



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 problemáticamente 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 *ineficiência*, 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 acossar 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 segundo, 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 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 citadina. 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, conseqüentemente, 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 cavalheirescas 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 cavalheiros.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 escravatura 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