

A FILOSOFIA A GOLPES DE MARTELO DE ELSA DORLIN: “SE DEFENDER” CONTRA O TERRORISMO DE ESTADO — RESENHA CRÍTICA

DOI: 10.5935/2177-6644.20190029

PHILOSOPHIZING WITH A HAMMER BY ELSA DORLIN: “SE DÉFENDRE” AGAINST STATE TERRORISM - CRITICAL REVIEW

LA FILOSOFIA A GOLPES DE MARTILLO DE ELSA DORLIN: “SE DEFENDER” CONTRA EL TERRORISMO DE ESTADO – RESEÑA CRÍTICA

Bruna Martins Coelho *

DORLIN, Elsa. **Se défendre**: une philosophie de la violence. Paris: Zones, 2017. **

Toda violência é de Estado, até quando não é – quando não são seus funcionários ou representantes seus atores diretos. De duas, uma: quem se defende, ou dele se protege ou se faz porta-voz do Estado. Essas formas antagônicas de uso da violência defensiva são analisadas pela filósofa e professora de filosofia política e social na Universidade de Paris 8 Elsa Dorlin no livro *Se défendre, une philosophie de la violence* [Se defender – uma filosofia da violência] publicado em 2017. Este livro é atravessado por um movimento de duplo alcance: nele, Dorlin rememora as práticas de autodefesa empregadas em diversos contextos socio-históricos coloniais e neocoloniais; o que lhe permite mostrar como a governamentalidade dos Estados-nação depende da existência de poderes paralelos. Uma genealogia das formas de resistência constitui o eixo da publicação. Subalternos, subalternas, nós somos e fomos violentados quotidiana e historicamente em função de nossa raça, gênero, sexualidade e classe social, por meios mais ou menos institucionais arraigados na estrutura social. Os dispositivos que fizeram de certos corpos, corpos

* Doutoranda em Filosofia pela Université de Toulouse II – Le Mirail, UTM, França. E-mail: brunamartinscoelho@yahoo.fr

** Resenha cedida para publicação em português no site Entranhas, e, em francês na revista Implications Philosophiques.

minoritários, tem uma história. A violência defensiva foi e pode continuar sendo uma saída nas lutas sociais - a única. Rememorar seus atores e as práticas de resistência empregadas, é o que permite a Dorlin colocar um problema central, estruturado a partir de duas questões: “Como as técnicas de governo fabricam nos seres humanos a consciência de se estar sem defesa?”; “Como estas tecnologias capturam os movimentos sociais?”. Neste comentário, resalto as linhas de força de seu texto, os problemas filosófico-políticos que, situados, são inerentes às fontes históricas e ficcionais mobilizadas. Dois autores são fundamentais à argumentação: o filósofo francês Michel Foucault e o psiquiatra argelino Frantz Fanon.

O conceito de dispositivo e o método genealógico, forjados por Foucault, serão retomados em *Se défendre*.

O poder opera por dispositivos. Estes designam uma série de técnicas, mais ou menos explícitas, de sujeição dos corpos e da população, de distribuição dos indivíduos em conjuntos. Simbólica e institucionalmente somos divididos em classes, raças e gêneros — operação constitutiva das hierarquias presentes no tecido social. Há uma mútua implicação entre constituição do poder e do sujeito: toda e qualquer identidade ocidental é um efeito de dispositivos de poder, de políticas que incidem sobre o corpo, controlando o tempo, organizando os espaços sociais, gerindo a vida. O “poder de fazer viver ou de deixar morrer”, a “biopolítica”, tal como a define Foucault, investe e molda os corpos, assujeitando-os, através de um conjunto de tecnologias institucionais e estatais de gestão das coletividades e dos indivíduos.

O método genealógico estrutura o livro. A filósofa seleciona eventos históricos heterogêneos cronológica e espacialmente, pela ressonância que guardam entre si. Sem pretensão historiográfica alguma, contornando a necessidade de estabelecer uma sequência factual para elucidar uma conjuntura precisa, Dorlin apresenta seu propósito: que estes casos permitam pensar o funcionamento do dispositivo defensivo e situar as práticas de resistência. “Dispositivo defensivo” designará a partir de então, o conjunto de tecnologias mobilizadas pelo aparato repressor e jurídico do Estado-nação. “Dispositivo defensivo” dirá também respeito aos efeitos que daí derivam: a produção de sujeitos dotados ou não da possibilidade de legítima defesa – assujeitados e impotentes. Por “dispositivo defensivo” compreenderemos, então, a historicidade da repartição da população entre os poucos que realmente se armam para salvar a própria pele, e a maioria sistematicamente esmagada pelo Estado. “Dispositivo defensivo” nomeará, por

fim, a violência explícita e muda, reta e obtusa, estatal e milicianiana. Endereçada, em todo caso, àqueles e aquelas que têm classe, raça e orientação sexual determinados.

Os subalternos, as subalternas, es subalternes, resistem porém. A experiência de estar sem defesa ou de ser indefensável, repetida inúmeras vezes, se reverte no seu contrário. Coletivos se constituem, a militância se organiza — da impotência individual passamos ao uso estratégico da raiva. Insubordinações solitárias ganham terreno: as “subjetividades infelizes”, impossibilitadas de estar em outra posição subjetiva a não ser a da caça, cedo ou tarde, estouram.

Os casos mobilizados por Dorlin elucidam o funcionamento do dispositivo defensivo e permitem-lhe colocar algumas questões: o que a violência produz nos corpos dominados? Como aquele que a sofre, que é anulado enquanto sujeito e objetificado, chega a transformá-la? Como se dá o processo de reapropriação de seu corpo e de sua potência? Quais as estratégias mobilizadas? Estas perguntas formuladas por Elsa Dorlin ecoam as do psiquiatra Frantz Fanon ao longo das lutas de independência na Argélia, em seus livros *Peles negras, máscaras brancas* e *Os condenados da terra*. A partir delas, Dorlin desenvolve uma ética do combate: só a autodefesa permite a irrupção de um sujeito nos contextos de dominação colonial e neocolonial. A única saída para a caça é tornar-se caçador. O Estado não fará nada.

I. Impotência

Perguntar “O que pode uma presa?” – citação indireta da questão “O que pode um corpo?”, posta pelo filósofo Gilles Deleuze em sua releitura de Espinosa –, perguntar-se sobre as possibilidades de subjetivação da raiva diante das injustiças sociais e sobre as margens de resistência ao poder, requer antes de tudo, que examinemos como alguém se torna o que é — uma caça.

O Estado destrói as possibilidades de resistência à por meio de tecnologias desenvolvidas ao longo da história: as torturas, o desarmamento do povo por meio dos códigos jurídicos, o recrutamento no exército dos corpos racializados, os linchamentos, a seletividade do sistema jurídico-policial, a cooptação de movimentos de resistência por uma lógica securitária e a (re)produção de um imaginário no qual as mulheres estão fadadas a serem vítimas de violência de gênero. As estratégias de governo das populações visam desarticular a capacidade de resistência individual e coletiva. Neste sentido, são exemplares as práticas de tortura colonial utilizadas em Guadalupe no século XIX

(prólogo), a organização de milícias racistas nos Estados Unidos no século XX (capítulos 4, 5 e 6); a incorporação da lógica securitária e racista por coletivos homossexuais de autodefesa nos Estados Unidos nos anos 1970 (capítulo 8) e a condenação de mulheres à posição de vítima pelas campanhas do feminismo institucional ativo na França há trinta anos (capítulo 8).

A impotência radical entre os dominados, a espera imóvel diante do próximo golpe são efeitos de técnicas coloniais e neocoloniais. O aparelho de tortura utilizada no tribunal de Guadalupe em 1802 é ilustrativo disso. Seu engenhoso funcionamento enuncia a lógica de governo do sistema colonial: destruição sistemática da capacidade de reação do torturado e produção de uma “impotência radical”. Trancado numa jaula, Millet de Girardièrre é colocado neste aparelho. O condenado “está montado sobre uma lâmina cortante”, descreve Dorlin; “seus pés estão apoiados numa espécie de estribo, e ele é obrigado a manter as pernas esticadas para evitar ser ferido pela lâmina”. Esta cortará seus órgãos sexuais ao menor vacilo de seus joelhos. “Diante dele, sobre uma mesa e a seu alcance, há alimentos e algo para matar a sede, mas um guarda faz plantão, dia e noite, impedindo-o de tocá-los”. Quanto mais Girardièrre evita a dor, mais sofre. A lâmina lhe talha a genitália. Resistir não serve de nada e abandonar-se é se fazer morrer. Os esforços de sobrevivência produzem apenas a morte. Macabro, este dispositivo constitui o próprio indivíduo ao jogar com sua potência e impotência. Quanto mais as reações de Girardièrre são estimuladas pela dor, mais a autoridade repressiva governa, desaparecendo por detrás de um “carrasco passivo e fantoche”, segundo Dorlin. “Esse governo mortífero do corpo se efetua com uma tal economia de recursos que o torturado parece estar matando a si mesmo”. As consequências trágicas de ter resistido são remetidas perversamente ao sujeito: o martírio de Girardièrre é transformado, pela lógica com a qual opera este instrumento, em um suicídio voluntário. Resistir o condena. Nesta encenação sórdida, o corpo executável é apresentado como seu próprio carrasco. Eis a condição para o governo das populações.

Essas tecnologias governamentais não apenas conduzem a uma tomada de consciência da ineficácia da resistência, mas a produzem. A impotência é o principal efeito dos dispositivos de poder. Um segundo caso analisado pela autora nos mostra como o corpo que se defende da morte não apenas parece provocá-la, como, ao fazê-lo, se torna indefensável. É o caso de Rodney King em 1991, nos Estados Unidos. Motorista de táxi negro, racializado, ele resiste à violência policial. Inúmeros golpes de cassetete e

choques de *taser* lhe foram infligidos quando ele já estava no chão, inconsciente. King agoniza antes da ambulância chegar, gravemente ferido. Seus poucos esforços para continuar vivo e se defender dessa brutalidade o condenam à prisão – o corpo que resiste é negro. Um agressor em potencial. Seus movimentos são assim decodificados, interpretados à partir de um esquema de percepção racista, historicamente produzido e quotidianamente reativado. King é capturado pela paranoia branca, sua pele tingida de uma agressividade da qual os agentes originários são brancos. “Independentemente de toda a postura de sofrimento e de toda a expressão de vulnerabilidade, [ele é] visto como o corpo do agressor, e alimenta o ‘fantasma da agressão do racista branco’”. Por uma projeção imaginária, o agressor é o negro. Um júri popular sem nenhum afro-americano o condena. Ele não é sujeito nem em primeira instância — subjugado e aniquilado pelos golpes — nem em segunda: os movimentos fracos e desordenados feitos em ‘legítima defesa’ diante da violência policial, o tornaram indefensável — o que, no fundo, ele sempre foi. Os papéis de agressor e de vítima estão trocados. Torturado pela polícia e condenado pelo judiciário, qualquer possibilidade de reparação lhe é negada.

Técnicas de governo materiais e discursivas trabalham a maneira pela qual percebemos, imaginamos, compreendemos o mundo e desejamos. Os policiais e juízes brancos — ou embranquecidos pelo poder — participam do racismo do Estado, que molda e constitui a maneira como percebem a realidade. O “campo perceptivo” dos indivíduos em sociedades marcadas pela violência colonial é “racialmente saturado”, diz Dorlin, retomando Judith Butler. O que chamamos de realidade se inscreve em um “campo de inteligibilidade” forjado, ao longo da história, pela naturalização das diferenças antropológicas de sexo e raça. Estas distinções simbólicas se apoiam em hierarquias sociais.

Nos Estados Unidos, esse campo de inteligibilidade racista é forjado pela cultura do vigilantismo e pela promoção da ideologia da supremacia branca no sul do país. A atuação de justiceiros e milícias racistas no fim do século XVIII é constitutiva do Estado-nação. No lado B desta instituição participam os grupos paraestatais suprematistas (capítulo 4).

Dois eventos evocados por Dorlin mostram a força de seus discursos ainda no final do século passado: a perseguição de duas crianças acusadas de estupro nos anos 1950 e a tentativa de assassinato dos membros de um coletivo militante dez anos mais tarde (capítulo 6).

Em 1958, o Ku Klux Klan ateou fogo a cruzes diante da casa de dois meninos negros na Carolina do Norte. As residências de David “Fuzzy” Simpson e de James Hanover Thompson foram alvejadas. Acusados do estupro de uma coleguinha branca, que contou à mãe ter dado um beijo na bochecha de um dos garotos, eles foram condenados ao encarceramento até a idade de 21 anos numa casa de correção destinada a negros. Nenhum relato de violência sexual. Simpson e Thompson, de nove e sete anos, são, contudo, presos, agredidos e molestados. Não tiveram acesso aos advogados indicados pelo movimento negro. Multidões assassinas perseguem suas famílias, destes meninos de nove e sete anos de idade. Nenhum indício de violência sexual.

Para explicar essa insanidade coletiva é preciso olhar aquilo que funda os Estados Unidos: a supremacia branca, o *justiçamento*. As multidões combatem um inimigo fantasmático: o homem negro estuprador. Representação estereotipada de uma animalidade monstruosa, de um ser inhumano que encarna o perigo e a ameaça à honra das mulheres. Estas, propriedades dos homens, devem ser defendidas – o que garante, paradoxalmente, a afirmação da existência das ditas famílias de bem. Por meio da eliminação do negro se almeja reencontrar uma unidade pacífica: a do sujeito político “Nós, a América branca”.

Três anos depois, na mesma cidade, milícias brancas fizeram novos atentados. Elas atiraram contra militantes da *National Association for the Advancement of Colored People*, organizados em uma manifestação contra a segregação racial. As autoridades policiais se recusam a registrar as queixas. Os ataques racistas se repetem, e o silêncio das instituições.

Essa estratégia de denegação sistemática da violência por parte das autoridades brancas consiste, segundo Dorlin, numa “forma paradoxal de ação direta não violenta”. Os ataques das milícias permanecem impunes, enquanto o recurso à autodefesa pelos negros é percebido como a agressão original.

Isso porque o direito real à legítima defesa é tudo, menos universal. “O dispositivo defensivo defende os indivíduos já reconhecidos como legítimos para defender a si mesmos”, ou seja, os capangas do Estado, brancos ou embranquecidos por seus privilégios de classe e gênero. Os outros, indefesos, se tornam indefensáveis quando se atrevem a resistir — a viver.

Estes dois casos — a agressão policial vivida por King e os ataques das milícias — excedem os modelos teóricos sobre a fundação do Estado de direito forjados pela

filosofia política clássica. Thomas Hobbes havia inscrito o monopólio da violência na fundação do Estado. A cidadania ou existência de um sujeito de direitos e deveres decorreria da instituição artificial do poder soberano, da transferência do direito natural de cada indivíduo de se defender pela violência à esta instância mediadora da relação entre os seres humanos, que os protege uns dos outros pela coerção e pelas leis. A cidadania nasce desta renúncia do homem a ser o lobo do homem; e a humanidade, da constituição do poder soberano dotado do exercício legítimo da violência. Mas abrir mão de se defender pela força não é algo que se possa fazer completamente: o impulso à autoconservação, este direito natural, permanece como um resto inalienável em todos cidadãos. Quando a vida está ameaçada, aquilo que é no homem natureza, o obriga a desobedecer o soberano mais legítimo.

Este modelo teórico não se aplica aos casos evocados por Dorlin. Ele não explica como a autoridade política assim constituída atribui a certos cidadãos e não a outros o poder de utilizar da violência em legítima defesa. Grande parte dos abusos policiais e das ações milicianas racistas permanece impune. Isso não se explica por uma suposta ausência do Estado. Ao contrário, a violência para-estatal responde às condições de sua instauração e manutenção. O governo se apoia sobre cidadãos assombrados por fantasias racistas e sexistas, frutos da violência colonial fundadora do Estado.

Os excessos cometidos por multidões assassinas ou pelas forças da ordem não devem ser interpretados, segundo Dorlin, como se elas tivessem perdido o controle, mas são efeitos do “dispositivo defensivo”, servem ao Estado. As subjetividades paranóicas são seus resultados — os caçadores capturados pelo terror projetivo de se tornarem presas — como ilustra o assassinato de Trayvon Martin, negro, pelo branco George Zimmerman em 2012, na Florida (capítulo 8). Este, um vizinho vigilante, o matou “em legítima defesa”. Segundo a legislação deste estado, um “medo razoável” de ser assassinado ou gravemente ferido justifica a violência defensiva. No ano anterior, Zimmerman havia sentido isso inúmeras vezes. 46 foram os telefonemas que fez à polícia. O terror em relação à alteridade negra nasce da projeção especular da possibilidade que os próprios “cidadãos de bem” tem de assassiná-los, baseada num saber mais ou menos consciente de que o Estado o autoriza. Reduzir esses excessos ao que teriam de individual ou psicológico, assimilá-los ao medo, a uma fragilidade, ao descontrole, faz parte de uma estratégia para que os abusos e a barbárie miliciana e policial sigam impunes, deixando intocável o governo em sua origem.

Essencialmente racistas, os dispositivos securitários produzem também presas a partir do sistema de gênero. “Sem defesa” (capítulo 8) descreve a maneira como, na Europa, as normas de feminilidade são veiculadas pelos dispositivos supostamente feitos para proteger as mulheres. As campanhas audiovisuais de combate ao feminicídio e às violências de gênero produzidas há trinta anos na França reiteram, segundo a filósofa, uma norma de feminilidade dominante e, ainda por cima, reafirmam o destino inelutável das mulheres de serem vítimas — produzem-nas mansas e medrosas. Os corpos nelas representados são majoritariamente jovens e brancos. As mulheres aparecem surradas. A ineficácia flagrante desses dispositivos em conscientizar e civilizar os agressores se deve ao emprego de certos procedimentos de representação imagética, analisados por Dorlin por meio da retomada de Roland Barthes em *A câmara clara*. Interpelando o público a agir, e apelando para a consciência moral dos agressores, o que estas campanhas oferecem, comenta Dorlin, é um repetitivo “espetáculo de corpos feridos, dominados, até mortos”, sem nenhum detalhe que os singularize. Os clichês arruinam toda e qualquer densidade possivelmente imaginada pelo observador dos sujeitos representados. As mulheres são duplamente aniquiladas: pela objetivação impressa pelo ato fotográfico, sobre seus corpos cuja subjetividade foi anteriormente negada pela violência. A fotografia não apenas captura o real; ela o produz por seus efeitos de verossimilhança. O enquadramento diz da posição do fotógrafo, e determina um lugar para o espectador. Diante destas imagens ditas de sensibilização, nos tornamos voyeurs sádicos. “Não somos colocados diante do sofrimento de um objeto”, mas, conclui a filósofa, “diante da potência de um sujeito”.

II. Resistência

Por uma “filosofia da violência”, nascida da impossibilidade de ser defendidas e defendidos pelo Estado. “Partir do músculo, mais do que da lei” – é este o projeto de Dorlin para pensar a potência de agir subalterna, alvo dos sistemas colonial, capitalista e patriarcal. Neste ensaio, ela analisa as formas de resistência ao poder: as estratégias coletivas de defesa e, na ausência dessa dimensão comum, uma ética da autodefesa. “Técnicas marciais, desviadas, transgressoras, informais: há toda uma outra genealogia, subterrânea, das práticas de autodefesa. Que não nos permitem retraçar uma história jurídico-política da legítima defesa, mas que desenham o seu avesso agônico”.

No primeiro capítulo, Dorlin se refere às culturas de luta e dança dos escravos das

Antilhas e da Guiana; no segundo, ela se detém nas estratégias dos movimentos de mulheres na Europa (o exército revolucionário em 1872 na França e a prática do jiu-jitsu pelas sufragistas britânicas em 1909). No capítulo 3, retoma a insurreição de judeus de abril de 1943 no gueto de Varsóvia: sob ameaça iminente de serem exterminados, eles se rebelam e decidem morrer como combatentes – uma tanato-ética que seria um insulto chamar de escolha. Não havia saída, morreriam exterminados ou insurretos. É por essas e outras que, para se referir às subjetividades subalternas, o vocabulário clássico de sujeito, extraído das filosofias da consciência e do direito, é inadequado. Sujeito de direitos e deveres, Estado de Direito, liberdade – estes conceitos filosóficos, quando situados, nos mostram que o único direito é o de assujeitar. Dorlin examina, ainda, a formação, nos Estados Unidos, de coletivos negros do século XIX ao XX, e da militância homossexual a partir dos anos 1970 (capítulos 6 e 7). Na conclusão do livro abre-se uma via ética à violência do Estado, em que a autora retoma às insurreições solitárias.

Para pensar as práticas de resistência, privilegiei os três últimos capítulos de seu ensaio; neles se desenha uma filosofia da violência necessária ao feminismo. Os casos selecionados evidenciam os problemas filosófico-políticos estruturantes do livro. Ir dos casos às questões é tão útil quanto problemático: se este procedimento permite-nos compreendê-las para em seguida empregá-las em outros contextos, devemos não perder de vista as situações de luta específicas nas quais surgiram. Retomarei a análise de Dorlin sobre o processo de politização da cólera nos movimentos negro e homossexual dos Estados Unidos dos anos 60 e 70, e a ética da auto-defesa que ela depreende do romance *Dirty weekend*, de Hellen Zahavi.

Com o grito *Power to the people!*, título do capítulo 6, Elsa Dorlin retoma a filosofia da violência gestada no interior dos movimentos negros dos Estados Unidos: era urgente reconhecer a guerra não declarada pelo Estado, acabar com o discurso pacifista, se armar. Sangue nos óio ou *self-defense*, este será o tom do discurso dos *Black Panthers*, originalmente chamado de *Black Panther Party for Self-Defense*. O apelo de Robert Williams, em *Negroes with guns* (1962), a pegar em armas inspira a constituição do Partido, ecoando o chamado feito por Ida Wels setenta anos antes, e retomado pelo meio artístico e intelectual dos anos 1920 e 1930. Williams, exilado em Cuba, redige este livro num momento histórico de um macartismo e de um anticomunismo flagrantes, presentes também nos círculos afro-americanos. Estes recusavam a luta armada ao identificá-la à defesa do socialismo. *Negroes with guns* é um basta à omissão racista do Estado. Um evento

no ano anterior ao da publicação foi a gota d'água. Ameaçado de linchamento, Williams se refugia em seu carro. A turba se aproxima, bate no automóvel, atira pedras contra os vidros. Quando não é mais possível permanecer no interior, Williams abre a porta com sua carabina italiana à mão — os assassinos recuam. Quando o Estado é incapaz de assegurar a integridade dos cidadãos, quando ele faz vistas grossas às agressões racistas, fomentando a fantasia de que os problemas sociais seriam gerados pela animalidade primitiva ou incivilidade dos negros, quando os tribunais deixam impunes as execuções perpetradas pelas milícias, quando, em suma, não há justiça, a única alternativa é “voltar à lei da selva”. *Negroes with guns* nasce desta constatação.

Esta posição filosófica em prol da autodefesa nos leva a problematizar as teorias políticas clássicas e seus pressupostos. Não é possível defender a tese do monopólio da violência pelo Estado quando reconhecemos que as ações violentas de milícias são toleradas — para não dizer fomentadas — ao permanecerem impunes. Nem é possível se filiar à tradição filosófica do individualismo possessivo, e a seu legado nas teorias de direito, a representação de “legítima defesa” cujas origens remontam a John Locke.

Em sua filosofia liberal, o Estado garante o respeito às propriedades privadas — essa função o define. O corpo é a primordial delas. O direito a legítima defesa é aquele à proteção da posse de seu corpo; o indivíduo se torna sujeito de direito ao se enunciar como um “eu possuo”. Mas a posse do corpo não é suficiente. Os proprietários de bens são cidadãos, os cidadãos, proprietários — os únicos gozam do direito real de se defender. Quando são violentos, seu comportamento é, de saída, interpretado como defensivo e validado. Aos não-proprietários, majoritariamente negros, a cidadania é implicitamente recusada: cotidianamente criminalizados e criminalizadas, se usam a violência, esta é imediatamente decodificada como roubo, furto, usurpação, animalidade. Sem bens, tem a carne exposta e a vida, nua.

Recorrer à autodefesa é, então, o único meio de se tornar um sujeito - posição filosófica de Williams. Ela teria inspirado o abandono da filosofia da não violência de Martin Luther King que, associada a um pacifismo, havia sido criticada pelo militante afro-americano Malcolm X e pela organização político-religiosa Nação do Islam. A conclusão enunciada por Williams, de que “se não há direitos, trata-se de uma guerra”, é acompanhada da criação de uma semiologia do corpo militante, pronto para a luta. O porte de armas faz parte do código de vestuário dos Panteras Negras, retomado pelo coletivo de autodefesa *Purple Panthers* [Panteras Roxas] ou *Lavender Panthers* [Panteras

Lilás].

O que pode um corpo, negro, em situação de dominação colonial e neocolonial, é pegar em armas. A subjetivação será violenta ou não será. Subjetivação violenta da violência – é este o percurso fenomenológico possível, o único – tese cujos pressupostos devem ser explicitados.

Em primeiro lugar, a crítica da filósofa à noção de sujeito de direito presente nas filosofias políticas clássicas é uma herança dos pós-estruturalismo francês – de Foucault, especificamente, com seu método genealógico e sua teoria de uma mútua implicação entre constituição do poder e do sujeito. As subjetividades são efeitos dos dispositivos de poder. Mas outro autor lhe é igualmente importante: Frantz Fanon. Suas reflexões político-clínicas, nascidas no processo de descolonização da Argélia, são centrais na reabilitação de uma filosofia da violência para o feminismo. Fanon problematiza a especificidade do sofrimento do negro a partir de uma gramática psicanalítica e hegeliana segundo a qual a existência de um sujeito depende de ser reconhecido enquanto tal. “Sentimento de inferioridade? Não, [o negro tem um] sentimento de inexistência”. Isso porque reconhecer-se enquanto sujeito depende da validação deste estatuto por uma alteridade; e, nas sociedades coloniais, a subordinação estrutural do negro ao branco, bloqueia o reconhecimento intersubjetivo. Não há reciprocidade se há assimetria; o senhor nada espera do negro, validação alguma. O que quer é o fruto do seu trabalho, que o aprisiona. Onde o sentimento de inexistência descrito por Fanon – a desrealização de si, um eu enfraquecido, capturado pelo desejo de ser reconhecido por um outro que lhe é indiferente.

Esta tese é central para Dorlin, que a comenta:

Alienado, o sujeito colonizado é apenas o testemunho angustiado da desmaterialização, da desrealização de seu próprio corpo e de seu próprio agir; mas é a partir deste processo de desterritorialização que se desenvolve uma mecânica da liberação, que passa necessariamente por um uso revoltado e desenfreado do próprio corpo, inexoravelmente violento. Se a brutalidade colonial fraqueja por só um instante, aquele que ainda não é um sujeito, explodirá. A autodefesa se torna então extática: é neste trabalho e por meio deste trabalho da violência, em que o colonizado está fora de si, que ele se libera e se torna sujeito [...] é possível que esta postura também crie uma forma de ressentimento marcial, uma ruminação muscular, uma preparação para o combate: o colonizado ‘espera pacientemente que o colono baixe a guarda para atacá-lo’. Toda violência colonial tem, deste modo, um efeito tetanizante — ela inibe —, ela produz um corpo sedimentado no terror. E, se esta

tetania é o efeito de uma repressão e de um controle contínuos, ela também marca o estado constante de um corpo em tensão que visualiza o combate por vir, um corpo pronto a emergir, um gesto pronto a se desdobrar num golpe: “um tónus muscular de todos os instantes (DORLIN, 2017, p.30-1).

Partir do músculo, e não da lei – a única saída para a subjetividade arruinada, é a luta real. O uso subalterno da autodefesa ganha legitimidade quando coletivizado. A politização da raiva impulsionou, nos Estados Unidos, a organização não apenas do movimento negro, mas do feminismo das mulheres negras e da militância LGBT.

Um dos casos de coletivização da raiva analisados por Dorlin é o de June Jordan. Esta militante feminista e poeta afro-americana reage a uma tentativa de estupro: seria preferível morrer a lhe obedecer, ao branco; aquele homem nunca mais violentaria uma negra. “Não é o sexismo, mas o racismo que aqui funcionou como um eixo, elevando sua potência de agir ao nível do ‘do or die’ [agir ou morrer], e é em referência à existência de uma comunidade em luta que a raiva de June Jordan se exprime em autodefesa”.

Os movimentos LGBT dos anos 1970 nos Estados Unidos assimilaram a autodefesa de uma maneira paradoxal: ao se organizarem politicamente contra os assassinatos e linchamentos dos homossexuais, diversos destes coletivos tornaram-se reféns da lógica securitária do Estado, intrinsecamente racista. As militâncias do *Purple Panthers*, *Bay Area Gay Liberation*, e *Society to Make America Safe for Homosexuals*, adotando estratégias diversas, perpetuaram, todas, o racismo de Estado. Enquanto os primeiros se defendem dos punks, dos traficantes e das gangues e, portanto, de uma população racializada por de chicanos, negros ou de americanos de origem chinesa, a *Bay Area*, também chamada de *Butterfly Brigade* institui uma nova norma de masculinidade branca num meio sócio cultural refratário, constituindo, em alguma medida, os homofóbicos contra os quais luta. “Corpos atléticos, cabelos curtos e bigode, calça jeans, camiseta, jaqueta de couro e apito se tornam o uniforme” de seus membros, que são a partir daí imediatamente estigmatizados pelos homens do bairro, que se preocupam cotidianamente — estes últimos — em afirmar uma masculinidade viril. Isso se acentua no *SMASH*. Eles “desenvolvem uma potente e alegre semiologia do disfarce [mascarada?], da defesa como vingança, construída a partir de uma norma que exclui a masculinidade racializada, juvenil, delinquente e homofóbica”. Os *Purple Panthers* se apresentam como justiceiros dispostos a intervir no espaço público “em caso de agressão de homossexuais por parte de outras minorias ‘foras da norma’”; *Bay Area* organiza

patrulhas no quarteirão — munidos de apitos, cadernos, *walkie-talkies*, seus militantes anotam as agressões contra homossexuais e *trans* para denunciá-los ao Estado. Respondendo à violência, este setor da população se politizou, mas isto se fez a partir da injunção de se criar espaços *safe* (seguros) — “entre iguais”, segundo Dorlin. Uma “militância protecionista” teria então, surgido, fundada na constituição de uma alteridade a ser combatida, de uma ameaça que tem raça, nação e/ou classe social definidas. Os espaços *safe* seriam “blindados” com relação a uma alteridade que provoca medo ou ódio. Estar “entre iguais” se tornou imperativo. Criar uma identidade de grupo, brigar pela segurança é produzir uma norma. Neste processo, o desejo de proteção é a outra face da produção de inseguranças contra as quais o Estado se apresenta como o único recurso. Por meio da “generalização de um pacto securitário”, a ideologia racista do vigilantismo ganha corpo.

A crítica da filósofa aos *safe spaces* parece extrapolar os movimentos gays norte-americano e os contextos supracitados, embora não fique claro qual seu alvo. No circuito *transpédégouine* francês (LGBT+), o termo *safe* designa a construção coletiva de um ambiente de empoderamento protegido do machismo, da homofobia e do racismo quotidianos. Originária das comunidades homossexuais e *drags* dos EUA na década de 60, esta prática foi reapropriada pelo movimento feminista dos anos 70 nesse mesmo país; na França, as experiências da criação de espaços não mistos nasce à mesma época com o *Mouvement de Libération des Femmes*. Se minha hipótese for boa, e a crítica de Dorlin ao protecionismo e identitarismo militantes realmente não se restrinja aos coletivos estado-unidenses, isso se explica por sua necessidade de compreender o funcionamento do dispositivo defensivo contemporâneo. Ele produz subjetividades e um certo tipo de militância, como todo dispositivo de poder. O “protecionismo” é sua armadilha. Gera, no interior dos próprios coletivos, a necessidade de administrar a violência entre os dominados e de promover o debate infinito sobre a persistência de formas de dominação. Resultado: o desgaste dos integrantes e o bloqueio das coalizões estratégicas entre os grupos.

Como escapar disso? Certamente não é se fechando em uma comunidade de iguais, fantasmática porque dependente da produção imaginária de uma identidade de grupo forjada em oposição a um inimigo. Uma outra cartografia emocional, outros afetos, devem ser postos em circulação para que a resistência seja o menos possível capturada pelos dispositivos de poder. Dorlin retoma o caso de June Jordan, a militante

que havia reagido contra o estuprador – branco. Violentada uma segunda vez, ela nada faz; não a teria podido antecipar. Quem a agredia era um de seus companheiros da *NAACP*. A raiva sentida contra o sexismo também presente no movimento negro será, dali em diante, politizada. “Mostre-me seu poder e sentirei orgulho”, ela apela à criação de outros coletivos, constituídos não em nome da proteção de seus membros, mas, pelo engajamento que tem em “colocarem a raiva à serviço da luta”.

Uma resposta aos dominantes só pode nascer da ruptura com a ética da não violência difundida pelo feminismo hegemônico. Mas como reagir quando um “nós” está ausente, quando a dimensão comum inexistente? O romance *Dirty weekend*, de Hellen Zahavi, fornece pistas a Dorlin. Nele, a protagonista se reapropria da misoginia ordinária, dos golpes quotidianos que negou para si mesma para continuar de pé. Não se trata de um romance de formação de uma justiceira feminista, porém: do começo ao fim, a protagonista se chama Bela — mulher tímida e introspectiva. Bela só chega a se exprimir ao esmagar o crânio de seu estuprador. O que este romance fornece ao feminismo é, antes, uma “fenomenologia da presa”, segundo a filósofa. Zahavi nos mostra como a feminilidade-vítima se inscreve nos corpos identificados ao gênero feminino a partir de um processo de denegação reiterada das violências e das objetificações cotidianas. Dorlin nos descreve, no capítulo final, um tipo de dominação cujo efeito psicológico é a “desrealização” daquilo que foi vivido, a denegação. Não há alternativa: todas as tecnologias de gênero produzem Bela bela. E vítima. O outro que sempre insidiosamente se impôs, lhe aparece como “uma ameaça imanente, sempre atrás dela, pronto para estuprá-la”. “Bela espera”. Espera o vizinho que anteriormente havia posto a mão em suas coxas, ameaçando entrar em sua casa. Bela o matará sem que ele tenha tempo de tomar consciência de que o dia da caça havia chegado — não foi educado para isso. Numa sexta-feira, um martelo atinge sua cabeça. Foi Bela, que “não queria se impor”. Perdeu a paciência.

Com este romance, Dorlin nos ensina a filosofar a marteladas. A potência das reações, nem sempre estão inscritas numa gramática do ressentimento. Bela age ali onde inexistem as possibilidades de se identificar a um grupo. Sempre tão apagada, ela não se encontrava em lugar algum. Infinitamente só, tolerava a vida – um caleidoscópio de agressões – habituada que estava a negá-las. Gesto político, porque potencialmente explosivo.

Contra uma gramática marxista segundo a qual o horizonte utópico é o

agenciamento dos indivíduos para a abolição das classes sociais, Dorlin reconsidera o caráter disruptivo e políticos de atos solitários — revolucionários a partir de sua circunscrição, revolucionários a partir de sua *singularidade*. Face à impossibilidade de inventar um sujeito coletivo pela inscrição dos afetos num mundo comum (experiência frequente no regime neoliberal), a autodefesa emerge sem ter sido propriamente escolhida. O ataque de Bela a seu estuprador, o grito mudo se impõe. Pois fomos instruídas não apenas para o medo. Nossa dolorosa formação em cuidar dos dominantes, se preocupar com eles – esta espécie de disposição do gênero feminino resultante da repartição desigual do trabalho – é descrita pelos estudos feministas como *care* [cuidado].

Formadas para adivinhar seus desejos e intenções, aprendemos também a violência. A passagem ao ato de Bela ilustra como este pacto aparente de submissão produz tudo, menos uma justiceira feminista. É um *care negativo*, segundo Dorlin. As mulheres *cis* e *trans* (e os homens subalternos) detém um grande conhecimento da alteridade dominante (a única que tem direito a existir de modo egocêntrico e autoritário). Isso lhes dá, em troca, uma estranha potência: a de esmagar o homem branco *cis* ocidental heterossexual. Pura exterioridade (des-subjetivada), o *care* passa, assim, no seu contrário. Pela violência explosiva, elas (e eles) inventam um estatuto de sujeito que lhes é recusado.

A partir de uma releitura feminista de Fanon, nesta “fenomenologia da presa” que Dorlin vê em Zahavi, a filósofa descreve o processo de constituição da consciência de ser mulher, marcada pelo medo e sempre sexuada (é o homem quem detém o privilégio do universal). As mulheres fazem a experiência sistemática, estrutural, de não poder contar com as leis, nem com o Estado, para lhes defender da violência de gênero - como os negros, e diferentemente deles, se brancas, burguesas, heterossexuais. Não são sujeitos. São corpo violável, consciência de caça. Presas, elas terão de partir pra cima.

Não deixar morrer aquelas e aqueles cuja luta persiste é um dos efeitos da genealogia de Dorlin. Nascida num contexto sócio-econômico distinto do brasileiro – onde racismo e xenofobia constituem a identidade de francesa de modo mais visível que na dita democracia racial brasileira — este ensaio lança perguntas às lutas atuais. Evidencia a dimensão ilegal e miliciana do Estado, lança os chamados a uma ética da autodefesa subalterna e à formação de uma ampla coalizão das lutas. Isso apesar de seus limites evidentes: passa ao largo da pauta da defesa do território, essencial às mulheres

indígenas e negras.

Nas *terras brasílicas*, as milícias não estão à margem do Estado, constituem-no de maneira descentralizada, pulverizada e, agora, obscena. Com faixa presidencial e tudo. Tem, cada uma delas, uma lógica de funcionamento independente, segundo a análise do sociólogo José Cláudio Alves: “Você não sabe onde pisa, em que dimensões pode esbarrar. Marielle Franco foi morta assim”. Nascidas na ditadura militar, com as ações de extermínio dos “esquadrões da morte” nas periferias de São Paulo e do Rio de Janeiro, a atuação destes grupos de policiais foi legitimada por uma máquina de propaganda. Fotos de cadáveres, com “plaquinhas dizendo que eles iriam assaltar bancos, roubar”, foram divulgadas. O banditismo passou a justificar o assassinato violento pela polícia. A vítima torna-se réu, e “os autores daquelas mortes ganham um respaldo social”, diz o sociólogo. O bordão “bandido bom é bandido morto” é fruto dessa propaganda militar. Fazer arminha também. Eis o nascimento do vigilantismo tupiniquim. “*I love United States*” é seu lado branco, recitado e do lar, desde os anos de chumbo.

O ensaio de Dorlin pode ser útil, ainda, pela distinção entre uma *ética da autodefesa* e a lógica miliciano-estatal do justicamento, presente na análise do romance de Zahavi. Assassina, Bela faz justiça com as próprias mãos. Não é nem miliciana, nem justiceira, porém. O sangue em seu martelo não é sistematicamente limpo com a toga do juiz.

Por fim, resalto a insistência da filósofa de organizar coalizões entre as lutas. Não é por outro motivo que ela retorna ao pronunciamento do ativista cofundador do *Black Panthers* intitulado *Women Liberation and Gay Liberation*. Huey Newton critica a maneira como os aliados potenciais do movimento negro (as mulheres e os homossexuais) eram repetidamente vistos pelos homens negros como uma ameaça a sua masculinidade. Ao retomar esta fala pública, Dorlin nos recorda que o inimigo é a norma da masculinidade dominante, segundo a qual ser homem é ser “branco, mas também como heterossexual e pequeno burguês”.

Se defender requer que saibamos contra quem o fazemos. Não é melhor já irmos nos acostumando, não.

Mariele, presente. Hoje e sempre.

Recebido em: 02 de abril de 2019.

Aprovado em: 10 de setembro de 2019.