suas fronteiras unicamente graças à força de seu povo. Esse “novo” povo, comprometido por inteiro como exército, exalta seu heroísmo nessa passagem da defensiva para a ofensiva: *defender-se* agrega então o significado de avançar, ganhar terreno, atingir o adversário em cheio, de acordo com uma economia de meios que também requer o engajamento em ataques rápidos, eficazes e “incapacitantes”. Nossa hipótese é de que certa concepção tática de combate a curta distância fundamentou uma política militar estratégica mais ampla ou, pelo menos, inspirou o campo lexical de sua propaganda. O Krav Maga simboliza essa ideologia nacional de defesa ofensiva, de uma guerra de conquista travada num contexto em que um exército se autodefiniu como uma nação em autodefesa contra todos para assegurar sua existência.

Em 1941, dentro da Haganá se constituiu uma unidade de elite: a Palmach (sigla para *Plugot Mahatz*, “companhia de choque”), que implementaria ações terroristas direcionadas, conhecidas como autodefesa ofensiva. Em razão da falta de meios logísticos (o treinamento era muitas vezes realizado com armas de madeira), esse exército em formação continuaria a desenvolver suas técnicas de corpo a corpo, assim como programas específicos de treinamento. No mesmo ano, o treinamento conhecido como *Kapap* (sigla para *Krav panim el panim*, “combate frente a frente”) foi criado dentro da Haganá e da Palmach. As técnicas eram ensinadas por Gershon Kopler (jiu-jítsu e boxe), Yehuda Markus (jiu-jítsu e judô), Maishel Horowitz (bastão e armas brancas),⁵⁵ praticamente todos a serviço dos esquadrões especiais noturnos. No ano seguinte, Imi Lichtenfeld foi recrutado por Musa Zohar no Palmach, vindo a se tornar instrutor de *Kapap*, jiu-jítsu, boxe e técnicas de faca. A partir desse momento, formalizou-se a concepção estratégica de autodefesa ofensiva em todo o Estado-maior do que viria a ser a Tsahal (*Tsva ha-Hagana le-Yisra'e*, Forças de Defesa de Israel), criada em 1948 como resultado da fusão de todas as organizações paramilitares existentes.⁵⁶

Assim, a Tsahal se destacou em ataques-relâmpago “incapacitantes”, que desorganizavam, desorientavam e pegavam o “inimigo” de surpresa, concentrando-se em ações ofensivas que neutralizavam seu centro vital, valendo-se de unidades que, daquele momento em diante, passariam a não ser mistas,⁵⁷ e que seriam supertreinadas no combate corpo a corpo, à custa de uma concepção mais clássica de defesa estática na linha de frente. Apesar da reputação de exército “constituído às pressas”, “improvisado”, a Tsahal experimentou, no contexto de uma política de colonização, uma nova estratégia militar de autodefesa, em vias de ser rotulada e exportada como uma das táticas de contrainsurgência mais eficazes do mundo.

Quer fosse aplicado a um indivíduo, a um grupo, a uma milícia ou a um exército, quer a civis ou a soldados, à “violência sexual”, ao “crime” ou ao “terrorismo”, o princípio era o mesmo: Israel se tornava um modelo operacional de “sociedade de segurança”,⁵⁸ baseado em uma experiência paramilitar de técnicas de autodefesa que logo se tornaria o fundamento de uma civilidade segura.

Em 1949, apareceu o termo *Krav Maga* (“combate a curta distância”), que passou a ser usado ao mesmo tempo que *Kapap*. Imi Lichtenfeld foi um dos iniciadores, em 1953, de uma codificação do sistema de combate corpo a corpo fundamentada em 35 técnicas básicas, cujo princípio é uma constante renovação, testagem e adaptação a cada situação. Em 1958, Lichtenfeld se tornou instrutor-chefe militar do Krav Maga. Esse termo se estabeleceu definitivamente como o nome oficial do sistema de combate defensivo dentro do Tsahal – fazendo desse exército um produto lucrativo de exportação. Em 1964,⁵⁹ Lichtenfeld deixou o exército e fundou o primeiro clube civil de Krav Maga em Netanya, onde continuou a desenvolver princípios básicos que podem ser analisados segundo quatro grandes requisitos: adaptabilidade (situação/contexto), eficácia (defesa), universalidade (praticantes) e disseminação (cultura nacional).⁶⁰ A partir dos anos 1980, o Krav Maga foi aclamado em todo o mundo como um dos mais “realistas” sistemas de combate defensivo corpo a corpo, mas também um dos produtos mais rentáveis *made in Israel*. Porém, ele é muito mais que isso: é uma prática de si, uma prática de cidadania, uma cultura nacional, num contexto em que sua prática generalizada sustenta um mundo no qual ele se impõe como o único modo possível de ser. Seu sucesso atual não pode ser explicado apenas por se tratar da técnica de autodefesa reconhecida como a mais operacional, a mais “realista”. O que realmente está em jogo em sua disseminação é a generalização de uma cultura defensiva que transforma a própria sociedade civil, o mundo que cada pessoa experimenta. Se o Krav Maga é uma técnica de combate “realista”, é no sentido de produzir uma realidade na qual ele se apresenta como a única posição viável possível.

O Krav Maga se transforma também em vários subprodutos que são técnicas rotuladas, vendidas para as forças de manutenção da ordem ao redor do mundo, que complementam, ou mesmo transformam, as antigas técnicas de contrainsurgência de acordo com dois princípios fundamentais. Primeiro, o combate defensivo-ofensivo a curta distância permite invisibilizar o uso de armas letais (podendo suscitar indignação por parte da “opinião pública”, desde que as intervenções sejam divulgadas na mídia), transformando o próprio corpo em uma arma letal capaz de imobilizar outro corpo com um número limitado de

técnicas, de acordo com uma anatomia de “pontos de contenção” que produzem paralisia, desmaios e sufocamento; mas também associando a esse corpo letal suplementos e extensões (tonfa, *taser*, *Flash-Ball*, cachorros), não considerados armas letais. Mathieu Rigouste mostrou que essas “armas subletais”⁶¹ constituem um mercado de homicídio legal sob o pretexto de serem uma extensão do direito de legítima defesa das próprias forças de manutenção da ordem.

Em segundo lugar, a disseminação de técnicas de combate a curta distância modificou um processo histórico de *distanciamento* entre forças de manutenção da ordem e “situações” de desordem – processo que passou por certos princípios de “passividade defensiva”⁶² (a barreira policial nas manifestações, o bloqueio de estradas), de autocontenção (técnicas de dispersão)⁶³ ou de delegação instrumental da violência do impacto (canhões de água). A disseminação e a promoção de técnicas de manutenção da ordem baseadas, ao contrário, numa estratégia generalizada de combate corpo a corpo, e ostentando padrões renovados de virilidade, favoreceram o contato letal, o choque, a intrusão, a infiltração, a provocação, a humilhação, a desorganização⁶⁴ – transformando a força policial em força ofensiva.

Esse corpo ofensivo é também produto de um processo de transformação, de uma química do medo em que se insere e que ajuda a generalizar⁶⁵ – um mecanismo repressivo que traça os contornos de um novo padrão de virilidade.⁶⁶ O medo, esse velho valor da masculinidade covarde e afeminada, transformou-se em um recurso viril que constrói corpos sempre prontos a se defender ao menor sinal químico, transformando a paralisia em um estímulo de ataque.

Com a generalização do Krav Maga e da teoria da defesa ofensiva na sociedade civil israelense, segundo a qual *toda boa defesa é ao mesmo tempo um ataque*, o espírito e a letra das técnicas de autodefesa em situações reais – uma das bases da estratégia militar do Estado de Israel – são promovidos a divisa nacional. Também se difunde assim uma alegoria viril e agonística de cidadania que deriva do próprio princípio da *autodefesa* a legitimidade de seu direito à violência e à colonização.

De forma mais ampla, Israel aparece hoje como um modelo político – tanto cívico como civil – que materializa uma transformação governamental diante do que até agora tem provocado uma crise ou até o fracasso do Estado de segurança: a ameaça terrorista.⁶⁷ Essa ameaça extrema, que traduz uma incitação generalizada do medo convertido em *virtù*, passa a ser controlada por meio da produção de políticas que fazem com que a sociedade civil se sinta permanentemente insegura, dividindo as pessoas em vez de protegê-las e defendê-las. São políticas bastante econômicas em uma série de aspectos, até porque transferem a

esses mesmos indivíduos a responsabilidade de *se defender* e incorporar usos da violência, de se tornar corpos defensivos; transformam-nos, se necessário, em unidades marciais e letais atomizadas, intimado·a·s a vigiar e a controlar um inimigo sem rosto, aceitando ser governado·a·s pelo medo em nome da segurança.

O ESTADO OU O NÃO MONOPÓLIO DA LEGÍTIMA DEFESA

Hobbes ou Locke, duas filosofias da defesa de si

As primeiras conceituações da autodefesa moderna se encontram nas filosofias do contrato social. A defesa de si e para si, portanto, costuma se referir à liberdade natural e ao direito natural de *se preservar*. A autodefesa está no centro da antropologia filosófica de Thomas Hobbes. Se o objetivo primeiro é erradicar a violência por meio da *força* do direito soberano, a filosofia de Hobbes compreende essa violência no ser humano sob sua forma positiva, uma necessidade que nenhum artifício jurídico saberia neutralizar por completo.

No *Leviatã*, a liberdade de cada um de se valer de todos os meios para assegurar a própria preservação deriva de um “direito natural”. Reciprocamente, de acordo com uma “lei da natureza”, a preservação de si é uma obrigação da qual ninguém pode se isentar: “um homem é proibido de fazer aquilo que seja destrutivo para sua própria vida ou privar dos meios de conservá-la, ou ainda omitir a melhor forma de a preservar”.¹ Com essa liberdade e esse imperativo de preservação, decorre do estado de natureza uma condição de absoluta igualdade entre os seres humanos. Essa igualdade provém inteiramente da relatividade e da mensurabilidade dos recursos (a força, a astúcia, a inteligência, a coalizão...) que cada um mobiliza para *defender a própria vida*. “Desta igualdade de capacidade [*equality of ability*] deriva a igualdade de esperança quanto à consecução de nossos fins.”² Esse movimento generalizado de defesa da vida, de defesa do corpo por meio do corpo, longe de garantir a segurança, apenas reforça uma igualdade que parece se reduzir ao fato de as pessoas serem iguais diante do perigo da morte. Assim, a defesa de si mesmo se traduz concretamente pela capacidade efetiva de prejudicar o outro.

A tendência generalizada de preservar a própria vida se expressa por uma infinidade de práticas de defesa de si: de uma mesma natureza

surge uma arte de múltiplas expressões. São todas elas práticas legítimas porque decorrem de uma necessidade. Hobbes abandona, pois, a questão da legitimidade ou ilegitimidade do recurso à violência defensiva.³ A defesa de cada pessoa contra todas as demais, porém, resulta em um estado de insegurança permanente, verdadeiramente *invivível*. Esse *estado de guerra*, definido no capítulo xiii do *Leviatã*, não se refere exclusivamente a um “combate efetivo”, um “ato de lutar”,⁴ mas a uma vontade de lutar que descreve esse tempo em que “os homens vivem sem outra segurança que não seja proporcionada por sua própria força ou sua própria invenção”.⁵

O que eu chamaria, então, de *disposição astuta para o combate*, que prescindir do resultado dos confrontos, pode ser pensado como um movimento polarizado na direção de “si”, que não preexiste ao movimento, mas que, ao contrário, surge como efeito contínuo desse movimento defensivo. Esse mesmo movimento orienta todas as práticas de si – corporais, intelectuais, imaginativas, emocionais, linguísticas – rumo à defesa contra o outro. É assim que essa disposição para o combate pode ser concebida como criadora do sujeito, um sujeito *lançado*, e ao mesmo tempo como um esgotamento desse *elã*, permanentemente restrito ao esforço defensivo.

A antropologia política de Hobbes está longe de fazer da violência defensiva uma tendência “cega” (que poderíamos, anacronicamente, qualificar de tendência instintiva). A condição dos seres humanos no estado de natureza está mais intimamente relacionada a um *exercício racional da defesa de si*, que também pode se expressar tanto na procura da paz – definida por Hobbes como um esforço que deriva do “dever” – como na busca por um arsenal infinito – “que possamos nos defender com todos os meios”.⁶ Em outras palavras, o direito natural que transforma o esforço constante e racional de preservar minha vida livre para fazer tudo o que eu quiser e puder é, ao mesmo tempo, impossível e imprescritível: é impossível exercê-lo sem entrave *ou* me desfazer dele sem, dessa forma, me transformar em “presa”, isto é, sem negar o que constitui minha natureza, minha humanidade.⁷

Valendo-se dessa contradição, Hobbes elabora as condições de possibilidade do contrato: pode-se garantir a vida de cada indivíduo de modo eficaz e efetivo apenas com o pressuposto de que todas as pessoas renunciem ao próprio direito natural (e, portanto, à liberdade de fazer uso de tudo o que for adequado para se defender) em prol de uma autoridade única. A despeito dessa delegação de poder ao Leviatã, o movimento polarizado de defesa de si não se enfraquece: “quem é levado ao castigo, seja este o suplício capital ou outro mais ameno, vai acorrentado ou sob forte guarda, o que é um sinal certíssimo de que não

parece estar suficientemente obrigado pela sua não resistência aos contratos que tenha firmado antes”.⁸ O que Hobbes chama, em *Do cidadão*, de “direito a resistir” não pode ser considerado um privilégio: é um direito que deriva de uma *disposição* irreprimível e irrepreensível, de um elã que não pode ser evitado. No mesmo tratado, além do célebre exemplo do prisioneiro que resiste a seus carcereiros, Hobbes aborda a questão da escravatura. Retomando um raciocínio clássico, ele menciona um direito à escravatura vinculado a um direito à guerra: em troca de ter a vida salva, os prisioneiros de guerra podem consentir, por contrato, em servir seus vencedores. Mas Hobbes faz uma elucidação importante: “a espécie de servos que estão limitados por aprisionamento ou correntes [*bonds*] não se acha compreendida na definição anterior de servos”.⁹ Esses não se submetem por contrato, e sim pela força – “portanto”, prossegue o filósofo, “se eles fogem ou matam o seu senhor, não violam as leis de natureza”.¹⁰ Atentemos para esse cheque em branco. Algo raro nesse período, a escravatura aqui não é exclusivamente apreendida em decorrência da questão da “guerra justa” e da sorte dos vencidos, mas também em referência à “instituição constrangedora”,¹¹ que é a escravatura transatlântica, da qual Hobbes é contemporâneo. Longe de legitimar um “direito à resistência” propriamente dito, ele reconhece a invencibilidade, ou melhor, a *incivilidade* de uma disposição à autodefesa. Assim, não se trata mais de filosofar acerca da legitimidade ou da ilegitimidade do sistema escravista, mas de constatar a inevitabilidade da violência das práticas de resistência e de libertação dos escravos.

A antropologia materialista de Hobbes não reduz o direito natural à preservação de si a um direito sobre si mesmo originário, do qual alguns homens gozariam mais que outros, no entanto o define sobretudo como uma disposição que se exerce em todas as pessoas igualmente. Nos séculos xvii e xviii, os discursos sobre o estado de natureza não raro atuavam como uma crítica às más instituições, e Hobbes não foge à regra. Porém, para ele, as más instituições não são as que “desnaturalizam” o homem, mas, ao contrário, as que conservam um “resíduo” de natureza. Em outras palavras, as instituições políticas são falhas, geradoras de desordens civis, justamente porque não operaram uma ruptura franca e definitiva com o estado de natureza (será que isso seria mesmo possível?), e, por isso mesmo, a violência se perpetua nelas. Nesse momento de sua demonstração, compreendem-se as razões pelas quais Hobbes interpela seu eleitorado, que ele desconfia ser cético em relação à descrição de um estado de natureza tão trágico. O incrédulo pode então “considerar consigo mesmo, quando, ao tomar uma jornada, ele arma a si próprio e busca ir bem acompanhado;

quando vai dormir, ele fecha suas portas; quando, mesmo em sua casa, ele tranca suas arcas; e isso ocorre quando ele sabe que há leis e oficiais públicos armados para vingar todas as injúrias que poderiam cair sobre ele”.¹²

A crítica que Hobbes faz da sociedade inglesa e de suas instituições passa pela descrição dessa onipresença da *preocupação defensiva*. Trata-se, então, de focar as disfunções da autoridade política com base nesses efeitos, ou melhor, nesses não efeitos sobre os antagonismos sociais. Os hábitos de prudência, de desconfiança e de engenhosidade belicosas, o cansaço do corpo, da razão calculadora, sempre em alerta, são os sintomas de uma subjetivação – de um devir de si “paranoico” – ainda não “subjugada” por um Estado com efeito capaz de exercer (pela força) e de expressar (suscitando o medo) o poder coercitivo necessário à segurança civil. Ora, ainda que todos os esforços da filosofia de Hobbes se concentrem na conceituação de uma potência soberana legítima (instituída por contrato) e absoluta, a única capaz de pacificar a violência intrínseca às relações interindividuais, essa violência nunca é totalmente erradicada da vida civil. O estado de segurança civil tem por condição o *consentimento* e a *sujeição* das vontades de todas as pessoas, mas a violência nunca está total e definitivamente *fora do político*.

O desafio dessa leitura da antropologia de Hobbes consiste em mostrar em que medida a autodefesa constitui uma das expressões, talvez a mais simples, de uma relação consigo mesmo que permanece imanente aos elãs vitais, aos movimentos corporais que tendem a perdurar no tempo. Trata-se de compreender como a subjetividade é tecida por táticas corporais de defesa, por esforços hábeis de resistência que se confrontam com um jogo real e imaginário de adversidades interindividuais e com conjunturas materiais que têm dificuldades para eliminar ou mascarar a instituição de um Sujeito de direito respeitado pelo Estado. Outra leitura será proposta por John Locke. Desse ponto de vista, o efeito de contraste é impressionante no que concerne à definição do sujeito da autodefesa: quem é esse “si mesmo” que *eu* preservo?

Se, no estado de natureza tal como pensado por Locke, os seres humanos são, como em Hobbes, considerados naturalmente iguais, essa igualdade é ideada como a distribuição igualitária de um poder de dispor de si, isto é, daquilo que se possui. Esse direito está enquadrado. Ele se exerce “dentro dos limites da lei da natureza”,¹³ embora o “amo de todas [criaturas]”¹⁴ tenha conferido a alguns o direito de dominar e, a outros, o dever de obedecer. Há, portanto, aqueles que possuem seu corpo na condição de próprio e aqueles que, por natureza, são

despossuídos dele. Dessa distinção fundamental decorre a concessão efetiva da liberdade. Ainda que Locke declare a igualdade do direito à liberdade, ele não se abstém de introduzir múltiplas cláusulas discriminatórias.

Além do mais, a liberdade de dispor da própria pessoa está fundamentalmente submetida à obrigação de se preservar e, por extensão, ao imperativo de contribuir para a preservação do gênero humano. Essa liberdade de dispor de si e de seus bens é entendida como um direito de fruição à medida que os homens continuam a ser criaturas que pertencem ao “Criador onipotente”¹⁵ que os criou. Esse direito de fruição autoriza o uso livre e racional do *seu* corpo e de *seus* bens a fim de preservá-los. A preservação de si refere-se ao próprio corpo, definido como uma propriedade do sujeito; propriedade ao mesmo tempo *relativa* (uma vez que apenas Deus possui plenamente minha pessoa e, em consequência, meu corpo) e *originária*. O próprio corpo funda uma propriedade completamente diferente: ao me permitir transformar a natureza, ele me autoriza a me apropriar de outros bens. Ele é uma propriedade cujo uso institui um sujeito de direito capaz de ampliar seu direito sobre as coisas: porque cada homem “tem uma *propriedade* sobre sua própria pessoa. A esta ninguém tem direito além dele mesmo. O *trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele”.¹⁶

Além do poder de dispor de si visando à preservação de si, Locke acrescenta um poder de jurisdição que reforça ainda mais a forma filosófico-jurídica da subjetividade lockiana. Se comparadas a Hobbes, a liberdade e a obrigação de se preservar são concebidas de modo inteiramente outro: a preservação da própria pessoa consiste apenas na legalidade ou ilegalidade de *se fazer justiça*, enquanto em Hobbes ela se definia como uma disposição imanente ao corpo. Neste, a defesa de si sempre ultrapassa a questão da legalidade (quer se trate da legalidade natural, quer se trate da legalidade positiva); ela é a expressão de uma efetividade material que constantemente põe em xeque, ou pelo menos em crise, o artifício do direito.

Para Locke, ao contrário, a defesa é rigorosamente impensável fora do domínio imposto pela questão da legitimidade do direito primordial que me é conferido pela propriedade de mim mesmo. Todo ato, toda manifestação de defesa de si são interrogados à luz do direito, reduzindo-o àquilo que é sempre pensado como “legítima defesa”. Trata-se de saber qual sujeito é legítimo para se defender e qual não é – conscientes de que a resolução é encontrada, em última instância, não tanto no tipo de ação de defesa, mas no próprio estatuto daquele que se defende. Apenas os “Sujeitos”, sujeitos de direito, e, por isso mesmo,

livres – quer dizer, apenas os “proprietários –, podem reivindicar legitimamente um poder de jurisdição, possuem o direito de *se defender*, bem como de defenderem uns aos outros contra toda ameaça à propriedade de algum deles.¹⁷

No estado de natureza de Locke, o poder de jurisdição me autoriza a fazer justiça por mim mesmo (isto é, a julgar e punir) caso minha propriedade seja violada (ou ameaçada), ou caso a propriedade alheia sofra o mesmo destino. Do mesmo modo que nos oferece o direito de fruição sobre nosso corpo e nos proclama “proprietário” desse corpo, Deus nos oferece autorização para punir, até mesmo permissão para matar, e nos proclama “juiz”. Assim, é razoável e legítimo que as pessoas inflijam penas a qualquer indivíduo que atente contra sua propriedade e, portanto, contra as leis da natureza.

Nessa perspectiva, Locke promove um direito de punir que deve respeitar um princípio de proporção entre o crime e a pena. Ele considera, no entanto, que atentar contra a propriedade alheia (seja produzindo violência a seu corpo, seja roubando seus bens) equivale a excluir a si mesmo da humanidade, pois se trata de uma ofensa às leis da natureza e, portanto, a Deus. Vale notar que isso não advoga a favor de moderação no uso do direito de punir. Ao direito de preservar seus bens, ao direito legítimo de todo-a proprietário-a de “fazer justiça”, Locke opõe a “violência injusta” e o “espírito de carnificina” de criminosos. Por seu ato, o criminoso “declarou guerra a toda a humanidade e, portanto, pode ser destruído como um leão ou um tigre, um desses animais selvagens com os quais os homens não podem ter sociedade ou segurança”.¹⁸ Ao mesmo tempo que o roubo é definido como uma declaração de guerra, guerra social, se é que houve alguma, Locke transforma essa guerra surda em verdadeira “caça”: mais que uma batalha entre proprietários e ladrões, tem-se uma caça aos corpos indigentes, heterônimos, escravizados.

Qualquer um culpado por roubo poderia ser legitimamente punido por qualquer outra pessoa e tratado como uma besta. Concretamente, qualquer ofensa à propriedade dos proprietários os autoriza a se valer com legitimidade da violência. E essa violência não é apenas imaginada como estritamente defensiva (legitimada porque imediata e proporcional); ela também é definida como uma violência exemplar, com fins preventivos. O direito de propriedade como esquema da subjetividade moderna dominante contém, portanto, dois privilégios indissociáveis: um direito de preservação e um direito de jurisdição. Nessa perspectiva, *preservar-se é punir*.

Na filosofia de Locke, “eu me defendo” significa “eu defendo o que constitui *meu* bem, *minha* propriedade”, isto é, “meu corpo”. O corpo

próprio é o que define e institui a pessoa; é, assim, objeto de uma ação de justiça efetuada por um sujeito de direito. O sujeito da autodefesa é um “eu” portador de direitos cujo direito primordial é a propriedade de seu corpo; um sujeito constituído e instituído por e na relação de propriedade e que *preexiste, portanto, à ação de se conservar*. O *status* de proprietário – e de juiz, que daí decorre logicamente – é a condição de legitimidade e, portanto, de efetividade da defesa de si.

A partir daqui, a questão é: quem será reconhecido como sujeito de direito, com legitimidade para se defender? Há uma distinção radical entre sujeitos livres (indivíduos proprietários de si mesmos e, por consequência, sujeitos de direito) e os outros, aqueles para quem o roubo está prestes a se tornar a própria condição de existência. Esses ladrões de todos os gêneros não são defendidos, pois seu corpo não é (ou não é mais) reconhecido, não há (ou não há mais) reconhecimento de direito, não há reconhecimento de *si mesmo*: já não são mais pessoas. Corpos destinados a roubar a si próprios, caso queiram sobreviver: para eles, *defender-se é, inclusive, um roubo*. O “si” da “preservação de si” participa do si da consciência na mesma medida em que a consciência funda a subjetividade moderna. Para Locke, o “self” do *self-defense* ecoa a identidade pessoal da *consciousness* que ele tematiza; esse eu que se volta para si próprio, porque não deixa de ser reconduzido em um processo ilimitado de apropriação (de ações, lembranças, pensamentos, vontades e até mesmo de seus movimentos mais ínfimos, do mais ínfimo de seus gestos). Para os outros, os indígenas que desfrutam dos benefícios da natureza, os escravos, os trabalhadores domésticos, as mulheres e as crianças, os indigentes, os criminosos e os malfeitores... não há ninguém em semelhantes corpos despossuídos de si próprios. Sua existência é a de um *fora de si radical*.¹⁹

Se em Locke o estado de natureza pode se transformar em estado de guerra, é porque os conflitos podem se revelar dos mais violentos, justamente em razão dessa linha divisória entre sujeitos proprietários de si mesmos e juízes para si mesmos (que gozam do privilégio de preservação e jurisdição) e os *outros*. Daí decorre o objetivo primeiro da sociedade política: preservar a propriedade de cada um·a e garantir que todo·a·s (o·a·s proprietário·a·s) possam fruir de seus corpos e de seus bens. Com essa finalidade, instaura-se uma autoridade jurídica que se manifesta sobre os conflitos e decide as penas. Contanto que a sociedade política seja capaz de garantir o respeito ao direito de propriedade e uma justiça comum, os proprietários renunciam ao direito fundamental de jurisdição. Eles renunciam? Nunca completamente. O que acontece é que “delegam” esse direito e estão sempre aptos a cobrar, mesmo que Locke limite essa possibilidade de

ruptura do contrato, consciente de que ela fragiliza toda comunidade possível.²⁰ Caso se considere, ainda assim, que a sociedade política faliu em sua missão fundadora se não conseguir garantir a segurança das propriedades, qualquer Sujeito tem a capacidade de recuperar seu direito de jurisdição para exercê-lo *hic et nunc*. Apoiada nesse privilégio, a tradição do individualismo possessivo considerará, em parte contra o próprio Locke, o direito à “autodefesa” como um direito de legítima defesa inalienável que o indivíduo não delega, porém compartilha com a autoridade pública.

Partindo dessa noção de delegar, podem-se então inverter os termos clássicos do debate: a questão não é mais delegar ao Estado o direito individual de autodefesa, mas, sobretudo, preservar, transferir um direito de exercer violência em sentido inverso, do Estado para os cidadãos. Podem-se evocar duas grandes modalidades dessa contratransferência. Uma primeira lógica corresponde a delegar o *poder de segurança*. A autoridade pública se apoia, por exemplo, em uma milícia composta de cidadãos armados, muito mais do que em um exército, ou reforça este com a ajuda daquela – caso paradigmático dos dispositivos repressivos paramilitares ou de polícia privada. Uma segunda lógica, ainda relativa à autoridade soberana, consiste em delegar o *poder de justiça*: a autoridade se desincumbe de suas prerrogativas punitivas estendendo-as a alguns de seus sujeitos – caso paradigmático das legislações nacionais sobre o porte de armas e dos dispositivos parajudiciais. Nos dois casos, a lógica de delegar manifesta uma estratégia de economia de meios que torna mais complexa a tese do monopólio estatal da violência legítima. Assim, um Estado que se alija de parte de suas atribuições não revela necessariamente, como logo tenderíamos a pensar, uma fraqueza ou uma falha. Pode-se considerar que, por essa via, ele garante uma manutenção da ordem a um custo menor, transferindo certo número de suas prerrogativas – uma delegação de poderes que passa pela interpelação contínua dos cidadãos, ou pelo menos de alguns dentre eles, como *justiceiros legítimos*.

Fazer justiça a si mesmo: milícias e “cooperativas judiciais”

O direito natural à preservação de si, tal como definido pela tradição lockiana, se materializou por e em um arsenal jurídico que versa sobre o direito à autodefesa armada. Esse direito é constitutivo da cultura

jurídica anglo-saxônica, mas conhece em seu âmago expressões bastante diferentes cujos desafios políticos são determinantes para a historicização do próprio conceito de autodefesa.

O direito à autodefesa armada definido no artigo 7º da Declaração Inglesa de Direitos (*Bill of Rights*) de 1689 foi retomado de forma quase idêntica na Constituição dos Estados Unidos. Ele se origina da necessidade de armar os homens do reino para o recrutamento de uma força militar e “policia”²¹ acompanhada do dever, previsto para cada sujeito, de possuir outra arma que não uma faca. Em 1689, na Inglaterra, o porte de armas se tornou um direito fundamental *para todo protestante* e foi conceituado como uma obrigação ligada ao direito de autodefesa²² – que os contemporâneos definem como uma derivação do direito natural de resistência (*right of resistance*) e de autopreservação (*self-preservation*).²³ Desde então, o direito à autodefesa armada é compreendido no âmbito de uma história filosófica da monarquia parlamentar como um dos meios de prevenir o absolutismo, mesmo que certa ambiguidade permaneça quanto ao seu significado preciso e sua aplicação concreta: ele deve ser circunscrito exclusivamente às milícias cidadãos *ou* é um direito natural inalienável do indivíduo de preservar sua vida e defendê-la contra a opressão (ou ainda é um privilégio que apenas uma minoria de abastados de fato usufrui)? Assim, durante os séculos XIX e XX, a Inglaterra adota certo número de legislações para enquadrar o direito ao porte de armas pelos civis, a fim de mitigar a proliferação das armas de fogo e seu uso anárquico no reino. Essas legislações não regulamentam nem as desordens sociais que uma população armada implica, nem o problema político da autodefesa. No entanto, sua legitimidade nunca foi realmente contestada. Em outras palavras, na Inglaterra, a autodefesa armada permanece um direito enquadrado em bom entendimento com um Parlamento que *representa* os sujeitos e, por consequência, limita a autonomização e a individualização de seus privilégios, bem como seu *devoir justiceiro*.

No momento em que o armamento individual é definido e circunscrito, o direito de jurisdição dos cidadãos também entra em discussão. Até o fim do século XIX, as custas da justiça ao encargo dos demandantes eram tão elevadas que, na prática, apenas as pessoas mais ricas da sociedade podiam dar início a um processo judicial.²⁴ Protestos agitavam o país, e grupos de cidadãos convocavam reuniões públicas para debater o valor elevado das custas da justiça e a insuficiência das leis quanto à proteção dos bens e das pessoas. Dessas reuniões nasceram as Prosecution Societies:²⁵ os membros assinariam uma

declaração comprometendo-se a reunir dinheiro, meios materiais e humanos com vistas a garantir as custas de investigação, acusação e assistência jurídica, de prisão e detenção dos delinquentes e criminosos. Os integrantes do grupo também se comprometeriam a se ajudar: vigilância mútua das propriedades, testemunhos, partilha de informações, compromisso de não adquirir bens e mercadorias roubadas. Assim, essas sociedades se aproximavam do que poderíamos chamar de *cooperativas judiciais*: elas lembram muito mais associações de defesa de bens e pessoas do que sociedades de *self-help justice* no modo como se desenvolveram nos Estados Unidos, já que, no caso das Prosecution Societies, não se tratava de substituir a lei e o sistema judiciário existente, mas de complementá-los. Desde o fim do século xviii, as cooperativas judiciais souberam negociar baixas tarifas de vigilância para patrulhas compostas essencialmente de pessoas provenientes das camadas mais pobres da sociedade.²⁶

Ao longo de todo o século xix, grupos autoconstituídos de cidadãos “autojusticeiros” surgiram na Inglaterra no seio de sociedades muito bem regulamentadas: depósito de fundos nos bancos, cooptação de membros, cobertura de custas da justiça para eventos não relacionados a roubo ou externos à cidade e à região, recrutamento de vigilantes privados... A conservação dos regulamentos dessas sociedades permitiu estimar quantas eram (mais de quinhentas em 1839)²⁷ e também avaliar o desenvolvimento e os benefícios econômicos gerados pela criminalização das práticas ligadas ao sistema capitalista e à propriedade privada. Mas não foi por debilidade que o Estado deixou o caminho livre para essas cooperativas judiciais, visto que elas se originaram sobretudo de um processo contínuo de racionalização de seu exercício. A história do direito à autodefesa armada é inseparável da história dessas organizações privadas e faz parte de uma genealogia de Estado liberal. Também é constitutiva de certa definição de subjetividade moderna dominante centrada na figura do cidadão-modelo, caracterizado por uma capacidade marcial e judicial autônoma de defender tanto sua propriedade como a si mesmo. De fato, essas sociedades judiciais construíram um modelo extremamente restritivo para pensar o direito à autodefesa armada. Apoando-se no antigo dever de estar armado, relacionado à constituição de milícias cidadãs destinadas à defesa do reino, e, ao mesmo tempo, na tradução desse dever em direito individual à autopreservação e à autojurisdição, as sociedades judiciais constituíram dispositivos locais de manutenção da ordem complementares à autoridade soberana. No presente caso, esse dispositivo talvez seja menos um exemplo de extensão do campo da autodefesa às questões de defesa social e nacional do que um exemplo

da extensão à autodefesa de um modelo empresarial ou, mais exatamente, da “extensão da iniciativa *empresarial* ao campo da justiça criminal”.²⁸ Estamos diante de um dispositivo a serviço de uma classe comerciante em plena ascensão social, assim como foram, antes dela, as associações medievais mercantis ou os agrupamentos de autodefesa camponesa que se desenvolveram no mesmo momento na França.²⁹ Os indivíduos assim reagrupados podiam exercer seu direito à autodefesa armada de forma coletiva, evitando atomizar uma prerrogativa capaz de transformá-los em justiceiros isolados. Essas sociedades consolidaram amplamente os privilégios de uma classe proprietária que não agiu “acima das leis”, mas em paralelo, implementando um “aparato parajudicial”³⁰ de autodefesa. Tais sociedades desempenharam sua função com eficácia, em concordância com o poder legislativo, e não em oposição a ele, consolidando um princípio discriminante fundamental entre “cidadãos”, pois apenas os proprietários podiam *de fato* exercer, em sua plenitude, esse direito natural à autodefesa.

Do outro lado do Atlântico, na cultura política americana, a interpretação do direito à autodefesa suscita um debate bastante intenso. Dois campos se opõem com base em posições ideológicas aparentemente clássicas. Essas posições mantêm uma relação referencial com as legislações, as experiências e os debates que acontecem nas metrópoles europeias, mas fazem emergir outras questões. Aqueles que querem limitar o porte e o uso privado de armas de fogo, estimando que o direito à autodefesa armada deve ser circunscrito a uma “milícia bem organizada”, opõem-se com veemência àqueles que consideram que esse direito pode ser separado da história das milícias, que ele é constitutivo da cidadania norte-americana – nenhuma lei positiva pode restringi-lo ou condicioná-lo. Entretanto, as duas posições convergem para a ideia principal de que as leis emanam do povo e de que o povo – portanto, cada cidadão – permanece como a instância legislativa originária.

A longa história das milícias norte-americanas durante o período colonial mostra que elas nunca foram claramente concebidas como a fonte primordial do direito à autodefesa armada, mas como uma de suas expressões. Essas milícias se constituíram e derivaram sua legitimidade de associações de indivíduos que gozavam, todos eles, de um direito inalienável ao armamento.³¹ Ao passar da Inglaterra para os Estados Unidos, entre o fim do século xvii e o fim do xix, o direito à autodefesa armada, em virtude da transposição para território colonial, vivenciou uma mudança inequívoca. O direito de todo cidadão de (re)tomar as armas e de contar com o *próprio* julgamento, para a *própria* defesa de si mesmo e de seus bens, é uma expressão inédita do direito à autodefesa

e torna-se constitutivo da jovem nação estadunidense, bem como da constitucionalidade de suas leis. Que esses cidadãos se reúnam ou criem coalizações para fazê-lo, não muda nada: trata-se, ainda, de um dos possíveis exercícios de um direito individual. A arma individual é, em certo sentido, a encarnação prototípica da “mão invisível” de Adam Smith: ela constitui sociedade.

A autodefesa participa ativamente da “comunidade política imaginada”³² estadunidense. É em razão dela que os membros dessa comunidade, cidadãos norte-americanos, são chamados de “eternos pioneiros”. Aqueles mesmos que, denominados *frontiersmen*, homens representados como os edificadores do país, com a força do braço sempre armado, defenderam-se de todos os perigos e fizeram com que as *fronteiras*³³ recuassem (construindo cidades em territórios de uma natureza pretensamente selvagem e hostil, exterminando as nações nativas americanas consideradas bárbaras e recusando a autoridade da velha Europa, mas também as leis positivas impostas pelo governo colonial etc.). A autodefesa é, de fato, um dos elementos fundamentais da história colonial, racial e social dos Estados Unidos da América e a instância retórica de sua legitimação.³⁴

O direito ao porte de armas integra as dez emendas à Constituição dos Estados Unidos da América, ratificadas em 15 de dezembro de 1791 (*United States Bill of Rights*).³⁵ Um primeiro nível de análise costuma opor essa declaração de direitos às legislações locais ou federais, consideradas muito restritivas quanto a essa matéria. Não obstante, embora historicamente a Segunda Emenda tenha sido cercada de inúmeros regulamentos adotados pelos diferentes estados, ou pelas leis federais,³⁶ ela foi, na realidade, objeto de discussão constitucional em apenas três ocasiões: 1875, 1939 e 2008.

A decisão da Suprema Corte no caso “United States v. Cruikshank”, de 1875, é fundamental. Ela foi tomada após o massacre de Colfax, ocorrido em 13 de abril de 1873 na Louisiana. Enquanto defendia o Palácio de Justiça da cidade, uma milícia republicana do estado da Louisiana composta principalmente de homens negros livres, veteranos do Exército da União, foi agredida por um grupo paramilitar que fazia parte da White League, próxima da Ku Klux Klan, instrumentalizada pelo Partido Democrata. Entre 50 e 150 homens foram feitos prisioneiros e massacrados durante a noite. Apenas alguns corpos foram encontrados, pois a maioria deles foi jogada no rio ou queimada. Em 1876, a decisão da Suprema Corte lembrou que o porte de armas (Segunda Emenda) é um direito de todos os cidadãos (de acordo com a 14ª Emenda da Constituição estadunidense, que garante a igualdade dos cidadãos perante a lei), aí incluídos os ex-escravizados (15ª Emenda),³⁷

especificando não ser competente para processar os membros da Ku Klux Klan que atentavam contra a liberdade dos negros de se defender, pois só o Governo Federal poderia chamar à ordem, não os estados federados, livres para regulamentar a liberdade dos indivíduos.³⁸ Mais de um século depois, a decisão de 2008 acabou confirmando essa orientação. Em sua decisão, a Suprema Corte condenou o distrito de Columbia por proibir um cidadão de ter armas de fogo em casa. Essa decisão histórica parece ter encerrado um debate aberto havia mais de dois séculos, a despeito de um contexto social em que a detenção e o uso privado de armas de fogo têm ocupado o centro do debate político estadunidense nos últimos anos. Ratifica-se o fato de que a Segunda Emenda garante aos “cidadãos” o direito de possuir e portar armas para defesa própria.³⁹

O direito individual e inalienável à autodefesa armada estadunidense aparece nessa história como condição da possibilidade de mobilizações coletivas pela defesa nacional. A história das milícias como movimentos de *self-help justice* (ou *self-help crime control*) mostra que elas não devem ser compreendidas como lugar originário do exercício do princípio de *self-defense*, mas sim como sua extensão. Reunidos sob o termo de “vigilantismo”, todos esses movimentos defendem, com poucas exceções, a autodefesa armada e/ou paramilitar, assim como uma justiça extralegal, amparada por retóricas conservadoras e racistas.

O vigilantismo ou o nascimento do Estado racial

Nos Estados Unidos, o termo *vigilante* é um empréstimo do espanhol; em francês, é comumente traduzido por “justiceiro” [*justicier*]. É herdeiro do latim *vigilans*, que dará origem particularmente à palavra “*vigile*” [vigia], em francês. Seu uso foi detectado no Missouri, em 1824, para designar um *vigilant man*, porém foi mais usado na expressão *vigilance committee*, na segunda metade do século XIX. A partir do fim dos anos 1760, do Leste às fronteiras do Oeste, os grupos de *vigilantes* não pararam de se desenvolver nos Estados Unidos.

É na Louisiana colonial que se encontra um dos primeiros textos sobre os *vigilantes*, redigido por um dos próprios. Escrito para exaltar os comitês de vigilância, nele se pode ler uma teorização da legitimação do recurso à violência defensiva armada por parte dos cidadãos autoproclamados “justiceiros”.⁴⁰ Em 1861, Alexandre Barde redigiu em francês sua *Histoire des comités de vigilance aux Attakapas*⁴¹ [História

dos comitês de vigilância nos Attakapas]. O autor era um colono que havia chegado em 1842 à Louisiana, onde exerceu a profissão de jornalista e, ocasionalmente, a de professor de crianças brancas nas grandes fazendas. É excepcional como ele materializa em seu texto a racialização dos fenômenos de vigilantismo e constrói, desse modo, um arquivo da violência colonial, bem como de sua romantização – uma vez que expõe as bases da heroicização dos justiceiros, basicamente homens brancos.

Alexandre Barde, próximo do Partido Democrata, chega a Attakapas em 1859, no momento da eclosão dos problemas que anunciavam a Secessão. Então se engaja nos comitês de vigilância que ali proliferavam e se torna seu historiador. Os “comitês de vigilância” não nasceram na Louisiana: constituíram-se na Costa Leste⁴² e, progressivamente, no Grande Oeste ao longo de todo o século XIX. Esses grupos, não mistos em sua maioria, eram formados por homens ricos, proprietários de terras, fazendeiros, artesãos, juristas ou letrados, todos ligados à defesa da propriedade privada. Podiam contar menos de dez indivíduos ou chegar a 6 mil membros, como no caso do San Francisco Vigilance Committee, em 1856.⁴³ Ao longo da colonização do território das Américas, grupos de homens formaram milícias defensivas e se outorgaram um direito excepcional de jurisdição (judicial e policial). O vigilantismo é, de fato, uma das expressões mais massivas da história das ações diretas extralegais, tanto do antiabolicionismo como da criminalidade e do terrorismo racistas norte-americanos. Ao contrário da argumentação clássica, que consiste em dizer que o vigilantismo é o símbolo de uma instituição política embrionária, fraca ou disfuncional, a perspectiva adotada aqui consiste em mostrar que os *vigilantes* se inscrevem muito mais em uma lógica de racionalização da governamentalidade.

Em *Histoire des comités de vigilance*, Barde traça o cenário de uma era de ouro da colonização na qual os franceses, bons cristãos, bons pais e trabalhadores, tornaram férteis as terras e viviam em paz.⁴⁴ No entanto, essa representação idílica serve para acentuar ainda mais a queda: a primeira geração de colonos brancos formava uma família e fazia justiça “em família”, com clemência e indulgência. Ninguém podia ser condenado, segundo Barde, pois todos eram irmãos, primos, amigos e vizinhos – todo mundo tinha crescido junto. Porém, para o autor, essa justiça foi pior do que os crimes, pois aniquilou qualquer princípio de justiça e permitiu o desenvolvimento de um verdadeiro “exército do crime”,⁴⁵ com generais, oficiais e soldados voltados para um único objetivo: o roubo. “Bois, cavalos, porcos, tudo sumia em poucos meses, como se fosse neve; uma pilhagem de árabes não teria sido mais cruel

no roubo, mais fervorosa no saque. Os piratas da pradaria eram, de fato, inimigos que a fraqueza ou a cumplicidade dos jurados permitiram instalar em uma sociedade que deveria, ela própria, tê-los destruído.”⁴⁶

Além do familialismo dessa “proto” justiça colonial norte-americana, o autor identifica duas razões para esse exercício fatal da clemência: um “direito de recusa quase ilimitado”, que permitia a qualquer advogado destituir todos os jurados a fim de substituí-los por ignorantes, cúmplices ou corruptos, e um princípio de “unanimidade no veredito”, que implicava quase automaticamente a absolvição, tamanha a dificuldade em fazer com que os jurados chegassem a um consenso. É nesse contexto que começa a história dos comitês de vigilância na Louisiana:

Era o dia cem vezes previsto. Não as vinganças – pois um tribunal não mereceria mais ser chamado assim se empregasse essa arma –, mas as expiações. Era uma conta que seria cobrada das classes perigosas: o livro de seu passado que seria folheado página por página; suas ações impunes que seriam pesadas em uma balança terrível e imparcial como a da verdadeira justiça; contudo, dessa vez, tinha-se a certeza de que essa balança seria sustentada por uma mão firme e certa; que os braços valentes que se apresentassem estariam à altura de todas as dificuldades do trabalho.⁴⁷

Os *vigilantes* “combateriam pela depuração do país”.⁴⁸ Projetando no imaginário popular seus próprios fantasmas, Barde descreve os justiceiros dos comitês de vigilância como belos, armados e impiedosos, liderados por um chefe que era “de fazer as garotas se apaixonarem”.⁴⁹

Como “simples camponeses” se tornaram juízes heroicos?, pergunta Barde. Era de fato legal que os comitês de vigilância, mesmo compostos de “cidadãos honestos”, substituíssem a justiça? Para Barde, a justiça civil não existia mais, portanto, era sobre suas cinzas que os comitês existiam. Os “justiceiros” não eram juízes: o vigilantismo instaurou uma modalidade expeditiva de judicialização do conflito. Tal modalidade foi fundada sobre a recusa de qualquer princípio de equidade, de contradição e, portanto, de presunção de inocência: em nome da defesa de uma minoria, os julgamentos ficavam a cargo das próprias partes e só havia culpados aguardando para serem punidos. Assim, no vigilantismo não havia juízes em um sentido estrito; não havia um código de procedimento nem mesmo uma codificação complexa dos crimes, delitos e infrações. Em caso de delito, aquele que fosse justificável seria também “culpado” e, de antemão, condenado. Havia apenas três níveis de pena: a obrigação de reparar em um prazo prescrito (em geral, de 24 horas a 8 dias), o banimento e, se o prazo fosse excedido, o açoitamento; em caso de recidiva, o enforcamento. Quando houvesse crime, os comitês previam um único castigo: a corda.⁵⁰ Os comitês de vigilância do fim do século XIX, em sua maioria, utilizaram o açoitamento, o

banimento e o enforcamento e perseguiram, no território de seus estados, todos os homens considerados indesejáveis e que constituíssem ameaça à sociedade colonial branca. Em um contexto no qual as premissas da Guerra de Secessão se faziam sentir cada vez mais, as organizações de vigilantes se multiplicavam nos estados do Sul a fim de instaurar a ordem racial e se assemelhavam cada vez mais à ala armada da ideologia da “supremacia branca”: era preciso purgar a sociedade.⁵¹

Por fim, o vigilantismo desprezou totalmente os advogados (“os advogados não entrarão aqui”).⁵² E impôs uma única defesa, a dos membros da comunidade, do povo, da sociedade *contra seus inimigos*, deixados sem defesa nenhuma. Os comitês de vigilância são a expressão mais pura da tradução da autodefesa em legítima defesa – no sentido de que se defender contra o crime é *a priori* legítimo, e esse princípio, por sua vez, legitima de antemão todas as violências. A história do vigilantismo em geral é analisada como uma resposta aos períodos de caos⁵³ durante os quais a ordem antiga foi suspensa, desfeita, derrubada, e nos quais a nova ordem ainda não foi instituída. Ora, o vigilantismo nasceu no momento em que certa concepção de justiça (a dos justicáveis, dos juízes e dos advogados) foi contestada e acabou por se tornar inoperante. Desse modo, os “justiceiros” não são efetivamente juízes, de quem se consideram inimigos. Eles não agiram no lugar dos juízes – quando esse lugar estava vago –, nem em nome deles. Trabalharam, sim, para o seu desaparecimento, julgando-se ao mesmo tempo policiais, soldados, escrivães, oficiais de justiça, carcereiros e algozes. É por isso que, como escreve Barde, e para sua satisfação, o vigilantismo não está relacionado à justiça, mas à guerra,⁵⁴ até mesmo à *caça*: uma caça aos bandidos,⁵⁵ aos pobres, aos nefastos que “devem ser exterminados”.⁵⁶

Nessa perspectiva, é preciso ter em mente 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 de sua constituição na e pela imposição de um aparelho judicial centralizado, legitimado por um regime de direito em cujo âmbito quem garante o respeito é uma terceira autoridade. A razão disso é que os *vigilantes* oferecem uma versão histórica dissonante em relação à figura do *herói*, tal como ela costumava ser problematizada pela filosofia política. Classicamente, o “direito heroico”, ou direito da força, prevalece apenas nos períodos *antijurídicos*, antes de o Estado se impor, quando “as leis humanas ainda não existem”, escreve Giambattista Vico, que teoriza esse direito em *Ciência nova*.⁵⁷ Retomado por Hegel, o *direito dos heróis* caracteriza a violência pré-estatal que é, ao mesmo tempo, a “violência

instauradora” de um Estado de direito que substitui o “arbitrário da força”.⁵⁸ O herói põe termo àquilo que foi teorizado pelos filósofos do contrato como o “estado de natureza”.⁵⁹ Assim, “quando o Estado entra em cena, os justiceiros devem sair”,⁶⁰ sob pena de anacronismo. Todavia, no vigilantismo, a atualidade da figura do justiceiro faz pensar em outro movimento: nele, o direito dos heróis parece ter se imposto em oposição a um sistema jurídico estatal em vias de constituição e acabou por se institucionalizar no lugar desse sistema. O efeito de um pós-golpe, de um direito heroico que vem depois do Estado – mesmo que de forma ainda embrionária –, que o contesta e o derruba em prol da imposição de outra racionalidade jurídica e judicial, desloca a problemática clássica. Em geral reduzido ao estado de natureza, o vigilantismo como expressão paradigmática da autojustiça parece novamente impor algo da ordem da natureza em face do Estado. Ora, por meio dessa ideia de retorno à natureza, é possível que na realidade estejamos testemunhando a fundação inédita de um Estado propriamente racial, uma forma de racionalização da raça como fundadora do direito. Assim, compreende-se por que, na história dos Estados Unidos, os *vigilantes* nunca deixaram a cena política. Nem a encarnação do ciclo indefinido de uma vendeta ou de uma vingança privada na ausência de uma justiça pública, nem os sintomas de uma situação revolucionária capaz de derrubar uma ordem antiga; os justiceiros constituem a figura paradigmática do Grande Homem do Estado racial. Eles atualizam esse gênio mórbido da raça – gênio dos homens que são, concomitantemente, “ingênuos” e “simples”.⁶¹ E os justiceiros da primeira hora, ao institucionalizarem o que corresponde ao caráter histórico de um povo colonizador, consumaram concretamente a supremacia branca. Hegel, em *Princípios da filosofia do direito*, lembra que os grandes homens têm um fim infeliz – são mortos, julgados, deportados;⁶² mas os primeiros *vigilantes* foram substituídos, na história moderna e contemporânea dos Estados Unidos, por novas gerações de *vigilantes* e por certa celebração e consagração do vigilantismo, que se tornou um modelo de cidadania – todo bom cidadão estadunidense é um cidadão vigilante. O justiceiro é o grande defensor dessa nação, o herói sempre pronto a defender: a cultura do vigilantismo alimenta a trama narrativa da raça branca e a atualiza constantemente.

O texto de Barde condensa muito cedo elementos fundamentais que alimentarão por décadas a filosofia do justiceiro, bem como suas representações culturais mais contemporâneas e populares. Ao contrário das representações alegóricas clássicas da justiça, representada como uma mulher de olhos vendados, garantindo o

princípio da imparcialidade, o justiceiro tem o rosto mascarado: é um homem ao mesmo tempo excepcional e encarnado, real e desejável, parcial e implacável. A figura alegórica da justiça é posta acima dos justicáveis e entre eles: ela pretende decidir e julgar às cegas, com justiça – considerando os atos, mas não a personalidade dos justicáveis. Ao contrário, a figura do vigilante, do justiceiro mascarado, evolui no cerne de uma sociedade que ele pretende defender desvelando os criminosos: é a encarnação de uma vontade punitiva, de uma justiça racial que executa aqueles que são vistos como inimigos “naturais” da propriedade privada, da família e da sociedade branca. E, enquanto a justiça “clássica” se pronuncia em público e à luz do dia, o *vigilante* age à noite e em nome de Deus, da defesa das pessoas honestas ou da honra das mulheres de sua raça. É a máscara do justiceiro que vela sua origem, sua verdadeira identidade – um cidadão comum, representado como trabalhador, camponês pacífico, bom cristão e bom pai de família... Mas ela também destaca seu olhar, seus olhos, os únicos traços reconhecíveis da racionalidade em nome da qual ele age. A noite acentua a ideia de uma *visão* onipotente – apesar da escuridão –, capaz de trazer à luz a verdadeira natureza daqueles que devem ser banidos ou punidos. À justiça cega, opõe-se a imagem de uma personagem com uma *supervisão*, com ações romantizadas, cuja violência mortal é apagada, convertendo o herói em alguém capaz de *desmascarar* e localizar “bandidos”, “ladrões”, “assassinos”, “estupradores” e “criminosos”; ao mesmo tempo, essa personagem é a alegoria de um Estado que persegue quem não é *inocente*, isto é, quem não é *branco*.

JUSTIÇA BRANCA

Do linchamento à legítima defesa: “uma mentira tecida em fio branco”

Sempre que os grupos de *vigilantes* aparecem na fronteira do Oeste dos Estados Unidos, eles logo se vinculam às práticas do linchamento. A própria expressão remete à história de um grupo de *vigilantes* criado por Charles Lynch no período da Revolução Americana (1765–83). Os legisladores do estado da Virgínia tinham dado carta branca a Charles Lynch e seus homens para erradicar ladrões de cavalos e outros bandidos; uma lei os autorizava a *desrespeitar as leis*, ao rezar que determinados atos fossem “justificáveis em razão de um perigo iminente”. Em breve, nos estados do Sul,¹ a Lei Lynch seria utilizada para perseguir vagabundos, estrangeiros, dissidentes brancos considerados escravos e negros rebeldes.²

No fim do século xix, ainda que as práticas de linchamento continuassem atreladas à história do vigilantismo, uma distinção se opera entre os atos de violência “espontâneos”, perpetrados pelas multidões, e os linchamentos cometidos por grupos organizados (como no caso paradigmático da Ku Klux Klan). Mesmo quando se trata de crimes cometidos pelas multidões, é necessário questionar a ideia de atos de violência “espontâneos” e “delirantes”, atribuídos a uma “massa” movida por uma vingança passional, irracional. Inúmeros trabalhos documentaram as pessoas que se escondiam por trás do termo vago “multidão” e mostraram que os linchamentos ocorridos entre 1880 e até depois da Segunda Guerra Mundial constituíam cenas da vida cotidiana e testemunhavam comportamentos sociais considerados *normais*: a população de uma cidade ou de um povoado se reunia em torno de um homem prestes a ser torturado, mutilado, queimado vivo ou enforcado. As escolas fechavam as portas para que as crianças pudessem assistir ao espetáculo. Elas podiam brincar com os restos mortais. Depois da execução, as famílias faziam piquenique à

sombra das árvores nas quais os corpos suplicantes eram pendurados.³ O linchamento perpetrado pelas multidões não é um parêntese na vida social cotidiana. Na virada dos séculos xix e xx, na maior parte das práticas populares de linchamento, a multidão, ou melhor, a sociedade civil, foi oficiosamente encarregada da pena e da execução, encorajada pela permissividade ou pela colaboração ativa da instituição judicial que deixou desprotegidos os detidos presumidos “culpados”.⁴

Sabe-se que na maioria dos linchamentos de afro-americanos havia, antes de mais nada, uma acusação, uma denúncia ou um rumor (e, na maior parte dos casos, trata-se do rumor do estupro de uma mulher branca), uma detenção, uma prisão e um julgamento. Ora, em geral eram grupos de *vigilantes* afiliados a associações racistas brancas, que escamoteavam o curso “normal” do processo judicial e ofereciam à “multidão” o direito de punir homens indefesos. A “multidão” foi, portanto, a arma pela qual os grupos de *justiceiros* – na maioria das vezes, valendo-se da perseguição – concluíam sua ação. Interpelada como uma força letal, confortada em seu direito de punir, a sociedade civil se tornava uma multidão sobre a qual recaía, como que por “magia”, a iniciativa do crime “justo” e também o reconhecimento simbólico de ter realizado a justiça norte-americana.⁵ Nesse sentido, mais do que distinguir dois tipos de linchamento, é possível, por um lado, com base em uma sócio-história dessas multidões,⁶ entender que os crimes cometidos não se situavam em um tempo suspenso – ao contrário, participavam plenamente da vida social marcada pela cultura do vigilantismo e pela presença efetiva de grupos ativos de *vigilantes*; é possível, igualmente, que tais crimes integrassem “a afirmação ritualizada da unidade branca”.⁷ Por outro lado, ao manter-se a referência a linchamentos populares perpetrados por multidões indiferenciadas, cujas ações assassinas continuariam ininteligíveis, ignora-se aquilo que de fato se tramava politicamente: esses linchamentos são o lugar onde atua a passagem da autodefesa – como direito individual inalienável – à defesa da raça. Os linchamentos não tinham mais como alvo os indivíduos brancos ou negros, ou mesmo majoritariamente negros, mas *todos os negros*,⁸ onde quer que estivessem. Os negros se tornaram uma entidade permanentemente visada, perpetuamente *matável*. Na virada do século xix, as multidões brancas assassinas encarnavam um sujeito político que representava um “*Nós, a América branca*”; e, se os *vigilantes* agiam como cavaleiros a serviço da defesa da honra de *suas* mulheres, deixavam à multidão a tarefa de finalizar sua justiça em nome da defesa de *sua* raça.

O vigilantismo, com a cultura política que carrega, constitui o horizonte a partir do qual é preciso entender esses atos criminosos,

tornados lícitos no contexto das lógicas parajudiciais de autodefesa e no âmbito preciso de uma história do racismo, na qual a questão do estupro das mulheres brancas se tornou progressivamente a acusação em nome da qual milhares de inocentes serão executados. Em um texto que se tornou clássico, *Southern Horrors* [Horrores sulistas], proveniente de uma conferência publicada em 1892, Ida B. Wells⁹ constata que, durante a Guerra de Secessão, não se tomou nenhuma medida em particular para proteger as mulheres brancas dos estados do Sul, que foram deixadas sozinhas nas fazendas, contra as eventuais agressões de homens negros. E, no entanto, desde o fim da guerra, nunca se lincharam tão impunemente homens negros suspeitos de estupro; nunca se assassinou nem se torturou tanto uma comunidade sob o pretexto de defender a *honra* das mulheres brancas. Nesse contexto, a suposta vítima e o suposto agressor são apenas personagens de segunda categoria; o que importa é a relação entre quem defende, quem é defendido e quem é deixado sem defesa, isto é, quem pode ser morto. Na maioria dos casos, afirma Wells, muitas mulheres inocentaram os acusados e até testemunharam terem sido agredidas por homens brancos; com frequência, elas não foram submetidas a nenhuma violência ou afronta.¹⁰ Às vezes desejaram e mantiveram relações sexuais, amorosas ou amistosas com os homens incriminados, enforcados, abatidos ou queimados vivos – elas carregaram consigo os filhos que nasceram dessas uniões. Mulheres brancas amaram homens negros no Sul, e esses homens foram torturados em nome da defesa dessas mulheres; mulheres negras foram estupradas por homens brancos sem que jamais um juiz tenha se dado ao trabalho de persegui-las.

Em sua intervenção, Ida B. Wells não expressa nenhuma esperança. O Sul nunca poderia ser terra de justiça, pois o sistema judiciário estava a tal ponto corrompido que trabalhava integralmente para inocentar aqueles que ela chama de “agressores” (os homens brancos), liberando as multidões assassinas contra as “vítimas” (os homens negros). Wells ainda observa que os únicos homens ameaçados de linchamento que se salvaram foram aqueles que estavam armados e puderam se defender:

As únicas vezes em que um afro-americano agredido conseguiu escapar foram aquelas em que estava armado e usou a arma para se defender... Quando o branco, que é sempre o agressor, souber que corre grande risco de comer poeira cada vez que faz sua vítima afro-americana comer poeira, ele terá muito mais respeito pela vida de um afro-americano. Quanto mais o afro-americano gritar, recuar e implorar, mais ele terá de fazer isso, mais será ferido, humilhado e linchado.¹¹

É assim que Ida B. Wells lança aos negros uma chamada para a autodefesa armada.

Durante toda a Guerra de Secessão, e nos anos posteriores, (o período chamado de Reconstrução), a questão da proteção das mulheres de todas as classes sociais, brancas ou negras, constituiu um dos pontos principais da agenda política de inúmeras associações femininas e feministas estadunidenses. Muitas associações femininas, particularmente nos estados do Sul, mobilizaram-se contra legislações que proibiam o acesso das mulheres aos direitos cívicos e civis e ainda consideravam as casadas como propriedade do marido (na Geórgia, por exemplo, uma mulher não era proprietária nem de suas roupas). As associações reivindicavam dispositivos de “proteção doméstica” que permitiriam limitar a onipotência legal, econômica e sexual do homem sobre “sua” mulher.¹² Uma vez que se tratava de proteger as mulheres dos homens, brancos ou negros, o desafio principal era refletir sobre as necessidades legais, sociais e simbólicas das mulheres em matéria de proteção, além de promover uma nova norma de feminilidade, menos heterônoma, mais combativa, menos exposta a agressões sexuais, menos impunemente “violável”.

Enquanto as militantes afro-americanas abolicionistas e feministas se mobilizavam, a agenda das feministas brancas sulistas também se reconfigurava. Naquele período específico, o discurso ainda não incluía a estigmatização sistemática dos homens negros. É o que testemunha o caso da militante segregacionista Rebecca L. Felton, que nos anos 1880 foi uma das instigadoras da campanha pela “proteção da feminilidade das garotas”, apoiando particularmente uma petição lançada pela Woman’s Christian Temperance Union (wctu) [União Cristã das Mulheres pela Temperança] para aumentar de dez para dezoito anos a idade legal para que as garotas pudessem consentir numa relação sexual. A wctu era regida por uma forma de proselitismo feminino cristão que denunciava sobretudo a corrupção dos *notáveis brancos*.¹³ A retórica da campanha visava quase exclusivamente aos homens brancos que cometiam agressões sexuais contra mulheres e garotas negras, consideradas mais vulneráveis em razão da raça e da subordinação de classe.¹⁴ Para Felton, e para muitas feministas brancas, o estupro das mulheres negras cometido por homens brancos não apenas constitui uma falha moral, uma atitude “desrespeitosa” em relação a essas mulheres, como também se assemelha a uma humilhação para as mulheres brancas, pois prejudica a supremacia da raça branca em geral.¹⁵ Se essa campanha sobre o consentimento sexual e, mais amplamente, o conjunto de reivindicações que emana das mobilizações femininas para a aquisição de um *direito de proteção* ficou, no fim das contas, apenas no papel,¹⁶ foi porque as questões envolvidas diziam respeito particularmente aos homens brancos e denunciavam

linchamentos como uma prática que pretendia mascarar a corrupção dos notáveis e de instituições sulistas.¹⁷

No entanto, assim como Felton, que se tornou a voz das mulheres do Sul, muitas feministas brancas também participaram da construção do “mito do estuprador negro” – principal causa da impunidade dos assassinatos e linchamentos de afro-americanos desde o fim do século XIX até a metade do século XX. Essas feministas contribuíram para traçar as grandes linhas retóricas de uma ideologia racista que partidários da supremacia branca se apressaram em aprofundar quando as consequências econômicas e sociais da emancipação de negros se materializaram sob o efeito de uma nova geração de negros nascida livre. Foi nesse momento que se generalizou a representação estereotipada do “negro-bestial-estuprador” (*black-beast-rapist*).¹⁸ Algumas feministas brancas de fato endossaram a ideia de que os homens negros eram uma ameaça efetiva para as mulheres brancas – que, por isso, reivindicavam ainda mais proteção. Esse estereótipo não teve apenas a função de constituir uma polícia racial da sexualidade de *todas as mulheres*; por meio dele foi possível manter sob controle a divisão sexual e racial do trabalho no Sul pós-escravocrata, impedindo o desenvolvimento de uma elite negra. A partir de 1900, os homens afro-americanos educados, com acesso aos benefícios sociais e simbólicos da classe média branca, foram igualmente ameaçados pela acusação de “estupro”, tal como os operários, pequenos comerciantes ou trabalhadores agrícolas negros – os supremacistas democratas argumentavam que eles se valiam do sistema educacional para ter mais fácil acesso às mulheres brancas.¹⁹

No início do período dos linchamentos, a própria Ida B. Wells se referia à raiva inevitavelmente provocada pelos casos de estupro para tentar compreender a motivação das multidões brancas assassinas.²⁰ Mas logo abandonou essa explicação. Em 9 de março de 1892, alguns meses antes da conferência “Southern Horrors”, Wells – após três meses de investigação – escreveu um editorial para o *Free Speech*, jornal de Memphis do qual era sócia, denunciando o linchamento de três de seus amigos negros. Proprietários de uma mercearia, eles haviam sido acusados do estupro de três mulheres brancas – acusação fomentada por comerciantes brancos que os consideravam concorrentes. Wells concluiu que o estupro foi apenas um pretexto e que o cerne do problema era manter os afro-americanos em situação de subordinação, impedindo-os de ter acesso a cidadania, educação, propriedade e riquezas, bloqueando-lhes o caminho de qualquer ascensão social. A raiva das multidões é uma encenação, e a afirmação segundo a qual os

negros estupram as mulheres brancas, “uma mentira tecida em fio branco”.²¹

“É preciso defender as mulheres”

Figura fundamental do movimento antilinchamento, Ida B. Wells foi uma das raras oradoras a não fazer concessões retóricas: sua análise política do linchamento manteve em um mesmo plano teórico o massacre dos homens negros e o estupro das mulheres negras. Apoiada por algumas das principais associações do movimento feminista negro, como a Woman's Era Club,²² ela também foi criticada em razão de sua suposta militância “agressiva” – havia quem advogasse a necessidade de construir uma mobilização transversal ao conjunto de associações femininas negras e brancas, o que implicava fazer concessões às últimas.²³ Wells sustentou seus posicionamentos: considerar o estupro um problema de feministas brancas e o linchamento um problema de feministas negras não produziria nenhuma coalizão no seio do movimento das mulheres, apenas manteria em seu atual estado um sistema racista e sexista assassino.

A pergunta que de agora em diante deve ser feita é: quem defende essas multidões assassinas? E como se defender delas? Desde os anos 1900, o “mito do estuprador negro” funciona a pleno vapor, e assiste-se a certa codificação ritualizada das práticas de tortura – notadamente de emasculação – e de assassinato das vítimas. O caso de Jesse Washington ainda é considerado um dos linchamentos mais insustentáveis.

Em 8 de maio de 1916, Lucy Fryer foi encontrada morta em sua casa, em Waco,²⁴ no Texas. Rapidamente correu o rumor de estupro e desconfiou-se de Jesse Washington, um garoto de dezessete anos que ajudava nas tarefas do campo e trabalhava para os Fryer. Algo parecido com um julgamento ocorreu em 15 de maio; jurados, advogados de defesa e juízes estavam todos convencidos da culpa de Washington. Ele foi condenado à morte e entregue ao público presente na sala de audiência. Do lado de fora, uma multidão imensa, entre a qual se encontravam todos os notáveis da cidade, já estava reunida sob uma pira na qual Jesse Washington foi torturado por duas horas, depois de ter sido esfaqueado, emasculado e de ter os dedos das mãos e dos pés cortados. Pedacos de seu corpo foram vendidos como lembrança; fotografias da cena foram transformadas em cartões-postais pitorescos, à guisa de promoção turística da cidade.

Uma pesquisa realizada pela National Association for the Advancement of Colored People (naacp) [Associação Nacional pelo Avanço das Pessoas de Cor] entre os negros e brancos da cidade, algumas semanas depois do assassinato, deu origem a um texto de W. E. B. Dubois, publicado em seu jornal *Crisis*, em julho de 1916: “Waco Horror” – que concluía com uma chamada para a mobilização contra o que ele qualificava de “indústria do linchamento”.²⁵

A ritualização do horror intensificou a mobilização contra o linchamento, conforme testemunha o crescente eco das petições e campanhas lideradas por associações feministas negras para construir um sentimento de indignação na “opinião pública”. No início dos anos 1930, as mobilizações contra o linchamento ganharam representantes de associações do Sul, de organizações religiosas e de alguns jornais que tendiam a qualificar o linchamento como um crime racista, e não como uma resposta legítima aos estupros de mulheres brancas. Do lado das associações femininas supremacistas, a militante branca Jessie Daniel Ames criou a primeira associação antilinchamento, em novembro de 1930: a Association of Southern Women for the Prevention of Lynching (aswpl) [Associação de Mulheres Sulistas pela Prevenção de Linchamentos]. Formada exclusivamente por mulheres brancas e dirigida a elas, a associação tinha uma atuação claramente estruturada pela segregação racista: o termo “mulheres” se referia apenas às mulheres brancas. No entanto, pela primeira vez uma associação branca proclamava que os homens negros não eram responsáveis pelos atos que resultaram em linchamentos – e, portanto, não eram *estupradores natos*. Assim, denunciando o massacre, ela se engajou na luta contra a violência racial e a exploração sexual das mulheres – exploração compreendida em suas expressões racializadas e, portanto, plurais (a exploração sexual das mulheres brancas não se materializa do mesmo modo que a das mulheres negras). Jessie Daniel Ames afirmou então que as mulheres (na verdade, as mulheres brancas) “não mais se calarão diante dos crimes perpetrados *em seu nome*”.²⁶ O comunicado para a imprensa apresentou a aswpl como uma associação de mulheres sulistas que se opunham aos linchamentos sob todas as formas e em quaisquer circunstâncias nas quais fossem cometidos.²⁷ A imprensa abolicionista saudou a novidade com entusiasmo: “As mulheres do Sul, cuja castidade, de acordo com uma crença largamente difundida, os linchamentos protegeram ao longo dos últimos cem anos, iniciaram um movimento para erradicar essa proteção exercida pela corda e pela pira”.²⁸

De fato, Ames se mobilizava havia anos contra o “código de cavalaria” que prevalecia no Sul do país desde o século xix e que exigia

das mulheres brancas um comportamento de *lady*, encarnando os valores que caracterizam esse tipo de feminilidade: castidade, piedade, graça e fragilidade. Ao se tornarem *ladies*, “verdadeiras” mulheres, as brancas se colocavam sob a proteção dos homens; mas era por se submeterem a isso que se tornavam seres heterônomos, que precisavam de *proteção*. Era na condição de *ladies* que as mulheres brancas podiam aceder à condição de “mulheres”, bem como aos benefícios sociais e simbólicos decorrentes – benefícios que as afro-americanas não podiam reivindicar. Entretanto, as mulheres brancas permaneciam “menores responsáveis”, pois sempre seria possível violentar e diferenciar, entre elas, as que eram *ladies* e as que não eram, que não podiam ser em razão das relações de dominação. É o caso, por exemplo, das mulheres que se mobilizaram contra a escravatura²⁹ ou a segregação e que assumiram a defesa dos homens afro-americanos, assim como daquelas que foram violadas por homens brancos ou ainda das que estavam em uma relação de dominação com mulheres da classe branca dominante.

Esse imperativo de se tornar vulnerável, frágil e indefesa, de se construir nesse devir de branquitude, define as condições para ser *reconhecida* como mulher – excluindo dessa categoria todas as mulheres de cor, literalmente deixadas sem defesa. A ação do Woman’s Era Club, uma das primeiras e mais importantes associações feministas negras criadas em Boston em 1894, destaca a invisibilidade da violência praticada contra as mulheres negras, vítimas intoleráveis, alvos de estupros sistemáticos que permaneceram impunes:³⁰

Não pretendemos afirmar que não existem negros canalhas. A baixeza não é exclusividade de uma raça. Lemos com horror que duas jovens negras foram recentemente agredidas de um modo terrível por homens brancos no Sul. Deveríamos deplorar todos os linchamentos de agressores cometidos por negros, mas não temos a oportunidade. Se esses agressores recebessem uma punição, isso seria um milagre.³¹

Em certa medida, tornar-se mulher foi o meio pelo qual a raça branca se materializou: ao defender a honra de “suas mulheres”, os homens produziram um grupo social naturalizado, racialmente exclusivo. Sem questionar esse dispositivo racista, a “revolta contra o espírito de cavalaria” conduzida pela aswpl consistiu em extrair a defesa das mulheres brancas da genealogia do patriarcado branco e de uma concepção de justiça estruturada pela cultura dos *vigilantes*, a fim de que dependesse apenas e exclusivamente da responsabilidade feminina. Os justiceiros afinal apareceram como *assassinos racistas*. Por meio desse gesto histórico, a aswpl trabalhou para desconstruir a retórica sexista dos abusos racistas, tornando injustificável o assassinato de afro-americanos em nome da integridade sexual das mulheres brancas

ou, mais exatamente, em nome de uma norma hegemônica de virilidade embranquecida durante séculos. Dali em diante, se as brancas não precisassem ser defendidas, se recusassem a proteção de seus pretensos “cavaleiros serventes”, os abusos apareceriam como o que de fato são: barbárie.

Contudo, o desafio para as mulheres brancas da burguesia sulista nunca foi desconstruir a raça, mas produzir outra norma de feminilidade branca que determinou novas modalidades de produção da raça em si. Para dizer de outro modo: se as mulheres sulistas brancas pertencentes à classe dominante estiveram realmente presentes na iniciativa de uma forma de subjetivação feminina inédita (foram elas as responsáveis pela produção, na cena política, de um *sujeito* feminista racializado), elas sempre participaram plenamente de uma subjetivação racial – “Nós, os brancos”. A instrumentalização retórica da “defesa das mulheres” não deve, portanto, levar à conclusão de que houve uma objetificação das mulheres brancas, as quais se mantêm como sujeitos impuros da ideologia da supremacia branca. Em outras palavras, como sujeitos impuros, elas foram, ao mesmo tempo, objeto e sujeito das políticas de “defesa da raça”. “As leis de proteção são tecnologias determinantes para o controle das mulheres privilegiadas, bem como para a vulnerabilidade e o declínio daquelas que estão do lado das não protegidas nessa divisão operada entre claras e escuras, esposas e prostitutas, garotas boas e malvadas.”³²

A “defesa das mulheres” permanece um motivo recorrente nos sistemas e dispositivos racistas e conhece diferentes expressões históricas ao longo do século xx. A historicização do adágio “é preciso defender as mulheres” foi objeto de pesquisas mais amplas no cerne da teoria e da epistemologia feminista, assim como dos estudos coloniais e subalternos. Gayatri C. Spivak, em *Pode o subalterno falar?*, cunhou a célebre definição do que ela chama de alegoria da produção imperialista da subjetividade: “Homens brancos salvam mulheres de cor de homens de cor”.³³ O que mudou no contexto colonial em relação ao contexto pós-escravagista estadunidense foi a distinção extraterritorial entre *nossas* mulheres e mulheres *deles* e a possibilidade discursiva de atribuir as violências cometidas contra todas as mulheres, notadamente contra as indígenas, apenas aos homens indígenas. Deve-se particularmente a Leila Ahmed a problematização do motivo discursivo da defesa das mulheres no caso do Egito colonial como um dispositivo de dois gumes: por um lado, permite “salvar” as mulheres indígenas de *seus* homens, legitimando todos os abusos perpetrados contra elas e contra eles em nome da civilização, da superioridade da raça branca e

do respeito às mulheres; por outro, dificulta as lutas e as mobilizações pela aquisição dos direitos civis e cívicos das mulheres brancas metropolitanas. A “defesa”, com efeito, diz respeito apenas às mulheres julgadas suficientemente “respeitáveis” que se mantêm à distância de uma emancipação não convencional, que, de acordo com os arautos de um patriarcado imperial, participa do apagamento da “diferença entre os sexos”, sintoma de uma degenerescência da raça branca.³⁴

No início do século xxi, as injunções para “defender as mulheres” ainda estão ativas; e penam para ser escutados os movimentos feministas que enfrentam esses imperativos respondendo “Não em nosso nome!”. Essa situação reflete igualmente um conflito no seio da história política do feminismo entre, por um lado, uma tendência majoritária que se compraz, e até mesmo se mostra cúmplice de um sujeito político racista e/ou nacionalista, e, por outro, uma constelação que questiona essa subordinação tanto às injunções capitalistas³⁵ como às ideologias imperialistas renovadas. Além disso, o adágio “É preciso defender as mulheres!” também passou por uma transformação. Se somente algumas mulheres devem ser “protegidas”, enquanto outras continuam privadas de toda e qualquer proteção, a fórmula em seu estado atual define apenas uma parte incompleta das relações de poder contemporâneas. Efetivamente, um terceiro grupo social é agora constituído de acordo com um processo de diferenciação complexo: o das mulheres reconhecidas como as únicas fiadoras da própria proteção, inteiramente produzidas como *sujeitos da defesa* de uma civilização, raça ou nação. A história da presença das mulheres nos exércitos, e em particular nas unidades de combate, faz parte da genealogia dessa minoria experimental. O teatro paradigmático de tal fenômeno é a prisão de Abu Ghraib – fotos de cenas de tortura, feitas entre 2003 e 2004, mostram soldadas do exército estadunidense. Então consideradas agentes da política de defesa dos Estados Unidos, as soldadas a quem foi delegado um poder de autodefesa da nação foram treinadas marcialmente para produzir um “Nós, a América” destinado à humilhação brutal tanto de “inimigos muçulmanos” como da própria sociedade norte-americana. Sujeitos impuros, elas permanecem objetivadas e interpeladas como mulheres, mas mulheres *liberadas* (pertencentes a uma nação que tornou a igualdade entre os sexos um princípio civilizatório) e “feministas”³⁶ – no sentido de que encarnam uma norma dominante da feminilidade capitalista branca contemporânea em processo de generalização a fim de constituir os novos contornos da raça. Aqui, a problemática da feminização das profissões tradicionalmente masculinas, entre elas os ofícios militares, supostamente uma garantia mais ou menos feliz das políticas de

igualdade, impede que se veja o que está sendo tramado. Sem dúvida, esse novo dispositivo mantém uma relação referencial com a “defesa das mulheres/defesa da raça”, mas constitui uma expressão inédita dessa defesa: não se trata mais de defender *nossas* mulheres; do mesmo modo, não é mais totalmente relevante defender *suas* mulheres. De agora em diante, a questão é enviar *nossas mulheres* para *nos defender desses homens* – armas últimas da dominação civilizatória. Como observa a artista Coco Fusco, essas mulheres não são enviadas ao *front* na condição de soldados “como outros”, como se fossem mera consequência das políticas de discriminação positiva destinadas às minorias de gênero; elas foram treinadas para produzir, para representar um modo de feminilidade que deveria ser a arma mais eficaz contra um inimigo que, segundo o Estado-maior, encarna certa masculinidade eminentemente sexista, pudica, homofóbica, bárbara e, portanto, “desumana”.³⁷ Nas cenas de humilhação, sodomia, toques obscenos (contato físico, contato com as roupas íntimas, com o sangue menstrual), estupro e torturas que retomam os códigos da pornografia comercial e usam deliberadamente “jovens loiras”,³⁸ trata-se de atingir o corpo de modo não letal (como se as soldadas fossem menos “violentas”), de atacar a integridade e a dignidade de prisioneiros, mas também, e sobretudo, de destruir as defesas psíquicas do detido, como a “moral” das populações *árabes*. Essas violências sexuais, propositadamente circunscritas às “tecnologias do gênero”,³⁹ pertencem a uma estratégia militar codificada que produz também uma nova figura do *vigilante*: a justiceira. As soldadas torturadoras, verdadeiros sujeitos de defesa nacional, foram objetivadas como um novo dispositivo de emasculação, uma tecnologia de dominação a serviço de uma norma hegemônica de virilidade cristã, branca e capitalista. A experimentação sabiamente pensada de Abu Ghraib marca a atualidade da cultura do vigilantismo estadunidense na cena internacional.

Subjacente à fórmula “é preciso defender as mulheres”, que caracterizou quase dois séculos de abuso durante os quais “cavaleiros serventes” massacraram homens negros em nome da defesa de *suas* mulheres e da raça branca, um novo adágio se delineia: “Nossas mulheres nos defendem... e vão sodomizar *seus* homens em nome da defesa de nossa civilização”.

SELF-DEFENSE: POWER TO THE PEOPLE!

Acabar com a não violência: “*Arm Yourself or Harm Yourself*”¹

“De agora em diante, um fuzil Winchester deve ter um lugar de honra em cada lar negro.” Essa fórmula, lançada por Ida B. Wells em 1892, resume o espírito das novas mobilizações.² A problemática da autodefesa armada *legítima* contra a violência *ilegítima* do racismo e a convocação para pegar em armas do movimento de luta contra o sistema segregacionista estão no centro da história do nacionalismo negro.

No fim dos anos 1910 e ao longo dos anos 1920, muitas intelectuais, artistas e jornalistas participantes do movimento Harlem Renaissance publicaram textos em jornais a favor da autodefesa, proclamando a morte do tio Tom [protagonista do livro *A cabana do pai Tomás*]. Marcus Garvey julgou necessário reconhecer que uma guerra racista estava sendo travada no país e no mundo e que pessoas afro-americanas deviam entrar unidos na batalha. Em outubro de 1919, ele escreveu:

Multidões de homens brancos no mundo inteiro continuarão a linchar e queimar os negros enquanto permanecermos divididos. No dia em que todos os negros, neste país e em outros, começarem a se erguer juntos, veremos o homem branco tão aterrorizado diante da raça negra quanto está hoje diante da raça amarela japonesa. Com seus 400 milhões de pessoas, os negros devem se organizar pelo mundo inteiro para infligir uma Waterloo a seus opressores [...]. Recentemente, muitos levantes abalaram os Estados Unidos e a Inglaterra, e, quando a guerra pela democracia tiver terminado, haverá ainda mais insurgências contra o homem branco. Portanto, para os negros de todos os países, a melhor coisa a fazer é se preparar para responder ao fogo com fogo, um fogo do inferno.³

A Segunda Guerra Mundial marca uma virada: enquanto os Estados Unidos se apresentam na cena internacional como uma democracia exemplar na luta contra o fascismo que assola a velha Europa, os abusos racistas em seu próprio solo se tornam “indefensáveis”. As principais associações do movimento negro recrutam cada vez mais soldados

afro-americanos e *chicanos* comprometidos com a luta no *front* japonês e europeu. Organizam-se motins. Líderes da naacp, compreendendo perfeitamente que o pós-guerra constitui uma virada na mobilização contra o linchamento e a favor dos direitos civis e cívicos, encabeçam uma campanha focalizada nas contradições da “democracia Jim Crow”. Em 1947, a naacp apresenta às Nações Unidas uma petição de grande repercussão: “Não é tanto a Rússia que ameaça os Estados Unidos, mas o Mississippi”.⁴ A luta contra o linchamento adquire visibilidade internacional⁵ e chega à Casa Branca. O presidente Truman reconhece que a questão dos “nossos” direitos cívicos “tornou-se um problema de política mundial”.⁶ Em 1954, o vice-presidente Richard Nixon declara que “cada ato de discriminação [...] ocorrido nos Estados Unidos fere a América tanto quanto o faria um espião de passagem a serviço de um país estrangeiro”.⁷

Alguns anos mais tarde, no Sul, e apesar das vitórias jurídicas recentes do movimento em prol dos direitos civis e cívicos na luta pela *dessegregação*, o sistema segregacionista ainda permanece blindado, e a ideologia da supremacia branca se mantém, até mesmo se renova, com a emergência de uma miríade de milícias que se identificam com a Ku Klux Klan.⁸ É nesse contexto que um acontecimento revelador, o *Kissing Case*, marca o renascimento da política de autodefesa. Aconteceu na cidade de Monroe, na Carolina do Norte, no fim do mês de outubro de 1958. Sissy Sutton, uma garotinha branca de oito anos, contou à mãe que havia beijado na bochecha um dos dois garotinhos negros com quem passara a tarde brincando, alguns dias antes, na companhia de outras crianças (majoritariamente brancas e com menos de dez anos). Imediatamente a família da pequena reuniu uma multidão armada e foi até o bairro dos dois garotinhos, David “Fuzzy” Simpson e James Hanover Thompson, de nove e sete anos, respectivamente, com a intenção de matá-los e linchar suas mães. Os dois meninos foram violentamente detidos pela polícia, que os acusou de estupro. Uma vez presos, foram maltratados e molestados por dias, proibidos de ver a família e impedidos de se encontrar com os defensores designados pelas associações afro-americanas. As mães foram perseguidas: demitidas do emprego como trabalhadoras domésticas, assediadas pela população branca da cidade e ameaçadas de morte pela Ku Klux Klan, que à noite acendeu uma pira e ateou fogo em cruzeiros imensas em frente à casa de cada um dos garotos, além de atirar na fachada e nas janelas, matando o cachorro dos Hanover. Em 4 de novembro, os dois meninos foram apresentados diante de um juiz que considerou o “caso” um efeito nefasto da *dessegregação*, a consequência direta da mistura racial nas escolas e do perigo que ameaçava as meninas brancas.

Ainda sem a presença do advogado de defesa e também sem contraditório e ampla defesa, o juiz declarou os dois garotinhos culpados de agressão sexual e atentado ao pudor e os condenou à pena de prisão em uma casa de correção para negros (Morrison Training School For Negroes) até que completassem 21 anos.

Na cidade de Monroe, a seção local da naacp, com apenas seis membros, estava à beira da dissolução. Em um último suspiro, dois anos antes do Kissing Case, a associação conseguiu eleger um novo presidente, Robert F. Williams. Militante comunista, ele não só deu início à renovação militante (duzentas pessoas recrutadas em um ano, a maioria da classe operária, e não da classe média ou educada que a naacp costumava recrutar), como também a uma mudança radical na filosofia e na política da instituição. Proveniente de uma família comprometida havia gerações com a guerra contra o racismo no Sul e as milícias supremacistas, Williams também pertencia ao Corpo de Fuzileiros Navais (antigos combatentes da Segunda Guerra Mundial), e era, portanto, perfeitamente capacitado para o manuseio de armas. Prestes a se tornar uma figura emblemática, embora igualmente controversa, do movimento afro-americano, ele transformaria a seção local da naacp numa verdadeira “unidade de combate”,⁹ composta basicamente de veteranos experientes,¹⁰ decidida a dar cabo da injustiça racial e do “Império Invisível” (termo usado pela kkk para se autodesignar durante seu segundo renascimento).¹¹

Enquanto dirigentes nacionais da naacp não queriam se envolver no que chamavam de “Sex case”,¹² Robert F. Williams fundou em Nova York o Comitê de Combate à Injustiça Racial e concedeu ao Kissing Case a dimensão de um escândalo internacional. Implementou uma estratégia de ampla divulgação do caso, apoiando-se sobretudo nos comitês constituídos na Europa já mobilizados na luta contra o linchamento, com o objetivo de libertar as crianças, mas também de pressionar a naacp, que parecia indiferente ao destino dos garotos. Alertada, a imprensa internacional se mobilizou, porém foi a foto tirada por Joyce Egginton, uma jornalista inglesa do *London New Chronicle*, que transformou o Kissing Case em símbolo. A jornalista, munida de uma máquina fotográfica e fazendo-se passar por assistente social, infiltrou-se na prisão onde os dois garotinhos estavam detidos e fez uma foto que acompanharia a reportagem publicada na primeira página da edição de 15 de dezembro de 1958. A foto, intitulada “Why?”, mostrava o estado em que se encontravam as crianças e foi reproduzida por diversos jornalistas europeus. Na sequência da publicação, foi criado um Comitê Internacional de Defesa de Thompson e Simpson que desencadeou uma campanha pública de denúncia da violência racista

estadunidense. Milhões de cartas de indignação foram enviadas a Washington.

O Kissing Case marca uma guinada na história da luta contra o sistema segregacionista em razão de duas mudanças estratégicas encarnadas por Robert F. Williams. Primeiro, no contexto dos movimentos de decolonização, a denúncia sistemática da política racista estadunidense permite compreender o segregacionismo como parte do imperialismo, e os abusos cometidos contra a minoria negra como um colonialismo interno. O Kissing Case se torna o símbolo da luta contra a barbárie da branquitude norte-americana. Depois, contrariamente ao registro das emoções compassivas, constitui o principal gatilho da crise de liderança, bem como da estratégia de resistência pacifista no movimento pelos direitos civis. Enquanto os assassinatos e o estupro de crianças e adulto·a·s negro·a·s na Carolina do Norte ou nos estados do Sul se perpetuava, dali em diante uma resistência armada se organizou. Williams, para quem a passagem para a autodefesa armada consistia na única estratégia de sobrevivência na guerra contra a supremacia branca, da qual a kkk era o braço armado, adotou uma posição marginalizada na escala das grandes organizações negras. O chamado para a autodefesa armada fez com que ele fosse não só considerado opositor de Martin Luther King, como também excluído da naacp, em 1959, e perseguido pelo fbi.¹³ Acusada de ter comunistas infiltrados, a naacp acionou uma política anticomunista que tinha como alvo os militantes anti-imperialistas e, sobretudo, Williams, em uma suposta tentativa de conquistar alguma respeitabilidade. Apoiado por W. E. B. Du Bois,¹⁴ Williams, mesmo no ostracismo, começava a se tornar uma importante figura intelectual e política do movimento negro, iniciador de uma filosofia política da autodefesa comunista que ganharia corpo com o chamado do Black Power alguns anos depois.

O Kissing Case, portanto, na esteira do macarthismo, é sintoma de uma propaganda e de uma política anticomunista que foram não só os únicos argumentos da imprensa sulista diante da mobilização internacional, mas também dividiram o movimento afro-americano em prol dos direitos civis, exacerbando suas dissensões internas. A questão do recurso à violência como estratégia política nacional se tornou um ponto de conflito entre as principais lideranças das associações negras, que acusavam o·a·s militantes e intelectuais da autodefesa armada de ligação com o comunismo. Privilegiando uma política integracionista das minorias raciais, essas associações continuaram a tomar distância de uma coalizão de lutas contra o imperialismo e a negar solidariedade aos movimentos revolucionários de liberação e decolonização em escala internacional.

Graças à ação de Robert F. Williams e do Comitê de Combate à Injustiça Racial, em 13 de fevereiro de 1959 David Simpson e James Thompson são libertados, mediante algumas condições.¹⁵ Em 1962, e Livros em Cuba, Williams publica *Negroes with Gun* [Negros com armas], suas teses sobre a autodefesa armada. O livro descreve de modo impressionante as cenas de confronto de uma guerra racial nos estados do Sul; também desenvolve posições filosóficas sobre a autodefesa em oposição à estratégia da ação direta não violenta. Em junho de 1961, por ocasião das inúmeras aglomerações em torno da piscina municipal da cidade de Monroe, proibida à população negra, militantes haviam sido alvo de tiros disparados por homens brancos. Por diversas vezes, Williams e outros militantes da naacp tentaram prestar queixa, mas o chefe de polícia de Monroe sustentava que não tinha visto nem ouvido nada.¹⁶ A situação se repete a cada ato de violência cometido contra militantes ou contra a população negra. O relato mostra a estratégia de negação sistemática das autoridades brancas. Essa recusa de intervir, esse *laissez-faire*, constituem uma forma paradoxal de ação direta não violenta policial que permite qualificar os atos de autodefesa de militantes e organizações negras como a agressão originária. Williams também registra os gritos de ódio: “Matem esses negros! Matem eles! Queimem os negros com gasolina! Queimem esses negros!”. Nesse dia, diante dos gritos da multidão reunida, Williams e outros ativistas não tiveram escolha senão se refugiar no carro para evitar o linchamento e ali sacaram seus rifles.

Conta Williams:

O que as pessoas ignoravam é que tínhamos armas: a lei do estado da Carolina do Norte autoriza o transporte de armas em um carro, contanto que não estejam disfarçadas. Eu tinha duas pistolas e um rifle. No momento em que o outro levantava o braço para bater, saquei um 45 regulamentado e apontei diretamente para seu rosto, sem dizer uma palavra. Ele olhou o revólver, calado, e começou a se afastar de nós. Alguém na multidão deu um tiro, e as pessoas passaram a berrar histericamente: “Matem os negros! Matem eles! Queimem eles com gasolina!”. A multidão jogava pedras no capô do meu carro. Então abri a porta, botei um pé no chão e me ergui, com uma carabina italiana na mão.¹⁷

Williams tinha uma posição filosófica clássica em matéria de direito à autodefesa. Ele considerava que o Estado federal falhava deliberadamente na exigência de respeito à 14ª Emenda à Constituição dos Estados Unidos, desrespeitada na Carolina do Norte.¹⁸ Além disso, os tribunais desse estado deixavam impunes tanto os crimes da kkk como aqueles cometidos por outras milícias racistas e pelas populações que as apoiavam, o que tornava esses tribunais ilegítimos para o exercício da justiça. Em outras palavras, a violência exercida pela população branca é legal, porém ilegítima, enquanto a exercida pela

população negra em resposta é ilegal, porém legítima. Como ele escreve: “Em uma sociedade civilizada, a lei impede que os fortes se aproveitem dos fracos; ora, a sociedade do Sul não é uma sociedade civilizada, mas uma sociedade da selva, e somos forçados, nesse caso, a voltar à lei da selva”.¹⁹

Ele preconizava recorrer à autodefesa, uma vez que nos Estados Unidos não havia justiça para a população negra. Mais exatamente, afirmava que a justiça vigente era uma justiça branca que expunha negros ao risco máximo de vida. O assassinato de negros ficava impune, a justiça era cúmplice; a polícia era incapaz de proteger a população negra²⁰ e, ainda pior, entregava-a voluntariamente a assassinos. A autodefesa seria o último recurso para defender a vida, por meio do qual negros defenderiam a própria humanidade.²¹

A filosofia enunciada por Williams, retomando alguns temas clássicos do contratualismo, promove uma desvinculação entre a autodefesa e a tradição do individualismo possessivo, rompendo o liame entre o conceito de autodefesa e a noção de defesa de si entendida como propriedade da pessoa e dos bens. Pensada desse modo, a defesa de si não aparece fundada em um sujeito de direito que a precederia, não se apoia em um indivíduo natural e legitimamente possuidor de um direito de conservação e jurisdição. Esse sujeito apenas existe à medida que aparece, conforme se produz nesse movimento polarizado para ter a *vida salva*.

Àqueles que o acusam de apologia à violência e de fazer o jogo das autoridades segregacionistas, provocando a repressão, ele responde que a autodefesa não é o “amor pela violência”, e sim o “amor pela justiça”.²² Nesse sentido, não opõe a estratégia de autodefesa à “tática não violenta”.²³ Segundo Williams, a autodefesa intervém quando a não violência chega ao ponto crítico no qual persistir nessa tática se tornaria suicídio.²⁴ Ele foi categórico ao se recusar a fazer o juramento de não violência, que proíbe pura e simplesmente militantes de se defenderem diante de agressões e abusos, sob o pretexto de que isso equivaleria a utilizar *a violência contra a violência* ou exacerbaria a repressão.

Estamos aqui no centro do debate sobre a violência e a não violência, bem como sobre a questão da violência de o·a·s dominantes *contaminar* o·a·s dominado·a·s. O emprego da violência costuma ser refutado com base em dois argumentos: em nome de um efeito de mimetismo que transformaria dominado·a·s em dominantes; em nome de um risco de amplificação reativa que multiplicaria a violência do·a·s dominantes em vez de impedi-la. Para Robert F. Williams, esse debate é ideológico e parece ser apenas um modo de desarmar o·a·s oprimido·a·s, daí sua oposição feroz a uma estratégia por princípio não violenta. Em

sua obra ele adota uma definição de violência marxista por excelência, como parteira da história e, mais especificamente, como princípio da própria historicidade e da mudança social. Diante daquilo que qualifica de “brutalidade racista branca”, ele considera que a não violência e a autodefesa podem ser combinadas com proveito, mas que só a violência pode “modificar um elemento da vida social tão urgente quanto a opressão racial”.²⁵ Para Williams, a estratégia da violência defensiva se assemelha a uma dinâmica insurrecional, a única capaz de modificar profundamente as relações de poder. A estratégia da não violência poderia tornar os transportes públicos mistos em termos raciais, porém não destruiria o sistema racista nem a violência social e econômica cuja reprodução ele garante.²⁶ Finalmente, o uso da violência pelo movimento em prol dos direitos civis permitiria posicionar-se no centro do conflito, declarar guerra a quem *defende seus privilégios* atacando quem *defende sua vida e sua liberdade*; é por isso que ele se apresenta como um internacionalista, e não como representante do nacionalismo negro. Não se trata de defender uma nação, e sim de defender a justiça universal.²⁷ Exatamente no momento em que Williams redigia essas linhas em Cuba, Frantz Fanon elaborava uma filosofia da ação violenta na urgência das lutas pela libertação nacional – mas também da morte iminente –, primeiro na Argélia e depois em Nova York, onde foi hospitalizado.

Os Panteras Negras: a autodefesa como revolução política

Os textos de Robert F. Williams, importantes fontes teóricas do Black Panther Party for Self-Defense, foram fartamente publicados, difundidos e traduzidos nos anos 1960. Figura de destaque do movimento comunista estadunidense,²⁸ pensador da autodefesa armada, sua influência foi determinante para a virada do movimento pelos direitos cívicos em favor do abandono da filosofia da não violência. Essa década foi marcada pelo uso declarado da ação direta violenta, mais especificamente pela emergência de uma semiologia dos corpos em combate e do modo de subjetivação política a ela associada – semiologia que se difundirá para muito além do movimento negro. Alguns anos depois do Kissing Case, a agressão com arma de fogo cometida contra um jovem militante, James Meredith, enquanto ele realizava sua própria marcha contra o medo (sem arma e sem proteção, de acordo com sua vontade), percorrendo o Mississippi em junho de

1966, marcou o abandono definitivo da estratégia de resistência não violenta preconizada pelo reverendo King. Na sequência dessa agressão, inúmeras lideranças de movimentos comprometidos com os direitos civis e cívicos²⁹ decidiram quais seriam as estratégias de prosseguimento da marcha. Ela é retomada, reunindo milhares de pessoas, entre elas Stokely Carmichael, membro do Student Nonviolent Coordinating Committee (sncc) [Comitê Estudantil de Coordenação Não Violenta], que lançou o apelo histórico ao Black Power.³⁰ Para além das divergências entre os diferentes movimentos, essa marcha foi o palco memorável no qual se confrontaram abertamente duas lógicas políticas relativas à violência. Os trabalhos recentes sobre a história do movimento pelos direitos civis mostraram claramente que a oposição entre uma estratégia de não violência (ativa) e uma estratégia de violência (defensiva), em geral datada de 1966, caracteriza-se por uma visão simplista demais. É interessante perceber, por exemplo, que Martin Luther King não se opunha ao uso da violência defensiva – a autodefesa propriamente dita –, mas naquele dia de junho de 1966 ele não aceita que militantes se manifestem ostensivamente armados, pois arriscariam a vida das demais pessoas ao atribuir à polícia um “direito de matar”.³¹

Ora, foi em torno desse ponto que a oposição a King se cristalizou, sobretudo com a Nation of Islam (noi). Para Malcolm X, a filosofia da não violência preconizada por King se assemelha a uma proibição que visa ao desarmamento, consistindo em dizer à população negra: “Não se defendam dos brancos”. Porém, na realidade, explica Malcolm X, essa injunção à não violência não diz respeito às relações entre negros, mas às relações inter-raciais. King não diz “Não sejam violentos entre vocês”. No entanto, para Malcolm X, essa seria a única injunção à não violência politicamente válida, visto que ela permitiria construir a unidade e a solidariedade negras. Para esse ativista, há um significado no fato de o reverendo King ter sido o único interlocutor que a branquitude considerou respeitável e que seu movimento tenha sido o único a receber tanto apoio, inclusive financeiro, entre brancos. Ao pedir a negros que não se defendam, “King se torna a melhor arma para os brancos que almejam maltratar os negros em nosso país, pois, graças a ele, se o branco quiser atacar os negros, estes não podem se defender, porque King pregou esta filosofia estúpida: vocês não são obrigados a combater, vocês não são obrigados se defender”.³² A não violência deve ser compreendida e circunscrita a um princípio ético-político interno aos grupos mobilizados; ela é, portanto, uma modalidade de subjetivação política que apenas tem sentido para cuidar de um *nós* em devir, e não uma *práxis de resistência e combate*.

As teses do reverendo King perderam força em favor daquelas desenvolvidas por Robert F. Williams, Stokely Carmichael, Elijah Muhammad e Malcolm X – cuja morte em 1965 foi traumática –, que marcaram a emergência de uma nova geração de militantes decidida a aderir à violência defensiva. O movimento passava por uma crise³³ também associada com um conflito entre diferentes formas de engajamento do *corpo militante* e uma redefinição da semiologia dos corpos revoltados.

Os sujeitos que reivindicam a não violência não são passivos; empenham o corpo na ação e no confronto pela defesa de si mesmos e de seus direitos, o que supõe uma força considerável. O corpo encarna um tipo de resistência cuja condição de existir é a abnegação absoluta, a resistência ilimitada e o esquecimento de si (*nunca reagir*). É precisamente sob essas três condições que a militância pretende fazer do corpo a película sobre a qual finalmente aparecerá a violência crassa da agressão. Uma aparição que deve apresentar efeitos ao mesmo tempo morais (essa violência é intolerável e ilegítima), políticos (essa violência é ilegal) e também psicológicos (essa violência aparecerá insuportável aos olhos de quem a comete).³⁴ Todavia, o ponto problemático para a parte do movimento que julga essa estratégia obsoleta é que as ações diretas não violentas põem em cena um corpo que resiste com uma força sem fim. Em certa medida, essas defesas de si não violentas *ou* violentas não se distinguem na oposição entre passividade e atividade, fraqueza e força, mas sim na temporalidade da defesa ativa e de seus efeitos. Em outras palavras, estão em jogo duas percepções diferentes da história. A primeira concerne a um tempo longo de lutas, aceita a violência para “trabalhar” a história, para de algum modo desviar seu curso da deterioração. A ação da e pela não violência é consideravelmente trabalhosa. Ela se serve tanto dos corpos nela engajados como da própria história. Ora, em face dessa abordagem teleológica da defesa, a segunda posição, a abordagem agonística, inverte a lógica: de acordo com essas estratégias políticas de autodefesa só é possível fazer história na base da irrupção e do choque – quando “a violência encontra a violência”.³⁵ Então não é mais uma questão de escolher entre história e deterioração – a revolução se faz necessária. É a metáfora do impacto, não do trabalho no longo prazo.

A autodefesa é uma prática marcial, uma filosofia do combate que considera que o momento, o *kairós* revolucionário, atua na eficácia do golpe desferido. Daí a problemática do Black Power, amplamente inspirada na leitura dos textos de Frantz Fanon, que consiste em um desdobramento da autodefesa em defesa explosiva, até mesmo agressiva, e se traduz por um chamado à resposta, ou a *mostrar que*

podemos responder, “golpe a golpe”. E, sob essas condições, diante do cano de uma arma apontada, deve-se responder com um tiro. Compreende-se a autodefesa como uma contraofensiva e cria-se outra semiologia do *corpo militante*, que não se baseia na exemplaridade de seu mártir, e sim no caráter ao mesmo tempo inexorável e inelutável da vingança; uma semiologia que não se inscreve em uma metafísica dos fins, mas no imediatismo de um golpe.

Compreende-se desde já como se articularam uma política de autodefesa e uma política de representação e *afirmação de si*. Ao pregar a defesa atacando, os movimentos de autodefesa afirmam um direito injustamente negado e, por consequência, um sujeito portador desse direito ou, sobretudo, um sujeito que toma e atribui a si um direito que lhe é negado. A defesa explosiva tende a declarar uma guerra que não se diz guerra, isto é, tende a restabelecer as modalidades de um combate *com armas iguais*. Desse ponto de vista, a defesa explosiva pertence a uma filosofia marcial, no sentido de que os termos e as posições da relação de dominação não são mais pensados de modo ontológico (dominantes/dominados) ou hierárquico (armados/desarmados), diacronicamente (agressores/agredidos). Esse repertório produz ao menos dois efeitos: se, por um lado, restitui a dignidade e restaura o orgulho das minorias oprimidas tornadas “beligerantes”, por outro, autoriza o uso indefinido da violência,³⁶ bem como de sua semiologia, se requerido pela luta revolucionária.

A emergência, em novembro de 1966, do Partido dos Panteras Negras para Autodefesa (bpps) simboliza a repolitização internacionalista do direito à autodefesa armada contra a tradição segregacionista estadunidense e o imperialismo. Se ele assume completamente o princípio da autodefesa armada – o acréscimo do termo *self-defense* ao nome da organização é uma referência direta ao Deacons for Self-Defense [Diáconos pela Autodefesa] –, busca também ampliar seu sentido político ao mesmo tempo que se inscreve em uma história dos movimentos afro-americanos, anti-imperialistas e comunistas inclinados a se converter à autodefesa como condição que possibilita um sujeito político revolucionário.

Os Panteras Negras adotam uma estratégia ultralegalista que exige respeito ao direito de afro-americanos de portar uma arma de fogo como qualquer cidadão estadunidense (em referência à Segunda Emenda à Constituição).³⁷ Assim, o·a·s militantes costumam sair munido·a·s de armas e códigos jurídicos e seguir patrulhas da polícia a fim de intervir na menor interpelação para marcar presença, testemunhar irregularidades nos procedimentos e lembrar às pessoas controladas ou detidas os seus direitos. Como expressa o cofundador do

bppsd, Bobby Seale, em 1970, a autodefesa armada (e, portanto, o porte de armas) tem por única função defender a vida do·a·s militantes:

Há uma regra bastante estrita segundo a qual nenhum membro do Partido pode usar sua arma, exceto no caso de ter a vida ameaçada – seja quem for o autor do ataque, um oficial de polícia ou qualquer outra pessoa. No caso do assédio policial, o Partido simplesmente imprimirá no jornal a foto do oficial em questão para que seja identificado como inimigo do povo... Nenhum atentado contra sua vida será cometido.³⁸

No contexto californiano,³⁹ o principal inimigo do Partido é, portanto, a polícia. As técnicas de autodefesa, assim como sua cenografia, diferem daquelas empregadas nos estados do Sul, onde sua primeira função é proteger a comunidade negra da violência das milícias fascistas (mesmo que a autodefesa das minorias raciais permaneça criminalizada e que as legislações locais proíbam o porte de armas aos grupos sociais racializados nesses estados). Respeitando um código de vestimenta rigoroso – roupas pretas, boina preta e uma arma –, o objetivo da militância do bppsd é recrutar novos membros que encarnem um tipo de masculinidade negra capaz de representar uma potência geradora de orgulho, mas que também seja convincente a respeito da necessidade de construir uma comunidade negra unida contra a brutalidade policial, a América branca e, mais amplamente, o colonialismo e o capitalismo.⁴⁰

Assim, a autodefesa promovida pelo bppsd ecoa o direito à conservação de si, tradicionalmente definido como ato de resistência pré-política, mas que aqui remonta muito mais a uma performance marcada por gênero e racializada, na qual o que parece ser “zelo defensivo” ultralegalista é, na realidade, uma alavanca potente para a conscientização política.⁴¹ A autodefesa não é mais apenas um meio de luta, nem mesmo uma opção política pragmática compatível com outras estratégias, como as práticas de ação direta não violenta:⁴² é a filosofia da luta em si mesma. É, estritamente falando, uma estratégia de luta generalizada e pode ser definida como “ofensiva revolucionária”, como a única *política que, se necessário, está pronta para derrubar o imperialismo*. Nessa perspectiva, o bppsd sem dúvida declarou guerra: uma guerra civil,⁴³ uma guerra social⁴⁴ e uma guerra de liberação⁴⁵ no curso da qual não há nada a negociar, nada a defender, pois a defesa dos direitos mais fundamentais, desde sempre negados e desrespeitados, nunca esteve em pauta. Nada a defender a não ser um *nós* que não tem nada porque não é nada sem a ação que se realiza em seu nome, um *nós* que pode tudo.

A partir de 1968, o bppsd abandona o termo “autodefesa”. Como escreve Christopher B. Strain, “Os Panteras começaram [...] como militantes da autodefesa; todavia, o grupo rapidamente se tornou a

vanguarda de uma revolução social, distanciando-se da finalidade da autodefesa (quer dizer, da proteção imediata de si), inclusive enquanto ainda justificava suas ações se valendo da retórica da autodefesa”.⁴⁶ Muitas figuras do movimento, a exemplo de Bobby Seale, consideram que o foco na autodefesa faz parte de uma empreitada de desinformação e desestabilização que pretende desacreditar a ação social e política do Partido. Assim, a acusação segundo a qual os membros do bpspd seriam *minutemen* negros⁴⁷ era claramente uma propaganda. Huey Newton percebeu os efeitos contraproducentes de uma retórica militante que irmanava a autodefesa a uma definição essencialmente marcial e virilista, demasiado restritiva, que diluiu a própria finalidade da organização⁴⁸ e não corresponde nem às ações, nem às linhas ideológicas do movimento. Se a militância deveria se submeter a treinamentos marciais (aprender a manipular e disparar uma arma com segurança, aprender artes marciais), teria também a obrigação de pensar: ler (prioritariamente Marx, Mao ou Fanon) e escrever. “A caneta é uma arma [...]. Ela pode ensurdecer o ouvido com a voz do povo clamando por justiça. Pode matar as mentiras escritas com tinta na imprensa do opressor.”⁴⁹ Além disso, a filosofia da autodefesa dos Panteras Negras, conforme o manifesto em dez pontos do movimento que começou a ser elaborado em 1966,⁵⁰ foi se concretizando dia após dia por meio de ações de luta contra a violência social e de “guerra contra a pobreza”: organização de cafés da manhã em escolas de bairros desfavorecidos, apoio escolar, cursos noturnos para adultos, criação de escolas e dispensários para distribuição de medicamentos, organização de campanhas de vacinação, serviços jurídicos e sociais, transportes coletivos, subsídios para roupas e livros... Essas ações de fundo foram invisibilizadas e diminuídas por uma campanha de difamação sistemática, acompanhada por uma política de repressão sem precedentes levada adiante pelo fbi, que agiu metodicamente para decapitar o movimento.⁵¹ A oposição entre autodefesa, de um lado, e política de autogestão social e de mobilização política, de outro, orquestrada pela imprensa e pelo governo, também reforçou a ideia de uma divisão sexual do trabalho militante no centro do partido.⁵²

Assim, mesmo não sendo uma estratégia política exclusiva, a autodefesa aparece igualmente como tema de uma narrativa, de um mito fundador do sujeito revolucionário. O Partido dos Panteras Negras, bem depois de ter sido enfraquecido pelo governo, encarnou uma política de autogestão defensiva, uma verdadeira *desmistificação da violência* do opressor. Elaine Brown, do bpspd,⁵³ lembra que o Partido se apresentava como a vanguarda da revolução; seu primeiro objetivo

era a organização do lumpemproletariado, composto sobretudo por negro·a·s: mal pago·a·s, desempregado·a·s ou transformado·a·s em não empregável. No nível mais baixo da escala social, encontram-se as gangues e as minorias criminalizadas (mães racializadas que são o único sustento da família, prostitutas, usuários de droga, traficantes, delinquentes, moradores de cortiços, sem-teto). A análise do modo de produção capitalista e de sua derrubada não poderia prescindir de uma crítica ao sistema sexista-racista cujos três pilares são a exploração fundada em uma divisão sexual e racial do trabalho produtivo e reprodutivo, apoiado por um Estado capitalista; a criminalização sistemática das minorias raciais operada por um Estado penal; e a militarização imperialista comprometida com um Estado colonial. Ao longo da narrativa de seu percurso militante, Brown mostra que a insistência do bpps em uma semiologia virilista constituía uma primeira alavanca de conscientização, permitindo restituir a quem foi violentado o poder de resistir – de transformar o lumpemproletariado em exército revolucionário.⁵⁴ No primeiro número do *Black Panther*, o jornal do movimento, publicado em 25 de abril de 1967, a apologia da autodefesa armada é expressa em termos de *gun power* (se apenas a polícia tinha esse poder, dali em diante parte do povo negro também o exerceria). Os “irmãos” do bpps são apresentados como a “nata da masculinidade negra. Estão aqui para a proteção e a defesa da nossa comunidade negra”. Algumas linhas depois: “Esses irmãos têm uma perspectiva política. Mais importante, estão aqui, no degrau mais baixo da escala, onde se encontra a maioria do nosso povo”.⁵⁵ Dito de outra forma, o bpps pretende se situar e conduzir a luta baseado nas condições materiais de existência da grande maioria do·a·s negro·a·s: a sobrevivência. Nessa perspectiva, como escreve Brown, o·a·s militantes eram considerado·a·s iguais a qualquer outro·a militante: o gênero e a sexualidade do·a·s negro·a·s constituíam uma arma, em meio a outras, a ser disparada contra o opressor para abatê-lo – “nosso gênero era apenas outra arma, outro instrumento da revolução”.⁵⁶ Ora, o problema é justamente essa distribuição de armas que atribui a alguns as armas de fogo e a outros seu sexo, esquecendo a longa e ilustre genealogia das mulheres afro-americanas em luta, que sempre estiveram armadas. Mesmo definida como arma de autodefesa, quanto mais a identidade sexual tiver colonizado o imaginário da libertação, mais ela terá forjado uma espada de dois gumes que se volta contra o·a·s militantes. É ainda mais complexo, tendo em vista que o bpps produziu uma crítica severa ao “chauvinismo masculino”: para ser verdadeiramente revolucionária, a luta deveria defender e apoiar a libertação das mulheres.

As críticas à vertente virilista no Black Power se expressaram abertamente mais tarde no próprio Partido. Escreve Elaine Brown em sua autobiografia:

O que eles queriam estava muito distante da nossa revolução, eles a tinham perdido de vista. Muitos pareciam satisfeitos em se apropriar por si mesmos do poder que o Partido conquistara e que eles incorporavam, em uma ilusão cega, aos carros, às roupas e às pistolas. Estavam inclusive prontos para fazer dinheiro com os princípios revolucionários unicamente em prol de uma máfia. Se era uma máfia o que queriam, isso seria feito sem mim.⁵⁷

Por sua vez, os movimentos feministas revolucionários afro-americanos logo se manifestaram. Considerando que a virilidade heterossexista é intrinsecamente um dos pilares do sistema capitalista imperial, foi um ato suicida fazer a revolução endossando uma máscara branca (ter poder é ser homem, ser homem é ser branco).⁵⁸ Esses debates sobre a masculinidade devem ser associados às discussões travadas no centro do bpps acerca da questão do feminismo (visto com frequência como uma luta burguesa de mulheres brancas) e, mais amplamente, do marxismo: em 1967, durante uma reunião de apoio a Huey Newton, que acabara de ser preso, Stokely Carmichael fez observações que chocaram o grupo comunista mais consciente do movimento, a começar por Angela Davis, que relata: “[ele] falou do socialismo como ‘coisa de homem branco’. Marx, ele disse, era um homem branco e, portanto irrelevante para a libertação negra”.⁵⁹ Por outro lado, Carmichael fazia pouco-caso da questão do patriarcado como “coisa de homem branco”.

Sem dúvida parte da militância negra encarna essa vertente “contrarrevolucionária”⁶⁰ embasada em uma mitologia reativa do reconhecimento da superpotência da masculinidade negra como modo de subjetivação política. A constatação inicial é justa: os homens negros foram não só excluídos dos benefícios sociais e simbólicos da “masculinidade”, como também atingidos, desde a escravatura, em sua própria humanidade, humilhados, degradados e emasculados pelos brancos. No entanto, esses mesmos militantes investem na estrutura imposta por essa ideologia marcada pelo gênero e racializada a fim de concluir que as mulheres negras, estigmatizadas como matriarcas, castradoras e Jezabel, colaboraram passivamente e devem apoiar a revolução permanecendo em seu lugar de *mulher*. Para que exista um sujeito revolucionário, é preciso que as mulheres aceitem não ser revolucionárias – uma forma de pré-contrato militante. Ora, na luta ideológica travada para ressignificar o poder, esse superinvestimento em “chauvinismo” viril que mantém uma afinidade referencial com o *homem branco*, essa obsessão em submeter as mulheres negras a uma

norma “vitoriana” de feminilidade da qual elas sempre foram historicamente excluídas⁶¹ equivale não a construir uma identidade política negra, mas a reforçar a dominação ideológica dos valores brancos. Apesar das críticas às normas estéticas da branquitude – sobretudo a crítica ao alisamento e à “escova” do cabelo –, as mulheres negras são destinadas ao lar e ao silêncio,⁶² constrangidas a um branqueamento que reifica, nessa mesma ocasião, a potência normativa de uma masculinidade burguesa que continua a ser o significante do poder. A reação é imediata. Essa estratégia organizacional corresponde a condenar mulheres e homens negros a serem apenas imitações,⁶³ grotescas, grosseiras,⁶⁴ monstruosas, patogênicas das normas dominantes de gênero e sexualidade, sempre de lado, de fora ou excedentes, reforçando a dominação de normas construídas por meio da estigmatização das figuras que repelem e que se autoconstituem, nessa mesma oportunidade, como referentes autênticas, *modelos originais*.⁶⁵ Ora, é preciso lembrar que, no que concerne ao bpsd, o machismo foi objeto de crítica. Em entrevista concedida ao *The Guardian* em 1970, Bobby Seale afirmou que “a luta contra o machismo é uma luta de classes – algo que as pessoas têm dificuldade em compreender. Para entender o machismo dessa maneira, é preciso compreender que ele está intimamente ligado ao racismo [...]. Em outros termos, quando se afirma que ‘uma mulher deve ficar em seu lugar’, essa ideia está apenas a alguns passos daquela que consiste em dizer ‘um negro deve ficar em seu lugar’”.⁶⁶ Esse discernimento a respeito das questões de sexismo e racismo permite avaliar a intensidade de uma verdadeira luta de classes ideológica acerca dessas questões.

Talvez muito melhor do que a análise clássica que articula sexismo e racismo, problematizar essa luta permite justamente redefinir o gênero como um “signo ideológico”,⁶⁷ isto é, um dispositivo semiótico que produz e engendra as normas da classe dominante como significantes universais. Esses significantes codificam os corpos, convertendo-os em indivíduos socialmente perceptíveis, inteligíveis e, portanto, aceitáveis, defensáveis. Fazem o mesmo com os movimentos para torná-los audíveis, legítimos ou não. Os assassinatos sumários de militantes dos Panteras Negras, orquestrados pela operação do Counter Intelligence Program (Cointelpro) [Programa de Contraineligência], não devem ser pensados à margem das campanhas midiáticas de desinformação lançadas pelo fbi, da produção fantasmática de “contrafatos” que exploram as acusações de agressão, estupro e assassinato, renovando o mito do homem negro violento, predador sexual, hipervirilista, bem como o da mulher negra matriarca, mãe negligente, tutelada e responsável pela delinquência de seus *filhos*.⁶⁸ A permanência de uma

definição da violência “racial” (isto é, atribuída exclusivamente às minorias raciais), ideologicamente codificada pelo gênero (uma violência por definição não civilizada, viril ou virilista, homofóbica ou contrária à natureza), fez do gênero uma das armas mais eficazes para a infiltração ideológica do Black Power. As injunções para restabelecer um patriarcado burguês disciplinado, para corresponder às normas dominantes de gênero (por definição, brancas) como ideologia reguladora, marcam uma das modalidades mais eficazes e contínuas de um dispositivo de dominação que produz, no centro das lutas sociais, uma forma de vulnerabilidade ideológica. A autodefesa só encontrará uma saída se der prioridade a essa luta semiótica de classes.⁶⁹

AUTODEFESA E SEGURANÇA

SAFE!

Os Panteras Negras fizeram escola a partir do final dos anos 1960, nos Estados Unidos, quando a mobilização das minorias raciais e sexuais atingia seu clímax. Em junho de 1969, as revoltas de Stonewall marcaram uma virada no que diz respeito à libertação homossexual e trans, ecoando junto aos movimentos de libertação das mulheres, aos movimentos antirracistas e anti-imperialistas. Para o conjunto desses movimentos, os assassinos são o Estado e sua polícia. A partir de 1965, militantes lgbtq de San Francisco organizam a resistência contra as perseguições policiais das minorias sexuais. No início dos anos 1970, a Gay Liberation Front (glf) [Frente de Libertação Gay]¹ participa de inúmeras ações com o Partido dos Panteras Negras ou em seu apoio: a articulação das lutas anticapitalistas, antirracistas e antipatriarcais era, então, um dos pilares da análise política de diversos movimentos coligados. “Nossos opressores mais imediatos são os policiais [...]. Cada vida homossexual vive com medo dos policiais, só será diferente quando começarmos a contra-atacar.”² Movimentos como o Third World Gay Revolution (twgr) [Revolução Gay do Terceiro Mundo] e o Coletivo Combahee River, por exemplo, mantiveram essa linha, ainda que na contracorrente. No início de 1979, quando uma dezena de mulheres negras foi assassinada em poucos meses, o Combahee River³ publicou o panfleto “6, 7, 8... Eleven Black Women. Why Did They Die?” [6, 7, 8... Onze mulheres negras. Por que elas morreram?].⁴ Recusando a retórica do recurso à maior proteção policial ou patriarcal, o Coletivo retraduz a questão da segurança em “autoproteção”, entendendo o sexismo e o racismo não como duas relações de dominação que se somam (como se uma se acrescentasse à outra, constituindo uma “dupla” discriminação), mas como um único dispositivo de exposição máxima ao risco de morte. Esse panfleto é um verdadeiro manifesto de autodefesa que explicita os recursos, as técnicas corporais, pessoais, urbanas e políticas que permitem aprender a se proteger.

Em dezembro de 1969, ocorreu uma cisão no centro da glf. A Gay Activists Alliance (gaa) [Aliança de Ativistas Gay] foi criada com a intenção de concentrar ainda mais a ação militante nas lutas homossexuais, e não nas articulações com outros movimentos de libertação e nas agendas políticas das minorias oprimidas. O texto considerado fundador do movimento homossexual desse período, *A Gay Manifesto* – escrito por Carl Wittman, assinado e publicado em San Francisco, em 1970, por The Red Butterfly, uma ramificação do glf –, critica a ideia de que a libertação negra ou a luta contra o imperialismo seriam prioridades em relação à libertação gay. Evocando as violências físicas das quais as minorias sexuais são alvo, cita as agressões perpetradas por *punks* antes mesmo daquelas praticadas pela polícia. Apelando à coalizão de lutas, o autor considera, contudo, que a solidariedade com os movimentos afro-americanos e *chicanos* é impedida pelo “supermachismo” e pelo “machismo” dos homens de cor que os torna agressores comuns, ainda que ele julgue que *todos* os homens são socialmente construídos pelo machismo.⁵ Nesse texto, ao mobilizar uma análise marxista da opressão (ele reconhece que, “no alto”, são os mesmos que *oprimem todos nós*), o autor especifica, referindo-se a Herbert Marcuse, que o coletivo não se autodefine como marxista, mas como “radical”, já que toda perspectiva marxista socialista de libertação deve integrar em seu núcleo a libertação homossexual.

Em 1973, em San Francisco, a gaa instituiu um grupo de autodefesa: uma patrulha de ativistas armado·a·s, a Purple Panther Division, rapidamente batizada de Lavender Panthers. Sob a égide de seu líder – o controverso Raymond Broshears –, a conferência de imprensa que anunciou a criação desse grupo de “justiceiros” (*vigilantes*) gays e trans, em 7 de julho, que portava ostensivamente armas de fogo (pistolas e fuzis), retomando de modo inequívoco a iconografia do bpps (logotipo de pantera, mas de cor violeta). No entanto, o objetivo do grupo diferia daquele do bpps. Não se tratava mais de lutar contra a brutalidade criminal das forças policiais, mas de atuar sem demora no espaço público em caso de agressão de homossexuais perpetrada por outras minorias “fora da norma”. Denunciando a lentidão das intervenções da polícia e considerando que os agentes se aproveitavam dos episódios de violência para maltratar as vítimas, as patrulhas pretendiam defender-se contra *punks*, traficantes e gangues (explicitamente pessoas negras, *chicanas* e sino-americanas). A palavra de ordem do grupo era “limpar” a homofobia do bairro. Christina B. Hanhardt, em seu estudo de referência, registra que Broshears logo se tornou uma figura central da libertação gay no início dos anos 1970, conferindo ao Lavender Panthers

um perfil ideológico inédito, uma mistura de “libertarismo, anarquismo, nova era e ideologia religiosa carismática com radicalismo sexual”.⁶

A retórica da “limpeza” já havia sido mobilizada em 1966 por um grupo militante de San Francisco, o Vanguard: esse coletivo havia lançado uma *clean sweep action* [ação de varredura] de evidente conteúdo crítico. Contra as atividades administrativas e policiais, mas também contra os interesses econômicos das incorporadoras que queriam limpar a cidade dos “marginais”, o coletivo pretendia defender o gueto e rebater os insultos. A ação consistia em desfilar na Market Street varrendo e entoando: “*All trash is before the broom*”⁷ [Todo o lixo está diante da vassoura]. Os Lavender Panthers, diferentemente da militância do Vanguard, entendiam “limpar” no sentido de proteger as ruas da violência e garantir a proteção dos “habitantes”, traçando uma fronteira entre quem era “nosso” vizinho e os *outros*, indesejáveis. Sete anos depois, ainda que esses programas tivessem sido efetivados em conjunto com os serviços sociais e a Prefeitura em favor do auxílio à moradia, a “limpeza” encabeçada pelos Lavender Panthers acabou por servir diretamente aos interesses de corretores e investidores que apoiavam uma comunidade gay “educada”, condição ideal para pôr dinheiro e especular nos bairros históricos. Deixar mais seguras ruas, escadarias e entradas de prédios; deixar mais seguros o comércio (erradicando sobretudo prostituição, pornografia e drogas), os transportes... São essas as respostas à reivindicação de um direito de viver em segurança. “*Be safe!*” [Fique seguro!] é a palavra de ordem da especulação imobiliária que fez do racismo e da luta contra a violência homofóbica seu cavalo de Troia.⁸ Desse ponto de vista, San Francisco e Nova York, e em especial os bairros Castro e East Village, se tornaram arenas de experimentação nas quais esse *slogan* e a política de autodefesa que ele anunciava estiveram em permanente tensão e fizeram implodir inúmeros coletivos.

Os Lavender Panthers desapareceram em 1974. Dois anos depois surgiu outra patrulha de autodefesa, instituída pela Bay Area Gay Liberation (bagl) [Libertação Gay da Bay Area], uma organização que havia sido criada em 1975. Parte do-a-s militantes do grupo considerava o direito à autodefesa o ponto primordial da resistência à violência. Após o assassinato de um homossexual em Tucson, cometido por estudantes que foram condenados a uma simples pena não privativa de liberdade, militantes se reuniram na Richard Heakin Memorial Butterfly Brigade, logo chamada de Butterfly Brigade [Brigada Borboleta]. Composta basicamente de homens brancos – havia apenas uma lésbica negra, Ali Marrero –, o grupo patrulhou as ruas do bairro com apitos, cadernetas, canetas e *walkie-talkies*, registrando as agressões

homofóbicas (insultos proferidos por pedestres ou pelas janelas de carro, assédios, agressões) e anotando as placas dos veículos. Os apitos eram empregados para suscitar o medo, provocar a fuga e a vergonha nos agressores, além de servir como proteção contra eventuais alterações físicas; além disso, eram utilizados como sinal de reconhecimento entre a comunidade, ou mesmo como símbolo de solidariedade e do compromisso de “cuidar uns dos outros”, conforme expressou um de seus membros, Hank Wilson.⁹ Wilson foi muito claro quanto à relação com a polícia: a estratégia consistia em continuar conclamando as forças de ordem a reagir às agressões homofóbicas, a fim de servir de contraponto ao não reconhecimento e à desconsideração dessas violências por parte das instituições,¹⁰ embora o objetivo primordial da Butterfly Brigade fosse a elaboração de uma política alternativa em matéria de segurança. “Não queríamos dar à comunidade a ilusão de que alguém cuidava de nós. Queríamos que cada um·a de nós, no seio da comunidade, sentíssemos que estávamos patrulhando todo o tempo e nos ocupando dos outros.”¹¹ Assim, recusavam-se a ter um uniforme que diferenciava seus membros e que fizesse deles um grupo de aparência “paramilitar” dedicado à segurança de todos. A ideia era desenvolver uma política de solidariedade: a segurança de cada um·a só poderia ser garantida porque todos se sentiam envolvidos quando alguém era vítima de violência e todos se engajavam para reagir em caso de agressão. Todos deviam se tornar especialistas em autodefesa. No entanto, essa demanda de cada um·a – basicamente, no fim das contas, dos homens – de “patrulhar” contribuiu para a institucionalização de um código de vestimenta seguro. Tal código definia de quem cada pessoa deveria se precaver ou desconfiar, e com quem deveria se solidarizar, o que resultou numa norma de masculinidade gay branca: corpo atlético, cabelos curtos e bigode, jeans, camiseta, casaco de couro e apito se tornaram o uniforme da comunidade gay de Castro.¹² O efeito estigmatizante foi imediato e transformou em potenciais homofóbicos todos os outros homens, que passaram a ser vistos como figuras “estrangeiras” ao bairro.

A questão da autodefesa comunitária se sedimenta no bom entendimento das primeiras políticas de segurança (política da “janela quebrada”, da “vizinhança vigilante”),¹³ nas quais a noção de “segurança” transformou-se em um critério e um marcador pertinente da “qualidade de vida”. As vidas homossexuais “boas”, “dignas de serem vividas”,¹⁴ são, portanto, redefinidas com base em uma “regulação da obscenidade” (e por meio dela) que se assemelha pura e simplesmente à repressão de uma “sexualidade não segura”; das práticas “de risco” que discernem implicitamente corpos *dignos de serem defendidos* daqueles

que não o são, os quais se responsabilizam por se colocarem em situação de risco ou por serem fontes de insegurança. Se determinadas práticas homofóbicas são reprimidas, essa repressão também passa pela criminalização de outras formas de homossexualidade e transidentidade julgadas produtoras de insegurança (moral, física, sexual, civil, social, sanitária), de poluição sonora e de insalubridade. Práticas sexuais ditas “de risco”: prostituição, pornografia, drogas, delinquência, errância... Do mesmo modo, uma definição racista da heterossexualidade “intolerante” (homofóbica, transfóbica) se constitui em ameaça à “qualidade de vida” de certos bairros e, portanto, de certas vidas homossexuais julgadas “boas” e seguras.¹⁵ O efeito imediato desse dispositivo, que deriva de um essencialismo emocional do “risco”, é tornar invisíveis, mas também ilegítimos e ininteligíveis, os *queers of color* (afro-americanos, nativos, hispânicos), reforçando o preconceito segundo o qual todo·a·s homossexuais seriam branco·a·s, e todo·a·s homofóbicos, negro·a·s. Esse processo se materializa por meio da vigilância policial, da repressão à delinquência “sexual” (julgada obscena) e “racial” (julgada violenta), da supressão das políticas sociais e do deslocamento geográfico para outras zonas da cidade de “anormais” e das minorias raciais que pertencem à classe trabalhadora empobrecida. Visadas e brutalizadas por um Estado penal racista, as minorias raciais são representadas sobretudo pelos traços de seus *filhos*¹⁶ mortos ou presos por defender uma classe média branca solvível, segura, a única em condições de morar nas residências “reabilitadas”, de viver em “seus” bairros para os quais ela reivindica a proteção contínua da polícia.

Em um contexto comparável, na Costa Leste dos Estados Unidos, em Nova York, no mesmo ano em que a Butterfly Brigade foi criada, surgiu a Society to Make America Safe for Homosexuals (Smash) [Sociedade para Tornar a América Segura para os Homossexuais], um grupo que acentuou ainda mais o choque entre a noção de autodefesa e o processo de gentrificação sexual e racial. A Smash desenvolveu uma semiologia da masculinidade gay potente, vingativa e capaz de se defender, construída em oposição a uma norma da masculinidade racializada, juvenil, delinquente e homofóbica. Muitos coletivos se mobilizaram e se organizaram para contestar essa lógica, encarnando uma abordagem alternativa da questão da “segurança”. Todos eles foram confrontados com a violência da brutalidade policial, que nunca deixou de ter como alvo a “plebe” afro-americana, socialista e/ou *queer*. Em agosto de 1970, quando se preparava a conferência “Revolutionary People’s Constitutional Convention”, organizada pelos Panteras Negras, que ocorreria em setembro na Filadélfia, Huey Newton publicou um

texto fundamental: “The Women’s Liberation and Gay Liberation Movements” [Os movimentos de libertação das mulheres e dos homossexuais], convocando ampla coalização entre os movimentos.¹⁷ Newton ressalta que a homossexualidade suscita certa insegurança nos militantes homens heterossexuais afro-americanos. Escrevendo a partir de um “nós”, ele fala sobre esses homens e para eles: “Como sabemos muito bem, às vezes nosso primeiro instinto é querer quebrar a cara de um homossexual e fechar a boca de uma mulher”.¹⁸ A dialética da segurança/insegurança que ele tematiza denuncia implicitamente a retórica da dominação que faz *do-a aliado-a objetivo-a* uma *ameaça subjetiva* (“*temos medo de poder ser homossexual [...]; temos medo de que a homossexualidade possa nos castrar*”). Interpelados pela ideologia imperialista branca como figura da violência sexista e homofóbica, certamente os homens racializados *deram corpo* à insegurança. Captar essa lógica securitária em sua integralidade supõe, portanto, compreender sua replicação nos próprios grupos militantes que foram impregnados por essa agenda e esse léxico e para os quais outros corpos produzem “insegurança”: as mulheres (heterossexuais e lésbicas, brancas e negras), os gays etc., todos foram constituídos como figuras de insegurança para os homens afro-americanos a fim de obrigá-los de fato a se tornarem *sujeitos* na e por meio da adesão a uma norma de masculinidade dominante. *Ser reconhecido como homem é ser reconhecido como branco*, mas também como heterossexual pequeno-burguês. Para Newton, “devemos adquirir segurança em nós mesmos e assim respeitar e estimar todas as pessoas oprimidas”.

Autodefesa e política da raiva

Fazer da “segurança” uma norma de vida só é possível quando se produzem *inseguranças* contra as quais o Estado aparece (e se apresenta) como o último recurso. Nos anos 1970, grupos de lésbicas negras, a exemplo do Women of Color e do Third World, não param de denunciar essa lógica que produz efeitos na agenda do feminismo. A violência policial da qual elas (e também seus filhos)¹⁹ são alvos prioritários anda de mão dadas com a construção racista das mulheres negras, consideradas a tal ponto capazes de se defender que não precisariam que alguém fizesse isso por elas. Ou, pior, poderia ser necessário defender-se delas – ainda mais se estivessem em grupo. Em 1974, a equipe de *softball* Gente, auto-organizada como grupo de autodefesa feminista de lésbicas negras, fundada em Oakland, ressalta

como as lésbicas negras parecem “invisíveis se estiverem sozinhas e violentas se estiverem em grupo”.²⁰ Em março de 1984, o jornal *onyx*, primeiro periódico estadunidense lésbico afro-americano, publica uma edição cuja capa traz a ilustração de um grupo de mulheres negras se defendendo da violência de um policial branco a cavalo que acaba de bater em uma delas, a qual aparece deitada no chão.²¹

Promover um pacto de segurança e incorporá-lo a algumas agendas militantes²² teve como consequência última não apenas o embranquecimento da violência estatal, mas também a predeterminação dos modos de questionamento e conflito, a criação de certo tipo de militância, uma forma de autodefesa *protecionista*, deletéria, porque articulada a uma cartografia emocional enganosa. “Defender-se” consistia em responder à injunção de “se colocar em segurança”, engajar-se nas ações de proteção em função de como os bairros, as ruas, as identidades, os indivíduos ou os grupos influíam nos coletivos ou nas causas; ou em função daquilo que *as violentava* (um indivíduo “ameaçador”, “desviante”, “estrangeiro”). As políticas securitárias foram coproduzidas em e por um “sistema de marcas afetivas”: uma territorialidade sentimental que não apenas enquadra os espaços, estigmatiza os corpos e naturaliza a relação agressão/vitimização, segurança/insegurança, nós/eles, medo/confiança, como, além disso, opera uma mutação das subjetivações políticas em sentimentalismo da ameaça e do risco. É a virada emocional das lutas que se (re)encena. E o denominador comum que torna as coalizões possíveis passa a ser a tal ponto indefensável que acaba por efetivamente realçar as estratégias de divisão operadas pelos dispositivos de poder.

É preciso também avaliar a dimensão do que essas estratégias causaram aos próprios coletivos, às vidas militantes, aos corpos militantes; os impasses nos quais esses últimos se esgotaram, a ponto de se autodestruírem. A imposição de estar em segurança “entre nós”, “em casa”, equivale a uma política de controle dos movimentos de protesto que se revela uma das mais eficazes para encurralá-los; para confiná-los a estratégias separatistas mais ou menos refletidas nas quais o-a-s militantes se protegem delimitando espaços “seguros”, respondendo de forma mimética a um “pacto de segurança”, retransmitindo-o e generalizando-o. Nesses espaços supostamente seguros, as pessoas se refugiam entre pares, que, por definição, não apresentariam perigo. O entre si seguro é então definido em oposição a uma exterioridade *insegura*, que suscita medo ou ódio, o que torna propriamente impensável ou inaceitável considerar que as relações de poder, a conflitualidade, os antagonismos ainda assim subsistam no

interior e nele se exerçam sem descontinuidade. Ao permanecer enquadrada por essa inteligibilidade imposta, a única “defesa” diante da insegurança escondida na própria intimidade dos coletivos, para aqueles que se recusam legitimamente a recorrer à polícia ou à justiça do Estado, é separar, dividir, tornar ainda mais seguros os lugares comunitários – isolando essa ou aquela pessoa para que sua simples presença *não cause violência* às outras; excluindo, excomungando este-a ou aquele-a porque falhou, traiu, exercendo seu poder no entre si. As instituições judiciárias diy (*Do it yourself*) [Faça você mesmo] se constituem em simulacros monstruosos: se a questão é não recorrer à polícia e à justiça dominantes, autorizam-se de fato expressões que colonizam os coletivos. Essa gestão das violências intermitentes no cotidiano, que apenas podem ser vividas como ofensas e feridas subjetivas,²³ é cronofágica, antropofágica para os coletivos. Ela promove o imaginário que possibilita a criação de outras modalidades de trabalho da violência. E também é emocional e politicamente desgastante. Desorienta os processos de conscientização política, arruína os compromissos.

A poeta June Jordan expressa magistralmente essa dupla consciência da *defesa de si*. Vítima de dois estupros, Jordan conta como essa violência imprimiu em si a convicção última de sua impotência absoluta e como a consciência política pode constituir um “pivô” – ou não – de restauração da potência de agir. Na primeira vez, escreve June Jordan, quem a violentou foi um homem branco: enquanto a estuprava por mais de 45 minutos, ele a arrastou para debaixo do chuveiro e a obrigou a se abaixar para pegar o sabonete (o homem ordenou “*Pick it up!*” [Pegue!] a fim de sodomizá-la à força. Ela se surpreendeu ao escutar a própria voz: “*You pick it up!*” [Pegue você!].²⁴ Em uma fração de segundo, o medo tinha se desvanecido – antes morrer do que obedecer àquele homem branco. A raça reanimou seu corpo paralisado. Não foi o sexismo, mas o racismo que funcionou aqui como um “pivô”, elevando sua potência de agir ao nível “*do or die*” [faça ou morra],²⁵ e foi em referência à existência de uma comunidade em luta que a raiva de June Jordan se expressou sob a forma de autodefesa. Ela conseguiu acertá-lo na cabeça e fugir. A raça ativou sua “raiva autoprotetora”:²⁶ um homem branco estupra uma mulher negra. Nesse momento preciso, esse homem encarna uma masculinidade branca predadora e assassina – inimiga histórica das mulheres afro-americanas. O segundo estupro foi cometido por um homem negro, militante da naacp. Uma noite, numa festa entre amigos, ele convidou todos para tomar um último trago em sua casa. Os amigos não apareceram. Ela se viu sozinha com esse homem. Quando ele cometeu o estupro, June Jordan estava em estado

de choque, paralisada. Algo impensável se produziu e bloqueou sua potência de agir: ele era negro, ela era negra. Ela não se sentia ameaçada. “A questão da raça era crucial, exceto que, dessa vez, a raça me paralisou ao ponto máximo, levando-me ao apagamento. Chocada com o fato de que um ‘irmão’ pudesse me estuprar, a mim, sua ‘irmã’, fiquei sem reação, perdi toda determinação para resistir e em nenhum momento consegui ‘valer-me da raiva necessária à resistência contra os demônios da dominação.’”²⁷ Aqui, a raça como que neutralizou a raiva: há a estupefação diante da injustiça insuportável de dever permanecer em alerta, de precisar se defender inclusive dos companheiros de luta, dos estragos da violência, mas também da culpa indignada de ter baixado a guarda e de ter sido violentada em um lugar e por uma pessoa *a priori* segura, digna de confiança. O estupro durou a noite inteira. Quando, de madrugada, esse homem a deixou, ela mal conseguia se manter em pé e seu corpo era só dor; esse corpo também se tornaria a coisa mais suja e mais degradada possível a seus olhos. A experiência do asco de si quase a enlouqueceu. Para alguém como Jordan, esses episódios de violência crassa também testemunharam falhas de um feminismo que não construiu para *todas* uma comunidade da qual se pudesse extrair uma “raiva autoprotetora”.²⁸ O problema não está, portanto, no fato de que no seio de tal comunidade as relações de poder perdurem, e sim em que vítimas causem violência a outras vítimas; o problema é que essa comunidade que se declara unida sobre a base de uma mesma relação de dominação – de um mesmo “inimigo principal” – não esteja pronta para declarar guerra a ele, não seja capaz de formar coalizões para se tornar uma comunidade na qual as pessoas não se sintam necessariamente seguras, mas se sintam capazes de elevar seu poder sem correr o risco de alimentar o racismo. Se os movimentos escolhem dinâmicas “nacionalistas”, “separatistas” ou “essencialistas”, eles devem ser coerentes: a questão não é estar em segurança em um entre si fantasmático, e sim construir e criar territórios a partir dos quais se possa politizar, capitalizar a raiva para declarar e levar a luta adiante: “Mostre-me seu poder e sentirei orgulho”.²⁹ June Jordan faz um chamado para a criação de outras formas de comunidade, unidas em torno de um engajamento enraivecido no combate, e não fundado em um sujeito apaziguado.

Segurança é um *pharmakon*, um remédio, uma injunção que traz alívio. Em face das políticas de gestão discriminatórias, de produção exponencial de riscos e inseguranças sociais que descortinam gradualmente as vidas “invivíveis”, a segurança responde à necessidade *vital* de circular no espaço público ou privado (sem ser violentado-a, assediado-a, destruído-a), de assegurar à coletividade condições

materiais de existência, de viver sob um teto, de criar outras formas de viver, de trocas, de contraculturas, de prática de si; ela responde à necessidade de se ajudar, de se amar...; entretanto é também uma injunção que envenena, que obriga as vidas militantes a se aposentar, que as estimula a construir suas fortificações, a abandonar seus postos. Quanto mais as pessoas se protegem da insegurança, mais esgotam o poder daquilo que significa uma “comunidade” solidária, unida, de onde se extraem a potência e a raiva; quanto mais se protegem, mais concretizam uma forma de biopolítica numa escala de lutas, um *biomilitantismo*.

Da vingança ao empoderamento

Em 2008, numa manhã de inverno nos Estados Unidos, a caminho do trabalho Suyin Looui foi interpelada na rua: “*Hot Ching Chong!*” (o que pode ser traduzido por “Chinesinha gostosa!”). Aborrecida e revoltada, ela decidiu criar o *videogame Hey Baby!*, com heroínas mulheres. No início do jogo, você está armada com um rifle nas ruas de uma cidade que parece Nova York ou Montreal. Logo depois, é abordada por desconhecidos: “*Hey, baby, nice legs!*”, “*Do you have time?*”, “*Wow, you’re so beautiful!*”, “*I like your bounce, baby!*”, “*I could blow your back out...*”.³⁰ Nesse momento do jogo, você pode escolher o que fazer: ou agradece, meio preocupada e incomodada, e continua seu caminho (o assediador dá a entender que a deixará tranquila, mas você o reencontrará alguns segundos depois); ou você saca um rifle e atira até que ele caia morto. Em seguida, o homem jaz em um mar de sangue, antes de ser substituído por uma tumba na qual se lê como epitáfio a última frase que ele lhe disse. Você não ganha nada com isso (os assediadores são infinitos),³¹ apenas a possibilidade de circular pela rua e continuar sendo abordada, o que dá ao jogo uma dimensão kafkiana.

Convergindo com vários outros projetos feministas contemporâneos de luta contra o assédio na rua,³² o *videogame* de Looui nos confronta com a fantasia vingativa de sair armada e com a ambiguidade da satisfação sádica de “despedaçar machos” a todo vapor. Ao mesmo tempo, opõe ao vazio contemporâneo de *experiências felizes* nossa potência de agir diante da violência. Além do mais, o prazer intenso proporcionado por um jogo onde somos, *eu sou*, a heroína “comum”, provém também de uma modificação das coordenadas do possível. Esse prazer nos põe diante do desafio de repensar o que é “possível fazer” em face do sexismo – isso em razão também da

ineficácia das políticas públicas para erradicá-lo. No entanto, é este o princípio do jogo: imaginar uma resposta ao sexismo só parece plausível em uma encenação *face a face* na qual uma mulher sozinha é confrontada pelo assediador. Desse ponto de vista, *Hey Baby!* contraria o imaginário veiculado pela maioria das representações da “violência contra as mulheres”,³³ em que estas são consideradas um grupo mais ou menos indistinto de “vítimas” indefesas. Ao mesmo tempo, o jogo simboliza ao extremo a ideia de que a experiência do sexismo é, antes de mais nada, uma *experiência cotidiana, vivida individualmente*. Ao armar as mulheres com uma Uzi ou um Kalachnikov, como se isso fosse uma solução possível para o assédio sexista no espaço público, o jogo fornece uma representação impressionante da autodefesa, aqui percebida como aquilo que transborda, e muito, das definições legais da legítima defesa, fundadas classicamente sobre o princípio filosófico do imediatismo e da proporcionalidade da defesa. Sem dúvida o dispositivo causa desconforto: primeiro, porque a solução proposta é desproporcional (os homens são mortos com armas de fogo por causa de uma palavra), mas talvez, de modo mais sutil, porque provoca o riso e, mais ainda, alimenta uma *raiva imaginada*.³⁴ A encenação mórbida se transforma em encenação fantasmagórica, provocando uma satisfação real em qualquer pessoa que compartilhe dessa experiência do sexismo banal (banal, porque cotidiano, permanente e lícito), que nada tem de lúdico. Tão assustador quanto prazeroso, o jogo é uma oportunidade de fazer uma releitura crítica não apenas da representação comumente admitida das violências contra as mulheres, mas também dos desafios relativos ao “reconhecimento” de tais violências. O que aconteceria se essas violências tornadas invisíveis fossem reconhecidas por aquilo que são e que instituem? Um fluxo contínuo de solicitações e interpelações, um espaço-tempo hostil que necessita a todo momento da nossa atenção, como um jogador tomado pela excitação da partida. Se *Hey Baby!* se diferencia dos discursos e culturas feministas majoritárias relativas à violência sexista, sua atualidade parece estar igualmente na ruptura com uma genealogia da autodefesa feminista, ilustrando uma virada neoliberal desse imaginário. Se esse jogo, em vários aspectos, é um ataque violento e crítico, sua estrutura permanece diretamente ligada a uma cultura de autodefesa que se tornou o espaço da reivindicação contemporânea de um “contrato de segurança”.

Inspirado em um universo de referências ligado a produções ditas “populares”, porque juvenis e masculinas (mesmo que adultos e/ou mulheres possam consumi-las), *Hey Baby!* é um jogo do tipo *first-person shooter* (fps), tiro em primeira pessoa. Adota um ponto de vista

característico dos *videogames* “de guerra”, no qual o jogador vê a ação pelos olhos do protagonista virtual. A maioria dos jogos fps apresenta um imaginário capitalista e militarista ultraviolento e acaba por confundir as fronteiras entre tecnociências imperiais e ficção científica;³⁵ um imaginário que é igualmente marcado pelo gênero e racializado, como testemunha não só o público-alvo ao qual se destina esse tipo de produto cultural de massa, como também as normas de gênero, sexualidade, cor e raça reificadas em decorrência da contribuição de tais *games*. Enquanto os inimigos têm uma identidade bem determinada (frequentemente são mortos-vivos, nazistas, extraterrestres, comunistas, mafiosos, russos ou terroristas afegãos), a personagem principal – nos fps, uma forma universal sem conteúdo – adota um ponto de vista hegemônico, de um homem que dispõe de recursos próprios aos grupos dominantes dos países mais ricos. Ora, ao aplicar esse dispositivo dos fps a *Hey Baby!*, Suyin Loui nos permite jogar na primeira pessoa uma guerrilha urbana feminista. Ela inventa um espaço-tempo virtual no qual sentimos prazer em responder à violência com violência. Contudo, o jogo personifica claramente o ideal típico do assediador: não são nem colarinhos-brancos, nem homens de cabelos brancos, nem homens brancos. A autodefesa, aqui encenada na forma de um solipsismo virtual, capta ao mesmo tempo a perversidade da “violência cometida contra as mulheres” – a rua escura supostamente “perigosa”, o agressor de pele escura, desconhecido; dois pressupostos tão falsos quanto problemáticos: as violências sexistas seriam causadas por jovens pertencentes às classes populares e racializadas e aconteceriam no espaço público.

Quaisquer que sejam nossas histórias, identidades, experiências, aparências, capacidades físicas e psicológicas, competências ou nossos capitais e recursos sociais, nós nos encontraremos percorrendo virtualmente o mundo por meio do visor de uma arma de fogo, uma espécie de superego: “Respondo, logo existo”. Essa encenação rompe com os raros jogos que giram em torno de personagens femininas com papéis predeterminados e nos forçam a uma identificação, para o bem e para o mal, com personagens excessivamente marcadas em matéria de gênero e sexualidade, de raça e classe; são jogos em terceira pessoa nos quais é difícil ser representada com os traços de uma heroína que encarna as normas estéticas dominantes (o melhor exemplo ainda é Lara Croft, que se tornou icônica).³⁶ Se os fps constituem um espaço-tempo de homosocialidade sobretudo masculina, *Hey Baby!* busca não tanto parodiar, mas ressignificar esse espaço-tempo de modo *feminino* e *feminista*. Um primeiro nível de leitura consistiria em inscrever esse jogo no imaginário dominante da autodefesa armada, pois ele oferece às

mulheres o *privilégio* quase reservado apenas aos homens e extremamente controvertido do manuseio virtual de armas. Nesse sentido, a exposição virtual e permanente à violência extrema produz certa familiaridade que participa de um aprendizado da violência que desconsidera questões de gênero – a socialização da violência banalizada é tradicionalmente uma das principais forças motrizes da construção e da incorporação da identidade, assim como da identificação sexual que distinguem os homens e os *Outros*.

Mas *Hey Baby!* também pode ser lido como uma fábula do *empoderamento* que busca produzir uma subjetividade potente contra representações vitimizantes em geral mais admitidas e que convergem para as estratégias políticas de recurso à proteção estatal. A segurança parece ter sido traduzida com base no reinvestimento em uma tensão não resolvida, problematizada no centro da filosofia política e dos pensamentos de guerra: a exclusão da autojustiça e da vingança, mantidas fora da esfera política. No âmbito desse movimento propriamente negativo do ciclo indefinido de represálias e do mal pelo mal, é comum pensar no *fazer justiça com as próprias mãos* como a negação de um Estado de direito que “pune sem ódio”. Ora, para além da problemática do contratualismo, o que está em jogo é uma economia das emoções políticas. O que o recurso à justiça não consegue resolver é o “prazer da vingança”, o fato de que apenas a autojustiça permite que a cólera e a raiva mantenham o sujeito *que sofre* a injustiça, o preconceito e o dano em uma posição que não recai necessariamente em uma posição *sem defesa*. Para além da simples restauração de uma reciprocidade negativa – responder à violência com violência –, a questão da raiva como desejo de vingança e do prazer encontrado na vingança está atrelada a um sujeito que, ao contrário da vítima, não é de todo aniquilado pelo trauma da ofensa ou pela brutalidade da injustiça, e que mantém intacta a esperança de restaurar ou reparar uma situação de igualdade.

O restabelecimento dessa subjetividade potente passa pela mediação superprotetora da arma, pelo prazer imediato de transformar a cólera no prazer proporcionado pelo jogo, que enfim oferece a oportunidade de se vingar, de sentir diante do fluxo contínuo de assediadores alegria e tranquilidade confiantes, que destoam da experiência cotidiana geralmente traduzida pelo vocábulo da impotência. O dispositivo em primeira pessoa permite experimentar o prazer de *se sair bem*. Todavia, *Hey Baby!* rompe justo com aquilo que constitui o próprio atrativo dos fps, uma vez que o jogo em si é básico, o cenário é de uma pobreza lastimável, as telas se repetem ao infinito. Em pouco tempo fica entediante massacrar com tanta facilidade esses sexistas “banais”. Aparecem então a dimensão repetitiva da violência

sexista, a inutilidade e a falta de sentido da desproporcionalidade da resposta: de que serve a Uzi se os assediadores continuam aparecendo de novo e de novo? De que serve massacrá-los se nunca posso estar sozinha, tranquila? *Hey Baby!* oferece um olhar crítico acerca da violência sexista: o que a torna insuportável não é tanto nossa incapacidade de fazer alguma coisa, de agir em relação a ela, mas sua inevitabilidade. A conclusão, portanto, é aporética: o prazer da vingança é substituído pela consciência infeliz de que isso não serve absolutamente para nada. Ora, é nessa aporia que reside o esgotamento do político – e não no fato primeiro de uma encenação da solidão do fps e do desaparecimento de um coletivo, pois, em matéria de violência sexual, o *cara a cara* deve ser tomado como uma situação eminentemente política.

No entanto, o limite último dessa experimentação da violência feminista imaginada como agência se encontra justamente na arma. Com a aparência de uma fábula de vingança prazerosa, o jogo ilustra um princípio fundamental do neoliberalismo *soft*: a autonomia, o desenvolvimento das capacidades e a valorização dos recursos, a restauração das escolhas... Tudo isso se resume na seguinte fórmula: o *poder de*. Em outras palavras, diante do assédio, *você* tem o poder de *se* defender! *Hey Baby!* é uma representação do *empoderamento*³⁷ feminista que coloca em cena um solipsismo virtual prazeroso, mas é possível também que não apenas a cólera e a raiva constituam o motor da ação. O rifle desempenha o papel de personagem principal, é ele o verdadeiro “herói” do jogo, muito mais do que a vingança. Somente a arma tem o “poder de”. Ela intervém nesse jogo para restaurar a integridade corporal e sexual da “vítima”. É a arma que defende a vítima; é como se ela substituísse o marido, o Estado ou a lei que fracassaram ou se recusaram a protegê-la. A arma constitui uma figura metonímica do “protetor” e reifica a heteronomia das mulheres diante do que surge como um direito à segurança. Nessa perspectiva, a crítica incide basicamente sobre a exclusão das mulheres de um “contrato de segurança” definido como a aposta e a condição de possibilidade de uma cidadania³⁸ plena e completa. Em certa medida, à semelhança do marido ou da lei, a arma aparece como um “objeto” que materializa o terceiro ou a instância à qual se delega a própria defesa, dotada da violência que o sujeito não é capaz de expressar sem ela. O “poder absoluto” obtido graças à arma apenas reitera a questão da potência de agir. Nesse sentido, trata-se de um dispositivo clássico de delegação do direito relativo à autodefesa e à preservação de si, tal como tradicionalmente definido na filosofia política clássica; ou, mais precisamente, trata-se de um dispositivo que revela um contrato tácito

que sela a submissão das mulheres com base no fato de que são obrigadas a serem defendidas. Dito de outro modo, com uma arma, *estou defendida*, sem arma, *estou sem defesa*.

RESPONDER

Sem defesa

Nos últimos trinta anos, quase todas as campanhas visuais, radiofônicas ou televisivas sobre a violência contra as mulheres representaram a mesma e única cena de violência: *elas responderam*. Atualizando a vulnerabilidade atribuída à feminilidade¹, em vez de propor modos alternativos de feminilidade e ferramentas para responder à violência, essas campanhas públicas falharam na prevenção da violência sexista.

Na França, a primeira campanha nacional dedicada à violência conjugal ocorreu em 1989. Se nos ativermos aos últimos dez anos, é possível mencionar as campanhas lançadas em 2006–07: “Bem me quer, mal me quer, bem me quer, mal me quer”, que mostra o rosto de uma jovem marcado por golpes e depois seu cadáver coberto por um lençol azul, no necrotério. Vai na mesma direção uma peça de 2007 que dá a palavra a uma mulher vítima de violência. Ela descreve tudo o que o marido a fez passar e diz: “Depois de quinze dias, finalmente acabou”. O filme termina com um túmulo no cemitério. Em 2009, na campanha da Secretaria de Família e Solidariedade, duas crianças “brincam” de formar um casal no qual o marido é violento. As campanhas trienais de 2008–10 assistiram à criação do *site* stop-violences-femmes.gouv.fr e à difusão de uma publicidade com uma mulher de rosto inchado. As campanhas de associações como Anistia Internacional e Unicef, difundidas na França, não fogem à regra e expõem mulheres agredidas ao lado dos agressores (como a campanha “A violência sempre está na moda”). No cartaz difundido em 2014, pode-se ver uma mulher mestiça ou descendente de imigrantes coloniais (enquanto a maioria dos sujeitos clássicos das campanhas precedentes eram mulheres brancas), cujo rosto está cortado ao meio. Em uma metade, a foto está picotada em inúmeros pedaços que parecem ter sido colados novamente; na outra, está intacta. Abaixo, lê-se: “Contra a violência, a lei se antecipa” –

o *slogan* da campanha era “Violência contra as mulheres, a lei protege vocês”.²

Ao mostrar na maior parte do tempo uma mulher, ou melhor, ao reificar sistematicamente os corpos femininos como corpos vitimizados, essas campanhas atualizam a vulnerabilidade como o devir inelutável de toda mulher. Só vemos rostos inchados, corpos que exibem os estigmas dos golpes ou feridas (sangue, equimoses), que choram, imploram, gritam ou, ao contrário, estão mudos, decompostos em grandes planos, despedaçados, os músculos paralisados, prostrados, o rosto coberto pelas mãos; veem-se cadáveres, radiografias, túmulos, ambulâncias ou luzes de emergência; crianças desoladas que foram testemunhas ou são vítimas da violência sexista. As imagens também exploram todas as possibilidades visuais de um dispositivo técnico – a fotografia e, mais comumente, a cultura visual – que produz assombrosos efeitos de realidade. A maioria dessas campanhas, de prevenção ou sensibilização,³ pretende politizar a questão interpelando, pela emoção, a opinião pública em geral e, em particular, as mulheres vítimas, incitando-as a “reagir”, a “falar” *antes que seja tarde demais*. Todas prometem “proteger” as vítimas. Mais insidiosamente, as campanhas interpelam um terceiro espectador, pois todas expressam a intenção de “tornar visível” para os agressores o alcance moral de seus atos. Esse modo de politização da violência funciona com base em três pressupostos: primeiro, a ideia de que é dando visibilidade a um problema que ele se torna real; segundo, a noção de que é pela mobilização das emoções,⁴ em especial da empatia, que a realidade de um fenômeno se consolida *para todo mundo*; terceiro, o entendimento de que, ao exhibir as consequências de um ato ou de uma prática, é possível sensibilizar os autores desses atos como sujeitos morais suscetíveis de conscientização da incivilidade, da ilegalidade ou do perigo (sanitário, social, humano) de suas ações.

Nesse dispositivo, a interpelação não é simples. Ela remete a uma complexa tecnologia do visível, articulada a três perspectivas, cruzando três posições, “três intenções”, “três emoções”.⁵ Para retomar as categorias analíticas elaboradas por Roland Barthes em *A câmara clara*, temos: o *Operator* (aquele que mostra, isto é, o fotógrafo); o *Spectator* (aquele que vê); o *Spectrum* (aquele que é mostrado, ou seja, fotografado) – ver, ser visto, mostrar. Barthes escolhe o termo *Spectrum* para insistir em uma dupla dimensão: o ser fotografado e visto é simultaneamente dado (ou se dá) em espetáculo e também é o retorno do morto, capturado em um presente para sempre mumificado – daí a ideia de uma presença espectral. O dispositivo fotográfico, portanto, tem esta particularidade: cria um ser ao dar à luz uma imagem que ele

oferece ao olhar e, ao mesmo tempo, mortifica-a instantaneamente. O processo de objetificação é vivido como uma “microexperiência da morte” – “torno-me verdadeiramente espectro”.⁶ Ora, essa metamorfose mortífera, capaz de congelar para sempre as cenas mais “vivas” e espontâneas, mostra-se ainda mais fascinante à medida que toma por objeto *encenações* de violência, de sofrimento e morte. Nas campanhas públicas sobre a violência praticada contra as mulheres, os sujeitos fotografados são, por assim dizer, espectros perfeitos que representam vítimas efetivamente mortas sob os golpes de seus agressores. Por que a representação das relações de poder de gênero, inclusive em suas manifestações mais trágicas, passaria pela simplificação extrema de um espetáculo mortífero (e reproduzível *ad infinitum*) de vitimização das mulheres?

Ao analisar as fotografias dessas campanhas públicas, antes de mais nada é preciso observar que as imagens veiculadas chegam até nós independentemente de nossa escolha: topamos com elas em um trajeto de metrô, no ônibus, na rua, em órgãos administrativos, na internet ou na televisão.⁷ Não se deve descartar a hipótese de que essas fotos deixam a maior parte de nós em estado de indiferença, sobretudo quando inundam nosso cotidiano em um fluxo ininterrupto e cada vez mais denso.⁸ Todavia, por serem construídas como fotografias publicitárias, sua semiologia costuma ser elementar (o sentido é simples, puro, claro, compreensível sem muita reflexão). Nesse ponto, Roland Barthes distingue dois elementos cuja presença simultânea gera o interesse; o que ele chama de *studium* e de *punctum* em uma foto. O *studium* é o gosto compartilhado, o interesse cuja base são as referências culturais e intelectuais comuns ao espectador e à imagem – o que torna esta última contemplável, inteligível e digna de ser vista com uma curiosidade cúmplice, indolente e distante. O *punctum*, ao contrário, é o que chama a atenção do espectador, o detalhe que incomoda, que vai fazê-lo olhá-la mais atentamente e, talvez, lembrar-se da imagem mesmo quando já tiver desviado o olhar.⁹ O *punctum* é também o que me força a admitir que as personagens e cenas de uma fotografia existem para além do que se vê e escapam de uma apreensão de entomólogo: é esse detalhe marcante que lhes dá vida, complexidade, história e uma carne tridimensional. É em razão dessa complexidade que o *punctum* não deve ser confundido com aquilo que seria muito rapidamente assimilado a um elemento “chocante”. Com efeito, nas fotografias das campanhas, o *punctum* está ausente. A representação da violência, ou melhor, de seus efeitos (sangue, equimoses, expressões de sofrimento, choros, gritos...), faz parte do *studium*, do campo de representações comuns esperadas do corpo

marcado pelo gênero (neste caso, de uma norma dominante de feminilidade vulnerável), do universo de sentido compartilhado tal como codificado justamente pela semiologia do gênero. Essas fotografias podem ser qualificadas, de acordo com Barthes, de “*unárias*”:¹⁰ reforçam o sentido comum; são rasas, banais e autorizam o espectador a passar diante delas sem olhá-las ou a percorrê-las sem ser capturado por sua brutalidade mortífera.¹¹ “Fotografam-se coisas para expulsá-las do espírito”, dizia Kafka ao jovem Janouch;¹² mas, no caso em questão, o que queremos afastar de nosso espírito? A impotência obscena desses corpos-vítimas que as fotografias colocam em cena? Ou, ao contrário, tudo o que esses corpos, essas mulheres são e fazem *para além disso*?

As fotografias unárias representam mulheres prostradas, ensanguentadas, espancadas, corpos mortos que escapam a qualquer reflexão. Ao mesmo tempo, representam mulheres que atendem e encarnam todas as normas estéticas da feminilidade dominante: são majoritariamente jovens, brancas, magras... Não há nenhum elemento que lembre a complexidade do real, da carne da vida. A imagem reifica uma norma de feminilidade hegemônica e a apresenta associada a uma narrativa de violência. Essas fotos de mulheres violentadas ocupam de fato o espaço todo – o olhar é colonizado por todo e qualquer ponto em que se detenha: “A fotografia é violenta: não porque mostra violências, mas porque a cada vez *enche de força a vista* e porque nela nada pode se recusar, nem se transformar”,¹³ escreve Barthes. É precisamente essa ocupação forçada que põe em perspectiva a dimensão violenta dessas imagens.

Além disso, findo o instante de surpresa, o inesperado, o inédito, a perspectiva adotada pelo *operador* se torna onipotente. Ao tomar o partido de representar apenas objetos vítimas da violência, o sujeito que fotografa impõe seu ponto de vista sobre o real e nesse movimento há também certo prazer em mostrar o espetáculo dos corpos feridos, dominados, até mesmo mortos. Essa tendência à escopofilia traz à baila a problemática de uma erótica da dominação baseada em novas abordagens.¹⁴ Assim, o processo que consiste em oferecer forçosamente ao olhar do outro uma única perspectiva simplista, em suscitar no *espectador*, livre para ver sem ser visto, o mesmo poder prazeroso sentido por aquele que congela os corpos que carregam carnalmente os estigmas da violência, atesta uma forma evidente de voyeurismo sádico. As mulheres fotografadas (*espectro*), esses sujeitos vivos, essas existências vividas, complexas, não são apenas reduzidas a *socius* – sujeitos sociais objetivados pelos números da violência doméstica e pelas normas sociais dominantes. São reduzidas a objetos inertes,

mortos – sujeitos congelados para a eternidade pelo dispositivo fotográfico que atesta de modo autoritário *aquilo que aconteceu*, impondo, de certa forma, a todas as mulheres um destino funesto (projetando sobre todas elas a ameaça de uma violência inelutável, *aquilo que aconteceu acontecerá*). E, perante seu sofrimento¹⁵ obscuro que se pode contemplar ao bel-prazer, ainda que discretamente, esses corpos se tornam também objetos de um “fascínio fetichista”.¹⁶

A erotização dessas mulheres sem defesa, desses objetos puros, toma todo o espaço da representação das violências de gênero, não deixando lugar para outras representações, outras imagens, outros fantasmas e, portanto, outras narrativas:¹⁷ essas fotos nos obrigam a uma visão forjada na indiferença do pensamento, esgotando-o e ocupando à força nosso imaginário, entupindo-o de uma impotência gozosa. *Quem sente prazer diante do sofrimento do outro? Quem sente prazer com o espetáculo da impotência?* Nessa ocasião, para as pessoas intimadas a encarnar essa impotência, para essas existências em condição de se identificar com a objetificação brutal de si, é muito improvável que a representação de si mesmo·a como um *ser aniquilado* suscite algum prazer; é mais provável que desencadeie uma miríade de sentimentos e afetos, como desgosto, vergonha, rejeição, empatia, recusa, sentimento de injustiça, ódio, negação... Como, nessas condições, as campanhas podem alcançar os objetivos que se propõem: “ajudar”, “proteger” as vítimas da violência? E, então, a quem elas se destinam?

O que salta aos olhos nessas fotografias, para além dos corpos violentados, são mais precisamente os efeitos e as consequências dos atos violentos sobre esses corpos. O que assombra são os traços e sinais de uma potência de agir capaz de imprimir sua marca no corpo de um outro: uma capacidade de violência extrema. As campanhas públicas são um tributo a agressores. O que fascina (amedronta, excita ou suscita prazer) é ver *o que acontece quando se é poderoso*; o que acontece quando se é capaz de espancar, bater, ferir, quando os outros são capazes apenas de chorar, gritar ou morrer. A pulsão escópica remete, pois, a uma dimensão narcisista. O gozo diz respeito àquele que olha a própria potência de agir, àquele que, no desvio de um corredor de metrô, em um cartaz, vê a si mesmo, vê o que ele fez, o que pode fazer. Não nos deparamos com o sofrimento de um objeto, mas com a potência de um sujeito. Essas campanhas são trágicas porque, no fundo, tratam de uma superpotência atribuída aos “homens”; uma potência apresentada como própria aos corpos masculinos que raras vezes são mostrados, que raras vezes ocupam a cena, exceto na encenação da eficácia, da brutalidade e da licitude de seus golpes. A erotização do

sofrimento dos corpos provém de um gozo de si, de uma estetização inebriante dos atos dos autores da violência. Em outros termos, o que essas campanhas exibem e aquilo a que, a quem, se dirigem, é a violência gozosa dos agentes de violência.

Perpetrador, quarta figura – personagem histórica fora de enquadramento –, mas cuja fotografia é uma espécie de ode a sua potência de ataque.

Fenomenologia da presa

Algumas semanas antes de sua publicação, em 1991, a imprensa já denunciava *Dirty Weekend* [Fim de semana sujo],¹⁸ acusando-o de ser um livro imoral, ultraviolento e pornográfico, e Helen Zahavi, a autora, foi chamada de “doente mental”. Na história moderna da censura na Inglaterra, o romance é o último *opus* a ser objeto de um pedido de interdição de publicação e difusão no Parlamento de Londres. *Dirty Weekend* toca visivelmente em um ponto ultrassensível. Para a maioria dos críticos, trata-se de uma apologia da violência que nem mesmo passa pelas justificativas da vingança: é violência gratuita, irracional, sem limite. Bella, a protagonista, é a figura da vítima que se tornou algoz. Associada à brutalidade mais obscena – se aplicada ao feminino, a brutalidade não seria sempre considerada obscena? –, Bella é apresentada como uma versão contemporânea da loucura feminina assassina, sua ética se reduziria a uma patologia. Indo de encontro ao próprio texto de Helen Zahavi, esses comentários não captam aquilo que é central para o romance e, nesse sentido, talvez também sejam o sintoma de uma vontade de *não saber*; vontade que o próprio texto de Zahavi perturba, desestabiliza. Bella é certamente uma representação da banalidade que há no fato de ser violentada, e seu fim de semana assassino é a ficção metodológica que serve de teste para essa experiência – na escrita, Bella acessa a densidade do real e pressiona as consciências.

O romance também desestabiliza uma apreensão ético-política comum às correntes feministas contemporâneas, para as quais a violência é apenas a expressão da potência de agir dos “dominantes” e não constitui, ou não constitui mais, como consequência, uma opção “política” possível para o feminismo. Nessa perspectiva, *Dirty Weekend* é particularmente chocante, pois ressignifica os *efeitos* da violência perpetrada contra as mulheres ao descrever o que a violência faz com Bella e o que ela, por sua vez, pode fazer com essa violência. “*Serial*

killer feminista”, como os jornalistas a qualificaram, Bella rompe com uma ética feminista (ou muito apressadamente atribuída ao feminismo em seu conjunto) da não violência; ela é a heroína *suja* de que o feminismo precisava para questionar a própria relação com a violência: *o que se faz na, da e com a violência?* No romance, não há de fato uma conversão heroica da gentil, frágil e vulnerável Bella em justiceira sanguinária que defende a causa das mulheres. Trata-se de outra coisa. O político se situa em outro nível: justamente no centro dessa intimidade vivida, introspectiva, vencida e desesperada, e, ao mesmo tempo, dessa experiência carnal de uma paciência no limite. *Dirty Weekend* é a história política do estiramento de um músculo até o momento extenuado, retraído sobre si mesmo, que um dia se vale de um martelo para explodir um crânio. “Político”, portanto, no sentido mais feminista do termo, no sentido em que o pessoal também pode sê-lo.

Bella vive sozinha em um pequeno cômodo no subsolo de um imóvel modesto, típico de Brighton, cidade costeira do sul da Inglaterra. Como milhões de outras, ela é uma jovem de quem ninguém se lembra, uma jovem sem histórias. Não tem ambições ou pretensões nem mesmo à felicidade mais simples, mais estereotipada. Além disso, ela “aprendeu a ser uma boa perdedora. Parecia que perder lhe era conveniente. Era algo familiar, como uma dor que sempre esteve ali e que faria falta se algum dia desaparecesse”.¹⁹ É uma anti-heroína, uma personagem anônima, uma mulher que passa e apressa o passo, uma sombra na multidão. Ela é a tal ponto comum que pode representar todas as mulheres. Como escreve Zahavi, “Você a acha patética? A fraqueza dela lhe causa asco? A imagem de seus grandes olhos loucos de vítima lhe retorce o estômago? Não a julgue. Não a julgue sem ter vivido isso”.²⁰ *Que fique registrado: somos todas um pouco Bella.* Quem nunca sentiu ao menos uma vez a mediocridade existencial de Bella, seu anonimato, o medo tão familiar que a acompanha, as esperanças abortadas, o esgotamento reivindicativo, a claustrofobia de viver num espaço apertado, de sobreviver em seu corpo, em seu gênero,²¹ a humilhação de suportar as dificuldades sociais, a única exigência de viver tranquila? Pois vivemos quase cotidianamente, de forma repetitiva, diversa, a experiência de toda essa miríade de violências insignificantes que apodrecem a vida, que o tempo todo põem à prova nosso consentimento; vivemos quase todo dia a experiência desses olhares sórdidos, desses assédios lícitos, dessas reflexões humilhantes, desses gestos intrusivos, dessas brutalidades nauseantes que deterioram nosso corpo e nossa vida.

As primeiras páginas que descrevem a vida de Bella traçam indiretamente o que poderia ser qualificado como uma *fenomenologia*

da presa. Uma experiência vivida que tentamos suportar por todos os meios, normalizar a partir de uma hermenêutica da negação, buscando dar sentido à experiência e esvaziando-a de seu caráter invivível, insuportável. Bella logo é agredida por um homem dos mais “comuns”²² (esse é um detalhe importante); ele a violenta de cima a baixo, e ela tenta sustentar a todo custo a ficção de uma Bella “antes” da agressão. Tenta viver do jeito de sempre, tranquilizar-se fingindo que está tudo bem, proteger-se fazendo de conta que não foi nada, desrealizando sua própria apreensão da realidade – do outro lado da rua, um homem a olha noite e dia, pela janela, mas talvez seja ela quem pensa que um homem a está olhando. Bella vive nesse esforço constante que consiste em dar pouca importância *a si mesma*: seus sentimentos, emoções, mal-estar, medo, angústia, terror. Esse ceticismo existencial da vítima decorre de uma confiança generalizada que afeta tudo o que é vivido, percebido pelo *eu*. Depois, quando a negação se torna impossível, Bella “assume a carga”: enovela-se em seu corpo, permanece escondida em seu apartamento, estreitando seu espaço vital que, apesar de todos os esforços, está violado. Ela vive na banalidade do cotidiano de uma presa que quer ignorar a si mesma, organizando a vida para lhe preservar o sentido – além do mais, a própria ideia de ser uma presa requer uma forma de atenção que ela nem mesmo se permite. Acontece também que a agressão, longe de marcar um ponto de ruptura no itinerário de uma vida sem histórias, revela aquilo que suas experiências contínuas de violência já deterioraram, já marcaram em seu corpo. Elas constituíram o corpo de Bella, sua relação com o mundo, moldaram a forma a partir da qual esse mundo *lhe* aparece, *a* toca; modelaram o modo como seu corpo habita, afeta esse mundo e se desenvolve nele. Não há, pois, retorno possível a uma vida *pré*-agressão. Não há possibilidade de “voltar” atrás porque não há um gancho que permita reencontrar uma feminilidade preservada, que seria preciso restaurar ou “desviolentar”.

A história de Bella é também a história de um vizinho, um homem banal que mora no prédio da frente e que um dia decide violentá-la. Por quê? Porque Bella parece tão patética, tão frágil, já tão “vítima”. E, se somos todas um pouco Bella, é também porque, como ela, primeiro começamos a não sair mais em determinadas horas nem passar por certas ruas, a sorrir quando um desconhecido nos interpela, a baixar os olhos, a não responder, a apertar o passo quando voltamos para casa; tomamos o cuidado de trancar as portas, fechar as cortinas, não nos mover, não atender mais ao telefone.²³ E, como Bella, gastamos muita energia acreditando que nossa percepção dessa situação não é digna de produzir sentido, não tem valor nem realidade: dissimulando intuições

e emoções, simulando que nada de revoltante acontece ou que, ao contrário, talvez não seja aceitável ser espiada, assediada ou ameaçada, mas que somos nós que estamos de mau humor, que nos tornamos intolerantes, paranoicas, ou então temos azar, que esse tipo de “coisa” acontece apenas conosco. A experiência de Bella é um acúmulo de fragmentos de experiências comumente compartilhadas, mas é também a descrição minuciosa de todas essas táticas prosaicas, de todo esse trabalho fenomenal (perceptivo, afetivo, cognitivo, gnosiológico, hermenêutico) que efetuamos a cada dia para viver “normalmente”, decorrência da negação, do ceticismo que torna indigno tudo o que é proveniente de si. Ora, essa normalidade remete de fato a um critério do aceitável (e, portanto, também a um critério do inaceitável, do revoltante), definido pela perspectiva imposta por esse homem na janela: é de acordo com sua escala do aceitável e do crível, de acordo com “seu próprio mundo”, que julgamos que é “normal” se submeter ao que ele *faz*, já que é ele quem julga ser “normal” agir como *ele age*.²⁴

É com base nesse horizonte de experiências mensuráveis da banalidade do poder que Bella pode se tornar a personagem trágica de uma história feminista, uma história exemplar. Pois sua história só começa de verdade quando ela considera que já basta. Não há romance antes desse ponto de virada, apenas um prólogo²⁵ que evoca *como é ser mulher*.²⁶

O vizinho de Bella, o homem que a observava da janela, que ligava e a acordava no meio da noite, certa tarde a segue. Senta a seu lado enquanto ela se permite aproveitar o sol por alguns minutos, algo de que se privava havia semanas; ele coloca a mão sobre sua coxa, aperta seu pulso a ponto de quebrá-lo, beija-a à força e promete ir a sua casa para lhe “fazer mal”.²⁷ Bella espera. Ela espera sua vez em frente à porta do mundo de seu estuprador. Pouco importa que ela tenha lhe dito para parar; que tenha dito que era absurdo, tenha protestado, alegado que aquilo era anormal: ele não escuta, não entende. É o “vazio sideral”²⁸ – ela perde o controle, já não aguenta mais; está desorientada e não é mais capaz de restaurar o sentido. Bella vai “passar ao ato”. Por que exatamente nesse dia? Estaria mais extenuada de tanto trabalho para manter uma “vida normal”? Não temos nenhum indício. Tudo se passa como se um movimento, ou melhor, uma tensão na escala de um músculo, cuja existência ela ainda ignorava, tivesse, pouco a pouco, se manifestado, fecundado “um pequeno núcleo de raiva compacta”.²⁹ Bella para de duvidar, para de negar e de esperar, de protestar gentilmente se esforçando para sorrir. Então sai de si mesma, sai de casa, caminha rumo a algo: “Já passava das três quando ela chegou a North Laine. É um bairro aonde se vai quando se quer consultar um

místico, alguém que leia as linhas da mão ou revele o futuro. É o bairro esotérico e altruísta da cidade. Ali onde pegam você pela mão e te guiam por seus sonhos”.³⁰

Nessa peregrinação ela encontra um vidente iraniano³¹ que lhe diz palavras elípticas e com quem ela fala longamente: sobre si, sobre a vida, sobre a chegada a Brighton três anos antes, sobre o que vem acontecendo há vários meses. Narra o cansaço de ser mulher ao modo de uma fábula da heterossexualidade desencantada. Os desejos, os encontros, o sexo, o amor livre, o amor pelo qual se paga, o desamor, a desilusão, as rupturas, os abandonos, porque nos foi dito “que nos deixássemos levar”.³² Os pequenos nada da nossa não atenção, do nosso não interesse, da nossa não escuta, dos não olhares, do não cuidado, do não vínculo que geraram em Bella essa convicção profunda de ser “um destroço flutuante, um objeto jogado na costa. A última da corrida. A chuva sem tempo bom depois. Uma simples pedrinha na praia. A última a sair da cama e a última da fila. A última em tudo, para todo mundo”.³³ Essa passagem do romance é crucial: Bella dialoga com o vidente, mas fala consigo mesma. Pela primeira vez, ela se dá conta das próprias palavras, dos modos de sentir, dos julgamentos. Devolve a si mesma a realidade. Aparece, por trás da violência “excepcional” do vizinho “ordinário”, toda a violência dos protagonistas “conhecidos”, “próximos”, “familiares” que ela encontrou ao longo da vida: professores, amores, amantes, amigos, patrões... Esse parêntese introspectivo devolve a densidade de seu ponto de vista, de sua perspectiva, de seu mundo vivido. Ela faz a conexão entre todas as suas experiências e dá concretude a tudo o que já fez, a todas as resistências imperceptíveis que desenvolveu para atravessar e viver essas violências. Acontece que, se Bella ainda está ali, é porque ela é, há muito tempo, uma *expert* em autodefesa – uma autodefesa que não tem esse nome, nem esse rótulo, nem o prestígio. As técnicas de autodefesa que ela ativou cotidianamente foram eficazes porque lhe permitiram não ser aniquilada pela violência. Evasão, negação, astúcia, palavra, argumento, explicação, sorriso, gesto, fuga, esquiva, todas técnicas de “combate real” que não são reconhecidas como tais. Bella toma consciência de que até agora se defendeu, mas se esgotou ao assumir essa carga, achatou seu mundo, interrompido no mais vivo de seu ser. Ela fez o que pôde com aquilo que lhe foi ensinado, com o que recebeu de herança. Essa tática que à primeira vista pode parecer covardia tipicamente “feminina” foi a única estratégia de sobrevivência eficaz que lhe permitiu se salvar à custa da própria desrealização. Não obstante, até agora ela sobreviveu e se defendeu mais ou menos bem.

Surge uma questão: o que ela pode fazer agora, o que lhe é permitido esperar? Defender-se. Continuar se defendendo, mas de outro modo: passar da tática à estratégia. Não mais permanecer acuada no mundo do Outro, evitando os golpes e cerrando os dentes. Bella não se liberta, não é mais “livre” do que antes, ela apenas se dá conta de sua raiva, e isso basta para agir. Essa raiva lhe pertence. Ela continuará educada, humana, quase solícita com suas vítimas. Ao constatar que, até então, ela se defendia da violência causando constantemente violência a si mesma, Bella modificará as regras da própria ação.³⁴ Muito mais do que agir “assumindo a carga”, ela vai se centrar em si mesma, cuidar de si mesma e agir no mundo. E, para isso, terá necessariamente de *transgredir* as regras em vigor.

Mesmo a frágil Bella pode levantar um martelo.³⁵ É ela quem, numa sexta-feira à noite, sai em direção à casa de seu agressor e entra em seu quarto. Agora é ela quem lhe explica as novas regras, pois ele ignorava que o jogo havia mudado; é ela quem desfere diversos golpes, esmaga a cabeça dele e o deixa agonizando em uma poça de sangue. A partir desse ponto sem retorno, ao mesmo tempo que continua sendo ela, Bella vai cuidar de si dando importância à sua realidade. Não queria se impor, não queria incomodar ninguém, porém, enfim, durante toda a vida ela foi educada para matar os homens – eles de fato fizeram com que ela chegasse a esse ponto; eles a educaram muito bem no quesito violência, e não é preciso muita vontade, muita força, para “passar à violência”; não há necessidade de muita técnica, muito treinamento. Aliás, é por essa razão que é tão fácil violentar uma mulher. Ela viu isso ser feito e viu como se faz; experimentou seu efeito. No fim de semana seguinte, aqueles que cruzarem seu caminho vão “passar pela mesma coisa”. Esses crimes, no entanto, nunca são “às cegas”: sem saber que Bella havia mudado as regras do jogo, todos os homens que cruzam com ela ao longo de dois dias,³⁶ como de costume, a insultam, assediam, golpeiam, estupram e ameaçam liquidá-la, ou estupram outra mulher.

Na realidade, foi Bella quem chegou a um estado de maturidade: um ponto no qual a violência sofrida só pode se tornar violência ativa. Bella é o Émile mutante de Helen Zahavi, é uma boa aluna. Nunca praticou artes marciais, nunca recebeu treinamento especial³⁷ nem aprendeu a usar martelo ou faca ou a atirar com uma pistola... Mas o trabalho surdo da violência vivida funcionou como uma aprendizagem da autodefesa feminista; deu-lhe, sem que ela percebesse, os recursos para raciocinar, julgar, agir e atacar – quer dizer, para acontecer no mundo. Bella experimenta seu corpo, aprende “na prática”. Começa a confiar no que sente (ódio, raiva, medo, alegria), em suas deduções – não, não se deve rir de um homem que brocha;³⁸ não, não é preciso pedir que alguém a

acompanhe;³⁹ não, não é necessário passar por uma ruela escura; não, não se deve ficar ao alcance de um punho prestes a esmurrar você;⁴⁰ não, não se deve deixá-los se aproximar demais de seu pescoço,⁴¹ a menos que você esteja armada e decidida a bater forte –, a dar peso a suas escolhas (é muito pedir para viver sem ser violada?). Os dois dias de Bella representam a temporalidade de um estágio de autodefesa feminista, com sua prática acelerada, seu compartilhamento de experiências, sua tomada de consciência e suas recomendações.⁴² Bella não *aprendeu* a lutar, ela *desaprendeu a não lutar*. Quando se passa para uma estratégia de autodefesa feminista, não se destila a realidade para dela extrair a eficácia de um gesto (imobilizar, ferir, matar...): ao contrário, penetra-se na trama da realidade social da violência para exercitar um corpo já atravessado pela violência, para desenvolver um músculo familiarizado com a violência, mas que nunca foi fundamentalmente educado e socializado para ser treinado na violência, *para agir*.

Se de fato há uma mudança, não há, contudo, uma verdadeira metamorfose em *Dirty Weekend*. Bella permanece a mesma. Ela não se torna uma “histórica sedenta de crueldade”, nem uma “heroína assassina magnífica”. Helen Zahavi quer preservar sua protagonista em sua banalidade feminina, ao mesmo tempo singular e tão comumente vivida. A autora deixa claro em inúmeros momentos que Bella queria que a deixassem tranquila e que, apesar da paciência a toda prova, isso não foi possível. Foram necessários dois dias de uma violência aterrorizante para que seu ponto de vista fosse enfim levado em conta, para que enfim contasse para *outro*.

Epistemologia do cuidado dos outros e *care* negativo

A “passagem para a violência” e a mutação de Bella não produzem uma experiência inédita: Bella, a matadora, tem a mesma experiência que Bella, a “vítima”. Difere apenas o ponto de vista, entretanto as experiências vividas persistem. Bella, portanto, não se metamorfoseou; trata-se muito mais de uma *anamorfose*. Ela sempre foi a mesma, apenas passou a ser vista e a se ver de maneira diferente, sob outra perspectiva. Como é agora não ser mulher, mas ser Bella? Qual é o efeito de se defender? Como é ser Bella vista de outra perspectiva? É como uma anamorfose em um quadro no qual, olhando mais de perto, ou por outro ângulo, se descobre qual objeto está representado, esse ou aquele animal, esse ou aquele rosto... Para retomar a expressão de Albrecht

Dürer que qualifica essa arte do *trompe-l'oeil*, a anamorfose é “uma arte da perspectiva secreta”: a Bella ultraviolenta continua sendo Bella, trata-se apenas de outra perspectiva – oculta, proibida, tabu – acerca de Bella, desconhecida de si própria. Nisso, *Dirty Weekend* tem a vantagem imensa de não operar um julgamento moral, de distinção ontológica, entre a Bella sem defesa e a Bella assassina.

No entanto, para as personagens masculinas do romance – aquelas que assediam e agredem –, as mudanças de perspectiva implicam um verdadeiro desmoronamento do *mundo deles*. Em outros termos, as mudanças de perspectiva não derivam tanto de uma escolha ou de uma boa vontade, e sim de uma relação de força, de uma pilhagem: os pontos de vista materializam posições nas relações de poder que apenas a violência parece ser capaz de desestabilizar.⁴³ Em *Dirty Weekend*, a vingança de Bella não reside nos crimes punitivos, e Bella não lembra as figuras clássicas dos “justiceiros” (*vigilantes*). Ela não se transforma em *caçadora*, há outra coisa em jogo. Seus assassinatos são brutais porque transgridem um esquema de inteligibilidade no âmbito do qual e através do qual mundos são vividos; eles iluminam pontos cegos, ângulos mortos, sensações ocultas. Esses crimes criam as condições cognitivas da *empatia*. Forçar o outro a ver o mundo de uma perspectiva diferente, fazê-lo sentir não exatamente o que sentimos, mas o espanto de que é possível perceber, sentir, viver algo diferente:

Ela concedeu ao baixote um ou dois segundos. Um ou dois segundos para lhe dar o tempo de levantar a cabeça. Ela lhe permitiu levantar a cabeça e cruzar seu olhar com o dela. Eles se entreolharam, o homem baixote e a mulher imóvel. Trocaram um olhar esclarecedor. Um olhar atônito diante dos contornos que os acontecimentos adquiriam. O caçador se tornou presa. A presa se tornou caçador. O algoz se tornou condenado. O condenado se tornou algoz. Todo processo de tomada de consciência estava presente nesse olhar.⁴⁴

De agora em diante são as presas que caçam.⁴⁵ Essa fábula da vingança dos impotentes, dos indefesos e frágeis não é um romance do ressentimento, mas a ilustração ficcional da historicidade das relações de poder (as presas não permanecem presas para sempre) apoiada em uma fenomenologia da violência. Ao manter o foco em uma única personagem, uma das especificidades do romance de Zahavi é descrever a “tomada de consciência” de uma relação de poder enquanto ela não passa por um coletivo e, portanto, por um processo de conscientização que repolitiza as experiências individuais. À exceção do vidente iraniano encontrado ao acaso – que representa a interioridade de Bella –, ninguém participa da mudança de visão que se opera nela. Bella se liberta por si mesma. Helen Zahavi tematiza, de uma nova forma, um dos *topoi* da teoria feminista: a politização das experiências vividas de dominação e de construção de um sujeito político revolucionário. No

caso de Bella, a subjetivação política passa por um processo singular, íntimo, fenomenal: Bella não participa de um movimento coletivo, nem mesmo de um *sujeito político* (um “*Nós, as mulheres...*”); ela produz caos no núcleo de um esquema dominante. Em outras palavras, ela brutaliza seus opressores/agressores para que eles vejam, sintam, vivam na carne o *conhecer* de outro ponto de vista, estrangeiro, apagado e, por definição, obscuro. É preciso, então, aceitar que a conscientização não pode advir sempre da responsabilidade coletiva do·a·s violentado·a·s, pois pode ser que, para a maioria dele·a·s, não haja coletivo possível, ou que o coletivo não o·a·s acompanhe até a porta de casa, nem mesmo até a cama. Dito de outro modo, há tipos de dominação que desrealizam, estritamente falando, vivências, existências e corpos; que desafiam, estritamente falando, os indivíduos acerca da própria possibilidade de construir um mundo comum com os outros ou que apenas criam mundos comuns por intermitência. Bella está sozinha, é a única em sua casa a ser assediada, e não tem ninguém com quem falar a respeito ou pedir ajuda. Ela aciona a autodefesa não por escolha, mas por pura necessidade.

Por meio de Bella, Helen Zahavi se dirige aos outros, aos homens e aos *caçadores*. A questão é fazer com que entrem no mundo de Bella. Seu propósito se assemelha a uma pedagogia brutal: *como é ser mulher?* Isto aqui não é um jogo. Não se pode interrompê-lo com desculpas convenientes e arrependimentos indecentes. É uma revolução política; e, mais ainda, é uma revolução ideológica: pense como uma presa, viva como Bella, sufoque-se como ela, sinta, circule, sue, arpie-se como ela.

Que tremam quando caminharmos atrás deles. Que apertem o passo, que enfiem a cabeça nos ombros e se apressem para chegar em casa ao cair da noite. Corram para suas casas, cachorros. Desviem o olhar quando eu passar. Que o medo se aproxime a passos de lobo e sobre em seu ouvido... Porcos alimentados com ração. Sapos chorões. Dejetos sifilíticos. Vocês não são nada e não serão nada. O grão de poeira em meu olho. A merda em meus sapatos...⁴⁶

No início, os caçadores não compreendem, porque tal encontro é propriamente incompreensível;⁴⁷ eles estão cegos, fingem estar surdos, permanecem fincados em suas posições: *eles não vão se desarmar*.⁴⁸ Para além da problemática do gênero, o enunciado vale para toda posição hegemônica:

Não se pode pedir que avancem sem fazer barulho, como Bella. Não se pode pedir que hesitem quando cada prédio, cada pedaço de grama, cada rua mal iluminada, cada situação, cada metrô, cada beco sem saída lhes pertencem, e eles podem frequentar esses lugares caso desejem. Não se pode pedir que sintam as mesmas coisas que Bella, que tinha a impressão de ser uma intrusa até mesmo em sua casa.⁴⁹

De fato, não se pode pedir educadamente, isso já se sabe há muito tempo. E, como não se pode pedir, é preciso atacar primeiro.⁵⁰

O romance de Helen Zahavi oferece a possibilidade de problematizar o que chamaremos de *dirty care* – um *care* negativo. A partir dessa fenomenologia da presa, outra genealogia da ética – que costumamos atribuir às mulheres, às posições minoritárias, aos grupos minoritários – torna-se possível. O que consideramos uma disposição para se preocupar com os outros, para lhes dar atenção, cuidar deles (“*care*”, em inglês), levá-los em conta, foi amplamente teorizado no âmbito de toda uma tradição da filosofia feminista – claro que não como uma predisposição ou uma “natureza” femininas, e sim como o produto histórico de uma designação prioritária das minorias às tarefas de reprodução, de divisão sexual e racial do trabalho doméstico, bem como de sua liberalização (profissionais do *care*). A historicização dessa divisão do trabalho permitiu mostrar o tipo de relação com o mundo que ela suscita, as implicações éticas, as posturas morais que produz, e também defini-las como gestos de atenção aos outros que determinam uma moral do *care*.⁵¹

Nosso objetivo é completar essas análises a partir de outra genealogia. Nossa hipótese é a seguinte: o cuidado com os outros se efetiva por meio e no âmbito da violência, gerando uma posição ética bem diferente da simples proximidade afetiva, do amor, da atenção compassiva, da solicitude afetuosa ou da abnegação nos cuidados mais extenuantes (mesmo que tais cuidados possam gerar em quem os presta sentimentos negativos, ainda que sempre misturados a desejos e repulsas).⁵² A violência suportada gera uma postura cognitiva e emocional negativa, fazendo com que os indivíduos que a sofrem fiquem constantemente à espreita, à escuta do mundo e dos outros; vivam numa “inquietação radical”,⁵³ exaustiva, para negar, minimizar, desativar, suportar, diminuir ou evitar a violência; para abrigar-se dela, proteger-se, defender-se. Trata-se então de desenvolver uma série de raciocínios para decifrar o outro, para tornar sua ação razoável, mobilizando gestos, atitudes, ações para não “irritá-lo”, não “encorajar”, não “disparar” sua violência; mas também se trata de viver com afetos, emoções quase imperceptíveis, ainda que constantes, para se habituar, se insensibilizar, se acostumar com a violência. A questão não é mais “se preocupar com os outros” e fazer alguma coisa para ajudá-los, curá-los, reconfortá-los, tranquilizá-los, deixá-los seguros, e sim se preocupar com os outros para antecipar o que querem, vão ou podem *fazer conosco* – algo que potencialmente nos desvaloriza, nos cansa, nos insulta, nos isola, nos fere, nos inquieta, nos nega, nos assusta, nos desrealiza.

A atenção dedicada aos outros não pressupõe um vínculo *a priori*, uma aproximação, um compromisso em relação ao outro: ela é eminentemente obrigacional.⁵⁴ Pode, portanto, ser facilmente definida como um longo trabalho de negação, de evasiva, de desativação; um distanciamento (pôr-se em segurança), uma fuga e até uma preparação para o enfrentamento, para o combate. Com base nessa ideia de atenção que caracteriza o *dirty care*, é possível identificar pelo menos dois elementos capitais.

Antes de mais nada, a atenção requerida do·a·s dominado·a·s – e que consiste em se proteger permanentemente das intenções do outro, em antecipar suas vontades e desejos, em fundir-se em suas representações com fins de autodefesa – produz conhecimento, um conhecimento dos mais profundos e documentados acerca dos grupos dominantes. Ora, a observação meticulosa do outro, a necessidade de tomar o outro como objeto de atenção, de conhecimento e de cuidado, longe de marcar um privilégio epistêmico do sujeito de conhecimento, outorga, ao contrário, uma potência desmesurada ao próprio objeto. O objeto se torna o centro do mundo que o sujeito apreende a partir de *lugar nenhum*. O sujeito de conhecimento gira constantemente em torno desse ponto focal. Não há, nesse caso, postura hegemônica do sujeito que conhece, não há posição dominante nem posição de autoridade no processo de saber: o sujeito de conhecimento está diante do seu “objeto rei”, em posição de heteronomia, precisamente porque é esse objeto que se confunde com a realidade objetiva, é seu ponto de vista que dá o tom do real.⁵⁵ O objeto domina: sua perspectiva se sobrepõe por completo à do sujeito, sua visão de mundo se impõe à custa da do sujeito, sua estrutura de inteligibilidade é imperial. Além disso, a atenção do sujeito a seu objeto é um trabalho exaustivo: seu nível deve ser alto para que o conhecimento adquirido possibilite a autodefesa. A intensidade da percepção é ininterrupta, ou quase. É preciso se manter em estado de alerta quase permanente, e isso produz um esgotamento que impede qualquer tipo de atenção a si ou que faz com que as próprias representações, visões, desejos, intenções, emoções passem para segundo plano, com o *status* de dados duvidosos, fantásticos, falsos, informações de menor importância, elementos insignificantes. A força de trabalho investida no processo de conhecimento se esgota e só pode se reconstituir a duras penas sob a condição de um esquecimento de si que intensifica a desrealização do próprio ponto de vista, de seu mundo vivido. À ética do *care*, no modo como costuma ser problematizada, seria então necessário acrescentar uma parte sombria, uma ética da impotência que pode ser captada de todos os esforços despendidos para, apesar de tudo, se defender. Nesse sentido negativo, o *dirty care*

designa o cuidado sujo que se tem consigo, ou melhor, com sua potência de agir, tornando-se especialista em outros para salvar a própria pele. Dito de outra maneira, esse esforço permanente para conhecer o outro o melhor possível, com o objetivo de tentar se defender daquilo que ele pode nos fazer, é uma tecnologia de poder que se traduz pela proteção de uma ignorância não de nós mesmo·a·s, mas de nossa potência de agir, a qual para nós se torna estrangeira, alienada. Testemunhas autenticamente modestas,⁵⁶ submissas, esgotadas e dóceis, o·a·s dominado·a·s são designado·a·s a uma relação cognitiva com um trabalho gnosiológico alienante. Ele·a·s desenvolvem um conhecimento acerca do·a·s dominantes que constitui um arquivo de seu poder absoluto fenomenal e ideológico.

Em segundo lugar, o que acontece com o “objeto rei”? Em toda a literatura relativa ao estudo do que doravante pode ser denominado o conjunto de “injustiças epistêmicas”,⁵⁷ há inúmeros trabalhos concernentes aos saberes dominantes e aos privilégios epistêmicos. Nesse contexto, a elaboração e o estudo do conceito de *agnostologia*⁵⁸ permitiram demonstrar quais posições de poder hegemônicas induzem a uma produção ativa de ignorância. Essa produção é complexa: passa pela negação de existências ou de pontos de vista de terceiros, pela universalização de determinado ponto de vista que se entende como a própria realidade (o real *em si*), por processos de percepção errôneos, tendenciosos ou cegos; por mistificações, espoliações de conhecimentos, denegações, critérios de admissibilidade, de credibilidade e de autoridades científicas socialmente centradas; práticas arquivistas ou procedimentos de veracidade que comportam padrões duplos (definindo o que é *digno* de ser conservado, memorizado; o que é verdadeiro, objetivo, neutro, científico; o que constitui um acontecimento, um fato); e, conseqüentemente, pela amnésia ativa, pelo revisionismo, pela *doxa científica* e a produção ideológica. Elaborado muito cedo pelas epistemologias feministas e constituindo um tema central da literatura negra (o que Charles W. Mills, em referência ao romance de Ralph Ellison, chama de “romances epistemológicos”) e dos estudos sobre a branquitude,⁵⁹ o conceito de ignorância permite captar a assimetria entre a exploração cognitiva e gnosiológica do·a·s dominado·a·s e os infinitos benefícios sociais e simbólicos provenientes desse trabalho em proveito do·a·s dominantes. Ignorantes, o·a·s dominantes se orientam por posturas cognitivas que o·a·s poupam de “ver” os outros, de se preocupar com eles, de não desprezá-los, de conhecê-los, de considerá-los. Dominantes possuem tempo para si: para se conhecer, se amar, se escutar, se cultivar. Ao se eleger como objeto exclusivo de atenção e cuidado, se dão importância,

peso, lugar e reproduzem as condições materiais que garantem a perenidade da dominação.

No entanto, existe de fato uma forma de atenção direcionada a dominados. Como se evidencia no romance *Dirty Weekend*, os assediadores, agressores e estupradores manifestam uma forma de obsessão em rastrear Bella ou qualquer outro corpo violentável. Interpelado-a-s como caçadores, a existência de um saber próprio à caça supõe da parte do-a-s dominantes uma atitude a não ser ignorada: conhecer *de certa forma* suas presas, seus hábitos, territórios, esconderijos, suas vantagens ou capitais defensivos...⁶⁰ O vizinho de Bella a observa, a rastreia, a captura. É um caçador. E mais: ele expulsa Bella do mundo.

No posfácio de *Sexta-feira ou os limbos do Pacífico*, Gilles Deleuze cita Michel Tournier:

Outrem é para nós um poderoso fator de distração, não somente porque nos desconcerta sem cessar e nos tira de nosso pensamento intelectual, mas também porque basta a possibilidade da sua aparição para lançar um vago clarão sobre um universo de objetos situados à margem de nossa atenção, mas capaz a qualquer momento de se tornar o centro dela.⁶¹

Ora, o mundo *para o caçador* é sem o outro: sem ninguém a seu lado, sem ninguém atrás dele que constitua uma perspectiva outra, uma alteridade que mantenha a densidade do real, definido como aquilo que eu mesmo não percebo, mas que é percebido pelo outro. Se o outro não passa de uma presa que persigo, caço, capturo pelo meu olhar ou através do visor de uma arma; se caminhar a seu encontro, tocá-lo, implica destruí-lo, então se trata de um real que erradicou a própria categoria do possível. O outro não é mais essa presença que me remete à “relatividade de outrem” (do não sabido, do não percebido)⁶² e, portanto, de tudo o que existe possivelmente fora da minha percepção. O rosto assustado de Bella não é, para o caçador, a “expressão de um possível mundo assustador ou de alguma coisa de assustador no mundo que ainda não vejo”.⁶³ Ele é apenas o sinal de que o desafio da caça está chegando ao fim. Em compensação, Bella não mira ninguém. Não tem ninguém para seguir, caçar, capturar. Mas ela está em estado de alerta: o *outro* também desapareceu como perspectiva, como presença tranquilizante a respeito da própria existência de um real habitado em comum. O *outro* se tornou uma ameaça imanente, sempre a alguns passos dela, pronto para violentá-la. Para Bella, o mundo se tornou o lugar onde “tudo é possível”, um mundo que se trama permanentemente atrás dela e que sinaliza uma realidade que a ameaça, que se lhe impõe, ainda que ela não perceba por si mesma e a

despeito da atualidade de sua percepção, pondo em perigo a própria vida.

Quando as presas começam a caçar, elas não se tornam caçadoras. Elas se defendem por necessidade. Porém, na generalização de tal modo de predação, o que se vê é a transformação de todo·a·s em presas. É a erradicação de toda alteridade, ou melhor, *a redução do possível na ordem da ameaça e do perigo*; é também a erradicação de toda conflitualidade política. A fábula da autodefesa que constitui *Dirty Weekend* permite compreender que o dispositivo de poder que discrimina quem caça e quem é caçado·a não visa impor uma caça de todo·a·s contra todo·a·s, e sim reduzir todo·a·s à condição de presas, diluindo e invisibilizando as relações de dominação em um mundo que se tornou “invivível” para todo·a·s, mas onde apenas certos tipos de pessoas são matáveis e permanecem efetivamente caçadas.

Na noite de 26 de fevereiro de 2012, em Sanford, na Flórida, em um bairro majoritariamente branco, Trayvon Martin, um adolescente afro-americano de dezessete anos, de moletom com um capuz que lhe cobria a cabeça, saía de uma loja com um saquinho de doces no bolso. Ele estava ao telefone com a namorada. George Zimmerman, voluntário nos programas de vizinhança vigilante, sendo inclusive um responsável local,⁶⁴ estava em seu carro e ligou para a polícia. Declarou que um indivíduo suspeito, aparentemente drogado, perambulava pelo bairro e parecia sondar as casas. Orientaram-no a não fazer nada e esperar pela chegada dos policiais. De acordo com os testemunhos de vários vizinhos, uma altercação se iniciou entre Trayvon Martin e George Zimmerman, que era bem mais corpulento que o estudante e tinha dez anos a mais que ele. Quando a polícia chegou, o nariz de Zimmerman sangrava e Trayvon estava no chão com uma bala no peito, muito provavelmente disparada à queima-roupa. Após semanas, a polícia pôs à disposição da família e da imprensa a gravação da chamada de urgência (911) que revelou ter havido um primeiro disparo – aparentemente perdido ou feito a título de advertência –, seguido da súplica e do choro do adolescente, e então há um segundo disparo. Minutos depois que os policiais chegaram, testemunhas se apresentaram para declarar que Zimmerman havia dado um primeiro tiro sem motivo, enquanto segurava o adolescente, impossibilitado de fugir ou se mexer, e que implorava a seu assassino.

No estado da Flórida, as leis relativas à legítima defesa são particularmente flexíveis e garantem “imunidade a toda pessoa que age para se proteger, caso tenha uma sensação de *medo razoável* que a leve a crer que será morta ou gravemente ferida”.⁶⁵ As leis desse estado dão

total liberdade a qualquer pessoa de portar uma arma e valer-se dela com impunidade. A possibilidade de matar o outro é, então, legitimada mediante uma simples *sensação* (é necessário sentir-se “razoavelmente em ameaça”). O fato de fundar a “legítima defesa” sobre *um medo razoável* não pode, por definição, constituir um critério distintivo para julgar quando cessa a *legítima defesa* e quando começa o *assassinato paranoico*. Zimmerman foi ouvido pela polícia e logo depois liberado. Ainda que a polícia de Sanford não possuísse nenhuma prova indicativa de que ele tivesse agido com base em uma “sensação razoável” de ameaça, ou em legítima defesa, na noite do assassinato, Zimmerman não se preocupou em nenhum momento. Foi preciso esperar que as primeiras manifestações denunciasses esse crime atroz, racista, e fizessem um escândalo para que se abrisse uma investigação por assassinato não premeditado e Zimmerman fosse detido (e imediatamente liberado sem fiança), dois meses após os acontecimentos. Dezesesseis meses mais tarde, em junho de 2013, abriu-se o processo e, a despeito da ausência de elementos que demonstrassem a legitimidade do recurso do direito à autodefesa, dos testemunhos e gravações irrefutáveis contrários a Zimmerman, ele foi absolvido. No ano que precedeu o assassinato de Trayvon Martin, George Zimmerman efetuou 46 ligações à polícia para informar acerca de alarmes, perturbações e querelas na vizinhança, desavenças nas estradas e, sobretudo, pessoas “suspeitas”.⁶⁶

George Zimmerman é um *vigilante* do Estado racial. Na condição de jovem afro-americano, Trayvon Martin estava *sem defesa* diante da ameaça de ser uma presa facilmente destrutível em nome da legítima defesa. Ora, a estrutura político-legislativa que circunda a absolvição de um assassino assinala uma tecnologia de poder que literalmente embranquece George Zimmerman em nome de seu próprio pavor de “presa”. O medo como projeção remete a um mundo onde o possível se confunde completamente com a insegurança e determina dali para a frente o devir assassino de todo “bom cidadão”. O medo é a arma de uma subjugação emocional inédita dos corpos, mas também de um governo muscular de indivíduos sob tensão, de *vidas na defensiva*.

Agradecimentos

Parte das pesquisas que resultaram neste livro foi realizada graças a duas bolsas: uma do Schomburg Center for Research in Black Culture de Nova York e outra da Mellon Foundation, que me permitiram prosseguir com a pesquisa e o ensino no programa de Teoria Crítica na Universidade da Califórnia, em Berkeley. As discussões, trocas e debates ao longo dos anos com colegas, estudantes, amigos; e com toda comunidade também contribuíram para este livro, que também está em dívida com práticas, reflexões e engajamentos no âmbito de coletivos militantes ou de lutas. Os agradecimentos dispersos ao longo do livro testemunham minha convicção de que o trabalho do pensamento é semelhante ao companheirismo. A conflitualidade, evidentemente, também funcionou como uma incubadora de sentido, apesar da provação aí envolvida; no entanto, eu não teria conseguido colocar um ponto-final nesta obra sem o apoio de pessoas a quem expresso aqui todo o meu reconhecimento. Penso em Oristelle Bonis e Carine Lorenzoni, em Gael Potin, Kira Ribeiro, Nedjma Bouakra, Francesca Arena, Sarah Bracke, Nathalie Trussart, Elodie Kergoat e Amanda Bay. Penso particularmente em Souen Fontaine, cuja presença, afeto e amizade me são tão preciosos.

Agradeço a Isabelle Clair, primeira leitora deste texto, que desde 2013 foi, ao mesmo tempo, uma interlocutora intelectual privilegiada, uma companheira de pesquisa e de luta em prol da pesquisa feminista e uma amiga excepcional; agradeço do mesmo modo a Judith Butler: sua confiança, atenção e generosidade simplesmente tornaram possível este livro. Agradeço, por fim, a Grégoire Chamayou, porque há laços que são inabaláveis e cuja atualidade intelectual e afetiva atravessa o tempo.

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

Sobre a autora

ELSA DORLIN nasceu em Paris, em 1974. Em 2004, defendeu doutorado na universidade Paris iv sobre a relação entre sexo, raça e medicina nos séculos xvii e xviii. De 2005 a 2011, atuou como professora de história da filosofia e das ciências na universidade Paris i. Em 2007, selecionou e organizou textos de feministas negras para a antologia *Black Feminism* (Paris: L'Harmattan, 2008). Em 2009, recebeu medalha de bronze do Centro Nacional de Pesquisa Científica (cnrs) por sua pesquisa em gênero e epistemologia feminista. Foi professora visitante associada no programa de Teoria Crítica na Universidade da Califórnia, em Berkeley, de 2010 a 2011, e *Senior Fellow* no Columbia Institute for Ideas & Imagination entre 2018 e 2019. Desde 2011 é professora de filosofia política na universidade Paris viii. *Autodefesa: Uma filosofia da violência* recebeu o prêmio Frantz Fanon de 2018 da Caribbean Philosophical Association e o Prix de l'Écrit Social 2019 da Arifts Pays de la Loire.

Obras selecionadas

Au Chevet de la nation: sexe, race et médecine: xvii^e-xviii^e siècles. Tese de doutoramento. Paris: Paris-Sorbonne, 2004.

L'évidence de l'égalité des sexes: une philosophie oubliée au xvii^e siècle. Paris: L'Harmattan, 2001.

La Matrice de la race: Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française. Paris: La Découverte, 2008.

Sexe, genre et sexualités: Introduction à la théorie féministe. Paris: puf, 2008.

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aides à la publication de l'Institut Français.

Este livro contou com o apoio à publicação do Institut Français.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication année 2020 Carlos Drummond de Andrade de l'Ambassade de France au Brésil, bénéficie du soutien du Ministère de l'Europe et des Affaires Étrangères.

Este livro, publicado no âmbito do Programa de Apoio à Publicação ano 2020 Carlos Drummond de Andrade da Embaixada da França no Brasil, contou com o apoio do Ministério Francês da Europa e das Relações Exteriores.



**AMBASSADE
DE FRANCE
AU BRÉSIL**

*Liberté
Égalité
Fraternité*



**INSTITUT
FRANÇAIS**

Título original: *Se Defendre. Une Philosophie de la violence.*

© Editions La Découverte, 2017

© Ubu Editora, 2020

IMAGENS DA CAPA E DA ABERTURA © Dora Longo Bahia. Detalhes da série *A polícia vem, a polícia vai*, 2018. Tinta acrílica sobre vidro laminado trincado. Foto: Edouard Fraipont.

Nesta edição, respeitou-se o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Elaborado por Vagner Rodolfo da Silva – CRB-8/9410

Dorlin, Elsa [1974–]

Autodefesa – uma filosofia da violência / Elsa Dorlin; prefácio de Judith Butler; traduzido por Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. Título original: *Se Defendre. Une philosophie de la violence.*

São Paulo: Crocodilo/Ubu Editora, 2020. 320 pp.

isbn 978 65 86497 13 7 [Ubu Editora]

isbn 978 65 88301 10 4 [Crocodilo]

1. Política. 2. Feminismo. 3. Autodefesa. 4. Violência. 5. Resistência. 6. Raça. 7. Filosofia. I. Camargo, Raquel. II. Pinheiro Dias, Jamille. III. Título.

2020-1936

CDD 320 CDU 32

Índice para catálogo sistemático:

1. Política 320

2. Política 32

COORDENAÇÃO EDITORIAL Florencia Ferrari
ASSISTENTES EDITORIAIS Isabela Sanches e Júlia Knaipp
EDIÇÃO DE TEXTO Maria Emília Bender
PREPARAÇÃO Fabiana Medina
REVISÃO Claudia Cantarin e Cristina Yamazaki
DESIGN Elaine Ramos
ASSISTENTE DE DESIGN Livia Takemura
TRATAMENTO DE IMAGEM Carlos Mesquita

COMERCIAL Luciana Mazolini
ASSISTENTE COMERCIAL Anna Fournier
GESTÃO SITE/CIRCUITO UBU Beatriz Lourenção
CRIAÇÃO DE CONTEÚDO/CIRCUITO UBU Maria Chiaretti
ASSISTENTE DE COMUNICAÇÃO Júlia França

CROCODILO EDIÇÕES

CORPO EDITORIAL Clara Barzaghi e Marina B. Laurentiis

UBU EDITORA
Largo do Arouche 161 sobreloja 2
01219 011 São Paulo SP
(11) 33312275
ubueditora.com.br
professor@ubueditora.com.br

  /ubueditora

CROCODILO EDIÇÕES

www.crocodilo.site
oi@crocodilo.site

 /crocodilo.edicoes

 /crocodilo.site



ubueditora.com.br

Notas

1 Joseph Elzéar Morénas, *Précis historique de la traite des Noirs et de l'esclavage colonial*. Paris: Firmin Didot, 1828, pp. 251–52.

2 Michel Foucault, *Vigiar e punir: nascimento da prisão* [1975], trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

3 Judith Butler, *Ce qui fait une vie*, trad. Joelle Marelli. Paris: Zones Éditions, 2010.

4 Ver a introdução de Grégoire Chamayou, *Kubark. Le Manuel secret de manipulation mentale et de torture psychologique de la cia*. Paris: Zones, 2012.

5 Georges Canguilhem define a vida como algo “longe dessa indiferença no que diz respeito às condições que lhe são postas”, o que define, precisamente, o conceito de polaridade: *a vida é polaridade* ou *a vida é uma atividade polarizada*. Ver *O normal e o patológico* [1966], trad. Maria Thereza Barrocas e Luiz Octavio Leite. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

6 O vídeo dura pouco mais de 8 minutos, disponível em youtu.be/sb1WywIpUtY.

7 Em 1965, eclodiram as revoltas de Watts. Ver Mike Davis, *Cidades mortas* [2006], trad. Alves Calado. Rio de Janeiro: Record, 2007.

8 Um segundo julgamento ocorreu entre fevereiro e abril de 1993, na Corte Federal, por violação dos direitos civis de Rodney King, e condenou a 32 meses de prisão fechada dois dos policiais envolvidos no linchamento da noite de 3 de março de 1991 (os outros dois foram novamente absolvidos). Durante o processo, os juízes reconheceram que os policiais agiram no enquadramento legal de sua função durante os primeiros minutos de interpeção e consideraram que os primeiros golpes desferidos são justificados pela atitude recalcitrante de King; eles foram condenados pelos golpes “desnecessários”.

9 Ver Seth Mydans, *New York Times*, 10 mar. de 1993.

10 Uso de propósito esse termo, pois George Holliday é branco e, de fato, seria preciso entrar nos detalhes de uma análise da mobilização da “opinião” nacional e internacional acerca do caso Rodney King. O que me interessa aqui é a dimensão performativa da identidade racial produzida especificamente pela sala de audiência e pela temporalidade do julgamento.

11 J. Butler, “Endangered/Endangering: Schematic Racism and White Paranoia”, em Robert Gooding-Williams (org.), *Reading Rodney King/Reading Urban Uprising*. New York: Routledge, 1993, p. 15.

12 *Ibid.*, p. 16.

13 A título de ilustração, em um estudo publicado no *Journal of Health and Social Behavior* em 2005, os autores tentam demonstrar com base em uma pesquisa clínica que os afro-americanos sentiriam mais raiva do que os brancos e teriam menos recursos para lidar com as emoções de uma maneira “socialmente aceitável”. Ver J. Beth Mabry e K. Jill Kiecolt, “Anger in Black and Whites: Race, Alienation and Anger”, *Journal of Health and Social Behavior*, v. 46, n. 1, 2005, pp. 85–101. Publicações como essas se inscrevem no âmbito de uma produção mais ampla de saberes racistas continuamente renovados – sobretudo em psicopatologia, psicologia e psicossociologia. Agradeço a Paul Preciado por ter chamado minha atenção para essa referência.

14 J. Butler, “Endangered/Endangering”, *op. cit.*, p. 20.

15 *Ibid.*, p. 16.

16 De fato, o estatuto ontológico da prova no dispositivo judiciário é da ordem de uma construção narrativa, ainda mais quando se trata de uma prova visual considerada o registro de

um fato. Ela nunca é a apreensão imediata de uma verdade, mas a manifestação daquilo que é percebido como visível e dizível, portanto, daquilo que tem legitimidade para se constituir como prova. O domínio judiciário oferece apenas um terreno de investigação particularmente rico para apreender essa construção gnosiológica (esquematização) da percepção – por definição sócio-histórica – como uma hermenêutica que não consiste tanto em construir provas com base no nada, e sim em decidir acerca daquilo que é judicialmente uma prova “objetiva”. Esse processo também se reveste da pretensão de decidir apenas sobre a “verdade nua” dos fatos. Sobre esse ponto, ver o artigo de Kimberlé Crenshaw e Gary Peller, “Reel Time/Real Justice”, em R. Gooding-Williams, op. cit., pp. 56–70.

17 Ibid., p. 61. Os dois autores falam de uma técnica narrativa que consiste na “desagregação”.

18 J. Butler, “Endangered/Endangering”, op. cit., p. 20.

19 Foram esses os termos utilizados pelos policiais durante a audiência no primeiro julgamento.

20 “Atribuir a violência ao objeto da violência faz parte do mecanismo puro que recapitula a violência e que torna a visão do júri (aquilo que o júri vê) cúmplice da violência policial”, J. Butler, “Endangered/Endangering”, op. cit., p. 20.

1 A distinção entre armas e armas improvisadas [*armes par destination*] reside no fato de que as primeiras são concebidas para ferir ou matar, enquanto as outras são objetos que podem ser utilizados para esse fim, sem que essa seja sua função principal. No caso da França, a definição jurídica de tal distinção encontra-se no artigo 132–75 do Código Penal.

2 Concílio de Mans de 1045: “E que não seja permitido a ninguém, exceto a cavaleiros armados e a seus servidores, o porte de qualquer arma; espadas apenas para cavaleiros, bastões simples para servidores, que como outros devem aproveitar da segurança da paz”. Citado e traduzido do latim por Romain Wenz, “‘À armes notables et invasibles’. Qu’est-ce qu’être armé dans le royaume de France à la fin du Moyen Âge”, *Revue Historique*, n. 671, 2014/3, p. 549. Ver também Pascal Briost, Hervé Drévilion e Pierre Serna, *Croiser le fer: Violence et culture de l’épée dans la France moderne (xvi^e-xviii^e siècles)*. Paris: Champ Vallon, 2008.

3 Romain Wenz lembra que a noção jurídica de “porte de armas” tem origem no Código de Justiniano, que regula a produção e o comércio de armas e foi retomado no fim da Idade Média com um sentido ligeiramente modificado. Os indivíduos armados em grupos são assim os principais visados: as jurisdições reais do século xiii tentam limitar a violência entre os súditos, renovando a “quarentena do rei” (prazo de quarenta dias de reflexão instituído por Filipe Augusto em caso de conflitos ou de guerras privadas, disposição renovada por Luís ix em 1245), no âmbito da proibição de guerras senhoriais. Progressivamente, o fato de “estar armado” será especificado e documentado. Ver R. Wenz, op. cit., p. 551.

4 Estabelecida e formalizada em 1260, a proibição foi retomada em um regulamento de 1311 e deve ser associada à legislação que proíbe guerras, duelos e torneios.

5 Em caso de infração, a legislação prevê multas: sessenta libras para os nobres, sessenta centavos para os outros. Wenz considera que se trata de um montante relacionado à capacidade de pagamento de cada um, mas também ao risco incorrido pelo próprio rei, cuja autoridade é muito mais ameaçada pelas expedições armadas de nobres do que pelos ajuntamentos de plebeus. Ver R. Wenz, op. cit., p. 553.

6 Ibid., p. 554.

7 André Corvisier (org.), “Armements”, *Dictionnaire d’art et d’histoire militaire*. Paris: puf, 1988, p. 46.

8 Ibid., p. 47.

9 A proibição aos súditos de portar “armas, arcos, balestras, alabardas, piques, cutelos de hastes [*voulques*], espadas, adagas e outros bastões invasivos, [...] exceto nossos oficiais, nobres e aqueles incluídos na nossa decisão”, foi promulgada em 25 de novembro de 1487, apud R. Wenz, op. cit., p. 557. A respeito da constituição de um corpo de elite armado destinado à guerra e à

proteção de perto do rei, tal como se formalizará sob o reinado de Luís xii, pode-se remeter a Rémi Masson, *Défendre le roi. La maison militaire au xvii^e siècle*. Paris: Champ Vallon, 2017.

10 R. Wenz, op. cit., p. 559. As armas serão consideradas “ofensivas” [*invasibles*], caso portadas com a finalidade de enfrentamento. “A expressão significa, literalmente, ‘armas de ataque’ e deve ser entendida como uma construção jurídica que combina duas incriminações antes separadas: a *portatio armorum* e a *invasio cum armis*, em breve designadas pelo termo ‘armas proibidas’”, *ibid.*, p. 562.

11 *Ibid.*, p. 564.

12 O desafio para os duelistas é restaurar a própria honra em um ritual de produção contínua de virilidade: só é possível estar frente a frente entre pares (a comunidade de iguais, que não é outra coisa senão a comunidade dos *vir*); o princípio não é a resolução de uma relação de dominação, mas a reafirmação da comunidade de homens de honra – quem perde, desde o momento em que teve a coragem de se apresentar na cena do duelo, já “salvou” a própria honra. Ver François Guillet, *La Mort en face: histoire du duel de la Révolution à nos jours*. Paris: Aubier, 2008; e Robert Nye, *Masculinity and Male Code of Honor in Modern France*. New York: Oxford University Press, 1993.

13 As mulheres da nobreza podem gozar de tal privilégio, ainda que o armamento de mulheres ou o alistamento no exército militar continuem sendo práticas, se não excepcionais, pelo menos heterodoxas. Dão testemunho disso as figuras da princesa de Montpensier, das mulheres que se envolveram com a Liga e depois com as Frondas. Ver Éliane Viennot, “Les Femmes dans les ‘troubles’ du xvii^e siècle”, *Clio*, 5/1997, disponível em journals.openedition.org/cliio/409; Nicolas Le Roux, “‘Justice, Justice, Justice, au nom de Jésus Christ’. Les princesses de la Ligue, le devoir de vengeance et l’honneur de la maison de Guise”, em A. Nayt-Dubois e E. Santinelli-Foltz (orgs.), *Femmes et pouvoir des femmes dans l’Occident médiéval et moderne*. Valenciennes: Presses Universitaires de Valenciennes, 2009, pp. 439–58; Sophie Vergnes, “La Duchesse de Longueville et ses frères pendant la Fronde: de la solidarité fraternelle à l’émancipation féminine”, *xvii^e Siècle*, n. 251, 2011/2, pp. 309–32.

14 Em *Le Livre du courtisan* [1528], Balthazar Castiglione considera que o cortesão perfeito tem o dever de dominar todas as armas de punho e praticar em combate.

15 O édito de Henrique iv proíbe pajens, lacaios, discípulos e clérigos de carregar espadas; essas categorias ficam impedidas de ter “responsabilidades civis”. P. Briost, H. Drévilion e P. Serna, *Croiser le fer*, op. cit., p. 45. As primeiras armas de fogo leves surgiram no primeiro quarto do século xiv, e o arcabuz foi inventado por volta de 1425; um século depois, em 1525, surgiu o mosquete, cujo mecanismo foi constantemente aperfeiçoado nas décadas seguintes.

16 Robert Muchembled, *Une Histoire de la violence*. Paris: Seuil, 2008, p. 130. Ver também Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs* [1939]. Paris: Calmann-Lévy, 1991.

17 A primeira escola de esgrima da Europa foi inaugurada em Bolonha em 1413.

18 Ver Achille Marozzo, *Opera Nova Chiamata Duello overo fiore dell’Armi*, Bologna, 1536.

19 O florete é uma das primeiras armas de treinamento propriamente ditas: com ponta romba, possibilita receber golpes sem ser ferido. Ver Pierre Lacaze, *En Garde: du duel à l’escrime*. Paris: Gallimard, 1991.

20 Egerton Castle, *L’Escrime et les escrimeurs depuis le Moyen Âge jusqu’au xviii^e siècle: esquisse du développement et de la bibliographie de l’art de l’escrime pendant cette période*, trad. Algrede Fierlants. Paris: Ollendorff, 1888, p. 51.

21 Norbert Elias e Eric Dunning, *Sport et civilisation. La Violence maîtrisée* [1986], trad. Josette Chicheportique e Fabienne Duvigneau. Paris: Fayard, 1994. Benoît Gaudin também nos lembra de que pontapés altos (disparados ao nível do plexo, dos ombros ou da cabeça) são introduzidos na prática do savate [boxe francês] à medida que a classe burguesa se aclimata a essas técnicas de combate e passa a ocupar as salas de treinamento. Citando Georges Vigarello, ele recorda ainda que “os gestos altos e a dimensão aérea há muito tempo são prerrogativa da nobreza”, embora tais movimentos sejam pouco eficazes em termos de técnicas de defesa. Benoît Gaudin, “La Codification des pratiques martiales. Une Approche socio-historique”, *Actes de la recherche*

en sciences sociales, n. 179, 2009, p. 26. Ver também Georges Vigarello, *Une Histoire culturelle des sports, techniques d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: Robert Laffont, 1988.

22 Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*. Paris: puf, 1987, p. 120.

23 Código Negro de São Domingos, 1768, artigo 27, reproduzido em Manuel L. Salmoral, *Les Codes noirs hispaniques*. Paris: Unesco, 2004, p. 260.

24 *Ibid.*, p. 269.

25 Nas sociedades escravistas das Américas, a categoria racial *cuarterón* designava uma pessoa com três quartos de origem europeia e um quarto de origem negra. [n.t.]

26 M. L. Salmoral, *op. cit.*, p. 115. Aqui vemos duas modalidades diferentes de um mesmo processo de racialização: na parte espanhola de São Domingos, os administradores coloniais, por meio da legislação do porte de armas, concederam relativo privilégio aos mestiços, criando, assim, uma classe intermediária diferenciada dos “negros”, a fim de assegurar sua lealdade. Já na parte francesa da ilha, enquanto até o fim da década de 1750 a legislação escravista articulava a raça à condição servil, várias decisões foram promulgadas com vistas a impor claramente uma linha de cor discriminatória entre as populações “livres”, com a proibição, por exemplo, de que as pessoas racializadas libertas e livres levassem consigo “um facão (1758) ou uma espada (1761)”. No mesmo período, foram proibidos de “vender ou comprar pólvora ou munição sem a autorização do governador”. Também não lhes era permitido exercer profissões e ocupar uma série de funções e postos (sacerdócio, nobreza, medicina, cirurgia, milícia), nem ostentar um nome branco (eram obrigados a adotar um sobrenome de origem africana), nem serem chamados de “senhor” ou “senhora”. Ver Dominique Rogers, “Raciser la société: un projet administratif pour une société domingoise complexe (1760–91)”, *Journal of the Society of Americanists*, 95–2, 2009, pp. 235–60.

27 Norma R. Yetman (org.), *Voices from Slavery. 100 Authentic Slave Narratives*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970, p. 149.

28 Esse direito caminha de mãos dadas com a rigorosa proibição de que nativos andassem armados, conforme Édouard Sautayra, *Législation de l'Algérie*. Paris: Maisonneuve & Cie, 1883, p. 26. Ordem do governador-geral divulgada em 11 de dezembro de 1872, apud Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*. Paris: Fayard, 2005, p. 260.

29 Artigo 1º do decreto de 11 de dezembro de 1872, apud Olivier Le Cour Grandmaison, *De L'Indigénat. Anatomie d'un "monstre" juridique*. Paris: Zones Éditions, 2010.

30 Da mesma forma, foi implementada na França, a partir de agosto de 1777, uma “polícia dos negros”. A ordem do rei declarava: “Hoje fomos informados de que o número de negros nas colônias [da França] se multiplicou imensamente, em virtude da facilidade de comunicação entre a América e a França, graças à qual essa parcela de homens tão necessária para o cultivo da terra é diariamente retirada das colônias. Ao mesmo tempo, sua permanência nas cidades de nosso reino, especialmente na capital, causa grandes desordens; e, quando retornam às colônias, levam consigo um espírito de independência e de indocilidade, tornando-se mais prejudiciais do que úteis”, “Déclaration pour la police des Noirs”, Versailles, 9 ago. 1777. Todos os negros, portanto, foram proibidos de permanecer na França, e os colonos foram proibidos de levar consigo mais de um escravizado como trabalhador doméstico, o qual tinha de permanecer confinado ao porto de chegada; os racializados libertos tinham de obter um “certificado de presença” após se apresentarem ao Almirantado na chegada.

31 Em 1897, um sistema similar de “passes portuários” foi desenvolvido na Argélia. Olivier Le Cour Grandmaison observa ainda que, em 1781, foi criada uma caderneta de trabalhadores na metrópole – importante instrumento de controle da classe trabalhadora, suprimida em 1890. Ver Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser, exterminer*, *op. cit.*, p. 255. Ver também Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Paris: Fayard, 1995, e John Turpey, *L'Invention du passeport. État, citoyenneté et surveillance*. Paris: Belin, 2005.

32 L. Sala-Molins, *Le Code noir*, *op. cit.*, p. 122.

33 Figuras centrais da resistência contra a escravatura na América e no Caribe, os “*nègres marrons*” são os escravizados fugidos das plantações, os quais, em alguns casos, formaram comunidades autônomas conhecidas como palenques ou quilombos, dentre outras

denominações, a depender do local e da época. No Brasil, “quilombola” é o termo análogo a *nègre marron*. [n.t.]

34 O Código Negro proíbe que escravizados façam vendas no mercado – em especial por medo de envenenamento. Ver Caroline Oudin-Bastide, *L’Effroi et la terreur. Esclavage, poison et sorcellerie aux Antilles*. Paris: La Découverte, 2013.

35 Carta do conde de Elva ao marquês de Fénelon, 5 de agosto de 1763, caom, c*84 66, fol. 334, apud Jean-Pierre Sainton et al., em *Histoire et civilisation de la Caraïbe*, t. 2. Paris: Karthala, 2012, pp. 326–27.

36 “Muito recentemente, na Martinica, treze negros, vários dos quais menores de quinze anos, foram mortos desta forma; a ata assinala que o motivo foi uma tentativa de fuga”, Joseph Elzéar Morénas, *Précis historique de la traite des Noirs et de l’esclavage colonial*. Paris: Firmin Didot, 1828, p. 89. Ver também o caso registrado em 30 de novembro de 1815: “Um chamado Elisée e dez outros companheiros foram condenados à morte por terem tentado, ao escapar, roubar o valor do seu preço de seus senhores”. Agnes, mãe de Elisée, foi condenada a assistir à execução, depois encarcerada por não ter entregado o filho à justiça e por tê-lo alimentado enquanto estava escondido. É preciso lembrar que, durante todo o período escravista, tudo foi feito para que os colonos não tivessem nenhum interesse em preservar o “valor” que o escravizado representa: enquanto o preço médio de compra de um escravizado no fim do século xviii era de cerca de 1700 a 2 mil libras, os tribunais pagavam ao proprietário 2 mil libras por “cabeça de um negro torturado” a título de compensação. Sobre as formas de resistência dos escravizados e a repressão contra elas, gostaria de indicar o seguinte texto: E. Dorlin, “Les Espaces-Temps des résistances slaves: des suicidés de Saint-Jean aux marrons de Nanny Town (xvii^e-xviii^e siècle)”, *Tumultes*, n. 27, 2006, pp. 11–26.

37 J. E. Morénas, *Précis historique de la traite des Noirs et de l’esclavage colonial*, op. cit.

38 Ibid. Deve-se notar também, no contexto dessa negação sistemática do “direito à autopreservação” pela qual o sistema escravista proíbe o escravizado de cuidar de si mesmo: a proibição de defender o próprio corpo de enfermidades passa, portanto, pela criminalização das práticas de saúde – uso de plantas e automedicação, preparação de remédios, atenção aos doentes (ver portaria de 1^o de fevereiro de 1743). Ver Samir Boumediene, *La Colonisation du savoir. Une Histoire des plantes médicinales du Nouveau Monde, 1492–1750*. Paris: Des Mondes à Faire, 2016 (agradeço a Hourya Bentouhami por chamar minha atenção para essa referência); Londa Schiebinger, *Plants and Empire: Colonial Bioprospecting in the Atlantic World*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

39 Essa justiça excepcional será reforçada pela implementação de uma corte prevotal (tribunal penal criado temporariamente, que julgava sem recurso) sob a Restauração, em 1815, para julgar “delitos políticos” na Martinica, que condenará centenas de escravizados e homens livres racializados à decapitação, por suspeita de terem praticado envenenamento entre 1822 e 1827. Joseph Elzéar Morénas lembra que os escravizados podiam ser presos, condenados e torturados pela manhã. Muitos proprietários de escravizados também utilizaram um processo judicial desse tipo para se livrar de escravizados idosos que denunciavam por envenenamento, a fim de obter compensação financeira. Ver J. E. Morénas, *Précis historique de la traite des Noirs et de l’esclavage colonial*, op. cit., pp. 322–ss.

40 L. Sala-Molins, *Le Code noir*, op. cit., p. 176.

41 Ibid, pp. 319–ss.

42 Ibid., p. 322.

43 Em um projeto de pesquisa atual, Hourya Bentouhami propõe o conceito heurístico de “curvatura” [*doublure*], a fim de pensar mais amplamente sobre a condição ontológica das subjetividades escravizadas, racializadas e dominadas. Gostaria de agradecer-lhe pelo gesto de amizade que me prestou ao reler este manuscrito.

44 “O regime de indigenato, descrito como uma exceção na lei, não pode ser pensado fora das normas jurídicas em vigor na França metropolitana e, de maneira mais geral, não pode ser pensado independentemente do contexto em que é fabricado: o Estado francês e a nação [...]. Aqui se encontra uma das principais contribuições de certo número de trabalhos recentes

consagrados ao Estado colonial: tentar lançar luz sobre as tensões e contradições que acompanham o processo de dilatação dos Estados metropolitanos quando estes se tornam imperiais [...], essas novas perspectivas, desenvolvidas em primeiro lugar em territórios ultramarinos, insistem [...] nas continuidades, considerando as colônias não como casos separados, mas como casos-limite”, Isabelle Merle, “De la ‘Légalisation’ de la violence en contexte colonial. Le Régime de l’indigénat en question”, *Politix*, v. 17, n. 66, 2004, p. 140.

45 O imposto de capitação foi introduzido nas colônias no fim do século XIX e designa o imposto pessoal que cada colonizado devia pagar ao Estado francês como uma contribuição financeira justa ao “esforço colonial” francês (entendido como “desenvolvimento” e “valorização” da colônia, “acesso à infraestrutura”, “paz” e “proteção colonial”[sic]. Sobre esse ponto, ver Catherine Coquery-Vidrovitch, *L’Afrique occidentale au temps des Français*. Paris: La Découverte, 1992, p. 108.

46 Apud I. Merle, “De la ‘Légalisation’ de la violence en contexte colonial. Le régime de l’indigénat en question”, op. cit., p. 155. No caso da Argélia, Isabelle Merle faz distinção, de um lado, entre os poderes exorbitantes da “polícia de Estado” exercidos por uma autoridade administrativa (o governador) e que dizem respeito a atos considerados graves que afetam a “segurança pública”, sem nunca definir *a priori* esses atos; e, de outro, o que diz respeito aos “meios de repressão de ‘proximidade’ e de ‘polícia simples’ colocados nas mãos de agentes subordinados da administração” e concernentes a uma lista indefinida de crimes e delitos, p. 147. Em 1881, o regime do indigenato foi estendido por decreto a Cochinchina, Nova Caledônia e África Ocidental Francesa. Essas infrações especiais foram objeto de críticas – inclusive das missões de inspeção despachadas para a região. Conferir a missão de inspeção Fillon/Revel (Nova Caledônia, 1907), uma importante fonte do estudo de Isabelle Merle; ver também as críticas que surgiram no *corpus* do pensamento anticolonial, como *L’Indigénat: code de l’esclavage*. Paris: Petite Bibliothèque de l’Internationale Syndicale rouge, 1928.

47 Em *Coloniser, exterminer*, Olivier Le Cour Grandmaison retoma a categoria de *sacer*: “A pessoa e os bens dos franceses, qualquer que seja o seu estatuto, podem ser considerados sagrados – no sentido de ‘intocáveis’, uma vez que o *sacer* designa em particular aqueles que não podem ser tocados sem serem contaminados –, e qualquer dano físico ou simbólico que lhes seja infligido é imediatamente punido com o recurso a disposições excepcionais que definem penalidades específicas e particularmente severas” (p. 261). Em apoio a sua demonstração, o autor cita também a obra de Sautayra (*Législation de l’Algérie*, op. cit., pp. 269–ss), que enumera atos “desrespeitosos ou ofensivos a um representante ou agente da autoridade, mesmo fora de suas funções [...]. A perturbação da ordem pública, o escândalo, a disputa e outros atos de desordem, particularmente nos mercados, que não são de gravidade suficiente para constituir uma ofensa [...]. (As) palavras proferidas em público a fim de enfraquecer o devido respeito à autoridade”, *Coloniser, exterminer*, op. cit., p. 253.

48 “Diante do mundo arranjado pelo colonialista, o colonizado é sempre presumido culpado. A culpabilidade do colonizado não é uma culpabilidade assumida, é, antes, uma espécie de maldição, de espada de Dâmocles”, Frantz Fanon, *Os condenados da terra* [1961], trad. Enilce Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora da UFFJ, 2015, p. 70.

49 Ibid., pp. 68–69. Ver também: “O trabalho do colono é tornar impossíveis até os sonhos de liberdade do colonizado. O trabalho do colonizado é imaginar todas as combinações eventuais para aniquilar o colono”, p. 110.

50 Ibid., p. 73.

51 Ibid., p. 70.

52 Ver E. Dorlin, “To Be Beside of Oneself: Fanon and the Phenomenology of our Own Violence”, *South as A State of Mind*, n. 3, 2016, pp. 40–47.

53 F. Fanon, *Os condenados da terra*, op. cit., p. 70.

54 Ibid., p. 71.

55 Ibid., p. 72.

56 Ibid., p. 74.

57 “Proibamos igualmente que escravizados pertencentes a diferentes senhores se reúnam de dia ou de noite sob o pretexto de um casamento ou qualquer outra alegação, seja na casa de um de seus senhores ou em outro lugar, e menos ainda nas estradas importantes ou em lugares remotos”, L. Sala-Molins, *Le Code noir*, op. cit., p. 122.

58 Embora no século xvii a música fosse proibida pelo Código Negro, a regulamentação referente a aglomerações, danças e músicas ficou a critério dos habitantes e também dependia dos territórios: em Guadalupe, por exemplo, o artigo 16 dificilmente era aplicado. Ver Luciani Lanoir L’Etang, “Des Rassemblements d’esclaves aux confréries noires”, *Bulletin de la Société d’histoire de la Guadeloupe*, n. 152, 2009, pp. 3–14.

59 Jean-Baptiste Labat, *Nouveaux Voyages aux Isles françoises de l’Amérique*, v. 4. Paris: Cavalier, 1722, pp. 153–54. Ver também: “Os negros se embriagam com tanto prazer que é preciso sempre obrigá-los a terminar esse tipo de baile chamado *calindas*, que se passa em pleno campo aberto e em um terreno plano, para que o movimento dos pés não encontre obstáculo algum”, Moreau de Saint-Méry, *De la Danse*, Parma: Bodoni, 1801, reproduzido em Jean Fouchard, *La Meringue, danse nationale d’Haïti*. Porto Príncipe: Henri Deschamps, 1988, p. 39.

60 Louisiana, Guiana, Haiti (na época também chamada de São Domingos, a menor), Martinica, Guadalupe. Ver André Thibault (ed.), *Le Français dans les Antilles: études linguistiques*. Paris: L’Harmattan, 2011, p. 38. No caso de Madagascar, Mayotte e Ilha da Reunião, encontramos a moringa (ou *moringy*): dança marcial baseada em movimentos acrobáticos, chutes e técnicas de luta livre. Desaparecida nos anos 1950, voltou a ser praticada nos anos 1990. Ver Jean-René Drainaza, *Techniques et apprentissage du moring réunionnais*, Comité Réunionnais de Moring, 2000; e Guillaume Samson, Benjamin Lagarde, Carpanin Marimoutou, *L’Univers du maloya: histoire, ethnographie, littérature*. Saint-André: Océan éditions/dreoi, La Réunion, 2008.

61 Ver Jacqueline Rosemain, *La Musique dans la société antillaise 1635–1902 (Martinique-Guadalupe)*. Paris: L’Harmattan, 1986, e *La Danse aux Antilles: des rythmes sacrés au zouk*. Paris: L’Harmattan, 1990.

62 Eram mesmo encorajados pelos brancos que, incentivando “a bebedeira e a luxúria dos negros”, achavam que podiam aumentar seu “gado”, L. L. L’Etang, “Des Rassemblements d’esclaves aux confréries noires”, op. cit., p. 6.

63 Especialmente em referência aos objetos ameríndios de culto, como os amuletos encontrados na terra pelos escravizados que nela trabalharam. Ver Odette Mennesson-Rigaud, “Le Rôle du vaudou dans l’indépendance d’Haïti”, *Présence Africaine*, n. xviii/xix, 1958, pp. 43–67.

64 Ver Thomas J. Desh-Obi, *Fighting for Honor: The African Martial Art Traditions in the Atlantic World*. Berkeley: The University of Southern California Press, 2008, p. 132.

65 Sobre o *danmyé ladja*, pode-se consultar o filme *Ag’ya*, um estudo sobre o *biquine* e o *danmyé ladja* realizado pela bailarina, coreógrafa e antropóloga afro-americana Katherine Dunham (1909–2006) durante uma viagem que abrangeu Haiti, Jamaica e Martinica, em 1936. Em 1938, ela criou uma coreografia, “Ag’ya”, apresentada pela primeira vez em Chicago. Disponível em youtu.be/RI4CEEse_fl.

66 Sobre a moringa, pode-se consultar André-Jean Benoît, *Sport colonial: une histoire des exercices physiques dans les colonies de peuplement de l’océan Indien, la Réunion, Maurice, des origines à la fin de la Seconde Guerre mondiale*. Paris: L’Harmattan, 2000.

67 Thomas A. Green, por sua vez, lista as seguintes artes marciais afrodescendentes entre as técnicas de combate corpo a corpo: *mani* (Cuba), *chat’Ou* (Guadalupe), *ladja* (Martinica), *pingé* (Haiti), *congo* (América Central), *capoeira* (Brasil), *broma* (Venezuela), *susa* (Suriname). Thomas A. Green, “Surviving the Middle Passage: Traditional African Martial Arts in the Americas”, em Thomas A. Green e J. R. Svinth (orgs.), *Martial Arts in the Modern World*. Westport: Praeger, 2003, p. 129. No caso dos Estados Unidos, a prática da *juba* – dança e música marcial dos escravizados – literalmente assustava e fascinava os brancos por conta do movimento rápido de pernas. Ver Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection*. New York: Oxford University Press, 1993.

68 Embora não falem trabalhos sobre a capoeira, são mais raros os estudos sobre as artes marciais caribenhas, com a notável exceção da moringa e do *danmyé*. Sobre este último,

devemos mencionar o trabalho excepcional realizado por Pierre Dru (sob a orientação de Gerry L'Etang), *Aux Sources du danmyé: le wolo et la ladja*, Université des Antilles Guyane, 2011, bem como sua ação dentro da associação am4. Disponível em am4.fr.

69 Richard Burton analisa, valendo-se de diferentes esferas culturais (dentre elas o vodu no Haiti e o rastafarianismo na Jamaica), a tensão entre culturas opostas e resistências políticas, como se as formas culturais fossem um substituto das resistências impossíveis que se esgotam ao ameaçar as estruturas de poder e, ao mesmo tempo, um meio de se proteger delas e de empreender uma rebelião permanente. Ver Richard D. E. Burton, *Afro-Creole. Power, Opposition and Play in the Caribbean*. Ithaca: Cornell University Press, 1997, pp. 263–65; e a leitura e análise de Christine Chivallon, “Créolisation universelle ou singulière?”, *L'Homme*, n. 207–08, 2013/4, pp. 37–74.

70 Thierry Nicolas, “Politique patrimoniale et ‘patrimonialisation’ aux Antilles françaises”, *Techniques & Cultures*, n. 42, 2003, pp. 131–40.

71 O exemplo paradigmático é a capoeira, provavelmente a técnica mais documentada até o momento. Ver Maya Talmon Chvaicer, *The Hidden History of Capoeira: A Collision of Cultures in the Brazilian Battle Dance*. Austin: University of Texas Press, 2008; e Benoît Gaudin, “Capoeira et nationalisme”, *Cahiers du Brésil Contemporain*, ehes, 2009; e “Les Maîtres de capoeira et le marché de l’enseignement”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 179, 2009, pp. 52–61.

72 Ver Julian Harris Gerstin, “Traditional Music in a New Social Movement: The Renewal of Bèlè in Martinique (French West Indies)”, tese de doutorado, Berkeley, Universidade da Califórnia, 1996.

73 No caso do Caribe e do Brasil, encontramos técnicas próximas do engolo (*n'golo*), arte marcial africana ancestral, ou da luta livre senegalesa. Ver Yvonne Daniel, *Caribbean and Atlantic Diaspora Dance: Igniting Citizenship*. Champaign: University of Illinois Press, 2011, p. 162; ainda hoje é difícil identificar as filiações das artes marciais. Ver M. T. Chvaicer, *The Hidden History of Capoeira*, op. cit., pp. 19–ss.

74 C. Chivallon, “Créolisation universelle ou ou singulière?”, op. cit., p. 54.

75 Pierre Dru analisa esse ponto com precisão no que se refere ao *danmyé*. Disponível em lesperipheriques.org/ancien-site/journal/13/fr1318.html. Também encontramos essa ideia na capoeira, com a noção de malandragem (que abrange todos os “truques” postos em prática pelos capoeiristas para sobreviver a uma vida miserável). No combate propriamente dito, a malandragem se aplica “à trama, à sagacidade, ao truque que faz o jogador ganhar a luta não pela força física, e sim com a arte da finta, o jogo do engodo”, Albert Dias, *Mandinga, manha e malícia: Uma história sobre os capoeiras na capital da Bahia (1910–25)*. Salvador: edufba, 2006, p. 18 apud Monica Aceti, “Des Imaginaires en controverse dans la pratique de la capoeira: loisir, ‘métier’ et patrimoine culturel immatériel”, *staps*, n. 87, 2010/1, pp. 109–24.

76 A dança marcial *ladja*, em particular, é cercada por uma magia que permite ao lutador adquirir força – *achté un pwen*.

77 Médéric Louis-Élie Moreau de Saint-Méry, *La Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de Saint-Domingue*, v. 1, 1797–98. Société Française d’Histoire d’outre-mer, 2004, p. 64.

78 A Revolução Haitiana introduziu definitivamente o vodu como parte constitutiva da história da libertação dos escravizados, como testemunha a cerimônia do Bois Caïman, em 14 de agosto de 1791, durante a qual os protagonistas da futura insurreição selaram um “pacto de sangue” que se tornou mito nacional no Haiti.

79 O debate sobre a importância do vodu na Revolução Haitiana permanece aberto. Em 1958, Odette Rigaud escreveu: “Esse é o fenômeno mais curioso da história do Haiti; apesar da importância da ciência oculta e da experiência social de um Markandal, de um Biassou, de um Dessalines ou de um Toussaint-L'Ouverture, os acontecimentos que levaram os negros à independência não se deram sob o domínio de um só homem, mas sob o domínio de uma chama oculta da qual nasceu o maior e mais puro de todos os heróis haitianos: o fervor religioso inspirado pelo vodu africano dos negros de São Domingos e que, considerado de forma prática, foi a melhor de todas as armas utilizadas durante as chamadas guerras da independência”,

Odette Mennesson-Rigaud, “A propos du vaudou”, *Bulletin du bureau d’Ethnologie*, iii, n. 16, 1958, em “Le Rôle du vodou dans l’indépendance d’Haïti”, op. cit. Essa posição foi criticada pelo historiador Gabriel Debien, para quem os elementos que permitiriam atestar uma cultura vodu transversal a todos os escravizados e ligada à “crioulização” não eram suficientemente conhecidos (Gabriel Debien, “Les Travaux d’histoire sur Saint-Domingue, chronique”, *Revue Française d’outre-mer*, v. 47, n. 167, p. 257). Sobre o vodu em São Domingos, ver Pierre Pluchon, *Vaudou, sorciers, empoisonneurs: De Saint-Domingue à Haïti*. Paris: Karthala, 1987; David Geggus, “Marronage, voodoo, and the Saint Domingue slave revolt of 1791”, *Proceedings of the Meeting of the French Colonial Historical Society*, v. 15, 1992, pp. 22–35; e Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

80 Como exemplo, podemos citar a passagem que Olivier P. Nguema Akwe dedica ao *mesing*, arte marcial que combina luta livre e feitiçaria, praticada pelos guerreiros *fang* (Gabão) contra o exército francês, em particular. No início do século xx, o coronel Wobert fala de “feitiçaria de defesa”. Apud Olivier P. Nguema Akwe, *Sorcellerie et arts martiaux en Afrique*. Paris: L’Harmattan, 2011, p. 70. Outro exemplo é o do Levante dos Boxers no fim da década de 1890, na China, que faz parte da longa tradição das sociedades secretas. Esse movimento, organizado em gangues mistas, pretendia expulsar os Manchu e os ocidentais da China e usava o boxe e a magia como sistema de autodefesa. Em 1910, Jean-Jacques Matignon, médico militar francês, abordou esse “boxe sagrado” da seguinte forma: “Esses movimentos são acompanhados por fórmulas mágicas incansáveis, uivos e curiosos lances magnéticos. [Os lutadores] estão verdadeiramente possuídos, talvez sob o efeito de drogas euforizantes e extasiantes. Eles invocam o apoio de Chen Wou, o deus da magia, e Kuan Ti, o chefe dos grupos armados. E muitos deles são apenas adolescentes, mesmo crianças, meninos e meninas, alguns dos quais têm apenas doze anos. Eles são, por sinal, os piores. Certamente, se esses boxeadores em formação tivessem ficado apenas nas sessões de treino, seu papel teria sido de interesse apenas para a história retrospectiva da ginástica. A questão é que eles também encarnam o despertar de um novo patriotismo chinês”, *Dix Ans au pays du dragon*. Paris: Maloine, p. 12.

81 Práticas e rituais cujos segredos os colonizadores continuariam a querer desvendar e que tentaram captar como um conhecimento do qual poderiam se beneficiar, sobretudo no campo da botânica e da medicina. Ver L. Schiebinger, *Plants and Empire*, op. cit.

82 Thomas Madiou, *Histoire d’Haïti*. Porto Príncipe: Imprimerie J. H. Courtois, 1847, pp. 99–100.

83 Essa é também a razão dada pelas autoridades para proibir o *danmyé* na Martinica, onde, a partir de 1947, a prática foi criminalizada por numerosos decretos municipais. Ver o documentário de Narinderpal Singh Chandok, *Le Danmyé, l’art martial créole*, isp Production, 2014.

84 James C. Scott, *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, trad. Olivier Ruchet. Paris: Amsterdam, 2008, p. 51.

85 Ver a discussão de Frantz Fanon acerca do conceito de reconhecimento em *Pele negra, máscaras brancas* [1952], trad. Sebastião Nascimento e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

86 Na conclusão de *La Force noire*, Mangin admite que os senegaleses são o precioso intermediário entre os colonizados e os colonizadores. “Os fuzileiros aposentados fornecerão à sociedade indígena os quadros de que ela precisa. Libertamos a população da dominação opressora e quebramos as grades que a encerraram cruelmente; nós as substituímos por uma administração paternal, mas distante: entre os poucos administradores e os nativos deve haver um intermediário [...]. Os antigos soldados formarão as pedras angulares e a estrutura, e, para reunir todos os elementos do edifício, temos à mão o patriotismo, ‘o cimento social’, segundo a bela expressão de Gustave Lebon”, *La Force Noire*. Paris: Hachette, 1910, pp. 346–47.

87 *La Force noire* faz parte de um *corpus* mais amplo que inclui grande parte da literatura cinzenta, composta essencialmente de manuais de instrução para oficiais e oficiais subalternos chamados a servir nas tropas coloniais.

88 C. Mangin, *La Force noire*, op. cit., p. 234.

89 Sobre a “missão civilizatória”, ver o capítulo que Dino Costantini dedica aos escritos de Henri Massis, grande defensor do catolicismo ultraconservador (Henri Massis, *Défense de l'Occident*. Paris: Plon, 1927, depois em 1935 para defender a conquista da Etiópia por Mussolini, “Manifeste pour la défense de l'Occident”, *Le Temps*, 4 out. 1935): *Mission civilisatrice*, trad. Juliette Ferdinand. Paris: La Découverte, 2008, pp. 139–ss.

90 Como muitos militares, Mangin louva as populações animistas, desconfia de muçulmanos e milita para reduzir o contingente de soldados muçulmanos de um terço para um quinto do contingente colonial em favor das populações negras não muçulmanas, *La Force noire*, op. cit., p. 274.

91 *Ibid.*, p. 243.

92 *Ibid.*, p. 236.

93 *Ibid.*

94 *Ibid.*, p. 285.

95 *Ibid.*, p. 248.

96 O objetivo ideal declarado de Mangin é constituir um exército colonial de 500 mil homens (ele reconhece, no entanto, que um objetivo realista e consensual no curto prazo seria entre 100 e 200 mil). Esse exército seria composto de voluntários (recrutados entre 16 e 35 anos de idade) e então forneceria soldados de ofício aposentados após 12 ou 15 anos de serviço. Já uma lei de 1906 estende a aposentadoria militar às tropas nativas após 15 anos de serviço. Mangin reconhece que todos esses dados demográficos são aproximados, porque os homens colonizados não sabem a própria idade; além disso, aponta ele, não existe estado civil e não está em questão organizá-lo. *Ibid.*, pp. 279–80.

97 *Ibid.*, pp. 312–13.

98 *Ibid.*, p. 272.

99 Se o estatuto de súdito do Império da Argélia permitia ao Estado francês alistar homens argelinos sem lhes conferir direitos civis, os direitos civis no Senegal eram concedidos localmente. Em 1916, a defesa da nação supunha um aprofundamento ainda maior dos recursos humanos do Império. O Estado-maior francês organizou campanhas massivas de mobilização dos colonizados, mas tropeçou em inúmeras revoltas que eclodiram em vários pontos do Império. Eric Deroo nos lembra de que “este foi um dos raros momentos em que se propôs igualdade de tratamento aos súditos do Império (aquisição da cidadania para os condecorados e os feridos, promoções, redução de impostos, aposentadorias, empregos reservados). Na realidade, praticamente nenhum desses compromissos se sustentará após a guerra”, “Mourir: l'appel de l'Empire”, em Sandrine Lemaire et al., *Culture coloniale 1871–1931*. Paris: Autrement, 2003, p. 114.

100 C. Mangin, *La Force noire*, op. cit., p. 273.

101 *Ibid.* Este último ponto levanta necessariamente a questão do recrutamento, que, para Mangin, deve ser sempre voluntário ou misto, ou seja, “voluntário e forçado”. A coerção é convenientemente delegada aos “chefes nativos” e outras autoridades locais encarregadas de dar ao Império uma cota de homens, por exemplo, com um décimo de aptos a portar armas. As autoridades-fantoches, mantidas pelo poder colonial, podiam, dessa forma, se livrar convenientemente de quaisquer opositores ou elementos contestatórios. Entretanto, Mangin tenta convencer os recrutas de que, pelo contrário, eles estão lutando pelo “direito à arma”. Ele dá como exemplo um campo de recrutamento onde, diante de uma grande afluência de candidatos, o suboficial francês propôs um teste eliminatório que consistia em cobrir um poste de fuligem e recrutar todos os candidatos que conseguissem chegar ao topo (ver p. 289). O historiador Gilles Manceron aponta, no entanto, que os baixos salários e as consequências nocivas que o engajamento militar teve sobre o trabalho agrícola e civil pouco fizeram para desencorajar o alistamento voluntário. As autoridades francesas organizaram muito rapidamente um sistema de restrições diretas e indiretas. Na véspera da Primeira Guerra Mundial, em 1910, Adolphe Messimy, então ministro das Colônias e futuro ministro da Guerra em 1914, declarou no *Le Matin*: “A África nos custou montanhas de ouro, milhares de soldados e

rios de sangue. O ouro, não vamos cobrar. Porém, os homens e o sangue, ela tem de nos pagar com juros”. Essa afirmação ecoa a publicação do livro de Mangin, mas na verdade não convence, e o tão esperado exército negro, vigoroso, aguerrido e grato, não passa ainda de uma fantasia colonial. “Numa carta de 1915, dirigida ao governador-geral da África Ocidental Francesa, o governador da Costa do Marfim, Gabriel Louis Angoulvant, fala de ‘caça ao homem’. A resistência das populações ao recrutamento assume várias formas: apresentação de homens inaptos enquanto os jovens fogem para a mata, automutilação, deserção em massa e ataques aos acampamentos para libertar recrutas”, Gilles Manceron, *Marianne et les colonies*. Paris: La Découverte, 2003, p. 210.

102 Também podiam ser voluntários estrangeiros, profissionais da guerra numa época em que o alistamento tinha dificuldade em se estabelecer, e que formavam o grosso dos “regimentos estrangeiros” sob Napoleão antes de se tornarem a Legião Estrangeira, criada na França em 1831. Ver Walter Bruyère-Ostells, *Histoire des mercenaires de 1789 à nos jours*. Paris: Tallandier, 2011.

103 “Digo, pois, que as armas com as quais um príncipe defende o seu Estado ou são próprias, ou são armas mercenárias e auxiliares, ou uma mistura de ambas. As mercenárias e auxiliares são inúteis e perigosas; e, se alguém basear seu Estado em armas mercenárias, nunca estará seguro nem terá estabilidade, porque tais tropas são desunidas, ambiciosas, sem disciplina, infiéis, valentes entre os amigos e vis diante dos inimigos, sem temor a Deus nem fé nos homens; e, com elas, quanto mais se adia o combate, mais se adia a derrota; na paz se é espoliado por elas, na guerra, pelos inimigos”, Maquiavel, *O príncipe* [1532], trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Penguin/Companhia, 2010, p. 86.

104 Descrevendo as condições da Itália, mantida pela Igreja ou por alguns principados formados por cidadãos que nada sabiam sobre armas, Maquiavel relata a atitude dos exércitos mercenários da seguinte forma: “Ademais, usaram de todos os meios para poupar a si e a seus soldados de perigos e cansaços, evitando morrer nas refregas e deixando-se aprisionar uns aos outros sem pagamento de resgate; à noite, os que estavam nos acampamentos não atacavam as cidades fortificadas, nem os das cidades fortificadas investiam contra as milícias acampadas; não erguiam paliçadas nem abriam fossos em torno do acampamento; e não faziam campanha nos invernos”, *O príncipe*, op. cit., p. 90.

105 C. Mangin, *La Force noire*, op. cit., p. 323. Mangin ilustra seu argumento com um exemplo peculiar: contra os franceses, os alemães usavam tropas exógenas vindas de povos ou regiões que mal haviam sido conquistadas e subjugadas, o que não representava problema algum para eles. Alguns anos depois, no contexto da Primeira Guerra Mundial: “O atirador serve para convencer a nação de seus recursos para vencer e, sobretudo, para estigmatizar os alemães – bárbaros ainda mais selvagens do que aqueles que se opõem a eles. O famoso cartão-postal que retrata um atirador que monitora prisioneiros alemães dispostos atrás de arames farpados e diz a um pai acompanhado de seus filhos: ‘Venha, venha ver os selvagens!...’, sintetiza a mensagem”, E. Deroo, “Mourir: l’appel de l’Empire”, op. cit., p. 114.

106 Assim, a “conquista” de Tonquim entre 1884 e 1895 foi realizada quase inteiramente (com a exceção de oficiais e suboficiais) por tropas formadas por atiradores da Indochina – cerca de 16 mil homens. Em 1894, a “conquista” de Madagascar foi levada a cabo por tropas senegalesas de atiradores; isso também aconteceu no caso do Reino do Daomé. Ver G. Manceron, *Marianne et les colonies*, op. cit., p. 155.

1 Ver o artigo 51 da Carta das Nações Unidas de 24 out. de 1945: “Não há nenhuma disposição na presente Carta que comprometa o direito natural de legítima defesa, individual ou coletiva, em caso de agressão armada contra qualquer membro das Nações Unidas até que o Conselho de Segurança tenha tomado as medidas necessárias para manter a paz e a segurança internacionais...”.

2 Grotius, *De jure belli ac pacis*, livro 3, 1625. Amsterdam: Jean Barbeyrac, 1724, reimpresso. Paris: Presses Universitaires de Caen, 1984, p. 98.

3 Catherine Larrère, “Grotius et la distinction entre guerre privée et guerre publique”, em Ninon Grangé (org.), *Penser la guerre au xvii^e siècle*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 2012, p. 84. Catherine Larrère segue aqui a análise de Richard Tuck, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International War Order from Grotius to Kant*. New York: Oxford University Press, 1999.

4 Para Catherine Larrère, Grotius faz esse deslocamento para elaborar mais efetivamente uma concepção de guerra que se distancie de uma abordagem jurídica (“guerra justa”) em favor de uma visão jurídica: a “guerra legítima”, que só pode ser estabelecida entre duas entidades de direito, ou seja, entre Estados. “Grotius et la distinction entre guerre privée et guerre publique”, op. cit., p. 92.

5 Dá continuidade ao projeto Dubois-Crancé apresentado à Constituinte em 1789, realizado por Jean-Baptiste Jourdan e elaborado em grande parte por Delbrel. Ver Philippe Catros, “‘Todo francês é soldado e tem um dever para com a defesa do país’”. “Retour sur la naissance de la conscription militaire”, *Annales Historiques de la Révolution française*, n. 348, 2007, pp. 7–23.

6 Ibid, p. 27.

7 Ibid, p. 8.

8 Primeiro artigo da lei de 19 de Frutidor do ano vi [5 de setembro de 1798].

9 Annie Crépin, *Défendre la France. Les Français, la guerre et le service militaire de la guerre de Sept Ans à Verdun*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2005, pp. 37–ss.

10 Até 1905, foram mantidas várias isenções e privilégios que reduziram o tempo de serviço militar para um ou dois anos, em vez de três, para os homens que sustentassem a família, acadêmicos, seminaristas etc. Uma tensão não resolvida, porém, perdurou: o enquadramento profissionalizado desse exército cidadão (quase 600 mil homens nos quartéis), criando uma classe militar, uma elite conservadora composta dos filhos da burguesia que asseguravam suas condições materiais e ideológicas de reprodução por meio de escolas e círculos. Além disso, durante o tempo do recrutamento todos os soldados se viam privados de direitos cívicos (uma vez que não podiam votar nem ser elegíveis em virtude das leis de 30 de novembro de 1875 e 9 de dezembro de 1895), ou ao longo da vida ativa, como era o caso dos oficiais. O exército, que pretendia ser uma escola cívica, desinteressada e nobre (servindo os direitos da natureza, servindo a França, e não a uma casta ou partido), tornou-se uma sociedade dentro da sociedade e uma escola de violência. Ver Madeleine Rebérioux, *Introduction à Jean Jaurès, L’Armée nouvelle*, 1969.

11 Dubois-Crancé, no projeto que apresentou sem sucesso à Constituinte em dezembro de 1789, afirma: “Eu digo que agora é um direito de todos os franceses servir ao seu país, é uma honra ser um soldado quando esse título faz parte da mais bela Constituição do mundo”. Ver também as milícias cidadãos de Mably. Quanto ao “direito de defesa” propriamente dito, cujas ocorrências são então raras, vamos encontrá-lo em duas tradições opostas: uma aristocrática, que faz desse direito de defesa um direito distinto entre os cidadãos, e a outra jacobina, que defende o serviço militar como conquista da liberdade. Ver P. Catros, “Retour sur la naissance de la conscription militaire”, op. cit., p. 17.

12 Laurent Dubois lembra as palavras de Léger Félicité Sonthonax, comissário da República em São Domingos, que declara que, se a França abandonasse a colônia “sem armas e munições, o último quartel onde se agitará a bandeira da República será o defendido por um exército de negros [...]. Os negros são os verdadeiros *sans-culottes* das colônias, são o povo, são os únicos capazes de defender o país”, “‘Citoyens et amis! Esclavage, citoyenneté et République dans les Antilles françaises à l’époque révolutionnaire’”, *Annales, Histoire, Sciences sociales*, n. 2, 2003, p. 28.

13 Além disso, como lembra Éric Deroo, as tropas do Império Francês não foram “a única bucha de canhão de uma linha de frente sacrificada” durante a guerra de 1914–18. As perdas desses batalhões de recrutas voluntários ou forçados do exterior (alistaram-se 600 mil súditos, dos quais 430 mil foram enviados para diversas frentes) igualaram-se às dos batalhões dos *poilus* [soldados da infantaria] franceses (entre 22% e 24% das tropas). E não foram apenas as balas e bombas inimigas que dizimaram os batalhões compostos de “súditos” do Império Francês, mas

também as condições climáticas e sanitárias do nordeste da França. Sobre todos esses pontos, ver o artigo “Mourir, l’Appel à l’Empire (1913–18)”, op. cit., p. 167.

14 Ver Paola Tabet, *La Grande Arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*. Paris: L’Harmattan, 2004.

15 Cuja concepção está relacionada ao modelo da divisão sexual do trabalho reprodutivo, que só se mostrou eficaz com a multiplicação e a diversificação de técnicas e estratégias de coação sobre o corpo das mulheres de diferentes classes sociais.

16 Nesse sentido, não tomo como referência outro texto de Paola Tabet sobre a divisão sexual e o uso de ferramentas e armas que à primeira vista teria parecido mais pertinente: “Les Mains, les outils, les armes”, *L’Homme*, v. 19, n. 3–4, 1979, pp. 5–61, reimpresso em *La Construction sociale de l’inégalité des sexes: des outils et des corps*. Paris: L’Harmattan, 1998. Concordo aqui com a crítica que Clotilde Lebas lhe faz no texto “La Violence des femmes, entre démesure et rupture”, em Coline Cardé e Geneviève Pruvost, *Penser la violence des femmes*. Paris: La Découverte, 2012, pp. 245–56. Clotilde Lebas mostra que Paola Tabet subdetermina as “táticas” como necessariamente relacionadas ao uso de ferramentas como armas: “A reflexão de Paola Tabet sobre a distribuição de ferramentas e armas de acordo com o sexo como suporte para a dominação da classe masculina sobre a feminina fracassa. Ela só está interessada na atribuição material dessas ferramentas. Certamente, essa distribuição desigual de armas e ferramentas produz, impõe e demarca os territórios de ordem sexuada, mas as táticas daqueles que usam, manipulam e desviam objetos comuns podem minar esse sistema de territórios inextricavelmente ligados à dicotomização dos corpos”, p. 252.

17 Dominique Godineau, *Citoyennes tricoteuses. Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*. Aix-en-Provence: Alinea, 1988, p. 14.

18 O revolucionário Zalkind Hourwitz resume perfeitamente a linha que separa os homens brancos católicos proprietários e livres e a-os excluía-a-os com a seguinte fórmula, esclarecedora: “Para ser cidadão e também legislador neste país da liberdade e da igualdade, basta ser proprietário de um prepúcio branco”, Zalkind Hourwitz, *Courrier de Paris*, 24 jan. de 1791, apud E. Varikas e M. Löwy na introdução à edição de Zalkind Hourwitz, *Apologie des juifs*, 1789. Paris: Syllepse, 2002, p. 20.

19 E a maioria delas se reencontraria mais tarde no clube das Cidadãs Republicanas Revolucionárias.

20 D. Godineau, *Citoyennes tricoteuses*, op. cit., p. 119. A autora cita a passagem exata da petição em que os cidadãos reivindicam o direito de se armar em nome do direito natural de “que todo indivíduo dispõe para prover a defesa de sua vida e de sua liberdade”, referindo-se à declaração de Robespierre, 27 abr. 1791: “Estar armado para a defesa da pátria é direito de todo cidadão”.

21 *Adresse individuelle à l’Assemblée Nationale, par des citoyennes de la capitale*, 6 mar. 1792; impresso por ordem da Assembleia Nacional, apud Claude Guillon, *Notre patience est à bout. 1792–93, les écrits des enragé(e)s*. Paris: Imho, 2009, pp. 114–15. Claude Guillon nos lembra, em seu comentário, de que, enquanto as cidadãs peticionárias se dirigem aos homens (chamando-os de “cavalheiros” [*Messieurs*] e não de “cidadãos” [*Citoyens*], pois atribuem a si próprios, injustamente, direitos declarados naturais), o presidente da Assembleia Nacional, Guyton Morveaux, abre sua resposta com um cortante “senhoras” [*Mesdames*], p. 112.

22 Regulamento do Distrito de Cordeliers, 25 jul. 1789, apud C. Guillon, *Notre patience est à bout*, op. cit., p. 111.

23 *Ibid.*, p. 122.

24 Ver E. Dorlin, *La Matrice de la race*. Paris: La Découverte, 2006.

25 Ver Sylvie Steinberg, *La Confusion des sexes*. Paris: Fayard, 2001.

26 Representação tematizada por Platão no *Timeu*, em suas considerações sobre o útero errante. Ver E. Dorlin, *La Matrice de la race*, op. cit.

27 Referência à comédia *As preciosas ridículas*, de Molière. [n.t.]

28 Clube das Cidadãs Republicanas, 13 maio 1793, perante a seção do museu, apud C. Guillon, *Notre patience est à bout*, op. cit., p. 121. Ver também 12 maio 1793, no Clube dos Jacobinos, p.

118.

29 A referência ao batalhão das amazonas será amplamente retomada pelo Clube das Mulheres Cidadãs Republicanas Revolucionárias. Por exemplo, em 13 de maio de 1793, perante a seção do museu: “Quantas companheiras amazonas saem de seus bairros, das galerias e dos mercados desta imensa cidade! É lá que vivem as verdadeiras cidadãs, aquelas que, nesta situação de corrupção, mantiveram sua moral sempre pura, elas que sentiram sozinhas o preço da liberdade e da igualdade”, apud C. Guillon, *Notre patience est à bout*, op. cit., p. 120.

30 O texto original está disponível em gallica.bnf.fr

31 Ibid.

32 Jean Jaurès, *L'Armée nouvelle*. Paris: Jules Rouff et Cie, 1911.

33 Ver o panfleto publicado por Auguste Blanqui em 1880, *L'Armée esclave et opprimée*, e o de August Bebel, publicado em 1898, em Stuttgart.

34 J. Jaurès, *L'Armée nouvelle*, op. cit., p. 149.

35 Ibid.

36 Ibid., p. 152.

37 Ibid., pp. 154–63.

38 Ibid., p. 163: “E essas são as conclusões alcançadas por aquele que é considerado, pela maioria dos nossos oficiais de elite, como o brilhante inspirador da nova estratégia francesa, aquele cujo pensamento se encontra no conjunto e em cada detalhe do ensino da nossa Escola Superior de Guerra. A nação armada não desce mais à paliçada; ela forma a cerca que testemunha a batalha de seus campeões eleitos; ela os apoia apenas com clamores vãos. É o capitão Gilbert conseguiu isso depois de ter, por um momento, convocado ao drama todas as pessoas capazes da França”.

39 Para Jaurès, o exemplo de sucesso neste aspecto é dado pelo exército suíço, cujos “milicianos de reserva” desempenham um papel tão ativo quanto os “milicianos de elite” e podem, portanto, ser mobilizados de forma permanente – trata-se de uma reserva ativa.

40 J. Jaurès, *L'Armée nouvelle*, op. cit., p. 177.

41 M. Rebérioux, *Introduction à Jean Jaurès, L'Armée nouvelle*, op. cit.

42 Rosa Luxemburgo, “*L'Armée nouvelle* de Jean Jaurès”, *Leipziger Volkszeitung*, 9 jun. 1911, trad. Daniel Guérin, 1971. Disponível em bataillesocialiste.wordpress.com/2008/05/30/larmee-nouvelle-de-jaures-lu-par-rosa-luxemburg.

43 Ibid.

44 Ibid.

45 Ibid.

46 Ibid. Rosa Luxemburgo critica Jaurès por incentivar os socialistas a se submeter à lei e comenta essa estratégia suicida de “insurreição constitucional” desenvolvida por Jaurès no projeto de lei introduzido em *L'Armée nouvelle*. Para Luxemburgo, “ceder à ilusão de que as fórmulas jurídicas se impõem necessariamente aos interesses e ao poder do capitalismo é a política mais nociva que o proletariado pode levar a cabo”.

47 Georges Yvetot (1868–1942), anarquista proudhoniano, secretário-geral adjunto da cgt em 1902, autor do panfleto *Nouveau Manuel du Soldat. La patrie, l'armée, la guerre*, Fédération des Bourses du Travail, 1905.

48 G. Yvetot, *Nouveau Manuel du soldat*, op. cit., p. 7.

49 “O militarismo nasceu no dia em que alguns tomaram para si o que pertencia a todos e resolveram mantê-lo mesmo à força”, *ibid.*, p. 7.

50 “Nós somos os proletários, ou seja, aqueles que hoje carregam todo o peso, toda a tristeza da sociedade”, *ibid.*, p. 9. Os proletários não têm nada a defender, tal poderia ser a definição que replica a do *Manifesto do Partido Comunista*.

51 *Ibid.*, p. 8.

52 Yvetot também denuncia os primeiros anos de aprendizagem, nos quais os jogos e as histórias infantis nada mais são do que cenas de guerra que fazem com que crianças pequenas se aclimatem à violência.

53 Ibid., p. 9. Grifo nosso.

54 Ibid., p. 10.

55 Em referência a Anatole France (“O exército é a escola do crime”), mas ele também cita uma série de autores: Sêneca, Erasmo, Montaigne, Ronsard, Bossuet, La Bruyère, Fénelon, Rousseau, Voltaire, Girardin, Maupassant...

56 Ibid., p. 14.

57 Ibid., p. 16.

58 Ibid., p. 32. Pode-se notar, por um lado, a problemática da criação de grupos de autodefesa com vocação insurrecional ou milícias dedicadas e treinadas para defender os proletários em luta, particularmente contra a repressão das forças da lei e da ordem ou de ataques de ligas fascistas, cristalizada, durante a década de 1930, numa alternativa entre grupos de autodefesa de massa e de autodefesa, o que finalmente levou à constituição de serviços “estritos” de ordem, tornando a autodefesa em parte obsoleta como estratégia proletária de massa, tal como promoveu a Internacional. Por um lado, o compromisso antimilitarista do movimento comunista na França explica o ceticismo quanto à constituição de grupos especializados em autodefesa, considerados uma “mascarada” paramilitar (diante dos camisas-pretas, o único “uniforme de autodefesa é o casaco azul do operário de fábrica, o colete de trabalho dos jovens da construção civil, o paletó usado ou de veludo grosso do trabalhador agrícola e do camponês pobre, o casaco do empregado ou do funcionário subalterno, o macacão do ferroviário”. Jean Lagarde, “La Lutte de masse antifasciste: corrigeons les erreurs et renforçons l’activité dans notre travail d’autodéfense”, *L’Humanité*, 28 mar. 1934). A Internacional posicionou-se claramente em favor de uma política de autodefesa entendida como um modo global de organização do movimento operário (que possibilitaria, entre outras coisas, confraternizar com os soldados designados a exercer tarefas repressivas). Por outro lado, dentro do Partido Comunista Francês (pcf), a proibição do armamento do proletariado (Paul Vaillant-Couturier, “Qu’est-ce que l’armement du prolétariat”, *L’Humanité*, 28 jan. 1935), acompanhada da necessária “proteção” do partido contra as ligas fascistas, alterou um pouco os termos do debate. Enquanto na extrema esquerda da Seção Francesa da Internacional Operária existia uma organização de combate “sempre pronta para servir”, gerida por militantes revolucionários liderados por Marceau Pivert, o pcf se voltou a uma concepção “republicana” (simbolizada pela adoção de sua insígnia) de autodefesa em massa, para não ser derrotada pelas milícias operárias organizadas na extrema esquerda pelos pivertistas e trotskistas, e a constituição de “serviços de ordem”. Estes últimos tinham como objetivo oficial a proteção dos militantes das ligas fascistas, mas na verdade também eram usados para evitar confrontos e enquadrar mobilizações, como os próprios manifestantes, para que não houvesse “excessos” que levassem à repressão policial. Sobre esse ponto, ver Georges Vidal, “Violence et politique dans la France des années 1930: le cas de l’autodéfense communiste”, *Revue historique*, n. 640, 2006, pp. 901–22, e Philippe Burrin, “Poings levés et bras tendu. La contagion des symboles au temps du Front populaire”, *Vingtième siècle*, n. 11, 1986, pp. 5–20. Agradeço a Vanessa Codaccioni pela assistência bibliográfica. Esse modo de autodefesa transforma, assim, uma estratégia defensiva insurgente em autodisciplina dos movimentos sociais, estigmatizando inevitavelmente a “violência” de suas ações ou das militantes de suas fileiras como ensejo ou causa da intensidade, da repressão.

59 Autor de um famoso manual de jiu-jítsu: *Text-Book of Jiu-jitsu* (1905). Ver youtu.be/eALLe1wghSA.

60 Tani também foi recrutado como lutador em espetáculos de *music-hall* organizados por William Bankier, o que contribuiu para a popularização do jiu-jítsu.

61 Na França, Émile André publicou *100 Façons de se défendre dans la rue avec armes*. Paris: Flammarion, 1905, que inclui técnicas com vara e bastão. Disponível em ffamhe.fr.

62 Ver Graham Noble, “An Introduction to E. W. Barton-Wright (1860–1951) and the Eclectic Art of Bartitsu”, *Journal of Asian Martial Arts*, v. 8/2, 1999, pp. 50–61. Em 1903, o “bartitsu” foi

popularizado por Arthur Conan Doyle, que põe em cena Sherlock Holmes praticando bartitsu em uma luta contra o professor Moriarty no conto “A casa vazia”.

63 Edith Margaret Williams (1872–1971) nasceu em Bath. Casou-se com William Garrud em 1893 e se mudou para Londres, onde o marido era instrutor de musculação em várias universidades da cidade. Em 1899, ele conheceu Edward William Barton-Wright.

64 *Jiu-Jitsu Downs the Footpads*, dirigido por Alf Collins, em 1907, com Edith Garrud, é um dos primeiros filmes de artes marciais.

65 Fundada em 1903, a wspan defendia o sufrágio e a igualdade para as mulheres. Emmeline Pankhurst (1858–1928), sua fundadora, tinha três filhas que também eram militantes de destaque: Christabel, Sylvia e Adela – as duas últimas deixaram a wspan em um movimento de protesto interno, crítico à radicalidade dos métodos. A partir de 1905, após o fracasso da primeira grande campanha, a wspan adotou o slogan “*Deeds, not words*” [“Menos palavras e mais ações”], virando o repertório de ações dos movimentos feministas de cabeça para baixo, ao engajar-se em ações diretas e desobediências civis (ocupação de instalações, acorrentamento às portas do Parlamento, danos materiais, saques e vandalismo, ataques a edifícios públicos ou privados, greves de fome), o que provocou a desaprovação da maioria das associações feministas em favor do direito de voto ou de partidos políticos, bem como da imprensa. Alvo de brutal repressão policial, muitas militantes foram feridas, presas e forçadas a comer durante greves de fome na prisão, enquanto exigiam ser tratadas como prisioneiras políticas. Em 1909, durante uma visita a Londres, Gandhi encontrou Emmeline Pankhurst; alguns meses depois, declarou que a causa defendida pela wspan era justa, mas que suas ações iam contra o princípio da não violência que fundamenta a desobediência civil (*Satyagraha* – “abraço da verdade”, em sânscrito). Durante a guerra, a wspan defendeu o envolvimento das mulheres no esforço de guerra. Essa posição exacerbou as fortes diferenças entre Emmeline Pankhurst e as filhas. Sylvia Pankhurst, militante comunista comprometida com a Internacional Comunista (ela seria expulsa em 1921 por sua oposição a Lênin), defendia um feminismo antimilitarista crítico da democracia parlamentar burguesa e rechaçou a estratégia da wspan, que consistia em priorizar o direito de voto em detrimento dos direitos das trabalhadoras. A wspan foi dissolvida em 1917. Em 1918, foi aprovada uma lei que permitia que as mulheres maiores de trinta anos votassem; dez anos depois, foi conquistado o direito de voto a partir dos 21 anos. Ver Emmeline Pankhurst, *My Own Story* [1914]. London: Virago, 1979; Paula Bartley, *Emmeline Pankhurst*. New York: Routledge, 2002. Ver também Katherine Connelly, “Sylvia Pankhurst, the First World War and the Struggle for Democracy”, *Revue Française de Civilisation britannique*, xx-1, 2015. Disponível em journals.openedition.org/rfcb/275.

66 O jornal *Votes for Women* anunciou a abertura do Suffragettes Self-Defense Club em dezembro de 1909. Lá também foram treinadas militantes da Women’s Freedom League.

67 Elizabeth Crawford, *The Women’s Suffrage Movement: A Reference Guide 1866–1928*. London: ucl Press, 2001, p. 240. Ver também Tony Wolf, *Edith Garrud: The Suffragette Who Knew Jujitsu*, Kathryn Wolf (org.). Morrisville: Lulu Press, 2009.

68 Em 1913, o governo enfrentou uma oposição indignada por alimentar à força – prática considerada bárbara – militantes presas que faziam greve de fome. Chegou a aprovar o Cat and Mouse Act [Ato do Gato e Rato], uma emenda que autorizava a libertação de prisioneira-o-s até que recuperassem as forças e, em seguida, fossem levada-o-s novamente à prisão. Nesse contexto, a missão da Bodyguard Society era evitar que a polícia aceitasse de volta militantes que haviam sido liberados provisoriamente.

69 “Em outras palavras, querem que acreditemos que as pessoas que perderam o hábito de lutar por si mesmas como indivíduos, que aceitaram todas as injustiças esperando que seu partido conquistasse a maioria; que esses indivíduos de repente se transformariam em verdadeiras ‘bombas humanas’, apenas enchendo as urnas de votos”, Voltairine de Cleyre, *De l’Action directe* [1912]. Paris: Éditions du Sextant, 2010, p. 53. Opondo-se à ação política (representação política e sistema eleitoral) e à ação direta, Voltairine de Cleyre apresenta a seguinte constatação (p. 17): “Qualquer pessoa que tenha pensado, mesmo uma vez na vida, que tinha o direito de protestar e que tenha tomado coragem para fazê-lo; qualquer pessoa que tenha reivindicado um direito, sozinha ou com outras, praticou a ação direta”. A ação direta pode ser violenta ou pacifista, mas, neste último caso, nada tem a ver com essa forma de inculcar a aceitação da

injustiça provocada pela ação política. Assim, a ação direta é sempre violenta, uma vez que é a própria expressão de que “a vida não se submeterá”, p. 57.

70 *Le Ju-jitsu et la femme. Entraînement physique au féminin*. Paris: Berger-Levrault, 1906. Traduzido por um militar (capitão C.-A.-J. Pesseaud).

71 *Ibid.*, prefácio, pp. 1–ss. Ver também p. 53.

72 Sobre essa questão, ver o trabalho de Anaïs Bohuon, a quem agradeço sinceramente por ter me direcionado para este *corpus*.

73 Charles Pherdac, *Défendez-vous, mesdames. Manuel de défense féminine*. Paris: Rueff, s.d.

74 Apud Michel Brousse, *Les Racines du judo français: histoire d'une culture sportive*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2005, pp. 280–81. Michel Brousse nos lembra de que as poucas mulheres francesas que praticavam jiu-jítsu e judô estavam na época autorizadas a participar de competições, e algumas obtiveram a faixa preta. Foram organizadas lutas mistas e campeonatos femininos (em especial em 1955, no Marrocos), antes de serem definitivamente abolidas pela Federação em 1957, época em que as mulheres foram excluídas das competições e não puderam mais obter a faixa preta; os médicos da Federação argumentaram que a prática feminina deveria se contentar em primar pela execução técnica, habilidade e elasticidade dos movimentos unicamente compatíveis com seu “sexo” e que preservassem sua “graça”, pp. 281–82.

75 Ver Willy, “Jiu-Jitsu féminin”, *L'Auto*, n. 1878, 6 dez. 1905; e Michel Corday, “Le sport et la femme”, *L'Auto*, n. 2199, 23 out. 1906.

76 Assim, há a publicação de um artigo ilustrado, “Le Jiu-Jitsu: comment une femme peut se défendre”, *La Femme d'aujourd'hui*, jul. 1905; três anos depois, um longo dossiê escrito e ilustrado por Jean-Joseph Renaud, “La Défense féminine”, é publicado pela V.G.A., n. 533, 5 dez. 1908, apresentando golpes de jiu-jítsu dados pela atriz Mademoiselle Didier, do Odéon, e pela jornalista esportiva Rouzier-Dorcières, famosa esgrimista de duelos, que se posicionava favoravelmente ao jiu-jítsu na disputa entre as técnicas de luta livre de inspiração greco-romana e as artes marciais japonesas no início do século xx.

77 William Ewart Fairbairn, *Self Defence for Women & Girls*. London: Faber and Faber, 1942, 48 páginas. Na verdade, o segundo livro publicado no mesmo ano, *Hands Off!: Self-Defense for Women* (New York: Appleton-Century Company, 1942), é uma versão retrabalhada do primeiro.

78 William Ewart Fairbairn (1885–1960): após a guerra, tornou-se instrutor de unidades policiais especiais em Cingapura.

79 Ver Françoise Thébaud, *Les Femmes au temps de la guerre de 14*. Paris: Stock, 1986; Laurence Klejman, “Les Congrès féministes internationaux”, *Mil neuf cent*, v. 7/1, 1989, pp. 71–86; Christine Bard, *Les Filles de Marianne. Histoire des féminismes 1914–40*. Paris: Fayard, 1995. Sobre a influência do movimento sufragista britânico nos Estados Unidos durante o mesmo período, ver Sandra Adickes, “Sisters, not Demons: the Influence of British Suffragists on the American Suffrage Movement”, *Women's History Review*, v. 11/4, 2002, pp. 675–90.

80 Em 1925, Edith Garrud deixou de ensinar, e seu *dojo* fechou as portas.

81 Ver Maureen Honey, *Creating Rosie the Riveter. Class, Gender and Propaganda during World War II*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1984.

82 A combinação desses dois cartazes, que foram redescobertos nos anos 1980, criou um ícone feminista contemporâneo, enquanto essas representações continuaram a ser emblemáticas do patriotismo norte-americano durante os anos de guerra, mas também de seus efeitos retrógrados sobre os direitos das mulheres. Assim que a guerra acabou, a grande maioria das mulheres foi obrigada a voltar para as fábricas têxteis ou para casa, além de esquecerem suas habilidades operárias manuais de autodefesa. Os anos 1950 seriam ainda mais negligentes em relação à memória no que diz respeito à promoção e à produção do ideal patriarcal e racista de um modo de vida, sob o olhar dócil e conciliador da nova “dona de casa”.

83 A estética visual dessas campanhas é, à primeira vista, muito subversiva – o que explica por que elas foram em grande parte reapropriadas por certas correntes feministas, lésbicas e *queer* nos anos 1980, e em especial nos anos 1990 e 2000. As mulheres, principalmente as operárias

soldadoras, rebitadoras ou as que se dedicam à indústria armamentista, dão testemunho da unidade do país em uma encenação quase carnavalesca: elas são virilizadas ao extremo para mostrar que são fortes, orgulhosas, capazes de gerir o país na ausência de “seus homens”; e, ao mesmo tempo, certos trajes femininos muito heteronormativos continuam a existir, como que para tranquilizar o país acerca do caráter temporário dessa transgressão que, na verdade, só seria tolerada por um tempo.

1 Documento dos Arquivos Ringelblum, 426. Ring ii/333/Mf/zih-802; ushmm-57. Muito obrigado a Ian Zdanowicz por me indicar esses documentos e por tê-los traduzido, e a Tommy Kedar por chamar minha atenção para muitas fontes valiosas.

2 Hanna Krall, “Prendre le bon Dieu de vitesse” (entrevista com Marek Edelman), em Marek Edelman, Hanna Krall, *Mémoires du ghetto de Varsovie: un dirigeant de l'insurrection raconte*, prefácio de Pierre Vidal-Naquet; trad. do polonês e textos complementares de Pierre Li e Maryna Ochab. Paris: Éditions du Scribe, 1983, p. 71.

3 Refiro-me aqui ao conceito de acosmismo desenvolvido por Hannah Arendt, *Origens do totalitarismo* [1951], trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

4 A Armia Krajowa (mais importante organização polonesa de resistência à ocupação nazista) forneceu “90 pistolas com a respectiva munição, 600 granadas, 15 quilos de plástico e algumas metralhadoras. O Partido Operário Polonês deu 10 rifles e 30 pistolas [...]. Pode-se dizer que ao menos a Resistência Polonesa forneceu um suporte mínimo. Os combatentes judeus continuaram tragicamente isolados”, Henri Minczeles, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*. Paris: Denoël, 1995, p. 339.

5 Arquivos Oneg Shabbath, citados por Ysrael Gutman, *The Jews of Warsaw, 1939–43: Ghetto, Underground, Revolt*. Bloomington: Indiana University Press, 1989, pp. 349–50.

6 Apud H. Minczeles, *Histoire générale du Bund*, op. cit., p. 339.

7 Ver Y. Gutman, *The Jews of Warsaw*, op. cit., pp. 315–16.

8 Ver o *Journal* de Hirsch Berlinski, combatente do zob, apud Rachel L. Einwohner, “Availability, Proximity, and Identity in the Warsaw Ghetto Uprising: Adding a Sociological Lens to Studies of Jewish Resistance”, em Judith M. Gerson e Diane L. Wolf, *Sociology Confronts the Holocaust*. Durham: Duke University Press, 2007, p. 286.

9 Ver Y. Gutman, *The Jews of Warsaw*, op. cit., p. 287. Outra organização armada foi criada, a União Militar Judaica (Zydowski Zwiasek Wojskowy).

10 *Ibid.*, p. 305.

11 Wladyslaw Szlengel, “Contre-Attaque” i e ii, em *Ce que je lisais aux morts*. Paris: Circe Éditions, 2017.

12 H. Krall, *Prendre le bon Dieu de vitesse*, op. cit., p. 70.

13 *Ibid.*, p. 74.

14 Observado em especial pela organização dos confrontos propriamente ditos.

15 “Ele tinha uma namorada. Uma bela menina loira, calorosa. Ela se chamava Mira. Em 7 de maio, ele a trouxe à nossa casa na rua Franciszkanska. No dia seguinte, na rua Mila, ele a matou e depois atirou em si mesmo. Jurek Wilner, aparentemente, gritou: ‘Vamos morrer juntos!’ Lutek Rotblat atirou na mãe e na irmã, e então todos começaram a atirar. Quando chegamos, restavam apenas alguns vivos. Oitenta tinham cometido suicídio. ‘Era assim que tinha que ser’, nos foi dito mais tarde. ‘O povo morreu. Seus soldados morreram. Uma morte simbólica.’ Você também deveria gostar desse tipo de símbolo. Uma garota, Ruth, estava com eles. Ela se deu sete tiros antes de chegarmos lá. Uma garota alta e bonita com pele de pêssego, mas que desperdiçou seis balas que poderíamos ter usado”, H. Krall, *Prendre le bon Dieu de vitesse*, op. cit., p. 70.

16 Em janeiro de 1943, quando a Organização Judaica de Combate tinha apenas 500 membros, houve uma nova batida; apenas 80 lutadores sobreviveram. Marek Edelman relata: “Para ser

exato, eu diria que havia só dez de nossos canhões em condições de disparo... O grupo de Anielewicz, empurrado sem armas para a Umschlagplatz, começou a lutar mesmo desarmado. O grupo de Pelc, um companheiro tipógrafo de dezoito anos, que já havia sido empurrado de volta para a Umschlagplatz, recusou-se a subir nas carroças. Van Oeppen, comandante da Treblinka, atirou neles na hora. Eram 60 pessoas”, H. Krall, *Prendre le bon Dieu de vitesse*, op. cit., p. 111.

17 Emmanuel Ringelblum, “‘Little Stalingrad’ Defends Itself”, em Joseph Kermish (org.), *To Live with Honor and Die with Honor!: Selected Documents from the Warsaw Ghetto Underground ‘O.S.’ (“Oneg Shabbath”)*. Jerusalém, 1986, pp. 599–600.

18 A autodefesa armada representou uma aposta ética muito distinta de qualquer estética heroica. Entretanto, outro jornal clandestino polonês, datado de 30 de abril de 1943, trouxe a ideia de que se defender, morrer com as armas na mão, transformaria os judeus em um povo: ‘De uma população indefesa, um rebanho que os assassinos alemães conduzem ao matadouro, os judeus se elevaram ao nível de um povo lutador. E, mesmo que não estivessem lutando pela própria existência – o que está fora de questão, dada a absoluta superioridade do inimigo –, demonstraram, no entanto, seu direito a uma existência nacional”. Ver Mysle Panstwowa, “Pensée du gouvernement”, Arquivo Yad Vashem, 0–25/25, apud Y. Gutman, *The Jews of Warsaw*, op. cit., p. 404. A tanatoética fornece, assim, o material para uma mitologia nacional que, em sua subsequente construção narrativa, esgota seu significado original em favor de uma retórica nacionalista *ad hoc* que torna dialética a relação entre vítima e herói.

19 Jornal publicado pela juventude católica da Frente Odrodzenia Polski (Frente para a Renovação da Polônia), citada por Y. Gutman, *The Jews of Warsaw*, op. cit., p. 406. Observe a ideia de que, embora o mesmo inimigo esteja em questão, a Frente Odrodzenia Polski reafirma que a guerra entre alemães e judeus não é a mesma que aquela entre alemães e poloneses.

20 Ver a obra clássica de Jesse Glenn Gray, *The Warriors: Reflections on Men in Battle* (New York: Harcourt, 1959) que trata longamente dessa fascinação operada por cenas de guerra, em referência ao conceito kantiano de sublime; adicionalmente, oferece um bom exemplo dessa excessiva estetização do combate, que faz parte da construção contínua de um padrão de virilidade heroica contemporânea.

21 H. Krall, *Prendre le bon Dieu de vitesse*, op. cit., p. 93.

22 O Bund foi fundado entre os dias 7 e 9 de outubro de 1897, próximo à cidade de Vilnius. Durante as comemorações do Ano-novo judaico, uma dúzia de delegados sindicais (organizações locais, jornais clandestinos) criaram o Sindicato Geral de Trabalhadores Judeus da Rússia e da Polônia (Algemayner yidisher arbeter-bund in Rusland un Poyln). Eram onze homens e três mulheres, em sua maioria trabalhadores e intelectuais. Tinham como objetivo declarado a formação de um partido social-democrata russo, contando com a mobilização dos trabalhadores judeus para concretizar esse objetivo. Rapidamente se tornou a “única estrutura organizacional socialista sólida existente no leste da Polônia [...] Com a fundação do Bund, iniciou-se uma nova era na organização do proletariado judeu. Nos dois ou três primeiros anos de sua existência, o Bund liderou 312 greves em 14 fábricas e 44 ramos da economia. De 157 dessas interrupções no trabalho, participaram 27.890 operários [...]. Novas relações se formaram entre os envolvidos com o trabalho socialista. Não é excessivo falar em transfiguração, pois o militante social-democrata se distingue de seus companheiros do dia a dia por uma busca de pureza e de ideais, que se manifesta em mil detalhes da vida cotidiana: higiene pessoal, limpeza das roupas, recusa de conversas vulgares, palavras obscenas e palavrões. Esses novos tipos de comportamento também permeiam as relações com as operárias, cujo papel na constituição da classe trabalhadora judia não deve ser subestimado”. Nathan Weinstock, *Le Pain de misère: Histoire du mouvement ouvrier juif en Europe*, col. [Re]découverte, t. 1. Paris: La Découverte, 2002, pp. 116–ss. Antes de enfrentar uma severa repressão, o Bund contou com 33 mil membros em 1906.

23 H. Minczeles, *Histoire générale du Bund*, op. cit., p. 339.

24 *Ibid.*, p. 342. Bernard Goldstein diz o seguinte sobre o suicídio de seu camarada: “No momento em que a revolta do gueto estava mais intensa, lançamos um sos desesperado pela rádio clandestina polonesa: ‘Estamos morrendo, vamos ser exterminados. Estamos ficando sem

forças. Lutamos desarmados contra um navio de guerra inimigo'. Era um pedido de ajuda a um mundo que estava lutando contra o hitlerismo. A única resposta que recebemos foi: 'Arthur Ziegelbaum cometeu suicídio!'. Foi o único socorro que ele pôde nos oferecer, e a única ajuda que recebemos de Londres, que naquele momento era o centro do mundo em guerra. Nosso representante havia suplicado, implorado, ameaçado... Ele havia sofrido, chamado, mas se deparou com um silêncio mortal. As advertências, os pedidos e as orações não tinham encontrado nada além de ouvidos surdos". *Ultime Combat*. Paris: Zones Éditions, 2008.

25 "O importante era atirar. Era isso que precisava ser mostrado, e não para os alemães. Nisso eles eram mais fortes do que nós. Tínhamos de mostrar a todos os demais", H. Krall, *Prendre le bon Dieu de vitesse*, op. cit., p. 68.

26 N. Weinstock, *Le Pain de misère*, op. cit.

27 H. Minczeles, *Histoire générale du Bund*, op. cit., p. 95. Ver também Henry J. Tobias, *The Jewish Bund in Russia, From its Origins to 1905*. Palo Alto: Stanford University Press, 1972; e Yitskhok Laybush Peretz, *Les Oubliés du Shtetl: Yiddishland, 1947*. Paris: Plon, 2007.

28 Ver Stephen P. Frank, *Crime, Cultural Conflict, and Justice in Rural Russia, 1856–1914*. Berkeley: University of California Press, 1999, pp. 157–58.

29 Essa questão diz respeito também à distinção entre "violência" e "violência defensiva" – e, nesse contexto, a fronteira tênue entre autodefesa e terrorismo se mostra porosa. Em 1901, por ocasião do Quarto Congresso, o Bund adotou uma resolução que proibiu o uso de ações terroristas.

30 Essa oposição não deve mascarar as aproximações; em 1909, por ocasião de um congresso do partido em Viena, foi votada uma aproximação com os outros partidos operários judeus sob a influência de Ber Borochoy – líder do partido russo Poalei Tzion –, que atraiu a ira dos poalistas-sionistas palestinos que o censuraram por abandonar a dimensão palestina do programa do partido, declarando: "Nosso partido não serve à Palestina, mas ao proletariado judeu". Assim, o partido russo optou por deixar a organização sionista. Ver N. Weinstock, *Le pain de misère*, op. cit., pp. 238–ss.

31 As exações durariam dias em outros distritos e cidades vizinhas, até que a lei marcial fosse declarada em 21 de abril. Monty Noam Penkower, "The Kishinev Pogrom of 1903: A Turning Point in Jewish History", *Modern Judaism*, v. 24, n. 3, 2004, p. 188.

32 *Ibid.*, p. 189. Campanhas que anunciavam o massacre e foram denunciadas pelas autoridades religiosas judaicas locais à polícia, que nada fez para impedi-lo.

33 *Id.*, *ibid.*, p. 187.

34 *Ibid.*, p. 188.

35 *Ibid.*, p. 190. Leon Tolstói, que havia permanecido em silêncio durante os massacres de 1881–83, denunciou os "horribéis acontecimentos de Kishinev"; Máximo Gorki publicou uma coleção de ensaios cujos direitos autorais foram destinados às vítimas do massacre, *Sbornik*.

36 Ver *New York Times*, 28 abr. 1903.

37 Robert Weil, "Hayim Nahman Bialik, poète de la renaissance de la langue hébraïque", *Mémoires de l'Académie nationale de Metz*, 1986, p. 118. Ver também David Roskies (org.), *The Literature of Destruction: Jewish Responses to Catastrophe*. The Jewish Publication Society, 1989; Michael Stanislawski, *Zionism and the fin de siècle*. Berkeley: University of California Press, 2001, pp. 183–ss.

38 M. N. Penkower, "The Kishinev Pogrom of 1903", op. cit., p. 193. Ver também Shlomo Lambroza, "Jewish Responses to Pogroms in Late Imperial Russia", em Joshua Reinharz, *Living with Antisemitism: Modern Jewish Responses*. Waltham: Brandeis University Press, 1988.

39 H. Minczeles, *Histoire générale du Bund*, op. cit., p. 98.

40 Em jewishvirtuallibrary.org.

41 No outono de 1903, em Gomel, os grupos de autodefesa organizados conjuntamente pelo Bund e pelo Poalei Tzion impediram um *pogrom*. Duzentos combatentes contiveram a multidão, mas também o exército e a polícia, que foram cúmplices. Em Jitomir, em maio de 1905, os

grupos de autodefesa do Bund “limitaram” o horror – mas 29 pessoas foram massacradas e 150 ficaram feridas. No outono de 1905, durante a Revolução em Ekaterinoslav [atual Dnipro], vigilantes do Bund, do Poalei Tzion e de organizações estudantis judaicas repeliram a multidão e conseguiram defender não só bairros operários judeus, como também não judeus ameaçados de saques e incêndios, e perseguiram pogromistas que haviam conseguido roubar estabelecimentos comerciais e casas de judeus. Ver Theodore H. Friedgut, “Jew, Violence and the Russian Revolutionary Movement”, *Studies in Contemporary Jewry*, v. xviii, 2002, pp. 52–53.

42 Nasceu na Ucrânia em 1880 e morreu nos Estados Unidos em 1940. Ver Vladimir Zeev Jabotinsky, *The Story of My Life*. Detroit: Wayne State University Press, 2016.

43 Ver Ilan Pappé, *Across the Wall: Narratives of Israeli-Palestinian History*. London: i.b. Tauris, 2010, pp. 115–ss.

44 Em 1921, elegeu-se membro da Organização Sionista Mundial, crítica de seus compromissos com as autoridades britânicas, mas foi demitido definitivamente após o pacto secreto com Simon Petlioura, chefe de governo ucraniano antisemita e antibolchevique que havia sido eLivros. Ver Marius Schattner, *Histoire de la droite israélienne: de Jabotinsky à Shamir*. Paris: Complexe, 1999, pp. 69–ss.

45 Dois anos antes, Vladimir Jabotinsky fundou o Betar (Brit Yosef Trumpeldor – Aliança de Yosef Trumpeldor), que rapidamente se tornou a organização juvenil da Aliança Revisionista Sionista.

46 Ibid. Foi um dos líderes das Chindits (forças especiais do exército do Reino Unido na Segunda Guerra Mundial) durante a Campanha da Birmânia; ao lado delas, realiza operações ofensivas longe da linha de frente. Muitos políticos israelenses integraram as Chindits, incluindo Moshe Dayan (chefe de gabinete do Tzahal de 1955 a 1958, depois ministro da Defesa em 1967) e Ygal Allon (primeiro codirigente do Palmach em 1941 e várias vezes ministro entre 1961 e 1977).

47 Esse princípio “ético” de retenção também é político, já que foi a condição pela qual os britânicos, ao longo dos acontecimentos de 1936–39, concordaram em armar os combatentes da Haganá, então oficialmente proibida.

48 Seguindo a mesma linha ideológica, a Gangue Stern, que representa uma das correntes sionistas de extrema direita, lançou ataques contra as autoridades britânicas, chegando a ponto de se aproximar da Alemanha nazista. A Gangue Stern, cujo nome vem de seu fundador, Avraham Stern, chama-se formalmente Lehi (sigla para Lohamei Herut Israel); foi fundada em 1940, em decorrência de uma cisão com o Irgun após a declaração da Segunda Guerra Mundial e o cessar-fogo com as autoridades britânicas em 1939.

49 Ver Einat Bar-On Cohen, “Globalisation of the War on Violence: Israeli Close-combat, Krav Maga and Sudden Alterations in Intensity”, *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 18/3, 2010, pp. 267–88.

50 Uma das ideias-chave da autodefesa é a desconstrução do princípio de “distância segura”: estar distante significa estar vulnerável (por exemplo, estar na linha de mira de um soco ou chute); estar o mais próximo possível do corpo do agressor significa, ao contrário, poder golpeá-lo em seus pontos vulneráveis (garganta, órgãos vitais, articulações).

51 O trabalho fisiológico e emocional será uma das características do Krav Maga: aprender a reagir rapidamente, manter os músculos preparados, valer-se do medo como sinal para atacar, e não como obstáculo à defesa. Trata-se, portanto, de usar os músculos, mas também emoções, afetos e hormônios em uma química de combate que permite extrair o máximo proveito de cada um desses recursos.

52 E. B.-O. Cohen, “Globalisation of the War on Violence”, op. cit., p. 269.

53 Ver B. Gaudin, “La Codification des pratiques martiales”, op. cit.; Maarten van Bottengurg e Johan Heilbron, “Dans la Cage. Genèse et dynamique des ‘combats ultimate’”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 179, 2009, pp. 32–45.

54 Ver collections.ushmm.org/search/catalog/pa1163386.

55 Ver entrevista com Noah Gross, your-krav-maga-expert.com/Krav-Maga-History-Interview.html.

56 Ben-Gurion imaginou esse “exército popular” e definiu o serviço militar como o principal instrumento de construção da nação judaica, aquele que possibilita a coesão social, a integração e a solidariedade. Nesse contexto, o alistamento das mulheres foi decidido em parte em função da falta de homens de faixa etária apropriada e do papel crucial conferido ao serviço militar como única matriz patriótica para a produção de uma comunidade nacional (é no exército que se aprendem a língua, a história e a cultura judaicas, assim como o manuseio de armas e a disciplina militar). Na verdade, apesar de parecer ter caráter misto, o exército israelense produziu uma norma hegemônica de masculinidade, pois essa instituição normaliza práticas e constrói um sistema de sentidos e valores que cria um “consentimento espontâneo ao *status quo* patriarcal”, Orna Sasson-Levy, “Constructing Identities at the Margins: Masculinities and Citizenship in the Israeli Army”, *The Sociological Quarterly*, v. 43, n. 3, 2002, p. 374.

57 Martin van Creveld, “Armed but not Dangerous: Women in the Israeli Forces”, *War in History*, v. 7, n. 1, 2000, pp. 82–98. O autor lembra que as mulheres foram excluídas de todas as unidades de combate após um evento traumático: em dezembro de 1947, uma unidade mista do Palmach sofreu uma emboscada e foi dizimada. Os corpos da-os combatentes foram encontrados alguns dias depois, terrivelmente mutilados. Apud Vincent Joly, “Note sur les femmes et la féminisation de l’armée dans quelques revues d’histoire militaire”, *Clio*, n. 20, 2004, pp. 135–45. O Exército israelense é oficialmente misto – entretanto, ainda que as mulheres recebam treinamento militar, ele não é igual ao dos homens. A maioria delas é designada para o exercício de tarefas administrativas, e apenas a minoria tem acesso a cargos de comando (apesar da existência de uma unidade especial, a Hen-Heil Nashim – corpo de mulheres –, criada em 1949 e extinta em 2001). Para conhecer um panorama da questão, ver Ilaria Simonetti, “Le Service militaire et la condition des femmes en Israël”, *Bulletin du Centre de Recherches Françaises à Jérusalem*, n. 17, 2006, pp. 78–95.

58 “As sociedades de segurança que estão em processo de formação toleram, por sua parte, toda uma série de comportamentos diferentes, variados, até mesmo desviantes e antagônicos entre si; com a condição, é certo, de que se inscrevam dentro de certo marco que elimine coisas, pessoas e comportamentos considerados imprevisíveis e perigosos”, M. Foucault, “La Sécurité et l’État (entretien avec R. Lefort)” [1977] em *Dits et Écrits*, v. iii. Paris: Gallimard, 1994, p. 386

59 Izhac Grinberg, outro historiador do Krav Maga, indica o ano de 1963. Ver kravmagainstitute.com/instructor-KravMagadevelopment/history-of-krav-maga.

60 Os preceitos do Krav Maga em seu desenvolvimento na sociedade civil não são numerosos: não se machucar; preservar a modéstia (sem conflitos desnecessários, sem reações exageradas, usar sempre as próprias emoções e afetos, desenvolver o treinamento mental); agir prontamente (fazer o gesto certo, no momento certo, no lugar certo e lançando mão de todas as vantagens da situação, dos próprios recursos); tornar-se o mais eficiente possível (o que possibilita não ter de matar). Existem oito princípios que resumem, assim, as bases marciais do Krav Maga: evitar se machucar e sempre calcular os riscos – princípio da autodefesa; utilizar os reflexos corporais e os movimentos naturais do corpo marcial (nunca incorporar uma técnica sofisticada demais, que não seja natural e que leve tempo para ser realizada ou adequadamente executada); responder de forma correta (equilíbrio, adaptação ao “entorno”, sempre se defender atacando); atingir sempre pontos vulneráveis e incapacitantes (economia de energia e tempo no confronto); utilizar todos os objetos disponíveis; não respeitar regra nenhuma (nenhuma limitação técnica, ética, esportiva). Ver Imi Sde-Or (Lichtenfeld) e Eyal Yanilov, *Krav Maga. How to Defend Yourself against Armed Assault*. Berkeley: Dekel Publishing House, 2001, pp. 3–4; e também Gavin de Becker, *The Gift of Fear and Other Survival Signals that Protect Us from Violence*. New York: Delta, 1997. Agradeço Emmanuel Renault pela indicação dessa referência e por nossas conversas sobre artes marciais.

61 Mathieu Rigouste, *La Domination policière*. Paris: La Fabrique, 2012, p. 211.

62 Como Patrick Bruneteaux mostra no caso da história da manutenção da ordem na França metropolitana, por exemplo, essas técnicas também têm o objetivo de minimizar o risco de deslizamentos em caso de “ataque”. Ver Patrick Bruneteaux, *Maintenir l’ordre*. Paris: Presses de

Sciences-Po, 1996, pp. 173 e 225. Sobre a manutenção da ordem, ver também David Dufresne, *Maintien de l'ordre*. Paris: Hachette, 2007.

63 P. Bruneteaux, *Maintien de l'ordre*, op. cit., p. 105.

64 Ver Lesley J. Wood, *Mater la meute* [2014], trad. Éric Dupont. Montreal: Lux Éditeur, 2015; no mesmo volume, o posfácio de Mathieur Rigouste, “Le Marché global de la violence”.

65 Na França, no clima de instabilidade e terror generalizados produzidos pelas intervenções da Brigada Anticriminalidade nos bairros, as táticas de resistência ou de protesto são vistas como motivações para reagir. “O medo é inevitável”, diz Christophe, que trabalha há quatro anos na Brigada Anticriminalidade do distrito de Seine-Saint-Denis. “Mesmo tendo experiência, nunca se sabe no que se vai tropeçar”; “a pessoa pode ser surpreendida a qualquer momento por escambros jogados de um edifício, um bloco de concreto, um paralelepípedo, qualquer coisa que esteja à mão!”, M. Rigouste, *La Domination policière*, op. cit., p. 168.

66 Há uma nova forma de virilidade dominante que alimenta a atração pelos esportes de combate, a autodefesa e todas as técnicas marciais violentas “realistas” e “sem regras”, transformadas em *hexis defensiva*.

67 M. Foucault, *Dits et Écrits* v. iii, op. cit., p. 384.

1 Thomas Hobbes, *Leviatã* [1651], parte 1, cap. xiv, trad. Gabriel Marques e Renan Birro. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 123.

2 *Ibid.*, cap. xiii, p. 118.

3 “As noções de direito, de legalidade, justiça e injustiça estão fora de lugar. Onde não há poder comum, a lei não existe: onde não há lei, não há injustiça [...]. É natural também que em dita condição não exista propriedade nem domínio, nem distinção entre o teu e o meu”, *ibid.*, p. 121.

4 *Ibid.*, p. 119.

5 *Ibid.*, p. 120.

6 *Ibid.*, p. 124. Ver também: “Dada esta situação de desconfiança mútua, não há nenhuma forma para um homem garantir a si mesmo que seja tão razoável quanto a antecipação; quer dizer, o ato de dominar, por meio da força ou da astúcia, todos os homens que possa, durante o tempo preciso, até que nenhum outro poder seja capaz de ameaçar-lhe: e isso nada mais é do que o que requer sua própria conservação, e é coisa geralmente aceita”, p. 118.

7 Pierre-François Moreau pontua aqui com perfeição o desafio da humanidade do humano. A despeito da fórmula comumente aceita, “O homem é lobo do homem”, o estado de natureza de Hobbes difere em todos os pontos da animalidade, isto é, da naturalidade; o que não quer dizer que esteja acima da natureza, no sentido de que, para esse filósofo, tudo é corpo, e tudo se explica pelo movimento dos corpos. O Homem de Hobbes “é um ser natural que produz efeitos antinaturais, e pode-se dizer que em certo sentido todo o esforço de seu pensamento visa apreender esse paradoxo incontornável”, Pierre-François Moreau, *Hobbes. Philosophie, science et religion*. Paris: puf, 1989, p. 44; ver igualmente pp. 54–55.

8 T. Hobbes, *Do cidadão* [1642], trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 48.

9 *Ibid.*, p. 137.

10 *Ibid.*

11 Ver Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: a Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press, 1985; e Eleni Varikas, “L’Institution embarrassante”, *Raisons Politiques*, n. 11, 2003, pp. 81–96.

12 T. Hobbes, *Leviatã*, op. cit., p. 120.

13 John Locke, *Dois tratados sobre o Governo* [1689] cap. ii, trad. Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 382.

14 Ibid.

15 Ibid., p. 384.

16 Ibid., cap. v, pp. 407–09.

17 Há, então, um direito natural de coalizão entre proprietários contra “criaturas perigosas e nocivas” (ibid., p. 396); esse direito remete ao princípio segundo o qual a preservação de si também é sempre concebida, em Locke, como algo que deve se articular à preservação do gênero humano (ibid., pp. 385–86 e 389: “todo homem tem o poder de punir o crime para evitar que este seja cometido novamente, *em virtude do direito que tem de conservar a toda a humanidade* e de fazer tudo o que for razoável para atingir tal fim”). Aqui o gênero humano é claramente definido como o conjunto dos seres proprietários de sua pessoa e daquilo de que se apropriam; e os *outros*, os infratores da lei, ao violarem a propriedade alheia, excluem-se do gênero humano, não sendo, portanto, no sentido primeiro do termo, *dignos de serem preservados*.

18 Ibid., p. 389.

19 “Ter um corpo” supõe uma relação de propriedade consigo mesmo e de si mesmo e supõe que ser si mesmo assemelha-se a um processo de identificação desse si como sendo seu; ou, ainda, que se voltar para/sobre si mesmo se assemelha a uma volta “à casa”. Sobre a consciência e a identidade pessoal em Locke, ver *Ensaio sobre o entendimento humano* [1671] livro ii, cap. 27, trad. Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Os debates e as discussões amistosas que há anos mantenho com Bertrand Guillarme, a quem agradeço, contribuíram bastante para minha posição sobre esse tema.

20 A finalidade é a preservação de cada um e de todos. Sobre esse ponto, ver os desenvolvimentos de Locke sobretudo nos caps. ix e xix do *Dois tratados sobre o Governo*, op. cit.

21 Na Inglaterra, uma força de polícia dedicada foi constituída apenas no início do século xix. O Metropolitan Police Service (chamado “Scotland Yard”, nome do seu primeiro quartel-general) foi criado em 1829.

22 “*Subjects which are Protestants may have Arms for their defence suitable to their Conditions, and as allowed by Law*” [Cidadãos protestantes podem utilizar armas em defesa própria, de forma adequada a suas condições e conforme previsto em lei].

23 William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, 1765–69, i, “On the Absolute Rights of Individuals”. Disponível em avalon.law.yale.edu/subject_menus/blackstone.asp.

24 Até meados do século xviii todas as custas da justiça eram atribuídas aos cidadãos. Em 1752, foi adotada uma legislação que previa a constituição de um fundo de provisão destinado a contribuir com as custas dos litigantes, mas ele se mostrou insuficiente. Essa situação é comparável à da França, como lembra Michel Foucault, *A sociedade punitiva – Curso no Collège de France* (1972–73), aula de 14 fev. 1973, trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2015, pp. 113–ss.

25 Craig B. Little e Christopher P. Sheffield, “Frontiers and Criminal Justice: English Private Prosecution Societies and American Vigilantism in the Eighteenth and Nineteenth Centuries”, *American Sociological Review*, v. 48, n. 6, 1983, pp. 797–ss.

26 Uma relação de continuidade pode ser estabelecida entre a emergência dessas polícias privadas e o desenvolvimento exponencial do mercado contemporâneo da defesa de sítios econômicos, no âmbito dos quais “vigilantes” e outros “agentes de segurança” e de vigilância são recrutados dentre os homens majoritariamente racializados das classes populares. A esse respeito, ver, por exemplo, o artigo de Frédéric Péroumal, “Le Monde précaire et illégitime des agents de sécurité”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 175, 2008/5, pp. 4–17.

27 C. B. Little e C. P. Sheffield, “Frontiers and Criminal Justice”, op. cit., p. 800.

28 Ibid., p. 801.

29 Em sua aula no Collège de France, 17 jan. 1973, Michel Foucault comenta o texto de Guillaume-François Le Trosne, *Mémoire sur les vagabonds et sur les mendiants*, publicado em

1764. Nesse texto de economia política que problematiza a delinquência no âmbito de um processo generalizado de inserção no trabalho que restringe os indivíduos, Le Trosne toma por alvo a vagabundagem – segundo ele, fonte dos múltiplos roubos sofridos pelos camponeses. Ele então defende a autodefesa armada da comunidade camponesa para complementar a gendarmaria. Apud M. Foucault, *A sociedade punitiva*, op. cit., pp. 43–ss.

30 Ibid., aula de 14 fev. 1973, p. 115.

31 “Como a lei emana do povo, sendo escrita ou não, (e como) há apenas determinadas regras mediante as quais um povo aceita ser governado, a decisão unânime desse povo de levar um homem à morte pelo crime de assassinato a transforma em um ato legal”, em *Niles Register* (Missouri, 1834), apud William C. Culberson, *Vigilantism: Political History of Private Power in America*. New York: Greenwood Press, 1990, p. 5.

32 Ver Benedict Anderson, *L’Imaginaire national* (1983), trad. Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris: La Découverte, 2006.

33 O termo em inglês *frontier* [fronteira] é proveniente do francês [*frontière*] e remete ao mito da Fronteira. Ele designa o relato glorioso da marcha dos “pioneiros” em direção ao Grande Oeste, vasto território a ser “explorado” e “civilizado”. A fronteira permaneceu esse “para além” que se apaga sob os passos dos colonos. Em 1980, o Departamento do Censo dos Estados Unidos suprimiu definitivamente a noção de fronteira, considerando que o conjunto do território conquistado vai até o Pacífico: a nação se representa, então, como continente. Em 1893, em sua conferência “The Significance of the Frontier in American History”, o historiador Frederick Jackson Turner oferece uma narrativa mítica ao nacionalismo estadunidense. Ao desenvolver sua “tese da fronteira” (*frontier thesis*), ele pretende definir algo que remeteria a um temperamento americano: a expansão em direção ao Oeste de gerações de pioneiros produziu um tipo de cidadão novo, capaz de domesticar a *wilderness* [território selvagem], mas também de ali forjar sua autonomia e independência – “sozinho” contra a natureza, diante de dificuldades inéditas, ele teria sabido encontrar capacidades e recursos próprios que lhe permitiram se defender e sobreviver. Referência recorrente em inúmeros discursos políticos, a “Nova Fronteira” designa a “conquista do espaço”, a “luta contra a pobreza”, a “marcha em direção à paz” (ver, particularmente, o discurso de posse de J. F. Kennedy pelo Partido Democrata reunido em Convenção em 15 de julho de 1960).

34 Ver Howard Zinn, *Histoire populaire des États-Unis* (1980), trad. Frédéric Cotton. Marseille: Agone, 2002.

35 “A well regulated Militia, being necessary to the security of a free State, the right of the people to keep and bear Arms, shall not be infringed” [Uma milícia organizada é necessária a um Estado livre; o direito do povo de possuir e portar armas não será transgredido].

36 “A lei federal de 1927 proíbe o transporte de armas pelo United States Postal Service (mas não por meio de transportes privados); a de 1934 taxa fortemente certos tipos de armas, como as metralhadoras e rifles de cano serrado; a de 1938 instaura licenças para os armeiros. A lei mais importante, o Gun Control Act de 1968, regulamenta o comércio [...] e proíbe o acesso às armas a determinadas categorias da população (pessoas com deficiência mental, criminosos, menores). Em 1993, a Lei Brady torna obrigatório o controle dos antecedentes mentais e judiciais dos potenciais compradores [...]. Essas leis podem parecer coerentes e mais ou menos completas. Infelizmente, muitas de suas previsões são tão parciais que acabam por ser inúteis”, “Les Américains et leurs armes. Droit inaliénable ou maladie du corps social?”, *Revue Française d’Études Américaines*, n. 93, 2002, p. 101.

37 Em 1857, o julgamento da Corte Suprema *Dred Scott v. Sandford* ratificou a privação do direito de portar uma arma para todo indivíduo (livre ou escravizado) da “raça negra”, sendo esse direito reservado apenas a “cidadãos norte-americanos”. Depois da Guerra de Secessão, muitas medidas reunidas sob o termo *Black Codes* confirmaram essa decisão na maioria dos estados sulistas e, com isso, desconsideraram a 14^a e a 15^a Emendas.

38 O julgamento *United States v. Miller* (1939) retomou a questão das milícias e pareceu apresentar uma resposta inédita, ao concluir que determinado tipo de arma não é necessário ao exercício regular e eficaz de uma “milícia bem organizada”. Em outros termos, esse julgamento afirmou que o direito à legítima defesa armada deveria se limitar às milícias cidadãs. Todavia,

deixou uma brecha para interpretações contraditórias e não questionou fundamentalmente a liberdade dos indivíduos e dos estados de adotar legislações permissivas em matéria de armamento individual. Esse julgamento ocorreu após a lei de 1934, adotada na sequência de um acontecimento sangrento no período da proibição, o “Saint Valentine’s Day Massacre” (14 de fevereiro de 1929), um acerto de contas com metralhadora e rifle de cano serrado que fez sete vítimas entre gangues de mafiosos italianos e irlandeses, envolvendo Al Capone de um lado e Bugs Moran do outro.

39 Acerca do conjunto desse debate, pode-se referir particularmente a Robert E. Shallope, “The Ideological Origins of the Second Amendment”, *Journal of American History*, v. 69, 1982, pp. 599–614; Lawrence Delbert Cress, “An Armed Community: The Origins and Meaning of the Right to Bear Arms”, *The Journal of American History*, v. 71, n. 1, 1984, pp. 22–42; Michael A. Bellesiles, “The Origins of Gun Culture in the United States, 1760–1865”, *The Journal of American History*, v. 83, n. 2, 1996, pp. 425–55; Don Higginbotham, “The Federalized Militia Debate: a Neglected Aspect of Second Amendment Scholarship”, *The William and Mary Quarterly*, v. 55, n. 1, 1998, pp. 39–58; e S. Cornell e N. Kozuskanich (orgs.), *The Second Amendment on Trial. Critical Essays on District of Columbia v. Heller*. Cambridge: University of Massachusetts Press, 2013.

40 Ver também Hubert Howe Bancroft, *Popular Tribunals*. San Francisco: History Co, 1887. Nessa obra, o autor fundamenta a “administração ilegal da justiça pelo povo” em dois princípios: a soberania popular e o direito de revolução.

41 Alexandre Barde (1811–63). Os Attakapas designam, em sua origem, um povo nativo norte-americano, assim denominado pelos colonos espanhóis em referência às supostas práticas canibais [na língua choctaw, significa “comedor de homem”]. A nação dos Attakapas foi exterminada e dizimada pelas doenças infecciosas transmitidas pelos europeus ao longo do século xviii, e o nome Attakapas acabou por designar o território desse povo – o sudoeste da atual Louisiana.

42 O primeiro movimento de vigilantes norte-americanos é comumente identificado na Carolina do Sul nos anos 1760 pelo nome de Regulator Movement, em referência à “guerra de regulação” que aconteceu na Carolina do Norte, colônia da América britânica, entre 1765 e 1771, e que opôs a classe trabalhadora à elite colonial (aos grandes proprietários) e ao governo local corrompido. Esse episódio é considerado um dos acontecimentos principais da Revolução Americana. Nesse contexto, entre 1765 e 1769, na Carolina do Sul, um grupo de pequenos proprietários de terras se autoconstituiu *regulador* contra aqueles que identificavam como ladrões, caçadores ilegais e bandidos. Ver Ray Abrahams, *Vigilant Citizens: Vigilantism and the States*. Cambridge: Polity, 1998.

43 Ver Richard Maxwell Brown, *Strain of Violence: Historical Studies of American Violence and Vigilantism*. Oxford: Oxford University Press, 1975, pp. 134–ss.

44 “Coragem, proibidade e honra ali floresceram em plena terra como a laranjeira floresce nos trópicos, e a cruz que dominava o modesto campanário da região dos Attakapas deve ter se orgulhado de emprestar sua sombra apenas a uma terra de almas maduras para a vida social, tanto quanto para a vida segundo o Cristo [...]. *O próprio negro não conhecia o roubo*”, Alexandre Barde, *Histoire des comités de vigilance aux Attakapas*. Saint-Jean Baptiste, Louisiane: Imprimerie du Meschacébé et de l’Avant-Coureur, 1861, pp. 8–9 (grifo nosso).

45 *Ibid.*, p. 12.

46 *Ibid.*, p. 15

47 *Ibid.*, p. 23.

48 *Ibid.*, p. 23. Ver também p. 208.

49 *Ibid.*, p. 24.

50 *Ibid.*, pp. 27–28.

51 *Ibid.*, p. 44.

52 *Ibid.*, p. 28. E o próprio princípio do contraditório: *audiatur et altera pars* [que a outra parte seja ouvida].

- 53** Alexandre Barde citava a Revolução Francesa como episódio mítico do vigilantismo.
- 54** Ibid., p. 32. Nesse sentido, o vigilantismo está mais próximo dos tribunais militares do que da justiça civil.
- 55** Ibid., p. 29.
- 56** Ibid.
- 57** Giambattista Vico, *A ciência nova* [1835], trad. Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- 58** Grégoire Chamayou, “Le Jour des représailles”. Théories de la vengeance et de la révolution au xixe siècle”, em Jean-Claude Bourdin (org.) et al., *Faire justice soi-même. Études sur la vengeance*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 159.
- 59** Hegel, *Princípios da filosofia do direito*, § 350, trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 436. E a observação do § 93. Sigo aqui a leitura de Grégoire Chamayou.
- 60** Ibid.
- 61** Hegel, *Leçon de 1822–23 sur la philosophie de l’histoire*, trad. M. Bienenstock, Ch. Bouton, J.-M. Buée, G. Marmasse, N. Waszek e D. Wittmann. Paris: Le Livre de Poche, 2009, p. 449.
- 62** Ibid., p. 165.

1 William D. Carrigan, *The Making of a Lynching Culture: Violence and Vigilantism in Central Texas, 1836–1916*. Champaign: University of Illinois Press, 2006.

2 Frederick Douglass, “Lynch Law in the South”, *The North American Review*, v. 155, n. 428, 1892, pp. 17–24.

3 Hilton Als et al., *Without Sanctuary Lynching Photography in America*, Twin Palms, 2000. Ver withoutsanctuary.org. Ver também Amy Louise Wood, *Lynching and Spectacle: Witnessing Racial Violence in America*. Chapel Hill: University of North Carolina, 2009.

4 Os arquivos das organizações antilinchamento mostram que, de uma centena de casos de linchamento, as forças policiais participaram ativamente em metade deles, entregando os detidos à multidão, enquanto em 90% dos casos restantes elas fecharam os olhos. Jacquelyn Dowd Hall, *Revolt Against Chivalry. Jessie Daniel Ames and the Women’s Campaign Against Lynching*. New York: Columbia University Press, 1993, p. 139.

5 Em 1935, o pintor Joe Jones expôs pela primeira vez em Nova York uma de suas telas, *American Justice* (também chamada de *White Justice*), a fim de denunciar as atrocidades cometidas pela kkk – a pintura representa uma cena noturna, com o corpo de uma mulher negra afro-americana estuprada e enforcada estendido em primeiro plano, enquanto seus assassinos encapuzados se encontram em segundo plano; ao lado dela, um cachorro sentado uiva para a lua e, ao fundo, vê-se uma casa em chamas.

6 Jacquelyn Dowd Hall observa que, na maioria dos casos, as “multidões” eram mobilizadas e lideradas por grupos de notáveis, cidadãos respeitáveis, representando a autoridade administrativa ou religiosa, homens de negócios; de modo similar, na zona rural, os linchamentos eram em geral encomendados pelos proprietários das plantations, sobretudo nos meses de verão, quando a lida no campo era mais desafiadora para os trabalhadores agrícolas negros e o terror do linchamento permitia implementar formas de chantagem voltadas para a produtividade. “*Now is the season*”, anuncia o editorial de um jornal da Geórgia, denunciado pela aswpl (Association of Southern Women for the Prevention of Lynching) nas edições de seu jornal de 13–14 jan. 1936, apud J. D. Hall, *Revolt Against Chivalry*, op. cit., p. 140.

7 Ibid., p. 141.

8 Nos anos 1920, 95% dos linchamentos aconteceram no Sul dos Estados Unidos; no mesmo período, a proporção de vítimas brancas passa de 32% para 9%. Ibid., p. 133. Uma das primeiras pesquisas estatísticas de envergadura a respeito dos atos de linchamento foi realizada por Ida B. Wells, *Red Record: Tabulated Statistics and Alleged Causes of Lynching in the United States*,

1895. Disponível em fr.scribd.com/document/46487102/The-Red-Record-by-Ida-B-Wells. Sobre as pesquisas de I. B. Wells, ver Ida B. Wells-Barnette, *On Lynching*. New York: Humanity Books, 2002.

9 I. B. Wells, *Southern Horrors. Lynch Law in All Its Phases*. New York: The New York Age Print, 1892. Disponível em archive.org/details/southernhorrors14975gut. Ida B. Wells (1862–1931), militante feminista abolicionista, professora, jornalista, é uma das principais figuras da mobilização contra os linchamentos. Ver Paula J. Giddings, *Ida: A Sword Among Lions. Ida B. Wells and the Campaign Against Lynching*. New York: Harper Paperbacks, 2009.

10 E as mulheres mentiram deliberadamente, acusando (ou não desmentindo as acusações) de estupro ou de agressão, condenando os homens à morte. O caso Emmett Till é testemunha disso. Em 2007, mais de cinquenta anos após os fatos, Carolyn Bryant reconheceu ter mentido na ocasião do processo dos assassinos de Emmett Till, um adolescente afro-americano à época com catorze anos, ao declarar que ele a agredira verbal e fisicamente em sua mercearia no Mississippi e que ela teve medo de morrer. Em 28 de agosto de 1955, o corpo de Emmett Till foi encontrado em um rio, atrocemente mutilado. O marido de Carolyn Bryant, Roy Bryant, e seu meio-irmão, autores do assassinato, foram absolvidos no julgamento, que ocorreu em 12 de setembro do mesmo ano, diante de um júri composto de doze homens brancos. Esse caso constitui um importante evento na mobilização contra o linchamento e a favor dos direitos civis nos Estados Unidos, sobretudo porque a mãe de Emmett Till insistiu para que o caixão de seu filho permanecesse aberto durante o funeral – as fotos do corpo do adolescente foram divulgadas em todo o país e no exterior, provocando uma mobilização internacional contra o sistema racista estadunidense. Em 1960, na coletânea *Ferrements*, Aimé Césaire consagra um poema à memória de Emmett Till; em 1962, Bob Dylan compõe “The Death of Emmett Till”, também interpretada por Joan Baez. Ver Timothy B. Tyson, *The Blood of Emmett Till*. New York: Simon & Schuster, 2017.

11 Ida B. Wells, disponível em archive.org/details/southernhorrors14975gut.

12 Ver Crystal Nicole Feimster, *Southern Horrors: Women and the Politics of Rape and Lynching*. Cambridge: Harvard University Press, 2009, pp. 62–ss.

13 Durante a campanha da wctu no Texas, a presidente Helen Stoddard justificou seu compromisso em aumentar a idade legal para o consentimento sexual fazendo uma referência direta a garotas negras, em termos que não poderiam ser mais explícitos: “Quando passo nas ruas de nossas cidades e vejo as crianças mestiças (*mulatas*), penso que a garota de cor precisa de proteção, e, mais ainda, que o homem anglo-saxão precisa das restrições dessa lei para ajudá-lo a avaliar a dimensão da dignidade e da herança sagrada que possui por ter nascido na raça dominante”. *Ibid.*, p. 72. Localmente, a wctu, uma das raras associações femininas a dar lugar às mulheres negras, buscou agir em prol da moralização e da proteção dos lares, mas se assemelhou, na realidade, a uma instância de controle social, racial e sexual das classes mais pobres. A campanha sobre o consentimento sexual feminino acompanhou a luta contra o alcoolismo (e o apoio às medidas de proibição), a luta contra a prostituição (que a organização definia como consequência das violências sexuais que vitimava as mulheres de classes populares) e a promoção dos valores “familiares” – visando, com isso, às famílias afro-americanas e ao·à·s “filho·a·s naturais” mestiço·a·s. O movimento se dedicava a desenvolver os valores de certa norma de feminilidade dominante, definida em torno dos valores da maternidade branca, que dificilmente conseguiam tomar distância das representações racistas da feminilidade negra provenientes do período da escravidão.

14 As primeiras mobilizações organizadas por Rebecca L. Felton nos anos 1880 aconteceram após a condenação – feita por um juiz de Atlanta – de uma adolescente afro-americana, Adaline Maddox, a cinco anos de trabalhos forçados por ter roubado cinquenta centavos. Os trabalhos forçados eram realizados em prisões onde adolescentes negros, que representavam a maioria dos detidos (quase exclusivamente em função de delitos irrelevantes) morriam de abusos e maus-tratos. *Ibid.*, p. 65.

15 *Ibid.*, p. 71.

16 Só em 1918 a Geórgia, particularmente, aumentou a idade legal do consentimento sexual feminino de dez para catorze anos.

17 Em um célebre discurso de 1897, “Woman on the Farm”, reproduzido em diversos jornais do Sul, Rebecca L. Felton rebateu a ideia de que os homens negros seriam propensos ao estupro e afirmou que os estupros eram da responsabilidade dos homens brancos que não concediam proteção legal e direitos sociais suficientes a suas mulheres. Ela denunciou, assim, a instrumentalização do eleitorado negro pelos homens brancos, que faziam os homens afro-americanos acreditar que eram “homens”, “irmãos”, para enganá-los melhor, mas com isso criavam a ilusão de que esses homens eram de fato iguais e tinham direitos sobre as mulheres brancas. A conclusão de seu discurso foi a seguinte: enquanto os homens brancos não assumissem sua responsabilidade, moralizassem suas ações e práticas políticas, concedessem direitos às mulheres, eles continuariam linchando para manter a ilusão e limpar sua corrupção e imoralidade. O discurso acaba com a frase “Linchem, cem vezes por semana se necessário”. Retirada do contexto, essa frase foi transmitida por todo o Sul em manchetes de primeira página nos jornais: “Rebecca Felton declara: ‘Linchem, linchem cem vezes por semana!’”, apud C. N. Feimster, *Southern Horrors*, op. cit., p. 127.

18 Deve-se, em particular, a Philip Alexander Bruce, *The Plantation Negro as a Freeman: Observations on His Character, Condition, and Prospects in Virginia*. New York: Putnam’s Sons, 1889, a fundamentação teórica desse mito. A partir de 1890, os linchamentos de afro-americanos aumentaram consideravelmente e fizeram dessa prática uma verdadeira tecnologia de execução racista. Para além da constatação de que esse mito teria gerado uma forma de xenofobia marcada pelo gênero (parte-se da consideração de que as mulheres brancas desenvolveram “medo” dos homens negros), Diane Miller Sommerville, em seu livro *Rape and Race in the Nineteenth-Century South*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2004, indaga muito detalhadamente o modo como essa representação racista dos homens negros circulou, em que medida foi “incorporada” nos meios feministas sulistas e como as mulheres aderiram a ela de diferentes maneiras.

19 Ver Glenda Gilmore, *Gender and Jim Crow; Women and the Politics of White Supremacy in North Carolina, 1896–1920*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.

20 J. D. Hall, *Revolt Against Chivalry*, op. cit., p. 79.

21 Apud Jacquelyn Dowd Hall, *ibid.*, pp. 78–79. (“*Nobody in this section of the country believes the old thread-bare lie that Negro men rape white women.*”)

22 Fundada em 1892 por Josephine St. Pierre Ruffin (1842–1924); de origem martinicana por parte de pai, jornalista, militante feminista afro-americana em prol dos direitos dos negros, Josephine St. Pierre Ruffin criou o primeiro jornal escrito por e para as mulheres afro-americanas, em 1894, *The Woman’s Era* e, em 1895, organizou as associações de “mulheres de cor” (*colored women*) na federação nacional.

23 Ver C. N. Feimster, *Southern Horrors*, op. cit., p. 110.

24 Waco era então considerada uma cidade moderna e moderada, se comparada às outras cidades do Sul, sobretudo graças à presença histórica de uma classe média negra educada e a uma legislação que proibia linchamentos no Texas.

25 W. E. B. Dubois, “Waco Horror”, suplemento da *Crisis*, v. 12, n. 3, jul. 1916. Disponível em credo.library.umass.edu/view/pageturn/mums312-b163-i124. Entre 1885 e 1916, a naccp contabilizou 2 843 linchamentos.

26 J. D. Hall, *Revolt Against Chivalry*, op. cit., p. 164.

27 *Ibid.*

28 *Ibid.*

29 Ver Elizabeth Fox-Genovese, *Within the Plantation Household. Black and White Women of the Old South*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988.

30 A esse respeito, ver o romance da escritora afro-americana Pauline Hopkins, *Contending Forces* [1900]. Oxford: Oxford University Press, 1991.

31 Discurso de Florida Ruffin, filha de Josephine St. Pierre Ruffin, apud C. N. Feimster, *Southern Horrors*, op. cit., p. 108.

32 Wendy Brown, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 170.

33 Gayatri Chakravorty Spivak, *Les Subalternes peuvent-elles parler?* [1988], trad. Jérôme Vidal. Paris: Amsterdam, 2009, p. 74. [Ed. bras.: *Pode o subalterno falar?*, trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da ufmg, 2010.]

34 Ver Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 1992; também Karima Ramdani, “Femmes modernes et de traditions musulmanes. Traduction de la modernité coloniale dans les rhétoriques féministes anticolonialistes”, *Comment s’en sortir?*, n. 1, 2015.

35 Ver Nina Power, *La Femme unidimensionnelle* [2009], trad. Nicolas Vieillescazes. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2010, pp. 23–ss.

36 “Lendo a história da general da brigada Janis Karpinski [prisão de Abu Grahib], fiquei perplexa ao descobrir que ela se via como parte de uma geração que teria realizado, dentro do Exército, uma verdadeira ‘revolução feminista’”, Coco Fusco, *Petit Manuel de torture à l’usage des femmes-soldats*, trad. François Cusset. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2008, p. 75.

37 A respeito dessa problemática, ver J. Butler, *Vida precária* [2004], trad. Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2019; e J. Butler, *Ce qui fait une vie*, op. cit.; sobre o uso da sexualidade – principalmente a obsessão pela sodomia nas práticas de tortura utilizadas pelos militares estadunidenses –, ver J. Butler, *Humain, inhumain. Le travail critique des normes (entretiens)*, trad. Jérôme Vidal e Christine Vivier. Paris: Amsterdam, 2005, pp. 150–ss.

38 Coco Fusco se baseia no relatório da sargento Kayla Williams, que participou dos interrogatórios no centro de detenção de Mossul. “Os soldados encarregados do interrogatório levaram um detido, retiraram sua roupa e pediram à sargento para ‘tirar sarro da sua virilidade’, ‘ridicularizar suas partes genitais’ e ‘lembrar que ele estava sendo humilhado na presença de uma estadunidense loira’. A essas palavras, é preciso acrescentar que as soldadas usavam também roupas “provocantes”, maquiagem e salto alto; valiam-se de diversas formas de comportamento sexual ofensivo nas salas de interrogatório, desde o fato de se acariciarem e se despirem até o contato imposto aos prisioneiros”, C. Fusco, *Petit Manuel de torture à l’usage des femmes-soldats*, op. cit., pp. 61–62.

39 Essa expressão é utilizada por Teresa de Lauretis em *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. Bloomington: Indiana University Press, 1987; o primeiro capítulo foi traduzido para o francês por Marie-Hélène Bourcier em Teresa de Lauretis, *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*. Paris: La Dispute, 2007.

1 Amiri Baraka (nascido Everett LeRoi Jones, 1934–2014), *Arm Yourself or Harm Yourself: A Message of Self-Defense to Black Man*, 1967 (peça em um ato). Em meados dos anos 1960, Amiri Baraka se tornou uma das figuras intelectuais e artísticas mais críticas das posições integracionistas e pacifistas do movimento pelos direitos civis e cívicos, produzindo uma poesia revolucionária que conclama à violência – único meio de lutar contra as injustiças da América branca –, conforme se vê no poema “Black Art” (1965), que se tornou o manifesto do Black Arts Literary Movement. Ver Jerry Gafio Watts, *Amiri Baraka: The Politics and Art of Black Intellectual*. New York: New York University Press, 2001.

2 Ida B. Wells, disponível em archive.org/details/southernhorrors14975gut.

3 Marcus Garvey, *Negro World*, 11 out. 1919, em Theodore G. Vincent (org.), *Voices of a Black Nation*. New Jersey: Africa World Press, 1973, p. 139.

4 Timothy B. Tyson, *Radio Free Dixie. Robert F. Williams & the Roots of Black Power*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001, p. 52. A petição é acompanhada de um relatório dirigido à onu, redigido por Leslie S. Perry para a naacp; alguns trechos desse documento serão retomados pela imprensa internacional. Pode-se, por exemplo, consultar uma parte dele em

Quatrième Internationale, v. 8, n. 9, nov.-dez. 1947. Disponível em www.marxists.org/history/etol/newspape/fi/volo8/noo9/perry.html.

5 Robert White, um dos nomes importantes da mobilização no centro da naacp, jornalista e intelectual branco que figura entre os iniciadores do Harlem Renaissance, leva o debate à cena internacional nestes termos: “Estamos satisfeitos de ter a prova de que os Estados Unidos não aplicaram o que pregam sobre a liberdade e a democracia”, *ibid.*, p. 52.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*

8 Apesar da decisão histórica da Corte Suprema em *Brown v. Board of Education*, proferida em 1954, alguns estados do Sul mantiveram os dispositivos segregacionistas, a exemplo do Mississippi. A vitória da campanha de boicote dos ônibus da cidade de Montgomery (Alabama) foi um momento de manifestações brancas e demonstração de força da kkk ou de grupos supremacistas, bem como de intensificação dos abusos cometidos. Em Charleston, na Carolina do Sul, um encontro que reuniu entre 12 mil e 15 mil brancos foi noticiado pela imprensa em setembro de 1956 (*News and Courier*, 21 set. 1956); em Monroe (Carolina do Norte), em 1958, as manifestações da kkk e a prática de queimar cruzeiros (*cross-burnings*) contavam-se às centenas (ver *Monroe Enquirer*, 17 mar. 1958), apud Timothy B. Tyson, “Introduction”, Robert F. Williams, *Negroes with Guns*. Detroit: Wayne State University Press, 1998.

9 Julian Mayfield, “Challenge to Negro Leadership: The Case of Robert Williams”, *Commentaire*, p. 298, abr. 1961, apud Timothy Tyson, *ibid.*

10 Quando voltou do *front*, Bennie Montgomery, amigo de infância de Williams, antigo combatente como ele, teve uma altercação com seu empregador branco, que se recusava a lhe dar seu pagamento semanal. Nessa ocasião, Montgomery o matou. Ele escapou da kkk, mas foi detido pela polícia, julgado por assassinato e executado na câmara de gás da Prisão Central de Raleigh. Enquanto seus restos mortais estavam sendo levados a Monroe, onde seriam entregues à sua família para o funeral, a kkk anunciou que o corpo de Montgomery lhe pertencia e que iria pegá-lo para exibir nas ruas da cidade. Diversos militantes negros, a maioria deles veteranos, entre os quais Robert F. Williams, decidiram se organizar e esperar, armados com rifles, o cortejo assassino da kkk na frente da funerária para expulsar os milicianos. Durante muitos anos, Robert F. Williams e seus camaradas aderiram à National Rifle Association, uma instituição muito controversa, historicamente aberta aos veteranos reservistas e que lhes permitia treinar.

11 É comum distinguir dois períodos na kkk: um primeiro período de fundação, que vai de 1865 a 1877, data na qual ela foi proibida (outros grupos supremacistas brancos assumem então a dianteira, como a White League); e um segundo período, marcado sobretudo pelo sucesso de filmes como *O nascimento de uma nação* (de David Wark Griffith, com estreia em 1915), baseado no romance de Thomas Dixon (*The Clansman* [O homem do clã], 1906). É nesse segundo período que a kkk conhece um sucesso considerável (alega ter tido 10 milhões de membros em 1924) e se beneficia do apoio manifesto de Washington, mas será novamente proibida em 1928. Depois da Segunda Guerra Mundial, tenta reencontrar seu lugar, contudo sua influência se limita aos estados sulistas.

12 Sobretudo Roy Wilkins, líder da naacp anticomunista, uma das figuras mais veementemente contrárias ao Black Power.

13 Acusado de sequestro, ele foi considerado um criminoso perigoso e obrigado a se exilar em Cuba em 1961, onde permaneceu por quatro anos com sua família. Lá desenvolve um internacionalismo negro que trabalha em prol de uma revolução mundial e que alia nacionalismo negro a anti-imperialismo; em Havana, ele cria uma estação de rádio (Radio Free Dixie), que funcionou de 1961 a 1965 e na qual difundia música, mas também discursos – em especial durante as revoltas de Watts, nas quais faz um apelo à insurreição. Continua inspirando correntes revolucionárias nos Estados Unidos, sobretudo o Revolutionary Action Movement (ram), criado em 1961 em Ohio por estudantes membros de organizações em prol dos direitos civis; entre eles, encontram-se Donald Freeman, Max Stanford e Wanda Marshall, que vão impulsionar o jornal *Black America* e *ram Speaks*. Sua ação será largamente ancorada nas universidades – em Fisk, em 1964, o ram organiza a primeira conferência dos estudantes afro-

americanos sobre o nacionalismo negro –, e sua produção teórica será bastante influente (com impacto, entre outros, sobre Bobby Seale, mais tarde figura de destaque do Partido dos Panteras Negras para Autodefesa). Ver Robin D. G. Kelley e Betsy Esch, “Black Like Mao: Red China and Black Revolution”, em Manning Marable (org.), *The New Black Renaissance. The Souls Anthology of Critical African-American Studies* [2005]. New York: Routledge, 2016, pp. 39–ss.

14 A posição de Du Bois a respeito da autodefesa segue a linha daquela defendida por Ida B. Wells. Em 1906, enquanto a população branca se alastrava pelas ruas de Atlanta, Du Bois escreveu: “Se a multidão branca tivesse parado onde eu vivia [com minha família], não teria hesitado em explodir suas tripas no gramado”, apud T. B. Tyson, *Radio Free Dixie*, op. cit., p. 211. Em 1961, com a iniciativa de Robert F. Williams, Du Bois assina o texto “Cuba. A Declaration of Conscience by Afro-Americans”: “Porque conhecemos a opressão, porque sofremos mais que os outros estadunidenses, porque pela nossa libertação sempre lutamos contra a tirania, nós, afro-americanos, temos o direito e o dever de elevar nossa voz para protestar contra as forças da opressão que tentam esmagar um povo livre ao qual somos ligados por vínculos de sangue e por uma herança comum”, *ibid.*, p. 242. A declaração publicada na imprensa é assinada por Amiri Baraka, Julian Mayfield, Maya Angelou, W. E. B. Du Bois e sua companheira Shirley Graham.

15 O comissário do conselho tutelar determina, em 2 de janeiro de 1959, a libertação das crianças: uma vez que foram julgadas culpadas, a conduta das crianças não deveria ser “indisciplinada, desobediente ou rebelde diante de seus pais”. Ora, se isso de fato equivalesse a uma liberdade condicional, a um controle social “da vida”, a exigência também se estendia às mães das crianças, tornadas as responsáveis pelos “erros” que levaram seus filhos à prisão. “As famílias não devem negligenciar os meninos. Devem lhes dar proteção, ajuda e cuidado adequados”; considera-se que a passagem pela casa de correção os ajudou a progredir e melhorar o comportamento, e que é necessário que a família dê continuidade a essa ação. Ver T. B. Tyson, *Radio Free Dixie*, op. cit., p. 125. As crianças serão finalmente libertadas mais de um mês depois, com o seguinte comentário do comissário: “Espero que as mães desses meninos assumam suas responsabilidades como mães”, p. 135.

16 Situação que se repete constantemente nos relatos. Negar o ataque para fazer com que a defesa apareça como o ataque originário.

17 Robert F. Williams, *Des Nègres avec des fusils*, in *La Révolution aux États-Unis* [1962], trad. Guillaume Carle. Paris: Maspero, 1966, pp. 153–54.

18 *Ibid.*, p. 164.

19 *Ibid.*, p. 170.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*, p. 216.

22 *Ibid.*, p. 66.

23 *Ibid.*, p. 220.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*, p. 209.

26 “O boicote dos ônibus de Montgomery talvez represente o caso mais feliz de ação puramente pacífica. Mas não devemos esquecer que, nessa cidade onde os negros viajam na parte da frente dos ônibus, outros negros também morrem de fome. O boicote apenas permitiu uma vitória limitada”, *ibid.*, p. 216.

27 As referências de Williams são a luta contra os *pogroms* antisemitas e contra o nazismo, a luta de vietnamitas contra o imperialismo, a luta das nações africanas contra o colonialismo e a luta de Cuba.

28 Após o exílio em Cuba, Williams parte para a China a convite de Mao Tsé-tung.

29 Student Nonviolent Coordinating Committee (sncc), fundado em 1960, representado por Stokely Carmichael; a Southern Christian Leadership Conference (sclc); o Mississippi Freedom Democratic Party (mfdp), representado por Martin Luther King; o Congress of Racial Equality (core), movimento inter-racial criado em 1947, representado por Floyd McKissick e James

Farmer; e o Medical Committee for Human Rights (mchr); já os controversos Deacons for Defense and Justice, grupo de autodefesa armada formado em 1964 na Louisiana para proteger os militantes, sobretudo do core, contra a kkk, e que assegurou a proteção do cortejo.

30 “*What we are going to start saying now is Black Power.*” [O que nós vamos começar a dizer agora é Poder Negro.]

31 Sobre esse tema, ver Christopher B. Strain, *Pure Fire. Self-Defense as Activism in the Civil Rights Era*. Athens: University of Georgia Press, 2005, p. 116.

32 Malcolm X em entrevista com Kenneth B. Clark, em James Baldwin, *Malcolm X, Martin Luther King. Nous les Nègres* [1963]. Paris: La Découverte, 2007, p. 67.

33 A falta de consenso acerca da estratégia e do uso da violência, a morte de Malcolm X e as revoltas de Watts eclodem no mesmo ano (1965).

34 Nos arquivos do Schomburg Center for Research in Black Culture (Nova York), podem-se consultar os arquivos fotográficos das oficinas de treinamento em técnicas de ação direta não violenta, efetivadas sobretudo pelo sclc. Veem-se cenas nas quais militantes sentados devem suportar as cinzas quentes jogadas no pescoço ou no rosto. Sobre a não violência, pode-se ler Hourya Bentouhami-Molino, *Le Dépôt des armes. Non-violence et désobéissance civile*. Paris: puf, 2015.

35 Robert F. Williams, apud T. B. Tyson, *Radio Free Dixie*, op. cit., p. 149.

36 “O opressor deve ser perseguido até ser condenado. Ele não deve encontrar paz nem de dia nem de noite”, Huey Newton, “Defense of Self-defense”, 20 jun. 1967, em Huey Newton, *To Die for the People*. San Francisco: City Lights Books, 2009, p. 82.

37 Uma das primeiras ações do bpsd foi discutir a mudança da legislação da Califórnia (a respeito do porte de armas) que pretendia conter a mobilização dos movimentos de autodefesa afro-americanos: “O Partido dos Panteras Negras para Autodefesa faz um apelo ao povo estadunidense em geral, e ao povo negro em particular, para que tome conhecimento da lei que o Poder Legislativo racista do estado da Califórnia está atualmente estudando, uma lei que visa manter o povo negro desarmado e sem defesa neste momento em que a polícia intensifica por todo o país o terror, a brutalidade, o assassinato e a repressão do povo negro”, apud Philip S. Foner (org.), *The Black Panthers Speak*. Boston: Da Capo Press Édition, 1995, p. 40.

38 Entrevista de Bobby Seale no *The Guardian*, em P. S. Foner (org.), *The Black Panthers Speak*, op. cit., p. 86.

39 A legislação da Califórnia proíbe o porte de armas no espaço público, em 1969.

40 Simon Wendt, “The Roots of Black Power? Armed Resistance and the Radicalization of the Civil Rights Movement”, em Peniel E. Joseph (org.), *The Black Power Movement. Rethinking the Civil Rights-Black Power Era*. New York: Routledge, 2006, pp. 145–66 e 158–59.

41 “Quando os negros enviam um representante, ele fica numa posição um pouco incongruente, porque não representa poder político algum. Tampouco representa poder econômico ou industrial, pois os negros não possuem os meios de produção. A única forma de se tornar um verdadeiro eleito político é representando o que comumente se chama de poder militar – o que o Partido dos Panteras Negras para Autodefesa chama de Poder da Autodefesa. Os negros podem desenvolver o poder de autodefesa armando-se de casa em casa, de edifício em edifício, de comunidade em comunidade e por toda a nação. Então escolherão um representante, e ele indicará ao poder estrutural o desejo das massas negras”, Huey Newton, *Black Panther*, 17 jan. 1969, apud C. B. Strain, *Pure Fire*, op. cit., pp. 163–64.

42 S. Wendt, “The Roots of Black Power?”, op. cit., p. 158 e p. 163.

43 No texto citado acima, 20 jun. 1967, Huey Newton escreve: “Os negros que estão no interior da máquina podem fazer com que ela pare de funcionar. Podem, em razão da própria intimidade com a máquina, destruir esse artefato que mantém o mundo em um regime de escravidão. Os Estados Unidos da América não serão capazes de combater cada nação negra no mundo e, ao mesmo tempo, enfrentar uma guerra civil”, H. Newton, *To Die for the People*, op. cit., p. 81.

44 “Esse bando de opressores racistas tem medo de um povo armado; tem medo, sobretudo, dos negros armados e da ideologia do Partido dos Panteras Negras para Autodefesa. Um povo

desarmado é um povo escravizado e sujeito a ser reduzido à escravidão a qualquer momento. Se um governo não tem medo do povo, ele o armará para combater inimigos estrangeiros. Há um abismo enorme entre 30 milhões de negros submissos e desarmados e 30 milhões de negros armados com liberdade, pistolas e estratégias metódicas de libertação”, *ibid.*, p. 83.

45 H. Newton cita “Brother Mao Tse-tung”, *ibid.*, p. 84.

46 C. B. Strain, *Pure Fire*, *op. cit.*, p. 167.

47 Parte das críticas dirigidas ao Partido dos Panteras Negras consiste, na realidade, em acusá-los de ser uma milícia racista. Bobby Seale, na entrevista ao *The Guardian*, discute essa questão. Ver em P. S. Foner (org.), *The Black Panthers Speak*, *op. cit.*, p. 85.

48 A crítica também provém de outras organizações. Uma evidência disso é a crítica feita por Angela Davis ao bpps: as conclamações para a autodefesa ou para pegar em armas – na ocasião para protestar contra a prisão abusiva de Huey Newton – podiam arrastar multidões e suscitar aplausos nas reuniões, mas “[o] que faltava era uma linha de ação claramente definida que detalhasse como as massas poderiam se organizar na luta para garantir a libertação de Huey Newton”, Angela Davis, *Uma autobiografia* [1974], trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.

49 Retirado do poema de Sarah Webster Fabio, “Free by Any Means Necessary”, em P. S. Foner (org.), *The Black Panthers Speak*, *op. cit.*, p. 20.

50 Ver Tom van Eersel, *Panthères Noires. Histoire du Black Panther Party*. Paris: L’Échappée, 2006, pp. 46–47.

51 O Cointelpro, Programa de Inteligência do fbi, foi oficialmente implementado em 1965 com a finalidade de erradicar, infiltrar e desacreditar o Communist Party usa, bem como de vigiar os líderes das organizações negras acusadas de terem comunistas infiltrados nelas, sobretudo a sclc (criada em 1975), a Martin Luther King e o Socialist Workers Party (criado em 1961). Implicado no assassinato de Malcolm X, o fbi prossegue com sua ação de desorganização, infiltração e perseguição mediante o programa Black Hate, tendo por alvo o Student Nonviolent Coordinating Committee, os Deacons for Defense and Justice e o Congress of Racial Equality. No fim de 1968, J. Edgar Hoover declara: “O Partido dos Panteras Negras é a maior e a única ameaça à segurança interna dos Estados Unidos”, e conclui afirmando que 1969 será o último ano de existência da legenda. Ver Elaine Brown, *A Taste of Power. A Black Woman's Story* [1992]. New York: Anchor Books, 1994, p. 156. Em 4 de dezembro de 1969, Fred Hampton foi assassinado pela polícia de Chicago e pelo fbi. Nascido em Monroe em 1948, e militante do bpps desde 1968, Hampton logo se tornou uma importante figura intelectual e política, desenvolvendo a política social e revolucionária do Partido e trabalhando em uma extensa coalizão dos movimentos de extrema esquerda, sobretudo em Chicago (no âmbito da Rainbow Coalition, que reunia a extrema esquerda estudantil, socialista, feminista, revolucionária branca, negra e *chicana*). Considerado pelo fbi um líder carismático a ser abatido, o Partido contratou inadvertidamente um agente infiltrado para ser seu guarda-costas, permitindo com isso que a polícia se aproximasse dele e o matasse no início da manhã de 4 de dezembro, com vários tiros na cabeça, enquanto ele dormia ao lado de sua companheira grávida de oito meses. Ela, como as outras militantes então no apartamento, foram acusadas de tentativa de assassinato de agentes das forças de ordem e em seguida detidas.

52 De fato, as militantes são majoritariamente designadas para cargos relacionados às ações sociais do Partido.

53 Militante desde o início, ela se junta ao bpps em 1968. Em 1971, entra no Comitê Central do Partido como ministra da Informação (substitui Eldridge Cleaver) e torna-se presidente da legenda de 1974 a 1977.

54 Elaine Brown lembra que, desde o primeiro ano de existência do Partido, toda quarta-feira à noite, no momento das reuniões, havia entre cinquenta e cem novo-a-s recrutado-a-s: “O Partido era popular, especialmente entre os membros das gangues e entre as garotas que viviam nas ruas. Eles sentiam que ser um Pantera despertava admiração, que era como ser ‘durão’. Tinha o uniforme, vestes de couro preto e boinas. Tinha as pistolas. Tinha a masculinidade e o respeito que era reivindicado. Tinha a imagem heroica de liderança. A maioria dos que vinham era

composta de homens. Muitos não voltaram. Foram repelidos pela disciplina e pelas leituras. Havia também pessoas que, como eu, permaneceram por muito tempo”, E. Brown, *A Taste of Power*, op. cit., p. 137.

55 Em P. S. Foner (org.), *The Black Panthers Speak*, op. cit., p. 14.

56 E. Brown, *A Taste of Power*, op. cit., p. 137. Ela se refere particularmente ao Vietnã.

57 Ibid., p. 444. Essas páginas de Elaine Brown que descrevem sua saída do Partido são particularmente trágicas. Regina Davis, uma militante que dirigia a escola implementada pelo bppsd, foi agredida por irmãos, que lhe quebraram o maxilar. O motivo da violência foi uma discussão com um militante que não fazia o trabalho para o qual fora contratado na escola. Foi Huey Newton quem deu a autorização para essa chamada à ordem, e Elaine Brown o censurou ao telefone por ter tomado uma decisão suicida para o Partido: “Exato, recolocar os irmãos no caminho certo e manter as coisas funcionando. Não falo apenas do caso de Regina. Falo de todas as mulheres. Elas são críticas. Todas elas têm medo”, *ibid.*, p. 146.

58 “O desejo de embranquecer, isto é, de ser viril”: F. Fanon, *Pele negra, máscara branca*, op. cit.

59 A. Davis, *Autobiografia*, op. cit., parte iv. Na realidade, o debate sobre a necessidade de reconceitualizar o marxismo mediante a apreensão do sistema racista de forma mais central está aberto há muito mais tempo. Ver, por exemplo, W. E. B. Dubois, “Marxism and the Negro Problem”, *Crisis*, maio 1933, em Theodore G. Vincent, *Voices of a Black Nation*. San Francisco: Ramparts Press, 1973, p. 210.

60 Uma expressão de Frances Beal em um dos mais importantes textos do feminismo afro-americano, “Double Jeopardy: To be Black and Female”, no âmbito do *Black Women's Manifesto* lançado pelo grupo Third World Women's Alliance.

61 A publicação de Daniel P. Moynihan, *The Negro Family: The Case for National Action*, Washington d.c., Office of Policy Planning and Research, u.s. Department of Labor, 1965, reaviva a ideia de um matriarcado negro fonte da violência e da delinquência do-a-s filho-a-s abandonado-a-s por pais “castrados” e causa do déficit dos orçamentos sociais. Professor em Harvard, intelectual liberal a serviço das administrações Kennedy, ele foi um representante influente do meio neoconservador e braço direito de Nixon no âmbito de questões sociais.

62 “Tínhamos muito a nos perdoar. Era preciso aceitar com humildade nossa humilhação, falar com uma voz doce (o ideal seria que nossas vozes não fossem mais ouvidas), ser bela (vai saber o que se entendia por isso), ser submissa – uma palavra que sempre reaparecia nos poemas e canções, como um objetivo a ser alcançado que me jogavam na cara”, Michel Wallace, “Une Féministe noire en quête de sororité”, trad. Anne Robatel, em Elsa Dorlin (org.), *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain américain 1975–2000*. Paris: L'Harmattan, 2008, p. 48.

63 Ver Homi K. Bhabha, *O local da cultura* [1994], trad. Myriam Ávila, Eliana Lima Reis e Gláucia Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da ufmg, 1998, pp. 118–ss.

64 O fato, por exemplo, de estigmatizar a rudeza e a violência da linguagem do “gueto”, especialmente o uso da expressão *motherfucker*, é uma forma de mascarar a violência social e estrutural da polícia e da justiça racistas. Ver Bobby Seale na entrevista ao *The Guardian*, em P. S. Foner (org.), *The Black Panthers Speak*, op. cit., p. 87.

65 Ver Judith Butler, *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade* [1990], trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

66 Bobby Seale na entrevista ao *The Guardian*, em P. S. Foner (org.), *The Black Panthers Speak*, op. cit., p. 87.

67 Mikhail Bakhtin, *Marxismo e filosofia da linguagem* [1929], trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2014, p. 46. “Assim, classes sociais diferentes servem-se de uma só e mesma língua. Consequentemente, em todo signo ideológico confrontam-se índices de valor contraditórios. O signo se torna a arena onde se desenvolve a luta de classes. Essa pluralidade social do signo ideológico é um traço da maior importância [...]. Mas aquilo mesmo que torna o signo ideológico vivo e dinâmico faz dele um instrumento de refração e de deformação do ser. A classe dominante tende a conferir ao signo ideológico um caráter intangível e acima das diferenças de classes, com vistas a abafar ou ocultar a luta dos índices

sociais de valor que aí se trava, a fim de tornar o signo monovalente [...]. Nas condições habituais da vida social, essa contradição oculta em todo signo ideológico não se mostra à descoberta porque, na ideologia dominante estabelecida, o signo ideológico é sempre um pouco reacionário e tenta, por assim dizer, estabilizar o estado anterior da corrente dialética da evolução social e valorizar a verdade de ontem como ainda válida hoje em dia”.

68 Ver Hortense Spillers, “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book”, *Diacritics*, v. 17, n. 2, 1987, pp. 64–81, Patricia Hill Collins, *Pensamento feminista negro* [1990], trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

69 Ver “Consequentemente, em todo signo ideológico confrontam-se índices de valor contraditórios. O signo se torna a arena onde se desenvolve a luta de classes”, M. Bakhtin, *Marxismo e filosofia da linguagem*, op. cit., p. 47.

1 A Gay Liberation Front foi criada apenas alguns dias depois dos acontecimentos de Stonewall, em Nova York; seu nome foi escolhido por analogia com o National Liberation Front of South Vietnam.

2 Christina B. Hanhardt, *Safe Space. Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*. Durham: Duke University Press, 2013, p. 81.

3 Ver o *Manifeste du Combahee River Collective* reproduzido em E. Dorlin (org.), *Black Feminism*, op. cit.

4 Entre maio e abril de 1979, seis mulheres negras foram assassinadas em Boston no mesmo perímetro. Em abril, uma marcha foi organizada; na sequência, o Coletivo Combahee River, que tem como uma de suas cofundadoras Barbara Smith, difunde esse texto denunciando a indiferença que marcou esses assassinatos, o não reconhecimento de caráter sexista e racista, mas também a violência estrutural que tinha como alvo as mulheres racializadas, tornando-as mais vulneráveis. Esse texto é, ainda, um manifesto de autodefesa feminista que oferecia os recursos necessários às mulheres para se proteger, enquanto as autoridades as aconselhavam a ficar em casa ou a sair apenas acompanhadas por um homem. Durante o mês de maio, o número de vítimas se elevou a doze.

5 Disponível em library.gayhomeland.org/0006/EN/A_Gay_Manifesto.htm.

6 C. B. Hanhardt, *Safe Space*, op. cit., p. 96.

7 *Ibid.*, pp. 73–75.

8 “Uma vez nas cidades, as populações eróticas tendem a formar núcleos e a ocupar um território regular e visível. [...]. Os pioneiros gays ocuparam vizinhanças centrais mas degradadas. Consequentemente, elas fazem fronteira com regiões pobres. Os gays, sobretudo os de baixa renda, acabam competindo com outros grupos economicamente desfavorecidos pela limitada oferta de casas baratas e razoáveis. Em São Francisco, a concorrência pela moradia de baixa renda tem exacerbado tanto o racismo quanto a homofobia [...]. Quem anda pelas comunidades de baixa renda é o inquilino gay pobre, não o empreiteiro multimilionário. O espectro da ‘invasão homossexual’ é um conveniente bode expiatório que serve para desviar a atenção dos bancos, do conselho de planejamento, do establishment político e das grandes construtoras. Em São Francisco, o bem-estar da comunidade gay acabou se deixando enredar na alta política imobiliária urbana.” Gayle Rubin, “Pensando o sexo” (1984), em *Políticas do sexo*, trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2017, pp. 107–08.

9 C. B. Hanhardt, *Safe Space*, op. cit., p. 100.

10 Concretamente, pedia-se também a presença de mais gays e lésbicas entre policiais para que a corporação fosse sensibilizada em relação às violências homofóbicas, *ibid.*, p. 104.

11 Apud C. B. Hanhardt, *Safe Space*, op. cit., p. 104.

12 *Ibid.* Ver também Manuel Castells, *The City and the Grassroots: a Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*. Berkeley: Berkeley University Press of California, 1983, pp. 97–172.

13 Ver Loïc Wacquant, *Punir les Pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*. Marseille: Agone, 2004.

14 Ver J. Butler, *Vida precária*, op. cit., e *Ce qui fait une vie*, op. cit.

15 Como escreve Sara Ahmed: “Podemos refletir sobre a ontologia da insegurança na constituição do político: isso deve necessariamente levar à pressuposição de que as coisas não são seguras, enquanto tais e em si mesmas, o que permite justificar o imperativo de torná-las seguras”, *The Cultural Politics of Emotion*. New York: Routledge, 2004, p. 76.

16 Em referência ao foco sistemático nas agressões homofóbicas perpetradas por adolescentes delinquentes ou por gangues.

17 Foram sobretudo os grupos militantes e as comunidades mobilizadas de lésbicas afro-americanas, nativas e hispânicas que trabalharam para a construção de um movimento radical contra a violência policial (e penitenciária) inerente a um sistema capitalista intrinsecamente racista e heterossexista; como consequência, trabalharam para erradicar o vocabulário do “medo”, criticando e abandonando principalmente as expressões “positivas” consideradas de *empoderamento*, tais como “não mais ter medo”, “que o medo mude de campo”, “não temos medo”. Ver C. B. Hanhardt, *Safe Space*, op. cit., p. 132.

18 H. Newton, *To Die for the People*, op. cit., p. 153.

19 “Como mulheres, compartilhamos alguns problemas; outros, não. Vocês temem que seus filhos cresçam, se unam ao patriarcado e deponham contra vocês; nós tememos que nossos filhos sejam arrancados de dentro de um carro e sejam alvejados no meio da rua, e vocês darão as costas para os motivos pelos quais eles estão morrendo”, Audre Lorde, *Irmã outsider* [1984], trad. Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

20 Entrevistada no *The Tide* jul. 1974, apud C. B. Hanhardt, *Safe Space*, op. cit., p. 150.

21 *Ibid.*, p. 152.

22 Ver Alyson M. Cole e Kyoo Lee, “Safe”, *Women Studies Quarterly*, v. 39, n. 1/2, 2011.

23 Ver W. Brown, *States of Injury*, op. cit., pp. 52–ss.

24 June Jordan, *Some of Us Did Not Die. New and Selected Essays*. New York: Civitas Books, 2003, p. 78. June Jordan (1936–2002), poeta e ensaísta caribenha-americana (seus pais foram migrantes jamaicanos); militante, foi figura importante do Black Power e do movimento feminista e lésbico.

25 *Ibid.*, p. 79.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, p. 80.

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*, pp. 100–01: “Nós, mulheres dos Estados Unidos, por exemplo, declaramos guerra aos nossos inimigos? Estamos prontas para viver e morrer por nossa autodeterminação? [...] Mostrem-me patrulhas de justiceiras que vigiam as ruas e estradas seguras de nosso país quando passamos a qualquer hora e com a roupa que escolhermos...”. June Jordan continua sua litania: “Mostrem-me mulheres que amam outras mulheres sem serem perseguidas e sem correrem risco de morte; mostrem-me mobilizações, partidos, lutas sindicais, políticas, mulheres que se erguem em prol de políticas econômicas, sociais, de vigilância, educação e saúde [ela cita o câncer de mama]; mostrem-me a erradicação da violência e do estupro como arma de guerra [...] Tudo isso significa que o feminismo deve fazer um imenso ‘coming out national’ [uma ‘saída do armário’ nacional]”, p. 114.

30 “Olá, gata, que pernas bonitas!”, “Você tem tempo?”, “Uaaau, como você é linda!” etc. Não nos esqueçamos nunca de que, no “real”, as interpelações são majoritariamente proferidas com tom negativo: “Que baranga”, “Malcomida”, “Rabo balofo” etc.

31 Ver a resenha do jogo no *New York Times*. Disponível em bitchmedia.org/post/genderlicious-what-do-you-think-of-ihey-babyi.

32 É possível citar outras iniciativas: Holla Back New York, um coletivo lgbtiq, presente hoje em diversas cidades da América do Norte, propõe que os assediadores sejam fotografados ou filmados e que suas imagens sejam postadas em *blogs*. O *site* é também uma mina de informações práticas e teóricas a respeito da luta contra o heterossexismo. Disponível em hollabacknyc.blogspot.com. Podemos nos referir também ao documentário de Sofie Peeters, *Femme de la rue*, youtu.be/HouQInTECI4 sobre o assédio sexual em Bruxelas, ou ao documentário de Shoshana Roberts, *10 hours of Walking in NYC as a Woman* (out. 2014). No Egito, ver o Coletivo HarassMap, harassmap.org, e o documentário em curta-metragem *Creepers on an Egyptian Bridge*, de Tinne Van Loon e Colette Ghunim (set. 2014). Em janeiro de 2015, um curta-metragem realizado pela Everlast (marca de equipamentos para artes marciais) mostra homens pegos em flagrante ao passar cantadas na própria mãe. O coletivo feminista Las Morras, no México, filma cenas cotidianas de assédio de rua e da resistência diante dessas interpelações permanentes. Os vídeos são postados no YouTube e em redes sociais, como, por exemplo: youtu.be/qIk5fWwoXps.

33 No caso da reflexão feminista contemporânea sobre a autodefesa, a maior parte das abordagens feministas da violência entende seu uso como politicamente aporético. Há três séries de argumentos principais: a primeira série, que apresenta argumentos ditos “essencialistas”, define a não violência como consubstancial da feminilidade – mas essa posição vai ao encontro de uma abordagem que se apoia na história comum dos movimentos pacifistas e feministas. Uma segunda série de argumentos considera que o uso da violência evidencia um mimetismo e, portanto, uma forma de colaboração com o patriarcado. Finalmente, pode-se identificar uma terceira série, mais pragmática, que previne quanto ao perigo que representa o recurso à violência, ao levar em conta a inexperiência e a ignorância nas quais as mulheres são mantidas a respeito desse assunto e ao estimar também que a violência resultará em represálias a uma violência multiplicada. As duas grandes tradições de pensamento no âmbito das quais a autodefesa feminista e, portanto, o uso da violência defensiva são amplamente legitimados são aquelas que se referem, por um lado, à tradição contratualista e, por outro, ao anarquismo.

34 Jak Halberstam, “Imagined Violence/Queer Violence: Representation, Rage and Resistance”, *Social Text*, n. 37, 1993, pp. 187–201.

35 Ver Donna Haraway, “Manifeste Cyborg: science, technologie et féminisme socialiste à la fin du xx^e siècle” [1984], em Nathalie Magnan, Delphine Gardey e Laurence Allard, *Manifeste Cyborg et autres essais*. Paris: Exils, 2007.

36 Ver Amanda Denis Phillips, *Gamer Trouble: The Dynamics of Difference in Video Games*, tese de doutorado, University of California, Santa Barbara, 2014; B. Perron e M. J. P. Wolf (orgs.), *Video Game Reader 2*. New York: Routledge, 2009.

37 Sobre a noção de *empoderamento*, ver Marie-Hélène Bacqué e Carole Biewener, *L'Empowerment, une pratique émancipatrice*. Paris: La Découverte, 2013.

38 Ver Carole Pateman, *O contrato sexual* [1988], trad. Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

1 Basta fazer referência às representações e encenações contemporâneas mais corriqueiras da impotência radical. As campanhas publicitárias sobre a fome, a lepra ou a violência cometida contra as mulheres que recobriram as paredes das estações de metrô das megalópoles da Europa Ocidental constituem as expressões mais prosaicas de uma semiologia marcada pelo gênero e racializada. Leproso-a-s, mulheres agredidas ou as crianças etíopes, somalis ou sudanesas do Sul esfomeado permanecem figuras sem defesa, e seria eticamente esperado que a população as levasse em consideração. Parte da retórica em matéria de política pública de prevenção e luta contra as desigualdades e injustiças sociais – em nível nacional e internacional – explora o registro da proteção compassiva.

2 Ver Pauline Delage, *Violences conjugales. Du combat féministe à la cause publique*. Paris: Presses de Science-Po, 2017.

3 O que não é a mesma coisa, uma vez que as campanhas de prevenção, à exceção daquelas ditas de “sensibilização”, são mais raras e assumem uma vontade política de “luta contra as violências”. A título de comparação, em 2008 a Prefeitura de Paris apoiou uma campanha não de prevenção, mas de “combate às violências praticadas contra as mulheres de Paris”, introduzindo militantes de associações feministas (Asfad, coletivo feminista contra o estupro, mulheres solidárias, Gams, mfpf, npns) que formavam uma espécie de cadeia solidária (em cada associação, um cartaz mostrava uma militante segurando a mão de uma mulher da qual se vê apenas o braço). A estética é bem diferente, pois nela atua muito mais a ideia de solidariedade feminista entre as mulheres na luta contra as violências das quais são vítimas, o que autoriza a requalificação política dessas violências em termos de relações de poder e dominação. Para uma análise da mobilização dos coletivos feministas na luta contra as violências cometidas contra as mulheres, ver Pauline Delage, “Des Héritages sans testament. L’appropriation différentielle des idées féministes dans la lutte contre la violence conjugale en France et aux États-Unis”, *Politix*, v. 1, n. 109, 2015, pp. 91–109. A autora cita em especial a Carta da Fédération Nationale Solidarité Femmes (fnsf) [Federação Nacional Solidariedade Mulheres], adotada pela Assembleia Geral, 28 e 29 maio 2011: “As associações que aderem à fnsf compartilham a análise política feminista da violência exercida contra as mulheres [...]. A fnsf denuncia e combate as violências conjugais e outros ataques perpetrados contra as mulheres. Participa da luta comum das associações feministas contra as violências cometidas contra as mulheres: estupros, incestos, assédio sexual no trabalho, prostituição, mutilações sexuais [...] Essa Federação inscreve-se no âmbito do movimento de transformação das relações mulheres-homens baseado na igualdade”, p. 27.

4 Sobre a questão da mobilização das emoções nas ações públicas e a politização das causas, ver S. Lefranc e L. Mathieu (orgs.), *Mobilisations des victimes*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009.

5 Roland Barthes, *A câmara clara* [1980], trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010, p. 20. Esse livro é um texto sobre fotografia, mas também sobre a morte da mãe de Barthes e sobre o luto; ver “o despertar da intratável realidade”, pp. 172–ss.

6 *Ibid.*, p. 27.

7 Isso é típico da fotografia publicitária ou do fotojornalismo: “elas vêm do mundo para mim sem que eu as peça [...], seu modo de aparição é o tudo-o-que-vier (ou o tudo-o-que-foi) [*tout-venant*]”, *ibid.*, p. 31.

8 Referindo-se a Sartre, Barthes escreve que as personagens da fotografia “flutuam entre a margem da percepção, a do signo e a da imagem, sem jamais abordar qualquer uma delas”, *ibid.*, p. 37.

9 *Ibid.*, pp. 69–ss.

10 Barthes cita o fotojornalismo e as fotografias pornográficas.

11 “Nessas imagens, nada de *punctum*: choque – a letra pode traumatizar –, mas nada de *distúrbio*; a foto pode ‘gritar’, não ferir. [...] Eu as folheio, não as rememoro; nelas, nunca um detalhe (em tal canto) vem cortar minha leitura: interesse-me por elas (como me interesse pelo mundo), não gosto delas”, *ibid.*, pp. 66–67.

12 *Ibid.*, p. 84.

13 *Ibid.*, p. 136.

14 Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, London: Verso, 1986; e Linda Williams, *Hard Core. Power, Pleasure, and the “Fenzy of the Visible”*, Berkeley: University of California Press, 1989. Como mostrou Rutvica Andrijasevic, ao analisar as campanhas da Organisation Internationale pour les Migrations (oim) [Organização Internacional para as Migrações], “a produção do feminino a que se assiste parece intrinsecamente vinculada – por meio de estratégias representativas de vitimização e erotização – ao corpo feminino como espetáculo”, “La Gestion des corps: genre, images et citoyenneté dans les campagnes contre le trafic des femmes”, em Hélène Rouch, Elsa Dorlin e Dominique Fougeyrollas, *Le Corps, entre sexe et genre*. Paris: L’Harmattan, 2005, p. 95.

15 Susan Sontag nos inspira, mas ela fala, de fato, da fotografia de guerra em *Diante da dor dos outros* (trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003), e não das fotografias com montagens, como é o caso em questão.

16 “Além disso, o voyeurismo, a erotização e o fascínio fetichista trazem à tona a questão do público. Em outras palavras, é muito improvável que essas campanhas falem a um público feminino”, R. Andrijasevic, “La gestion des corps: genre, images et citoyenneté dans les campagnes contre le trafic des femmes”, op. cit., p. 96.

17 “Narrativas podem nos levar a compreender. Fotos fazem outra coisa: nos perseguem”, S. Sontag, *Diante da dor dos outros*, op. cit., p. 76.

18 Helen Zahavi, *Dirty Weekend*, trad. Jean Esch. Paris: Phébus, 2000. Agradeço a Gael Potin, que foi quem me indicou esse romance. [O livro não foi publicado no Brasil; a adaptação para o cinema, em 1993, teve direção de Michael Winner e entre nós recebeu o título *Beleza fatal*.]

19 *Ibid.*, p. 10.

20 *Ibid.*, p. 19.

21 Ver Denis Riley, “Am I That Name?” *Feminisme and the Category of Women in History*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, p. 6.

22 H. Zahavi, *Dirty Weekend*, op. cit., p. 11.

23 “Não me pergunte o que espero de você. Pergunte, em vez disso, o que posso oferecer. Eu não tomo. Eu dou. Sou uma pessoa generosa. Vou dar o que você merece.’ Se você ligar mais uma vez, eu chamo a polícia.’ ‘Só se eu ligar de novo? Então minha ligação te agrada? Eu sabia. Sabia que você ia gostar. Sei do que você gosta. Vá para a frente da luz, diante da parede, para que eu te veja de perfil. Agora se toque. Quero que você faça isso por mim e em seguida...’ Ela desligou abruptamente. Desligou abruptamente o telefone e se deixou cair na cadeira, sentindo o medo borbulhar e subir uma náusea”, *ibid.*, p. 19.

24 “Porque eles têm tudo, sabem que têm tudo, e isso lhes parece totalmente normal”, *ibid.*, p. 31.

25 *Ibid.*, p. 31.

26 “Como é ser um morcego?” é o título de um famoso artigo do filósofo Thomas Nagel (“What Is It Like to Be a Bat?”, *The Philosophical Review*, n. 83, v. 4, 1974), no qual ele revisita um problema clássico da filosofia do conhecimento valendo-se de uma situação experimental que busca, para ser exata, interrogar os limites da experiência em sua condição permanente: não só jamais saberemos como é ser um morcego, como nunca nenhum observador supostamente objetivo pode pretender restituir a experiência vivida por um morcego, mesmo que seja possível determinar algumas de suas propriedades ou traços estruturais. Ora, para Nagel, o que torna a experiência do morcego incognoscível, e, mais precisamente, o que torna sua perspectiva única, não é a individualidade. Em outros termos, o ponto de vista singular que um ser tem sobre o mundo (que constitui o mundo fenomenal que as ciências pretendem abstrair) é específico – todavia, também é constitutivo da intersubjetividade. Isso significa que não podemos saber como é ser um morcego, porque não pertencemos a essa “espécie”; no entanto, a experiência na primeira pessoa, ainda que única (singular, íntima etc.), é mensurável. É de fato possível ler o texto de Nagel atribuindo-lhe uma perspectiva de uso mais político: as relações de poder e as representações simbólicas que participam da sua reprodução constroem molduras de inteligibilidade, funcionam como fronteiras fenomenais, barreiras entre as espécies, propensas a impossibilitar a apreensão de uma experiência vivida, a compreensão do mundo experimentado fundamentada em outro ponto de vista.

27 “Eu vou te machucar. Se você chamar a polícia, eu te mato. Mas, se você não disser nada, vou apenas te machucar. Logo chego aí. Chego e te machuco. Quero que imagine o que vou fazer com você. Quero que imagine todas as formas de sofrimento que posso lhe infligir. Sonhe com a pior coisa que eu posso fazer com você, imagine que estou fazendo isso”, H. Zahavi, *Dirty Weekend*, op. cit., p. 29.

28 *Ibid.*, p. 44.

29 *Ibid.*, p. 59.

30 Ibid., p. 31.

31 Enquanto caminha na rua, Bella lê esse anúncio em uma janela e entra: “Serviços de clarividência iraniana. Libere seus poderes ocultos. A chave está em você”, *ibid.*

32 Ibid., p. 42.

33 Ibid., p. 45.

34 “Você não tem opção, pois as regras mudaram e ninguém te avisou”, *ibid.*, p. 131.

35 “Mesmo Bella, a pequena e frágil Bella, pode sustentar um martelo. Mesmo ela pode segurá-lo em suas mãos, elevá-lo bem alto e desferir um golpe com ele. O choque do metal contra os ossos produz um barulho um tanto quanto inabitual [...]. Esse movimento brusco abalou a tal ponto os fundamentos de seu mundo (do mundo dele) que ele mal pôde gritar, e, no espaço de um instante assustador, ela acreditou que esse homem se afundaria em um estado de choque catatônico, privando-a assim dessa interação humana que tanto prezava”, *ibid.*, p. 69.

36 Essa temporalidade-relâmpago permite compreender que a violência cotidiana não é “latente”, mas uma violência suja – de alta intensidade, basta um “nada” para que ela se espalhe.

37 Ibid., p. 187.

38 Ibid., pp. 122–ss.

39 Ibid., p. 152.

40 Ibid., p. 151.

41 Ibid., p. 202.

42 “Dois dias depois ela saberia que não se deve nunca esperar antes de agir [...]. As mulheres de ossos frágeis não são feitas para suportar os golpes. Não se pode esperar muito tempo quando se se chama Bella [...]. Mulheres como ela devem agir e fugir. Mulheres como ela não podem permanecer sentadas esperando. Ninguém virá em seu socorro se elas se contentarem em ficar ali, esperando”, *ibid.*, p. 52. “Se você ouvir dizer que eles se arrependeram, não acredite. Eles nunca se arrependem, aliás isso não mudaria absolutamente nada”, p. 71. “Não ameace, não dê um ultimato, não avise o que vai fazer: dizer a eles é como deixá-los em alerta, e deixá-los em alerta é como lhes dar uma arma”, p. 136. E também: “Um grito de estupro não faz ninguém aparecer”, p. 188. “O problema com a faca, o que vocês devem lembrar se tiverem vontade de ter uma, é que a força dela depende da mão que a segura. E, se a mão não for forte, deve ser rápida. Deve enfiá-la rapidamente nele por toda parte. Deve apunhalá-lo onde puder antes que ele pegue o punho que sustenta a mão, que por sua vez segura a faca, e quebre-o como um galhinho”, p. 206.

43 Em artigo publicado em 1983, “To Be and Be Seen: The Politics of Reality”, a filósofa feminista Marilyn Fries define o que chama de esquema falocrático: “O esquema falocrático não admite mulheres como autoras de percepções, como videntes [...]. A hipótese segundo a qual vemos a partir de um ponto de vista diferente, e, portanto, que simplesmente vemos algo que ele [um homem] não pode ver, não é concebível para um homem, não será da ordem do possível enquanto sua concepção geral da situação abranger uma concepção das mulheres como seres que percebem, cujo ponto de vista não se impõe como o dele, isto é, enquanto ele não enxergar as mulheres como homens. E isso não tem nada a ver com o fato de que esse homem considere as mulheres incompreensíveis”, Marilyn Fries, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Toronto: Crossing Press, 1983, pp. 165–66.

44 H. Zahavi, *Dirty Weekend*, *op. cit.*, p. 182.

45 A metáfora da caça retorna diversas vezes; por exemplo, na p. 197.

46 H. Zahavi, *Dirty Weekend*, *op. cit.*, pp. 86–87.

47 “Deve ser difícil para um homem como Tim. Quando você é um tipo comum, simples, um tipo como os outros, que adora se entupir de cerveja com os amigos contando histórias de conquistas passageiras; ou quando encontra uma mulher muda que alimenta suas fantasias e acarícia suas bolas sussurrando obscenidades úmidas ao telefone; quando você a segue pela rua, você a olha e tem a impressão de ser um homem. Você não se questiona, você não tem nenhuma dúvida, não pensa duas vezes. Você tem uma tromba, e a tromba decide por você. E, de repente,

horror, abominação, a mulher está abrindo sua boca obscena para cochichar obscenidades. Ora, não estava previsto que seria assim. Não é como em seus sonhos. Você nem mesmo tem certeza se ainda tem vontade, se isso deve acontecer dessa forma. Cadela. Cadela fedorenta, a putinha provocadora, são todas iguais”, *ibid.*, p. 57.

48 “Nem todos se desarmaram”, Simone de Beauvoir, *O segundo sexo* [1949], trad. Sergio Millet. Rio de Janeiro; Nova Fronteira, 2019.

49 H. Zahavi, *Dirty Weekend*, op. cit., p. 165.

50 *Ibid.*, p. 52.

51 Ver P. Paperman e S. Laugier (orgs.), *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2005; Fabienne Brugere, *Le Sexe de la sollicitude*. Paris: Seuil, 2008; Marie Gareau e Alice Le Goff, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du care*. Paris: puf, 2010.

52 Ver Pascale Molinier, “Quel est le bon témoin du care?”, em P. Molinier, S. Laugier e P. Paperman (orgs.), *Qu'est-ce que le Care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Paris: Payot, 2009, pp. 233–48.

53 Grégoire Chamayou, *Les Chasses à l'homme. Histoire et philosophie du pouvoir cynégétique*. Paris: La Fabrique, 2010, p. 86.

54 “A manutenção da realidade falocrática requer que a atenção das mulheres esteja voltada para os homens e seus projetos”, M. Fries, *The Politics of Reality*, op. cit., p. 172.

55 Marilyn Fries lembra que a etimologia inglesa e espanhola do termo *réel* [real] está relacionada a expressões que remetem a *royal* [real] ou que são relativas ao rei. A propriedade daquilo que é *réel* [real] é também a propriedade do que é *royal* [real], pertencente ao rei, p. 155.

56 Ver D. Haraway, “Le Témoin modeste: diffractions féministes dans l'étude des sciences”, em *Manifeste Cyborg et autres essais*, op. cit., pp. 309–33.

57 Ver Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2009; e I. J. Kidd, J. Medina e G. Pohlaus Jr. (orgs.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge, 2017.

58 Ver Robert N. Proctor e Londa Schiebinger, *Agnology. The Making and Unmaking of Ignorance*, Palo Alto: Stanford University Press, 2008.

59 Charles W. Mills, “White Ignorance”, em S. Sullivan e N. Tuana (orgs.), *Race and Epistemologies of Ignorance*. New York: State University of New York Press, 2007, pp. 13–38.

60 Entretanto, a finalidade desse conhecimento é a captura, o esgotamento ou a morte de uma presa isolada, encurralada, julgada a mais vulnerável; ou, ao contrário, cuja qualidade reforça sua natureza de troféu, de espólio. Assim, encontra-se na caça uma declinação de objetivos: a domesticação, o uso, a exploração, a exposição, a exibição, a dominação, a erradicação ou o extermínio. Na caça, não há beligerantes respeitados enquanto tais, não há inimigo-a-s em sentido estrito; há presas cuja *vida não tem importância*, não vale a pena ser poupada, preservada, vivida.

61 Gilles Deleuze, “Michel Tournier e o mundo sem Outrem” em *Lógica do sentido*, trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 315.

62 *Ibid.*

63 *Ibid.*, p. 317.

64 A Neighborhood Watch Volunteer é uma organização criada no fim dos anos 1960 nos Estados Unidos (diretamente relacionada aos dispositivos de vigilantismo herdados do período colonial). O objetivo era engajar a comunidade em um trabalho auxiliar ao da polícia, alerta a todo “fato” inabitual ou que ameaçasse a segurança de seu bairro. Na França, o dispositivo “Vizinhança vigilante” foi importado em meados dos anos 2000.

65 Lizette Alvarez, “Justice Department Investigation is Sought in Florida Teenager's Shooting Death”, *The New York Times*, 16 mar. 2012.

66 *Ibid.*