



**Vinícius Wingler Borba Santiago**

**A economia sacrificial do Estado-nação:  
o luto público das mães de vítimas da  
violência de Estado no Brasil**

**TESE DE DOUTORADO**

**INSTITUTO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS**  
Programa de Pós-Graduação em Relações  
Internacionais

Rio de Janeiro  
Abril de 2020



**Vinícius Wingler Borba Santiago**

**A economia sacrificial do Estado-nação:  
o luto público das mães de vítimas da  
violência de Estado no Brasil**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais do Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Marta Regina Fernandez Y Garcia Moreno

Rio de Janeiro  
Abril de 2020



**Vinícius Wingler Borba Santiago**

**A economia sacrificial do Estado-nação:  
o luto público das mães de vítimas da  
violência de Estado no Brasil**

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de  
Pós-Graduação em Relações Internacionais do  
Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio.  
Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

**Prof. Marta Regina Fernandez Y Garcia Moreno**

Orientadora

Instituto de Relações Internacionais - PUC-Rio

**Prof. Adriana de Resende Barreto Vianna**

Museu Nacional - UFRJ

**Prof. Carla Rodrigues**

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - UFRJ

**Prof. Elizabete Sanches Rocha**

Faculdade de Ciências Humanas e Sociais - UNESP

**Prof. James Casas Klausen**

Instituto de Relações Internacionais - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 06 de abril de 2020

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

### **Vinícius Wingler Borba Santiago**

Graduou-se em Relações Internacionais pela Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual Paulista – UNESP campus de Franca, em 2013 e obteve o título de Mestre em Relações Internacionais no Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2016.

#### Ficha Catalográfica

Santiago, Vinícius Wingler Borba

A economia sacrificial do Estado-nação: o luto público das mães de vítimas da violência de Estado no Brasil / Vinícius Wingler Borba Santiago; orientadora: Marta Regina Fernandez Y Garcia Moreno. – 2020.

340f. : il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2020.

Inclui bibliografia

1. Relações internacionais – Teses. 2. Maternidade. 3. Luto. 4. Gênero. 5. Violência. 6. Soberania. 7. Sacrifício. I. Moreno, Marta Regina Fernandez Y Garcia. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituto de Relações Internacionais. III. Título.

CDD: 327

Essa tese é dedicada a todas as mães cujo luto público eu testemunhei e que fizeram da maternidade uma luta pela vida. Minha eterna admiração a elas.

## Agradecimentos

Foram tantas pessoas que cruzaram meu caminho no percurso do doutorado que seria difícil me lembrar de todas elas. Algumas pessoas chegaram até mim e depois nunca mais tive contato, algumas entraram em minha vida antes mesmo do doutorado e permaneceram, entre idas e vindas, distanciamentos e aproximações, outras ainda surgiram em minha vida no percurso final e foram de grande contribuição para meu trabalho e para meu amadurecimento intelectual. Todas elas, no entanto, têm sua importância e seu papel em minha trajetória.

Agradeço à minha família, por sempre ter me apoiado em minha jornada e ter depositado confiança em minhas escolhas, mesmo tendo sido, muitas vezes, incompreendidas. Agradeço à minha mãe Regina e meu pai Orivaldo, pelo amor incondicional e por terem sido o portal que me trouxe ao mundo permitindo que eu deixasse meu trabalho como contribuição a ele. Agradeço à minha irmã Fernanda pela amizade, pela cumplicidade e pela companhia de estarmos na mesma jornada familiar. Agradeço aos meus avós, bisavós e aos meus antepassados que eu nem cheguei a conhecer, mas que eu os honro pelas escolhas feitas, pelo que puderam e pelo que não puderam fazer. Tenho certeza que essa tese intervém, em algum ponto, no curso da história da minha família, no passado e no futuro.

Agradeço aos meus amigos que, de muitas formas, têm feito parte dessa jornada. Dentre eles, agradeço aos que começaram essa aventura intelectual e profissional há dez anos e que são uma inspiração para mim: Kaique Rodrigues, Vitor Araújo, Bruna Ferreira, Daniele Godoy, Jéssica Girão, Virgínia Góes e Karina Moysés. Agradeço a Anajá, com quem compartilho as angústias mais profundas, as alegrias mais contagiantes e a vontade de estar aqui fazendo o que faço. Obrigado pela companhia, mesmo estando distante. Agradeço também aos amigos que estiveram comigo na pós-graduação: Ciro, Joana e Fábio com quem vivi os momentos mais intensos e felizes da minha passagem pelo Rio. Ao Rodrigo Carrijo e ao Gabriel Gama, com quem compartilhei alguns anos de intimidade e que se tornaram companheiros para toda a vida, nos piores e nos melhores momentos. Ao Maykson Cardoso, pelas instigantes e longas conversas

que tivemos, pela companhia gostosa e divertida e por compreender o que é estar disposto a pensar uma filosofia radical. Sentirei saudades das aulas que assistíamos juntos. Agradeço infinitamente à Daniela Barros por ter sido uma amiga e uma companheira que faz muita diferença em minha vida. Sou eternamente grato por você me acompanhar nos meus pensamentos e nas minhas viagens aos lugares mais profundos e de difícil acesso. Com você aprendo e me expando tanto que só posso, agora, me perguntar “o que mais é possível que eu sequer considere?”. Obrigado por deixar minha jornada mais alegre, fácil e gloriosa.

Agradeço aos amigos que fiz no Canadá, no período em que fiz estágio doutoral: T.H. Vega, com quem compartilhei um espaço familiar e momentos de muito aprendizado e crescimento; à Mariana, que me acolheu tão bem e se tornou uma companhia indispensável da qual sinto saudade; à Sara com quem compartilhei os melhores momentos e fez da minha estadia no Canadá uma fase inesquecível para mim; à Andrea e Priscila, por me fazerem acreditar que o mundo é a minha casa e que sempre haverá uma chama pra nos aquecer, mesmo em terras gélidas. À Daniel, que me permitiu entrar em contato com pessoas incríveis e ter percepções curiosas sobre mim mesmo, sou grato por ter sido essa ponte sobre a qual caminhei. Sou imensamente grato à Lara Selis e à Natália Félix por terem se tornado grandes parceiras nessa longa caminhada que escolhemos percorrer. Agradeço ao meu companheiro Fernando por ter feito desse momento da minha vida um fechamento de ciclo mais leve e divertido. Obrigado por compreender que parte do meu tempo com você teve que ser compartilhado e intensamente dedicado a esse trabalho. Sou grato pelo amor que me nutre e pelo lugar de importância que tem em minha vida.

Agradeço também ao Centro de Pesquisas Feministas (CFR) da York University por ter me acolhido tão bem enquanto estive lá, em especial à professora Alison Crosby, diretora do CFR e à professora Anna Agathangelou, que me fez o convite de ir para o Canadá. Agradeço por sempre ter admirado meu trabalho e por me motivar a ser “um grande professor”. Agradeço à Yvonne Brown, cujo encontro foi um encontro com minha ancestralidade. Não tenho palavras para dizer o quão grato sou pelo carinho, pela ternura e pela força que me inspira.

Não poderia deixar de agradecer aos professores que passaram pela minha vida e que, de alguma forma, acompanharam minha trajetória. Agradeço à professora Elizabete Sanches Rocha pelo apoio incondicional e por ter estado disposta a estar comigo nessa jornada desde o início. Algumas pessoas cruzam nosso caminho para ficar, como dizem, “até o fim”. Sou infinitamente grato por todo o amor e carinho que temos nutrido nos últimos dez anos, mesmo com os distanciamentos, e por não ter deixado de me orientar na vida. Agradeço também aos professores Roberto Yamato, cujas aulas sempre me inspiraram a ocupar um lugar de sensibilidade e afeto diante do mundo, ao James Casas Klausen, pelas aulas instigantes que me permitiram percorrer longos caminhos e por suas críticas sempre muito construtivas ao meu trabalho.

Agradeço à Adriana Vianna pela doçura com a qual habita esse mundo e pelo olhar sensível que tem sobre a luta das mães e sobre a vida. O mundo precisa de mais mestras inspiradoras assim. Agradeço à Carla Rodrigues que teve minha admiração desde o primeiro encontro, a partir do qual começamos uma grande amizade. Obrigado por ser uma grandiosa interlocutora, amiga e inspiração para mim. Agradeço ao professor Michael Shapiro pela generosidade e pela disposição com que se dedicou ao meu trabalho e ao professor Rob Walker, por ter sido uma grande e significativa contribuição em meu percurso de pesquisa.

Agradeço especialmente à minha orientadora Marta Fernández, que acompanha esse trabalho desde 2014, quando entrei no mestrado no IRI/PUC-Rio, e que não mediu esforços para fazer parte dessa trajetória. Sou muito feliz por ter tido você no meu percurso como alguém que inspirou, participou e encorajou meu trabalho. Obrigado pelo reconhecimento, pela confiança, motivação e por acreditar no sucesso do trabalho que fizemos juntos. Um agradecimento carinhoso à Lia Gonzalez, cujo suporte foi indispensável desde o início para o cumprimento dessa jornada. Agradeço a todos os professores e colegas do Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio que, de alguma forma, estiveram presentes durante os seis anos vividos intensamente ali. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela bolsa de estudos durante os quatro anos de doutorado.

E finalmente, gostaria de agradecer a todas as mães e familiares com quem convivi nos últimos cinco anos. As mães cuja história de luta e luto

acompanhei foram as grandes mestras da minha formação. O que eu aprendi nas ruas com essas mulheres não cabe nessas páginas de agradecimento. Com elas eu chorei, me emocionei, me arrepiei, acreditei que outro mundo é possível, mas também cheguei a acreditar que parecia não haver mais alternativas. Com elas, compreendi, porque vivi e senti, que estar na luta por justiça já é, por si só, um outro mundo possível que se cria. Admiro a determinação, a coragem e a força dessas mulheres, que mesmo suportando o insuportável, não desistem de lutar por uma causa que lhes motiva seguir vivendo. Sou eternamente grato por ter tido a permissão de estar com essas mães e por ter feito parte da sua história de luta.

Agradeço também a todas as mães de minha família, em especial à minha vó Geni, que reproduziu o papel de mãe na minha criação, na de minha irmã e na de meus primos, e cujo passado ancestral tive a oportunidade de descobrir recentemente. Essa tese é uma forma de honrar as escolhas de todos aqueles que já se foram, uma forma de lembrá-los no presente, uma forma de reparar, historicamente, as injustiças que nos conecta a todos em um passado que nos é comum e, por fim, uma forma de abrir caminhos, que sejam livres de histórias de violência, injustiça e sofrimento. Que essa tese seja uma contribuição no mundo e que possa viabilizar a expansão de novos horizontes futuros.

## Resumo

Santiago, Vinícius Wingler Borba; Moreno, Marta Regina Fernández Y García. **A economia sacrificial do Estado-nação: o luto público das mães de vítimas da violência de Estado no Brasil.** Rio de Janeiro, 2020. 340p. Tese de Doutorado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esse trabalho trata da luta das mães e familiares de vítimas da violência do Estado brasileiro, mais especificamente sobre o engajamento político das mães, moradoras de favelas no Rio de Janeiro, que perderam seus filhos assassinados por policiais militares e agentes do Estado. As reflexões trazidas aqui são fruto de trabalho etnográfico no qual acompanhei e testemunhei o luto público das mães nos espaços públicos da cidade. É a partir do testemunho da luta e do luto das mães que pude tecer a problemática dessa tese que se centra na relação entre gênero, violência, soberania e sacrifício. Argumento, partindo das minhas experiências e vivências etnográficas, que o movimento de mães questiona a legitimidade do poder de matar do Estado ou, em outras palavras, questiona a própria soberania de Estado como o poder sobre a vida e a morte. Ao defenderem que o Estado brasileiro não tinha o direito de tirar a vida dos filhos que elas geraram, as mães trazem à tona a relação entre gênero e soberania e o modo como ambos estão intimamente conectados. Além disso, argumento que o movimento de mães toca nas estruturas fundacionais do Estado-nação ao revelar que a soberania de Estado repousa sobre uma economia sacrificial na qual a vida de alguns depende da morte de outros. O movimento das mães reúne tanto as condições para expor a lógica sacrificial sobre a qual se sustenta a soberania estatal quanto revelam que elas, as próprias mães, se inserem também em uma lógica sacrificial ao lutar em nome de seus filhos assassinados pelo Estado. Nesse sentido, percorro um caminho de investigação filosófica a fim de compreender as fundações mitológicas da soberania de Estado e a lógica sacrificial intrínseca a ela.

## Palavras-chave

maternidade; luto; gênero; violência; soberania; sacrifício.

## Abstract

Santiago, Vinícius Wingler Borba; Moreno, Marta Regina Fernández Y García (Advisor). **The nation-state's sacrificial economy: the public mourning of mothers of victims of state violence in Brazil.** Rio de Janeiro, 2020. 340p. Tese de Doutorado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation deals with the struggles faced by mothers of victims of Brazilian state violence. More specifically, about the political engagement of mothers, slum dwellers in Rio de Janeiro, who have lost their sons murdered by military police and state agents. The reflections I brought to the fore are the results of an ethnographic project in which I followed and witnessed the public mourning of some mothers in the public space of the city. Through witnessing their mourning I was able to develop the problematic tackled in this thesis: the relationship between gender, violence, sovereignty and sacrifice. Based on my ethnographic experiences, I argue that the movement organized by these mothers put into question the legitimacy of state sovereignty, in other words its power over life and death. When they claim that the Brazilian state did not have the right to take their sons' lives, lives which they give birth to, they bring to the fore the intimate relation between gender and sovereignty. In addition, I argue that the mothers' movement touch upon the foundational structures of the nation-state when they reveal the state sovereignty reliance on an economy of sacrifice, specifically one in which the lives of some depend on the death of others. The mothers' movement provides the conditions both to expose the sacrificial logic upon which state sovereignty relies and to reveal that the mothers themselves are also embedded in a sacrificial economy when they struggle in the name of their sons killed by the state. In this sense, my thesis is a philosophical investigation in order to grasp the mythological foundations of state sovereignty and its intrinsic reliance of an economy of sacrifice.

## Keywords

motherhood; mourning; gender; violence; sovereignty; sacrifice.

## Sumário

1. Introdução	13
1.1. Escrever para (en)lutar, (en)lutar para não esquecer: escrita, morte, vida e luto(a)	13
1.2. Fragmentos que (ir)rompem (n)o tempo: os processos de rememoração e redenção	19
1.3. Testemunhar e curar feridas: um processo pessoal e coletivo	25
1.4. A divisão de capítulos	34
2. A maternidade como resistência à violência de Estado	38
2.1. O lugar político da maternidade: performatizando “gênero” e “Estado”	40
2.2. “Fábricas de produzir marginais”: a maternidade como território de disputa	59
2.3. Reprodução, violência e morte: o exercício do poder soberano como um exercício do poder patriarcal	69
3. Corpos mutilados, corpos precários e corpos vulneráveis	98
3.1. O ventre da mulher negra como um lugar de poder	98
3.2. Rememorar os mortos: uma tarefa pessoal e coletiva	116
3.3. O luto público como ferramenta estratégica de luta	132
4. Luto, performatividade e soberania	145
4.1. Sobre heróis e heroínas: o luto como ato performativo (contra) soberano	145
4.2. Implodindo a soberania por dentro: um duelo entre deuses	162
4.3. Entre a violência mítica e a violência divina: um performativo sacrificial	172
5. O sacrifício da luta, a soberania do luto	203
5.1. Soberania, sacrifício e insubordinação	203
5.2. Colocar-se à morte: a dimensão sacrificial do luto público	223
5.3. Antígona e as mães: um clamor soberano	245

6. Fragmentos: o que resta da guerra	271
6.1. Performance sacrificial de Estado: a guerra como prática ritualizada do sacrifício	273
6.2. Entre o sagrado e profano: um limiar entre a vida e a morte	302
6.3. Mães guerreiras, mães sacrificiais	317
7. Considerações finais: à espera da justiça	324
8. Referências Bibliográficas	332

# 1 Introdução

## 1.1 Escrever para (en)lutar, (en)lutar para não esquecer: escrita, morte, vida e luto(a)

No prefácio de seu livro “Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin”, Jeanne Marie Gagnebin explora as relações tensas e angustiantes entre a prática da escrita e a consciência de morte, no qual ela argumenta que a escrita tem como uma de suas finalidades a tentativa de tornar a nós mesmos imortais, de nos mantermos vivos na memória da posteridade. Gagnebin (2014, p. 14) propõe a seguinte hipótese: “se fôssemos imortais, não precisaríamos escrever e, portanto, quando escrevemos, lembramos, mesmo à nossa revelia, que morremos.” A morte adquire aqui um significado que extrapola o de uma morte meramente biológica, para uma morte pior que esta: o esquecimento.

A autora observa que na tradição grega e ocidental, a luta contra o esquecimento e contra a morte encontra na “Ilíada e Odisséia” uma dupla alternativa paradigmática: ou se morre velho, repleto de anos, tendo tido uma vida feliz e que será esquecida rapidamente pela posteridade, ou se morre jovem, “na flor da idade e da beleza, numa façanha heroica, cuja glória [...] será lembrada pela palavra poética a ‘todas’ as gerações futuras.” (Gagnebin, 2014, p. 15). Aquiles, mesmo tendo morrido para si mesmo, permanece vivo na palavra de louvor e no canto poético. Ulisses, por sua vez, forte, corajoso e mestre das palavras, torna-se o narrador-poeta que sabe contar a sua história e encantar seu público. O que une essas duas personagens é a luta heroica que lhes garante a glória do herói lembrado por sua coragem. Em Ilíada, tal luta heroica vem acompanhada dos ritos funerários que, para Gagnebin (2014, p. 15), “são igualmente práticas de celebração e de rememoração, tentativas concretas não de abolir a morte pessoal, inevitável, mas de transformá-la no objeto de um lembrar permanente, constante”.

Nesta tese, vejo a luta das mães como uma forma combinada e entrelaçada entre luta heroica, pois se trata da coragem de grandes heroínas cujas narrativas

memoráveis tive a chance de testemunhar, e ritos funerários, ou práticas de celebração e rememoração das vidas de seus filhos assassinados pelo Estado brasileiro. Tal como na tradição grega e ocidental, vejo a luta dessas mulheres, negras e moradoras de favelas, como uma luta heroica, uma luta contra as mortes forçadas de seus filhos - prática soberana de Estado que tira a vida dos filhos que elas geraram – e que, mesmo depois de perdida essa vida, lutam contra a pior forma de morte que seus filhos poderiam ter: a do esquecimento. Entretanto, o ato heroico não se restringe à luta masculinizada pela glória, como em “Ilíada e Odisséia”, mas transcende a gramática generificada do heroísmo presente na tradição grega e ocidental.

A luta heroica que tenho testemunhado nos últimos cinco anos e da qual se trata esta tese é feita por grandes mulheres, guerreiras, que, embora não tenham pegado em armas e derramado sangue, tomam a próprio punho as rédeas da escrita da história na tarefa de escová-la a contrapelo e acordar seus mortos, como argumenta Walter Benjamin. As heroínas cujas histórias de luta e luto escrevo aqui trazem a maternidade como signo político que marca e as distingue de qualquer outra luta, não por ser essa a luta mais importante, mas por ser ela a luta que toca no que há de mais profundo nas fundações do Estado e da vida política: o poder sobre a vida e sobre a morte ou, em outras palavras, a soberania.

As palavras das mães, transcritas nesta tese, são o testemunho de uma luta histórica, não só no Brasil, que tenta salvar a população negra do “destino” que se tem dado a ela: o esquecimento. A luta contra o esquecimento só pode ser feita se, a partir do nosso presente, o passado possa ser reelaborado, contado e recontado. É preciso pegar o passado (e a história!) nas próprias mãos para que possamos mantê-lo vivo, no presente de luta, a fim de que se possa abrir novas possibilidades futuras que não caiam no mesmo retorno brutal. No entanto, como bem nos alerta Gagnebin, é preciso estar atento para o fato de que as tentativas do presente de apreender, contar e lembrar o passado não são unívocas. “O presente falha em suas tentativas de apoderar-se do passado de modo definitivo. Como o presente está destinado a tornar-se em breve (aliás, em muito breve) também passado, suas pretensões de dominação também caducam” (Gagnebin, 2014, p. 28).

Nesse sentido, esta tese não é, definitivamente, o registro perfeito e ideal da memória do passado apreendido e contado pelas mães, não somente pelo fato

de que as tentativas do presente de contar esse passado caducam, como também caducam as minhas palavras, pois diante do interlocutor que me lê, minha escrita acerca dos mortos, e do trabalho de luto e a luta que os envolvem, está aberta a ganhar inúmeras e incontáveis interpretações. O passado narrado pelas mães e presente em minha escrita, já em si reconfigurado e reorientado sob o meu olhar, está lançado em uma miríade de possibilidades de ser apreendido no presente, no meu, no presente de quem me lê agora e no de quem ainda me lerá.

O passado está em disputa. O passado não só não é unívoco, como é um palco de lutas, um lugar errático, errante, desviante, ao qual retornamos não para ficar, mas como um desvio para, em seguida, rumar ao futuro, como defende Michael Löwy (2005). Tampouco unívoca é a escrita (e essa tese). Ela é um palco em constante disputa, pela interpretação, apreensão, dominação. Eu diria que apreender e (re)contar o passado é precário, mas talvez a forma mais potente de se empreender uma luta, seja ela heroica ou não.

Escrevo esta tese consciente da condição precária da escrita, não apoiado na crença cega e absoluta da escrita como garantia da imortalidade, pois toda imortalidade está sujeita a esse processo de elaboração constante do passado no qual ela é apreendida. E o passado é precário. Escrever esta tese, como escrever qualquer outra coisa, pode não garantir a imortalidade a ninguém, mas é, ainda assim, uma tentativa do tempo presente de acessar um passado constantemente ameaçado pelo esquecimento. A “escrita não nos imortaliza, ela talvez possa lembrar um gesto que esboçamos – o qual, no melhor dos casos será retomado e transformado por alguém” (Gagnebin, 2014, p. 24), assim como retomei e transformei a luta das mulheres que eu testemunhei. Aquilo que venho a escrever nas páginas que seguem, talvez seja mais um sinal da minha caducidade e finitude do que da minha imortalidade, das mães e de seus filhos.

Gagnebin (2014, p. 24) argumenta que “escrever seria, então, não um processo de imortalização do autor, mas, pelo contrário, um duplo processo de luto: em relação a uma identidade singular sempre fixa e clara, e em relação a um ideal de compreensão e de transparência intersubjetivas”. Eu adicionaria algo mais. Diria que minha escrita traz o luto das mulheres cuja luta acompanhei e que, por isso, minha escrita, ainda que carregue uma leitura imperfeita, sempre errática e passível de disputas, é uma escrita do luto, o luto do luto. Escrevo não para imortalizar, a mim ou a qualquer pessoa sobre a qual eu venho escrever. Escrevo

para enlutar, enluto para não esquecer. Para não se esquecer das inúmeras mortes que acometeram os jovens negros e moradores de favelas no Rio de Janeiro. Para não esquecer que a política de segurança pública tem nome e endereço. Para não esquecer que para a população negra e favelada, o poder de matar exercido sobre os filhos, também atinge suas famílias, matando-as lentamente, expondo-as à morte.

A morte para a população negra e favelada é onipresente. Em 1993, Edméia Euzébio, “mãe de Acari”<sup>1</sup>, foi executada em um assassinato premeditado após supostamente ter tido acesso a informações importantes que pudessem localizar os corpos desaparecidos dos filhos das mães de Acari. Em 2003, Vera Lucia, também “mãe de Acari”, faleceu devido a problemas de saúde. Em 2012, Marilene Lima, outra “mãe de Acari”, faleceu em decorrência de um tumor no cérebro. No percurso em que realizei esta etnografia, pelo menos três mães de vítimas da violência de Estado, com as quais tive contato, também faleceram. Joselita, mãe de Roberto, assassinado na chacina de Costa Barros<sup>2</sup>, faleceu em 2016, diagnosticada com um quadro grave de pneumonia e anemia. Segundo os familiares, Joselita “morreu de tristeza”, pois não conseguia comer direito depois do assassinato do filho. Vera Lúcia, “mãe de maio”<sup>3</sup>, foi encontrada morta em sua

---

<sup>1</sup> A “Chacina de Acari” ficou internacionalmente conhecida como o caso de desaparecimento de 11 jovens da favela de Acari, que teriam sido levados a um lugar desconhecido por um grupo de homens que se identificaram como policiais, no dia 26 de julho de 1990. A investigação naquela época apontou que os policiais militares envolvidos estavam extorquindo algumas das vítimas antes do desaparecimento forçado. Os corpos dos jovens nunca foram encontrados. As mães dos desaparecidos começaram à época uma busca pelos corpos que dura até hoje. A partir desse engajamento, as mães sofreram perseguições, calúnias e ameaças. Hoje, das 11 mães de Acari, pelo menos três estão mortas. Uma delas, Edméia Euzébio, mãe de Luiz Henrique e líder do grupo de mães, foi brutalmente assassinada com sua cunhada em uma emboscada no metrô da Praça XI, por supostamente ter encontrado informações sobre o paradeiro dos jovens. Em outubro de 2012, Marilene Lima de Souza, mãe de Rosana de Souza Santos, faleceu em consequência de um tumor no cérebro. Em agosto de 2003, Vera Lúcia Flores Leite, mãe de Cristiane Souza Leite, faleceu devido a problemas de saúde. Disponível em <<https://anistia.org.br/noticias/25-anos-da-chacina-de-acari-expoe-crise-aguda-sistema-de-justica-criminal-brasil/>>. Acesso em 14 maio 2019.

<sup>2</sup> Em 20 de novembro de 2015, cinco jovens foram mortos fuzilados dentro de um carro por Policiais Militares em Costa Barros, subúrbio da zona norte do Rio. Os jovens voltavam de Madureira de carro quando policiais alvejaram o carro com 50 tiros.

<sup>3</sup> Em maio de 2006, houve no Estado de São Paulo ataques do grupo armado do PCC (Primeiro Comando da Capital) aos postos e viaturas da Polícia Militar, delegacias de Polícia Civil e prédios públicos. Logo em seguida, grupos de extermínio da Polícia do Estado de São Paulo mataram indiscriminadamente 493 jovens, em sua maioria, negros, pobres e favelados, como forma de retaliação aos ataques do PCC, naquele mesmo mês. Algumas mães e familiares das vítimas desse ataque policial se uniram e criaram o “Movimento Independente Mães de Maio” (ou como chamarei “Mães de Maio”), composto pelas mães que tiveram seus filhos assassinados nessa chacina, e se engajaram na busca por justiça e lutam para que o Estado brasileiro se responsabilize e reconheça os assassinos de seus filhos. Apesar do grupo ter sido criado em São Paulo, as “Mães

casa em maio de 2018, sob suspeita de ter cometido suicídio e, segundo as mães companheiras mais próximas, Verinha (como era chamada) andava distanciada e desanimada da luta nos meses anteriores à sua morte. Alguns meses depois, em novembro de 2018, faleceu Janaína Soares, mãe de Christian, morto em 2015 na favela de Manguinhos. Um dia antes de falecer, Janaína passou mal devido aos tiroteios constantes que vitimaram mais um adolescente de 17 anos nas proximidades de sua casa. Na manhã do dia seguinte, Janaína teve seis paradas cardíacas.

Desde que me aproximei do movimento de mães no Rio de Janeiro, e passei a me envolver nessa luta, testemunhei não somente a dor e o sofrimento delas e de suas famílias, como também certa *gramática*, subjacente ao trabalho de luto, dentro da qual a morte opera. A morte circula nas capilaridades da luta das mães e em seu cotidiano na forma mais íntima e perversa: suas vidas trazem consigo a morte - não no sentido hegeliano a partir do qual toda vida é portadora da morte e se mantém na própria morte - mas a morte que se aproxima, mais e mais, a morte iminente, a morte que ameaça, que cria raízes por dentro do corpo, que o adoce e mata-o. Um corpo que gera vidas que são sacrificadas ‘em nome de...’, em nome do Estado, em nome da sociedade. Um corpo que, depois de ter perdido a vida que gerou, ainda assim, tem sua vida colocada à própria morte. Essa gramática que subjaz a luta e o luto das mães é o que chamo, nesta tese, de *gramática sacrificial*.

As vidas das mães em luto e em luta<sup>4</sup> são vidas que se dispõem a se sacrificar pela vida que se foi, pela vida que era e que poderia ter continuado a ser, uma vida vivível, que viveu, que tinha história e que, mesmo tendo sido tirada,

---

de Maio” estão sempre em contato com as mães do Rio na luta por justiça. Nesse sentido, em minha etnografia, recorrentemente estive com algumas mães de São Paulo, acompanhando-as em atos, reuniões e encontros.

<sup>4</sup> Nessa tese, farei, recorrentemente, um uso intercambiável das palavras “luto” e “luta”, pois seguindo as formulações de Fábio Araújo, em seu trabalho “Do luto à luta”: a experiência das mães de Acari”, as mães, após o evento da perda traumática do filho pela violência de Estado, passam por uma transição entre o tempo do choque (conceito que Araújo retoma de Walter Benjamin) marcado pela dor da perda e o tempo da política, em que tal dor é transformada, segundo Araújo, em capital político a partir do trabalho de denúncias públicas por parte das mães e das instituições que as acompanham. Dessa maneira, faço uso intercambiável entre “luto” e “luta” no sentido de que para as mães que estão no movimento de reivindicar justiça ao Estado brasileiro, o processo de luto, ao acessar o espaço público, se torna a própria luta dessas mulheres. Daí a ideia de que enlutar, nesse contexto, é lutar. Para ver mais sobre o trabalho de construção de denúncias na esfera pública e a constituição das mães enquanto sujeitos políticos a partir do choque da perda do filho, ver Araújo (2007).

está ameaçada a ser esquecida, como se não tivesse sido vivida e perdida, recorrendo ao pensamento de Judith Butler, (2016b). A morte se revela como algo onipresente, não apenas como um mero significante contido nas falas, nas conversas e na memória, mas a presença da morte que põe a vida em sacrifício, a vida colocada à morte<sup>5</sup>, esta que não avisa a hora de chegar, mas que está ali, e pode se apresentar a qualquer momento.

O que conecta a morte de todas essas mulheres é o sofrimento pela dor da perda em um trabalho de luto interminável e que também as sacrifica. São recorrentes os casos de mães que adoecem após a perda do filho e acabam elas também morrendo. As mães, ao se engajarem na luta por justiça, ou são brutalmente assassinadas como queima de arquivo, como foi o caso de Edméia, ou acabam elas mesmas “morrendo de tristeza”, como é noticiado nos jornais. O processo de luto, os atos públicos, as manifestações, as vigílias e as caminhadas feitas pelas mães, familiares e apoiadores da luta, a despeito de terem a morte como causa de todo esse engajamento, causa dos sentimentos de revolta, tristeza, impotência, ancoram-se também na defesa da vida como causa pela qual lutar, pelo direito de *exigir justiça*.

Por isso é que escrevo esta tese. Escrevo para enlutar e enluto para não esquecer, não esquecer nem a vida dos filhos das mulheres que acompanhei e, menos ainda, a vida das mães que já se foram nessa luta, cuja condição sacrificial a qual foram submetidas não as impediram de seguir lutando até as últimas consequências, até o fim de suas vidas. Todavia, escrevo – e é por isso que também escrevo - consciente de que a vida não termina com a morte e que há sempre algo que resta, algo que sobra, que excede<sup>6</sup> a morte e permanece. Vejo o

---

<sup>5</sup> A ideia de uma vida colocada à morte ou dar a vida à morte é discutida por Jacques Derrida em “The Gift of Death” (1995), onde o autor discorre sobre a questão do sacrifício como um paradigma presente na vida política e que repousa em tradições do pensamento judaico-cristão. Derrida discute, nesse livro, a economia geral do sacrifício a partir da passagem bíblica em que Deus se revela a Abraão e exige que este ofereça seu único filho, Isaac, em sacrifício a Deus. Derrida parte dessa passagem do Velho Testamento para refletir sobre a economia sacrificial recorrendo a conceitos importantes da Filosofia, como o conceito de responsabilidade, de Levinas e o “ser para a morte”, de Heidegger. A discussão de Derrida em “The Gift of Death” assume papel central para o desenvolvimento de meu argumento. Tal discussão será feita com mais detalhe e profundidade no capítulo 5 dessa tese.

<sup>6</sup> Fundamental para essa discussão é a questão da centralidade da morte na filosofia de Hegel, para quem, em “Phenomenology of Mind” (1967), a morte é o ponto pelo qual o homem passa da consciência natural para a consciência de si, permitindo a realização da vida do espírito no Absoluto. Hegel apresenta a *Aufhebung* como um conceito especulativo que ilustra esse movimento dialético de superação e conservação na qual o que surge conserva aquilo que foi

luto das mulheres que testemunhei – e o luto que aqui trago, o luto da minha escrita, o luto do luto – como esse algo que resta, algo que excede e que transcende a morte. Mais do que garantir a imortalidade, a escrita permite garantir o processo de rememoração constante, sempre inacabado – porque sempre em disputa – e o luto passa a ser o processo pelo qual vivemos essas perdas como algo que resta em nossas vidas. Perdas em nome das quais vale a pena (en)lutar, vale a pena escrever.

## 1.2

### **Fragmentos que (ir)rompem (n)o tempo: os processos de rememoração e redenção**

Nesta tese, trago as vozes das mães cuja luta e luto testemunhei nos últimos anos, como fragmentos que (ir)rompem (n)o tempo e incendeiam o modo de ser e estar na política e no político, transgredindo as fronteiras lineares do tempo e embaralhando os limites entre as noções dicotômicas de público e privado, político e doméstico. O próprio trabalho de luto público nos revela a dimensão política das memórias, das emoções e do sofrimento pessoal de mães e familiares na luta por justiça. As demonstrações de luto público nos atos públicos em que as mães estiveram presentes revelam-se como fagulhas que rompem as fronteiras do tempo e do espaço da cidade.

A história que elas fazem é uma história que não só é alimentada pela memória do passado, como é uma história em fragmentos. Fragmentos de um tempo que não se foi e que continua vivo em suas memórias, nas camisetas estampadas com os rostos dos filhos, nas falas, nas lágrimas e nos gritos. Nesta tese, argumento que o luto é tornado público na forma de fragmentos que rompem as nossas construções lineares e unidirecionais de passado, presente e futuro e rompem como fissuras nos espaços urbanos revelando, então, a dimensão da

---

superado. Entretanto, Bataille argumenta que esse movimento em que nada se perde, nada fica para trás e tudo se aproveita é falho, pois para ele há sempre um excesso que a *Aufhebung* pretende excluir e resolver ao culminar na morte. Este algo que excede a morte é o que me permite pensar o luto público como um processo no qual algo que excede a morte e que permanece na vida dos que ficaram é enlutado. Consciente de que a morte não é o fim, como o é para Hegel, trato o luto das mães como um processo interminável de lidar com esse algo que resta, que fica – pois excede a morte e não é consumido por ela - esse algo que é dispendido, que é perdido, e que, no entanto, permanece como causa viva de uma luta que não finda. Essa discussão será feita no capítulo 5 dessa tese, em que articularei vida, morte e sacrifício.

distribuição desigual da segurança, da violência, da cidadania, e da humanidade e do luto público.

A ideia de pensar o luto público das mães como fragmentos de seu engajamento político, da memória de seus filhos e, sobretudo, como fragmentos que subvertem a ordem espaço-temporal, é inspirada no pensamento de Walter Benjamin. Michael Löwy (2005) argumenta que não se poderia falar que Benjamin desenvolveu um sistema filosófico de pensamento, mas que toda sua filosofia é feita na forma do fragmento. O fragmento, no pensamento benjaminiano, assume não somente uma forma – uma das obras mais importantes e conhecidas de Benjamin são as teses sobre o conceito de história, feitas na forma de pequenos fragmentos – como também se traduz em uma potência que irrompe no tempo linear e abre um espaço revolucionário na história.

A concepção de história para Benjamin se dá com essa ideia do fragmento como um autêntico *instante* que interrompe o contínuo da história. Um *instante*, um fragmento do “tempo-de-agora”. A concepção do tempo, para Benjamin, repousa na tradição messiânica judaica, para a qual o tempo não é uma unidade abstrata, linear e vazia, mas sim inseparável do seu conteúdo. Benjamin faz uma crítica ao tempo cronológico, como “puramente mecânico, automático, quantitativo, sempre igual a si mesmo [...] um tempo reduzido no espaço” (Löwy, 2005, p. 125), um tempo vazio e homogêneo. A esta concepção do tempo, Benjamin propõe pensar o tempo histórico, o “tempo-do-agora” como um tempo “pleno”, carregado de momentos “atuais” que contêm a chance única para a ruptura com o ciclo da eterna volta ao passado – o movimento de Benjamin em direção ao passado é, segundo Löwy, não voltar ao passado para ficar, mas fazer um desvio por ele para, em seguida, rumar ao futuro. Benjamin (1987, p. 229), na décima quarta tese, afirma que “[a] história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’”.

O então tempo histórico, ou “tempo-de-agora” é definido como um material explosivo que faz explodir o contínuo da história. O tempo histórico é, assim, carregado de instantes explosivos, subversivos. Nesse sentido, a partir dessa concepção do tempo feito de instantes e da história como uma história em aberto, é que vejo que cada fragmento de luto das mães, registrado pelo testemunho público, é carregado de um material explosivo capaz de romper o contínuo da história, capaz de romper com o eterno ciclo de violência marcada

pelo racismo a que a população negra e favelada é submetida. E esse é o caráter das falas das mães em atos de luto público. Os trechos de suas falas públicas que transcrevo nesta tese funcionam sob essa lógica de se pensar a história composta por instantes que guardam em si a potência de subverter o curso da própria história, por meio da redenção “enquanto rememoração histórica das vítimas do passado” (Löwy, 2005, p. 49).

A rememoração tem uma qualidade teológica redentora na filosofia de Benjamin. Rememorar os mortos do passado é uma tarefa, ao mesmo tempo, teológica e redentora. Redentora, pois a luta assume o imperativo de salvar o passado no presente, transformando-o constantemente. E teológica, pois tal tarefa não pode ser levada a cabo, segundo Benjamin, sem o aspecto teológico messiânico que assume as rédeas da própria história a fim de salvá-la do esquecimento (Benjamin, 1987).

Sob a tarefa de rememorar seus filhos assassinados “pelo Estado”, as mães lançam mão desse espírito messiânico cuja qualidade teológica redentora permite-lhes salvar o passado em um presente de luta e luto. E eu arriscaria dizer também, indo um pouco mais além da proposição messiânica redentora de Benjamin de salvar o passado no presente, que as mães não somente salvam o passado em seu presente de luta, como também salvam o próprio presente, livrando-o da impotência diante de tal atrocidade. A redenção do passado é a redenção do presente.

As mães mantêm, no luto público, a relação dialética entre passado e presente na qual este ilumina o primeiro e “o passado iluminado”, como afirma Löwy (2005, p. 61), “torna-se uma força no presente”. As mães encarnam a figura do próprio Messias, pois a história está também em suas mãos e é a partir deste lugar que cada instante de luta, cada fragmento no “tempo-de-agora” representa a possibilidade de realização da promessa do passado e uma tentativa de não deixar esse passado se perder. Os fragmentos de luto que trago nesta tese contêm essa fagulha que se alastra no tempo presente a fim de manter vivo um passado no qual as vidas de seus filhos teriam sido vidas vivíveis, recorrendo a Butler mais uma vez. Um passado no qual tais vidas existiram de fato e cuja perda é sentida – e sempre será – sob a orientação do espírito teológico messiânico.

A importância de se entender o luto das mães a partir da lógica do fragmento que irrompe em um *instante* do tempo reside no fato de que, seguindo

os rastros da concepção de Benjamin sobre a história e o tempo, as lembranças do passado lampejam incessantemente no presente das mães e cada lampejo desse passado representa um *instante* de perigo, o perigo de deixar esse passado ser apropriado e transformado em um instrumento da classe dominante, dos “vencedores” da história. De tal modo que reside aí o desafio da luta das mães: empenhar-se em um processo de rememoração constante e incessante a fim de que esses lampejos que saltam no tempo presente não sejam soterrados nos escombros do esquecimento. Os fragmentos de luto das mães não são outra coisa senão esses lampejos que trazem consigo a disputa histórica pela memória e pela justiça. Tal desafio é ilustrado em uma das teses de Benjamin “Sobre o Conceito da História”:

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado a centelha da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer (Benjamin, 1987, p. 224-5).

Além de ilustrar bem - ainda que de forma enigmática como em toda sua obra - o caráter marxista-messiânico, ou ainda, o caráter messiânico-revolucionário de Benjamin, a sexta tese sobre o conceito da história nos traz algo muito interessante a se pensar. No final da tese, ao dizer que “os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer”, Benjamin nos oferece um imperativo que não devemos perder de vista, que consiste na ideia de que é preciso lembrar constante e incansavelmente os mortos, pois estes, mesmo mortos ainda podem ser vencidos. Isso me leva a pensar, como eu dizia no início desse capítulo introdutório, que a morte biológica não resume o fim, o término de tudo. Ainda que a vida biológica tenha chegado ao seu fim, há ainda algo de pior, uma morte pior que a biológica: o esquecimento.

No contexto em questão desta tese, mesmo tendo seus filhos mortos, assassinados “pelo Estado”, as mães ainda lutam movidas pelo espírito messiânico-revolucionário de lembrar essas vidas perdidas e salvá-las do esquecimento. Daí a importância do luto, por meio do qual se torna possível, então, reconhecer, recordar, rememorar, celebrar a vida que se foi, pois há algo dela que excede e permanece. Há sempre algo que excede a morte, ao contrário do que Hegel pensava. Enquanto houver esse algo que fica, que permanece, haverá luto e haverá luta.

Os trechos das falas das mães registrados aqui trazem consigo as imagens evocadas de seus filhos assassinados, como lembranças de um passado que sempre retorna (a bem da verdade, o passado nunca se foi) em suas falas como um lampejo em um instante de perigo. E a luta dessas mulheres gira em torno da tarefa revolucionária de capturar esse *instante* único, esse momento de lembrança, de rememoração e de luto, e salvá-lo do inimigo comum: o racismo.

Tenho marcado no texto, até agora, a palavra *instante*, este importante marcador para a concepção do tempo de Walter Benjamin. Pensar o tempo feito de *instantes*, de pequenos fragmentos do “tempo-de-agora”, que carregam um material explosivo na história, como um *instante de perigo* significa dizer que o perigo não se limita somente à disputa pelo passado, pela memória (do passado), mas, também é pensar o *instante* como um fragmento do “tempo-de-agora” cujo perigo está também circunscrito à disputa pela soberania, o poder sobre a vida e a morte.

O que proponho nesta tese – e é o que me permite ir com Benjamin e para além dele - é pensar o *instante* como um *instante soberano*, esse fragmento do “tempo-de-agora” cuja disputa pela história, memória e justiça consiste também na disputa pela soberania, pelo poder sobre a vida e a morte. Os fragmentos de luto das mães revelam uma certa soberania em disputa, um certo discurso sobre quem tem o poder de matar, de fazer viver e deixar morrer. São fragmentos que, como mencionei, estão inscritos em uma gramática sacrificial, e que revelam o ponto no qual a soberania e o sacrifício se encontram. Tais fragmentos são as fontes principais sobre as quais se constrói minha tese: *a de que a soberania de Estado repousa sobre uma economia sacrificial, em que vida e morte estão implicadas e articuladas como substratos do poder soberano*. O leitor, ao passo em que percorrer os fragmentos do trabalho de luto das mães, poderá compreender

que o momento máximo, o ápice no qual a soberania está em jogo - esta experiência aporética<sup>7</sup> – se realiza em um *instante* de perigo, ou o que chamarei de *instante soberano*.

A lembrança do filho vem a público como um lampejo que instaura, dentro da dialética conexão entre passado e presente, a possibilidade de redenção do passado, lembrado em cada fala. A rememoração cumpre aqui um papel essencial no processo de redenção das mães em relação aos “vencidos” do passado, e este passado é reinterpretado pela centelha de esperança de que seus filhos não sejam, mesmo mortos, vencidos pela história. Dessa forma, o trabalho de luto público das mães desempenha um papel historiográfico, de manter as chamas do passado vivas em seu presente, fortalecendo-o.

*Centelha, fagulha, chamas e lampejo* são significantes comuns de serem encontrados na leitura da obra traduzida de Benjamin. O que há de comum nestes quatro é a alusão à claridade, ao clarão, à luz e ao brilho intenso que surgem, que emergem, de um corpo incandescente. Um dos motivos pelos quais penso serem esses significados importantes para a minha leitura do luto das mães é que sua luta gira em torno justamente dessa luz, é por essa luz que essas mulheres e suas famílias lutam e enlutam. Uma luz à qual essas mulheres um dia já deram uma vida gerada em seu ventre. E agora elas dão à luz sua própria vida, uma vida que (en)luta. A luz pela qual essas mulheres lutam é a luz da vida.<sup>8</sup> Elas lutam não somente pela vida de seus filhos, mas por toda vida dada à luz, como elas um dia

<sup>7</sup> Como mencionei, a questão da aporia como um lugar de não passagem (Derrida, 2007) será discutida no capítulo 5 desta tese.

<sup>8</sup> Ao dizer que as mulheres deste contexto etnográfico lutam pela vida, não pretendo afirmar, ainda que implicitamente, que as mães são mais próximas dos valores de afirmação da vida ou que possuem uma pré-disposição inerente a odiar e repudiar a violência em prol de valores calcados na cultura da paz e na afirmação da vida. Como defende bell hooks (2015), partir desse pressuposto seria correr o risco de reforçar o determinismo biológico e a divisão dos papéis de gênero reificados entre binômios como guerra/paz; masculino/feminino/, homem/mulher, ou ainda reduzir a maternidade a um papel reificado. O que defendo é que, neste contexto etnográfico, as mulheres cuja luta tenho acompanhado são orientadas por valores que repousam na ideia de que elas, como mães, geraram a vida que “o Estado tirou”. Nesse sentido, a luta pela vida, neste contexto de luta, não significa que as mulheres são inerentemente as que lutam pela vida, mas sim, que a vida de seus filhos e das comunidades negras nas quais foram criadas está, diariamente, sob o alvo da violência de Estado. A vida, neste contexto de luta, é, então, mais que uma bandeira, mas um direito básico e fundamental que está sendo disputado por tais forças que se antagonizam: as mães, que lutam para preservar a vida dos seus filhos e da comunidade negra e favelada, e o Estado, que ameaça essa vida. Ainda que tal compromisso com a vida possa parecer problemático do ponto de vista da essencialização da maternidade, como poderá ser visto no capítulo 2 desta tese, é justamente sobre esse tensionamento que se encontra o lugar político e politizante da maternidade, neste contexto de luta de mulheres negras.

também deram à luz o seu rebento. Permito-me aqui agregar mais uma palavra, para compor esse léxico benjaminiano do qual faço uso: *reberto*.

Segundo a canção de Gilberto Gil, “*reberto*, substantivo abstrato, o ato, a criação e o seu momento, como uma estrela nova e seu barato, que só Deus sabe lá no firmamento. *Reberto*, tudo que nasce é *Reberto*. Tudo que brota, tudo que vinga, tudo que medra”<sup>9</sup>. Broto, parte nova de um vegetal. Filho, no sentido figurado. Arrebrantar, partir, quebrar com violência, fazer estalar, romper, germinar, brotar, irromper, desabrochar, nascer<sup>10</sup>. Ainda, são inúmeras as passagens bíblicas que fazem alusão aos rebentos que brotam da videira. No Antigo Testamento, Deus se revela como aquele que cuida do seu povo como o agricultor cuida da videira. No Novo Testamento, Cristo vem como a verdadeira videira, tronco desde o qual novos rebentos irão surgir.

É no *reberto* da vida que essas mulheres continuam fazendo suas histórias, como mulheres negras, como mães cuja maternidade foi violada “pelo Estado” da forma mais ilegítima. O *reberto* das mães é “o ato, a criação e o seu momento”. O *reberto* é o seu ato público, seu ato de luto, é o ato da criação de seu próprio momento de expor a dor e o sofrimento ao qual foram submetidas. É no ato de *rebrantar* que as mães se revelam a si mesmas, então como Deus, como o Messias da própria história, a história que se não for contada por elas, dificilmente será contada e lembrada por alguém. Essa luta e tudo que nasce delas é *reberto*. O caráter messiânico da luta das mães assume, então, nesta tese, a imagem de um *reberto* que, na medida em que o leitor percorrer as páginas poderá fazer uma imersão em cada um dos fragmentos de luto aqui registrados e apreender esse *instante* que *rebranta* na história. Um *instante*, paradoxalmente, sacrificial e soberano, no qual as mães se encontram.

### 1.3

#### Testemunhar e curar feridas: um processo pessoal e coletivo

A pesquisa de campo, realizada entre 2014 e 2018, teve início em meu primeiro contato com o movimento de mães e familiares em um ato público organizado na favela de Manguinhos, zona norte do Rio, em homenagem e

---

<sup>9</sup> Música e letra de Gilberto Gil.

<sup>10</sup> Definições do dicionário Aurélio.

memória a *Tiago*, filho de *Selma*<sup>11</sup>, assassinado por um policial militar naquele ano. Esse ato público me levou a conhecer outras mães que também tiveram seus filhos assassinados por agentes oficiais do Estado brasileiro e que fazem parte de uma rede de apoio e solidariedade na reivindicação de justiça e na denúncia das violações de direitos humanos perpetradas “pelo Estado”.

Naquele mesmo ano, conheci a Rede de Comunidades e Movimentos contra a violência do estado do Rio de Janeiro<sup>12</sup>, coletivo organizado e protagonizado por mães e familiares moradores de favelas e vítimas da violência policial. Passei a frequentar esse espaço mobilizado pelo ativismo dos familiares e outros apoiadores. Meu envolvimento nesse espaço de resistência, tanto no que diz respeito ao acompanhamento aproximado da luta das mães mais envolvidas diretamente na Rede quanto na minha participação em reuniões do coletivo, na organização dos eventos realizados, como atos, vigílias e caminhadas, foi tecendo a interlocução que estabeleci com elas ao longo dos últimos anos. As falas públicas apresentadas nesta tese são, portanto, parte de um esforço etnográfico no qual o lugar de observador-participante me permitiu compartilhar dos contextos narrativos dentro dos quais a luta dessas mulheres acontece.

Tal empreitada etnográfica traz consigo os desafios de se colocar diante de um movimento social como esse, cujo trabalho duro, doloroso e catalisador de muito sofrimento pessoal, expõe o delicado terreno sobre o qual me situo diante das experiências compartilhadas e vividas. Consciente do meu lugar ocupado nessa luta e longe de pretender silenciar os possíveis efeitos de poder implicados na minha relação com o campo, meu engajamento etnográfico se deu de modo a respeitar esse espaço protagonizado por elas e no qual as experiências de sofrimento expostas e compartilhadas publicamente se caracterizam, como argumenta John Borneman (2002), como uma forma de agenciamento do processo de cura das feridas deixadas pela violência institucional. Compreender esse espaço não somente como um espaço de denúncia, mas, sobretudo, como um espaço de

---

<sup>11</sup> Optei por trocar os nomes de mães e familiares, bem como dos jovens assassinados, como estratégia de ocultamento, a fim de preservar a identidade de tais interlocutoras e como forma de proteger, em alguns casos, seus respectivos processos judiciais em andamento. No texto, os nomes próprios ficcionalizados estão em itálico. As únicas exceções em que mantenho os nomes reais são os casos de falecimento de algumas mães e seus filhos, como já mencionei neste capítulo introdutório.

<sup>12</sup> Para mais informações sobre a Rede, acessar <http://redecontraviolencia.org/>.

formação de subjetividades políticas que surgem no bojo do enfrentamento à violência de Estado produz uma demanda ética que me conduziu a minha escolha metodológica.

Tal escolha metodológica é o testemunho como um ato de escuta (Borneman, 2002). Diante das inúmeras violências presentes em uma etnografia como esta, em que os desafios que atravessam as relações são catalisados por um campo de grande profundidade emocional, escutar o que tais atores têm a dizer se constitui em uma forma de respeito, não somente pela dureza de seu sofrimento, mas, sobretudo, porque tais atores, segundo argumenta Borneman (2002), com muito a ganhar e pouco a perder, estão dispostos a assumir grandes riscos ao se engajarem em falar a verdade ao poder, ou revelar-lhe a “sua” verdade.

O testemunho, como ferramenta metodológica, adquire tamanha importância nesse contexto, pois é uma forma de compreender esse espaço político, não somente como um lugar do endereçamento da violência de Estado, mas também como um lugar de afeto, memória, e que garante, como argumenta a antropóloga Adriana Vianna (2014, p. 232), um lugar social que “certos mortos e vivos merecem ocupar na cena pública, sendo reconhecidos como vítimas e não como ocorrências massivas, generalizadas e previsíveis do universo da ‘guerra’ interna”.

Os registros etnográficos foram realizados a partir da observação e, muitas vezes, participação de alguns eventos públicos nos quais as mães e familiares estiveram presentes, dentre eles: um ato realizado na favela de Manguinhos, em 2014, em homenagem a um jovem vítima da violência policial; um segundo ato realizado também na favela de Manguinhos em 2015; um evento de homenagem às vítimas da chacina de Acari que aconteceu na Organização dos Advogados do Brasil (OAB) do Rio, ocorrido no ano de 2015; uma vigília em frente à Igreja da Candelária em homenagem às vítimas da violência de Estado, e em especial às vítimas da Candelária, no ano de 2017; um ato em frente ao Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro, em 2017; e um encontro internacional de mães de vítimas da violência de Estado, que aconteceu em Salvador, em 2018.

As reflexões trazidas nessa tese não são derivadas somente do meu testemunho (e da minha participação) desses atos de luto público, mas também das vivências que tive com elas, em espaços de maior intimidade, como nos inúmeros encontros e reuniões que havia na sede da Rede de Comunidades e

Periferias contra a Violência. Conviver com essas mulheres me mostrou que parte significativa do que eu aprendia com elas, pelas histórias e angústias compartilhadas, pelos sonhos e pela vontade de justiça, já compunha o maior ato de escuta que eu poderia ter diante delas.

O testemunho como um método me apontou caminhos muito interessantes para um engajamento orgânico com as mães, o que me fez escolher não realizar nenhuma entrevista (formal ou informal) com elas durante esses últimos anos. A experiência que eu tive com o movimento de mães e o contato aproximado diário na sua luta dispensava qualquer necessidade que eu pudesse vir a ter de aplicar um questionário a fim de obter respostas mais precisas. Escolhi, então, deixar que a minha própria vivência no campo me guiasse em minhas reflexões a partir do que eu testemunhava como sendo uma luta de mulheres cujo impacto político não dá conta de ser capturado por entrevistas, mas sim, no fluxo vivido das emoções, sentimentos e ações cotidianas.

Meu engajamento com o movimento de mães começou enquanto eu estava no mestrado, quando decidi fazer desse envolvimento com as mães a minha pesquisa. Parte das reflexões dessa tese deriva do meu percurso com elas durante o mestrado, no qual pude abordar a luta das mães, em um panorama mais geral do significado e dos efeitos desse movimento para a questão de soberania de Estado, em um trabalho de dissertação intitulado “A luta das mães nas favelas: margens, Estado e resistência” (2016), defendido em 2016 na PUC-Rio, sob a orientação da professora Marta Fernández.

Entretanto, é durante o doutorado que avanço na discussão da soberania e passo, então, a investigar algo que ainda não havia identificado no movimento que é a lógica sacrificial da luta e o modo como as próprias mães acionam a lógica sacrificial para si mesmas e acabam denunciando, implicitamente, a economia sacrificial sobre a qual a soberania de Estado se apoia. Foi durante o doutorado, então, que pude fazer um mergulho mais profundo em termos etnográficos, filosóficos e na investigação da relação entre soberania e sacrifício e o modo como a luta das mães se insere nesse universo.

O testemunho como um método de escuta não se limitou, durante meu percurso de doutorado, ao campo etnográfico. Não foram somente as memórias das mães que eu testemunhei ao longo dos últimos cinco anos. O trabalho com as mães me levou a percorrer caminhos interiores, pessoais e familiares que eu

jamais poderia pensar ser possível. O testemunho das histórias dessas mulheres negras me colocou em contato com o passado da minha família paterna, também negra, de modo que eu me percebi em um processo de pesquisa auto etnográfica: sobre mim mesmo e o passado da minha família.

Foi em conversas com minha avó paterna que eu pude acessar um pouco da memória dos ancestrais da minha família, em um profundo e intenso processo de investigação genealógica que percorri com minha avó ao testemunhar algumas histórias que ela contou. O percurso do doutorado me permitiu testemunhar os processos de rememoração das mães e, ao mesmo tempo, colocou-me em um lugar de escuta das memórias de minha avó sobre sua mãe (a bisavó que eu não conheci). Durante esse processo, fui tecendo os pontos de conexão, de aproximações e distanciamentos entre as memórias das mães que testemunhei e as memórias que minha avó contou, conectadas por um elemento comum: a violência e o racismo.

Nesse duplo testemunho, os processos de rememoração individual (da minha própria família) e coletiva (das famílias das mães que acompanhei) vêm entrelaçados, nesta tese, a partir de uma costura que foi sendo tecida ao longo dos últimos anos e na qual pude perceber os pontos em que o passado das mães e da minha família genealógicamente se encontram. As conexões que fui elaborando nessa trajetória me permitiram compreender que a redenção para ser coletiva, também deve ser individualizada, de modo que essa tese traça este desafio: o de me situar diante do e no processo revolucionário de redenção do passado de violência a que a população negra foi submetida, e cujo legado histórico é o ponto de encontro de todos nós. É no cruzamento dos processos de rememoração das vítimas do passado que a história da minha família e a das mães se encontram.

Tal empreitada auto etnográfica (Dauphinee, 2010) começou quando fiz um estágio doutoral na York University, em Toronto, no Canadá. Durante este período, desenvolvi parte dessa tese no Centro de Pesquisas Feministas (*Centre for Feminist Research*) na mesma universidade, onde apresentei essa pesquisa em um seminário organizado pelo centro de pesquisas. Este evento foi um momento importantíssimo para o desenvolvimento do meu trabalho, não somente porque pude compartilhar minha pesquisa para um público grande, desde estudantes de graduação até professores e pesquisadores da área de gênero e violência, mas,

sobretudo, porque este evento me colocou em contato com pessoas muito especiais.

Um desses encontros foi com a professora e pesquisadora Yvonne Brown, negra, feminista, aposentada pela University of British Columbia, em Vancouver, que esteve na plateia da minha apresentação. Yvonne se emocionou ao colocar questões sobre o meu trabalho. Enquanto ela falava, eu percebia sua voz, calma e baixa, um pouco trêmula. Suas questões foram de extrema importância para mim, pois me atentaram para uma dimensão do meu trabalho que ainda estava inexplorada: quem sou eu diante dessas mulheres negras e faveladas? O que eu tenho a ver com isso e o que faço com isso?

Uma semana depois do evento, encontrei-me com Yvonne em um café para conversar mais sobre os inúmeros desdobramentos que o debate suscitou, e em especial sobre as questões que ela me colocou. Cheguei ao café às duas da tarde, como tínhamos combinado, e Yvonne já estava sentada à mesa lendo um livro enquanto me esperava. Aproximei-me, ela me abriu um sorriso gostoso e me abraçou. A primeira coisa que me disse foi: “Aquele dia, eu estava vendo você apresentar o seu trabalho e eu ficava me perguntando: ‘este garoto é branco ou este garoto é preto?’”. Aquela observação me pegou totalmente de surpresa. Eu imediatamente ri e depois de alguns poucos segundos, disse, com bastante certeza: “Yvonne, eu sou branco”. E, logo em seguida, complementei: “Eu acho que sou branco [rindo]”. Ela sorriu.

Nunca ninguém tinha questionado a minha branquitude. Por mais que meu pai seja negro e minha mãe branca, nasci de pele bem clara, nunca deixando dúvidas a ninguém de que eu fosse branco. Yvonne perguntou sobre minha família e queria saber quem era. Disse-lhe que minha família materna era descendente de italianos e minha família paterna era negra. Ela sorriu, mais uma vez, ficou me olhando como se já soubesse e me disse: “eu imaginava”. Esse diálogo foi início de um longo dia com Yvonne. Depois de quatro horas de conversa que passaram como se fosse uma, onde ri, chorei e me emocionei, Yvonne me levou a sua casa para conhecer Colin, seu companheiro, e para prepararmos um jantar.

Yvonne e eu compartilhamos nossas histórias de vida enquanto cozinhávamos. Ela me chamava de filho enquanto me mostrava onde estavam os utensílios da cozinha e compartilhava comigo suas histórias da maternidade e me

perguntava sobre as mulheres de minha família. Parecia que éramos grandes amigos de longa data ou, na melhor das hipóteses, parecíamos uma família. Este encontro me abriu caminhos para se pensar a relação entre mães e filhos, a partir de contextos afrodescendentes. Aquele momento vivido com Yvonne, na cozinha, preparando o jantar enquanto falávamos sobre as nossas mães me fez pensar como muitas das experiências vividas com as mulheres na minha família se deram também na cozinha.

Yvonne nasceu na Jamaica e migrou com a família para o Canadá quando ainda jovem, onde cresceu e tornou-se professora. Escreveu sua tese buscando o paradeiro de sua mãe, que nunca conhecera. Sua tese é, literalmente, uma busca pela mãe. Yvonne (2005) volta à Jamaica e escava a memória da família onde nasceu, fala sobre as histórias de racismo em uma Jamaica dominada pela colonização britânica. Sua tese é um grande testemunho sobre sua jornada pessoal em busca da mãe. Eu entendi, então, porque Yvonne se emocionara com a apresentação de meu trabalho: mães negras e faveladas enlutando a vida perdida de seus filhos, assassinado “pelo Estado” brasileiro.

O que conectou Yvonne e eu foi justamente o ponto sensível que nos liga aos nossos antepassados: a questão da mulher negra, sobretudo, do corpo da mulher negra que, historicamente, foi tido como *commodity*, um instrumento sobre o qual se apoiou toda uma história colonial de dominação, exploração e violência. A maternidade nunca foi um direito para a população negra, nunca foi uma escolha autônoma. Uma das questões para a qual Yvonne me chamou a atenção foi o fato de que existe uma economia política que gerencia o corpo da mulher negra, ora como fonte forçada de reprodução para sustentar uma economia de escravidão, ora como corpos cujos filhos gerados são indesejáveis e, portanto, matáveis. Yvonne buscou, durante muitos anos, a mãe que nunca conheceu e a pergunta que deu início a nossa conversa e que questionou minha branquitude me levou a buscar também o passado da minha família, o qual me trouxe grandes descobertas, que serão reveladas ao longo dessa tese.

Quando voltei ao Brasil, me empenhei nesse processo genealógico de recordar, com minha avó, o passado da família. Foi na cozinha da casa da minha avó que minha auto etnografia aconteceu, lugar onde as memórias de minha avó sobre o passado de sua mãe ganharam vida novamente. Percebi, aliás, que a cozinha é lugar onde estão quase todas as minhas memórias da infância e da

adolescência, lugar onde as mães da minha família mais se encontravam. Percorri caminhos que me trouxeram encontros e reencontros com quem não conhecia, e, sobretudo, comigo mesmo. As histórias a que tive acesso foram sendo reveladas para mim como peças de um quebra-cabeça, como se a cada fragmento do passado que me era narrado uma nova peça fosse encaixada, conferindo novos sentidos a mim, a minha pesquisa e a minha relação com ela.

Escrever esta tese foi (1) um duplo trabalho de recordação do passado: o passado das mães que acompanhei e o passado que nunca conheci da minha família, (2) um duplo processo de cura das feridas abertas do passado pelo trabalho de luto e pelo testemunho, e (3) um esforço genealógico a partir do qual meu passado ancestral e o passado histórico de lutas das mães se encontram. Esta tese não pretende investigar e apresentar a história do racismo, da violência de gênero sobre a mulher, ou mesmo a história da escravidão, mas sim o de pensar genealógicamente o corpo da mulher negra, sobretudo, no que diz respeito à maternidade em contextos de comunidades negras e afrodescendentes. Empenhado nesse esforço de escavar e recordar, não só o meu passado e o das mães, mas as origens a partir das quais eles se encontram, as reflexões que faço nesta tese são orientadas por essa preocupação em compreender, no terreno de hoje, o lugar em que as coisas do passado estão guardadas, como em um trabalho arqueológico de escavação no qual podemos perceber que tanto a memória é um meio para a exploração do passado quanto a terra é o meio no qual estão soterrados os mortos (Benjamin, 1987).

Foi neste processo que percebi como investigar as origens não tem a ver com descrever o processo pelo qual surgiu o que existe, mas sim, como defendia Benjamin (1984), em descrever aquilo que surge do processo de transformação e desaparecimento. Nesse sentido, compreendo o meu corpo como esse lugar no qual o passado ainda se conserva, é revivido e, mais importante, transformado a cada recordação. Pensar a genealogia não como a busca pelas origens (como se houvesse um ponto onde pudéssemos apreender o começo das coisas), mas como o ponto de articulação do corpo com a história, o corpo marcado de história (Foucault, 1984), permitiu-me compreender a dimensão política que meu trabalho assinala. Entendendo os pontos genealógicos a partir dos quais os corpos das mães e sua história de luta se articulam ao meu corpo e aos corpos de meus

antepassados faz da minha tese uma forma de política de rememoração, pessoal e coletiva.

Escrevo esta tese, então, para enlutar e desenterrar os filhos mortos das mães cujo trabalho de luto testemunhei. Escrevo esta tese para não esquecer, não esquecer de que é preciso lembrar, lembrar sempre e em qualquer circunstância os que se foram. Escrevo esta tese como o homem que escava a terra, que a remexe e revolve-a, como é feito no trabalho de luto. É preciso enlutar e, para enlutar, é preciso desenterrar, escavar a terra e “acordar os mortos” (Benjamin, 1987). De tal modo, coloco minha tese a serviço das causas da militância negra, a serviço da luta pelo reconhecimento, pela justiça e pelo direito de serem lembrados. Esta atribuição assinala meu trabalho, como sugeriu Yvonne Brown, como uma possível (ainda que muito insuficiente) forma de reparação histórica: reparação de uma história que conecta a mim e as mães e seus filhos nos diversos pontos de origens através dos quais os corpos de nossos antepassados se cruzaram na mesma história, marcados pelo signo da violência.

Os fragmentos da luta e do luto das mães que trago nesta tese estão entrelaçados a alguns fragmentos de luto do passado da minha família. Algumas reflexões feitas são derivadas do encontro entre as notas de meu diário de campo e as notas sobre as memórias que minha avó narrou. O encontro entre o testemunho das histórias de luto e luta das mães e o passado da minha família percorre todo o meu trabalho. O leitor poderá desvendar, na medida em que eu mesmo fui desvendando, os pontos de contato, as aproximações e os distanciamentos entre estes dois universos cujas histórias foram contadas por mães.

As experiências que vivi e que me foram compartilhadas do que é e do que pode ser a maternidade foram sendo constituídas, simultaneamente, pelas mães que acompanhei, na luta por justiça, e por minha avó. Estas mulheres foram minhas grandes mestras nestes últimos anos, foi com essas mães que aprendi a importância da maternidade, suas complexidades, o que ela significa em seus contextos diferenciados por marcadores como raça e classe e seu profundo significado político. Que a maternidade é, historicamente, um atributo compulsório às mulheres, mas que, também, em contextos de comunidades afrodescendentes, ela é um direito violado. Foi com essas mulheres que aprendi que é preciso compreender como formas de poder e dominação são articuladas e (re)produzidas em nossa sociedade às custas de seu trabalho de (re)produção

social e, sobretudo, como a maternidade pode ser um lugar onde o sacrifício é permanentemente realizado, mas também um lugar a partir do qual se produz soberania. É nesse limiar entre a soberania e o sacrifício que esta tese se desenvolve.

#### 1.4

#### A divisão de capítulos

No capítulo 2, “A maternidade como resistência à violência de Estado”<sup>13</sup>, apresentarei a maternidade como uma forma de resistência à violência de Estado. Para isso, farei uma abordagem da maternidade como um lugar político a partir do qual as mães moradoras de favela do Rio de Janeiro se mobilizam na luta por justiça. Nesse contexto de luta, e seguindo o trabalho de Adriana Vianna e Laura Lowenkron (2017), tratarei da relação entre maternidade e Estado e como a construção desses campos semânticos estão implicadas, a partir de um duplo processo no qual tanto o gênero é fabricado através da maternidade como signo marcador da luta quanto o Estado é produzido como aquele que mata ao invés de proteger. Maternidade e Estado se conectam a partir do signo da violência através do qual essas mães vêm a público e se reconstróem como mães que (en)lutam, também elas vítimas da “violência de Estado” que atinge a população jovem negra e favelada do Rio de Janeiro.

Nesse capítulo, a maternidade apreendida a partir de contextos de comunidades negras adquire tamanha importância não somente para a mobilização e politização da luta dessas mulheres, como também para desestabilizar e escancarar o modo como “o Estado” repousa sua violência constitutiva sobre a materialidade dos corpos dessas mães. Violência e reprodução se articulam de modo a exercer um poder soberano que atinge o ventre negro da maneira mais brutal possível: matando os filhos dessas mulheres, negando a elas o direito à maternidade, à futuridade e tornando suas famílias e toda a população negra cada vez mais vulnerável e exposta à morte.

O trabalho de Judith Butler, ainda que seja central para discutir precariedade, vulnerabilidade, performatividade e luto público no contexto de luta

---

<sup>13</sup> O capítulo 2 dessa tese é um desdobramento de um artigo publicado em 2019 nos cadernos pagu, intitulado “A maternidade como resistência à violência de Estado” (Santiago, 2019), no qual iniciei algumas das discussões que, nesse capítulo, pude aprofundar.

das mães, é insuficiente para analisar de forma apropriada o contexto narrativo no qual estou inserido. Seu enquadramento teórico (para usar um dos desdobramentos conceituais de seu trabalho mais recente, “Quadros de guerra”) apresenta limitações no que se refere à compreensão da maternidade que, diferentemente de leituras de autoras feministas negras, como Patricia Hill Collins, abstrai a maternidade do campo da performatividade e da resistência política. Nesse sentido, meu movimento é de ir com Butler e para além dela.

De forma entrelaçada aos fragmentos de luto das mães que transcreverei nesse capítulo, recorrerei ao aporte teórico que parte do debate entre Judith Butler e Julia Kristeva sobre o lugar da maternidade no campo da filosofia da linguagem; do trabalho da antropóloga indiana Veena Das e da importante interlocução com autores da antropologia e sociologia brasileiras, como os trabalhos de Adriana Vianna, Juliana Farias, Laura Lowenkron, Paula Lacerda, Rita Freitas e Antônio Carlos Souza Lima para entender os problemas e os perigos que circulam em torno da maternidade e como esta constitui um conceito em disputa.

No capítulo 3, “Corpos *mutilados*, corpos precários e corpos vulneráveis”, abordarei a leitura de autoras feministas negras sobre a questão do corpo da mulher negra enquanto um instrumento de poder e repositório, material e discursivo, da violência. Na primeira seção desse capítulo me engajo com a leitura de autoras como Saidiya Hartman, Hortense Spillers, Bibi Bakare-Yusuf, bell hooks, Angela Davis e autoras brasileiras como Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Martha Santos e Maria Helena Machado para trazer reflexões acerca do lugar ontológico do ventre da mulher negra na política. Na segunda seção, exponho meu percurso auto etnográfico e minhas descobertas acerca do contexto de violência e escravidão de algumas poucas gerações passadas da minha família paterna. Nessa parte, faço um diálogo no qual começo a identificar pontos de aproximação e distanciamento entre as histórias das mães cuja luta testemunhei e as histórias das mulheres de minha família paterna. O racismo, a violência e a maternidade são tropos linguísticos que fazem parte de um universo que nos conecta a todos genealogicamente. Na terceira seção desse capítulo, abordo a exposição e mobilização da precariedade e da vulnerabilidade das mães como uma estratégia política de agenciamento e subjetivação, a partir de Judith Butler e Gayatri Spivak.

No capítulo 4, “Luto, performatividade e soberania”, faço uma discussão, na primeira seção, do ato de luto público das mães como um ato performativo (contra) soberano, na medida em que o ato de luto público das mães tanto coloca em *xequê* a autoridade soberana como também aciona uma certa autoridade soberana. Essa discussão é feita com base em uma cena descrita por uma das mães sobre um enfrentamento pessoal com um policial militar em uma das favelas cariocas. A partir desse enfrentamento, faço uma análise a partir do conceito de performatividade de Judith Butler e o modo como a linguagem se traduz em um campo político por excelência, um local de disputa, sempre em aberto, em que signos, significados e poder estão sempre em constante relação.

Na segunda seção do capítulo 4, ainda com a cena de enfrentamento de uma mãe com um policial militar no horizonte, realizo uma abordagem filosófica sobre as fundações mitológicas do Estado-nação a partir do pensamento de Walter Benjamin e a leitura de James Martel sobre o primeiro. Na terceira seção desse capítulo, faço uma discussão teórica sobre os conceitos de violência mítica e violência divina, em Walter Benjamin, e o conceito de fundamento místico da autoridade, em Jacques Derrida, para uma análise mais detalhada sobre o que está por trás da cena de enfrentamento de uma mãe com o policial militar.

No capítulo 5, “O sacrifício da luta, a soberania do luto”, apresento, na primeira seção, uma discussão filosófica sobre a compreensão de soberania em Hegel e Georges Bataille e o modo como Bataille rompe com o pensamento dialético hegeliano apresentando uma outra concepção de soberania que nos é útil para pensar o tipo de soberania que as mães em luto(a) acionam. Na segunda seção, abordo a discussão de Jacques Derrida em “The Gift of Death” na qual ele recupera a questão do sacrifício na tradição judaico-cristã e, a partir dessa discussão, elucido o modo como o movimento de mães opera na mesma lógica sacrificial presente na sociedade, através de uma luta que é, em última instância, um constante colocar-se à morte em nome da vida dos filhos.

Na terceira seção, abordo a leitura de Butler sobre a tragédia grega *Antígona*, de Sófocles, e proponho uma nova leitura sobre o movimento da personagem Antígona, justaposto ao movimento das mães, ambos como um ato performativo que é, simultaneamente, soberano e sacrificial. Discutirei como se dá a relação das mães com a ideia de soberania, a partir de uma justaposição entre o movimento de mães e o movimento de *Antígona*, tragédia de Sófocles na qual

Antígona, ao enlutar o irmão morto, desafia o poder soberano de Creonte. A justaposição entre esses dois movimentos tem o intuito não de comparar, mas de apresentar uma mesma gramática sobre a qual tanto Antígona, quanto as mães se apoiam: uma gramática na qual soberania e sacrifício se encontram. Apresento, nessa seção, alguns pontos cegos na leitura de Butler sobre *Antígona* que não são suficientes para compreender a profundidade de seu ato subversivo.

No capítulo 6, “Fragmentos: o que resta da guerra”, na primeira seção, faço a leitura de uma imagem que mostra a instalação de uma Unidade de Polícia Pacificadora na favela de Manguinhos. A partir da imagem, proponho pensar a bandeira nacional como um símbolo totêmico, a partir de Émile Durkheim, e o nacionalismo que envolve o que chamo de *performance sacrificial de Estado*, por meio do qual o Estado se apresenta, se atualiza e se performatiza enquanto algo necessário e inevitável. Na segunda seção, faço uma discussão sobre a sacralidade da vida, a vida enquanto vida sagrada a partir de Giorgio Agamben e apresento um diálogo e seus pontos de fricção com a perspectiva da sacralidade em Bataille. Na terceira seção, faço uma discussão da relação entre a mulher e a guerra, a partir de Rita Laura Segato, bem como o papel da morte na vida das mães como uma morte que atua de forma lenta, conferindo a elas o próprio sacrifício da luta e do luto, o sacrifício das “mães guerreiras”, das “mães sacrificiais”.

## 2

### A maternidade como resistência à violência de Estado

Ao longo do século XX, a cidade do Rio de Janeiro foi sendo lida a partir de um discurso que identifica as favelas como territórios da cidade associados à marginalidade, pobreza e criminalidade (Valladares, 2005). Os moradores de favelas são reconhecidos, dessa forma, por uma leitura radical de alteridade em que se constituem como o “outro” da cidade, lidos a partir da chave da diferença, como uma população perigosa e ameaçadora da ordem social e que deve ser controlada e gerenciada pelas forças estatais brasileiras.

A construção social das favelas como o território da violência na cidade do Rio atinge seu apogeu, mais especificamente, em dois momentos históricos. Conforme argumenta Márcia Leite (2012), o primeiro momento se deu a partir dos anos 1990 com a “promoção, por parte do Estado, de uma ‘guerra’ aos traficantes de drogas ali sediados”, e o segundo com a implantação, a partir de 2008, das Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) “com o objetivo de retomar o controle armado desses territórios e ‘civilizar’ seus moradores como condição para a integração desses territórios à cidade” (Leite, 2012, p. 374).

Segundo dados apresentados no Atlas da Violência (Cerqueira *et alii*, 2017), estudo realizado pelo IPEA em parceria com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública em 2017, o Brasil registrou 59.080 homicídios em 2015, sendo que a cada 100 pessoas assassinadas no Brasil, 71 são negras. O perfil predominante das vítimas de violência policial no Brasil – segundo o Atlas, os negros possuem chances 23,5% maiores de serem assassinados em relação a brasileiros de outras raças – revela os desafios enfrentados pela população favelada no que diz respeito à violação do direito à vida. Casos como o de Teresinha, cujo filho foi assassinado no Complexo do Alemão enquanto brincava à porta de casa, revelam o estado de insegurança e suspensão do direito à vida que se impõe no dia a dia da população favelada.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Segundo dados da Justiça Global, houve um aumento de 18,6% de casos desse tipo até julho de 2015, em que 410 pessoas foram mortas dessa forma pela PM, em relação ao mesmo período do ano anterior. O número de homicídios praticados por policiais militares nas favelas em 2014 já havia superado em 40% as ocorrências registradas em 2013. O mapa revela que os espaços onde a polícia mais mata são as favelas. Disponível em: <http://global.org.br/programas/justica-global-lanca-o-site-onde-a-policia-matahomicidios-cometidos-pela-policia-militar-do-rio-de-janeiro/>. Acesso em 24 jan. 2016.

A territorialização da violência nas favelas acaba naturalizando a ideia de que favela é sinônimo de violência e que se constitui em um espaço de exceção cuja mediação pelo Estado deve se dar por meio de medidas também excepcionais, como argumenta Márcia Leite (2012), que se traduzem em invasão por tropas policiais militares, execução sumária de moradores, caracterizando aquele território como um cenário de guerra.

Uma série de episódios, como arrastões, assaltos, tiroteios, sequestros e chacinas, contribuíram para que fosse gestada uma representação do Rio de Janeiro como uma “cidade em guerra”, segundo Leite (2012). Os efeitos da “metáfora da guerra” atingem não somente os traficantes de drogas, alvos da recente política de pacificação da cidade, mas também colocam em risco a vida de toda uma população específica, reverberando o medo e o terror em muitas famílias, que acabam sendo vítimas – mortas como efeito colateral, indesejável, porém inevitável, dessa guerra.

Ao longo das duas últimas décadas, inúmeros foram os casos de chacinas de jovens moradores de favela cujos corpos foram executados sumariamente por agentes do Estado ou desaparecidos, e muitos até hoje não encontrados. A título de exemplo, posso elencar alguns casos, como: a chacina de Acari, como já mencionei no capítulo introdutório desta tese, que ficou internacionalmente conhecida como o caso de desaparecimento de 11 jovens da favela de Acari<sup>15</sup>, em 1990; a chacina da Candelária, em que oito jovens sem teto foram assassinados por policiais militares; a chacina do Borel, em 2003, na qual quatro jovens foram assassinados por policiais; a chacina de Nova Iguaçu, em 2005, que ficou conhecida como uma das maiores do estado do Rio de Janeiro em que 29 pessoas foram mortas por policiais militares; a chacina de Costa Barros, em 2015, em que cinco jovens foram alvejados enquanto dirigiam um carro nas redondezas da mesma comunidade, dentre tantos outros casos de violência de Estado.

Em meio a essa “situação de guerra” que se instala na cidade do Rio de Janeiro, as mães dos jovens assassinados acabam também sendo inscritas nessa

---

<sup>15</sup> As temáticas da violência de Estado e do movimento de mães e familiares na luta por justiça já têm sido objeto de estudo de importantes trabalhos. Sugiro ver a dissertação de Fábio Araújo, *Do luto à luta: a experiência das mães de Acari* (Araújo, 2007), e a tese de Paula Lacerda, *O “caso dos meninos emasculados de Altamira”: polícia, justiça e movimento social* (Lacerda, 2012).

“guerra” na medida em que, ao perderem seus filhos “pelas mãos do Estado”, identificam-no como aquele cujas práticas devem questionar. Ao perderem seus filhos assassinados por agentes de instituições estatais, como a Polícia Militar, as mães passam a se unir em uma luta por reparação, reconhecimento e responsabilização do Estado por esses assassinatos, participando ativamente de atos, caminhadas e vigílias em homenagem às vítimas assassinada “pelo Estado”, reuniões com promotores do Ministério Público, reuniões de organização de manifestações, entre outros encontros.

Nesse capítulo, a presença marcada e constante de expressões como “violência de Estado” e “Estado”, revela seu lugar ocupado para além das categorias analíticas próprias da literatura evocada. Tais termos são tratados aqui como categorias nativas, cuja apropriação pelo movimento de mães e familiares se insere em um terreno polissêmico que lhes permite acionar estrategicamente tais conceitos como forma de marcar suas posições diante das relações de poder que os atravessam. Os fragmentos de luto que transcreverei a seguir são fontes que elucidam os limites e ambivalências da maternidade como um marcador cujo significado político vai sendo construído simultaneamente ao campo semântico do Estado como instável e fluido em um processo de generificação.

Discutirei no capítulo que segue a ambivalência da maternidade enquanto um campo semântico e linguístico que vai sendo construído simultaneamente à categoria do Estado. Também, tratarei do modo pelo qual a maternidade é produzida discursivamente pelas múltiplas formas de poder, a partir de uma leitura foucaultiana e, finalmente, abordarei a insuficiência do enquadramento foucaultiano para analisar o lugar da reprodução nas estruturas do Estado. Para isso, discutirei como o corpo da mulher e sua capacidade reprodutiva está, concreta e simbolicamente, conectada ao poder soberano e patriarcal do Estado por meio de uma gramática sacrificial.

## 2.1

### **O lugar político da maternidade: performatizando “gênero” e “Estado”**

Boa noite a todos, para quem não me conhece, **eu sou Carmen, mãe do Pedro**. E infelizmente o mesmo Estado que me abandonou quando eu cresci, infelizmente esse mesmo Estado que um dia eu acreditei, foi o mesmo Estado que torturou e

matou meu filho *Pedro* (fala de *Carmen*, mãe de *Pedro*, ênfase minha).

Essa é a fala de *Carmen*<sup>16</sup>, mãe de vítima da violência de Estado, durante um ato público na favela de Manguinhos em 2015. Como descrevi brevemente no capítulo introdutório, meu primeiro contato com as mães de vítimas de violência de Estado foi em 2014, nesta mesma comunidade, quando testemunhei o ato público de *Selma*, mãe de *Tiago*, assassinado por um policial militar naquele mesmo ano. Lembro-me que o que mais impactou naquela demonstração pública de luto, além do denso universo emocional e afetivo, era o fato de que quem enunciava aquele discurso eram mães, a partir de um lugar que se tornava politicamente marcado: a maternidade. Como podemos observar no trecho destacado, o significante “mãe” é aquele que introduz aquele que enuncia e que se apresenta como vítima do Estado e, no caso de *Carmem*, vitimada pelo Estado duas vezes: ao nascer, e, em seguida, vitimada novamente pelo Estado que matou seu filho.

O uso do significante “mãe” é recorrente por parte daquelas que reivindicam a responsabilização e o reconhecimento “do Estado” pelo assassinato de seus filhos. A categoria “mãe” se apresenta como um atributo muito peculiar a essa luta, pois possui um peso ontológico que garante a essas mulheres um caráter político em um processo de subjetivação e visibilização de seus corpos no domínio público. Sua presença em atos, vigílias e caminhadas constitui-se em uma forma de mobilizar a opinião pública, a mídia e autoridades para a legitimidade de sua reivindicação.

Desde meu primeiro contato com essas mulheres, fui arrebatado pela exposição da dor e do sofrimento causados pela violência policial na vida dessas mulheres. No primeiro ato em que estive presente, em Manguinhos, no ano anterior, olhava a minha volta e não via uma pessoa que não estivesse profundamente impactada pelo que estava a sua frente. Notei, meses depois, que a

---

<sup>16</sup> O filho de *Carmen*, *Pedro*, foi assassinado nas dependências do Departamento Geral de Ações Sócio Educativas (DEGASE) por agentes do Estado que o torturaram até a morte. Segundo a mãe, um dos agentes trabalha na UPP de Manguinhos, local onde ocorreu o ato. O DEGASE é um órgão do Governo do Estado do Rio de Janeiro que executa as medidas judiciais aplicadas aos adolescentes que cometeram atos infracionais. *Pedro* já havia passado pelo sistema socioeducativo duas vezes antes de ter voltado e ter sido torturado até a morte, segundo as narrativas apresentadas pela mãe. Em suas falas públicas, *Carmen* define, recorrentemente, o sistema socioeducativo como um sistema sociotortura.

experiência de ver uma mãe expondo a dor de perder um filho possui um alcance naquele que escuta e vê inigualável a qualquer outra experiência. Não quero dizer aqui, obviamente, que esse tipo de sofrimento seja superior ou mais importante que outros. No entanto, percebia que a profundidade da empatia produzida nessas experiências tinha a ver com o fato de que o universo feminino e, sobretudo, maternal sempre foi muito presente na minha vida. Ainda que eu reconhecesse que os contextos de raça e classe da minha família materna fossem muito distintos do lugar de maternidade que aquelas mães ocupavam, como mães negras e moradoras de favela, havia algo ali que me mobilizava profundamente, a mim e a muitos que estavam comigo ali.

Eu nunca havia pensado sobre a relação entre mães e Estado, e tampouco sobre o lugar que a maternidade ocupa nas estruturas do Estado, na vida política, etc. Até aquele momento, o universo maternal teve pouca ou nenhuma relação com os limites externos à casa. Foi a partir desse meu primeiro encontro com as mães que uma chave de compreensão foi acionada em mim, de modo que fui mobilizado por aquele sentimento do que a maternidade representa em minha vida e de que ela possui um impacto, uma relevância e, sobretudo, uma presença invisibilizada nas estruturas da vida política e social.

Nesse percurso de tentar compreender essa relação, percebi que o modo como essas mães vêm a público e se apresentam à vida social e política está marcada por uma interferência brutal em suas vidas: essas mães vêm a público para mostrar o que foi feito a elas e como “o Estado” destruiu suas vidas. A categoria “mãe”, neste contexto etnográfico, vem aliada a uma outra, “vítima”, que surge no bojo da luta por direitos e está inscrita em um processo de subjetivação atravessado, como argumenta Adriana Vianna, pela reinvenção do corpo materno que se torna suporte para uma

linguagem não apenas da perda insuportável, mas também dos processos de reinscrição de si no mundo e do próprio mundo como algo que agora precisa ganhar novo sentido e que passa a ser lido e descrito em outros termos (Vianna, 2014, p. 232).

Chegar aos atos públicos apresentando-se como “mãe” e trazer, em seus corpos, a camiseta estampada com a fotografia de seus filhos e cartazes com seus nomes se constituem formas estratégicas de agenciar processos políticos por meio da resignificação do corpo materno como sendo ele mesmo a própria denúncia à

violência de Estado.<sup>17</sup> Para Fábio Araújo (2007), as fotografias dos filhos mortos estampadas nas camisetas usadas pelas mães em atos, caminhadas e vigílias funcionam, no espaço público, como dispositivos que criam um elo entre aqueles que passaram por aquela ação e os que não passaram. Segundo o autor, tais dispositivos compõem um repertório político rico e mobilizador em um contexto no qual a falta de recursos acaba se tornando o recurso político das mães. Neste contexto, a maternidade é o elemento sobre o qual se apoia toda a legitimidade da luta e, segundo Rita Freitas (2002), é por intermédio da maternidade que as mães se fazem sujeitos visíveis na política. Elas conferem à maternidade outro significado que lhes possibilita a inclusão no mundo público.

Historicamente, a maternidade é atrelada a um bem maior em nossa sociedade, um valor supremo e que traz consigo a ideia de uma mãe sofredora, a mãe “que chora, que sofre, que tem o avental ‘todo sujo de ovo’, que ‘padece no paraíso’, a ‘rainha do lar’, que se sacrifica pelos filhos, a compadecida que tudo perdoa; enfim, que os ama acima de tudo” (Freitas, 2002, p. 80). Em meu percurso etnográfico, pude perceber que essa figura da *mater dolorosa* se fazia muito presente nas falas das mães, afinal, é em torno da dor pela perda do filho que essas mulheres se reconstróem e dão um novo significado a suas vidas.

Além de serem mobilizadas pela figura da dor, elas reproduzem uma ideia de maternidade que gira em torno do “amor materno”, um amor incondicional pelo filho, como catalisador da luta. Esse comportamento revela que todas elas compartilham entre si o sentimento de serem movidas pelo “amor de mãe” e, a partir desse amor, formam uma rede de solidariedade. É comum entre as mães, ao fazerem referência à dor que sentem pela perda do filho, sugerir que sentem a dor como se fosse em seu próprio corpo, fazendo uma alusão ao fato de esses filhos terem saído de dentro delas. Essa “dor de mãe” sugere, portanto, uma ligação não só afetiva e de amor, mas umbilical.

Julia Kristeva (1985) afirma que o leite e as lágrimas são os signos por excelência da *mater dolorosa* (mãe sofredora), que invade o ocidente no século XI e alcança seu auge no XIV. Para a autora, a imagem da mãe sofredora é derivada

---

<sup>17</sup> Para uma reflexão mais aprofundada sobre a questão da vítima/vitimização de atores em processos políticos de reparação e reconhecimento ver Das (2008a), *La antropología del dolor*; Sarti (2011), *A vítima como figura contemporânea*; e Jimeno (2010) *Emoções e Política: a vítima e a construção de comunidades emocionais*.

de uma longa tradição na qual o feminino é pensado sob o constructo simbólico do cristianismo e, daí, sob a figura maternal. Kristeva argumenta que essa representação da figura da mãe carrega consigo atributos de sofrimento, e o que o leite e as lágrimas têm em comum é que ambos são metáforas da não linguagem.

Kristeva (1984) argumenta que a materialidade da linguagem é, de certa forma, derivada da materialidade das relações corporais entre mãe e filho que, para a autora, está fora do campo linguístico da significação. Para Kristeva, a gênese do sujeito está atrelada à separação corporal entre mãe e filho, cuja relação é deslocada para as relações linguísticas. Tal campo das relações linguísticas, ou o campo do simbólico, é estruturado em torno da lei paterna como princípio organizador universal da própria cultura e expressa uma linguagem que organiza o mundo pela supressão de múltiplos significados, na qual as pulsões maternas não teriam lugar. Nesse sentido, a autora defende que o surgimento da linguagem, da ordem do simbólico, é atravessado pela perda de um referente, o corpo materno. A perda do corpo materno é, para Kristeva, reinvocada fantasmaticamente na materialidade dos sons.

A primazia do corpo materno, como um referente perdido no surgimento da linguagem, no surgimento do sujeito na ordem simbólica, é crucial para o pensamento de Kristeva, pois é o corpo materno o paradigma para qualquer referente subsequente. A linguagem surge, desse modo, a parte dessa perda referencial fundamental para o sujeito: a presença materna. O referente materno está, para Kristeva, fora do simbólico e, portanto, do campo da significação linguística. O corpo materno está situado naquilo que a autora denominou como o semiótico, “o lugar onde o sujeito é tanto gerado quanto negado [...] uma modalidade psicossomática do processo de significação, em outras palavras, não uma modalidade simbólica, mas uma modalidade que articula um *continuum*” (Kristeva, 1984, p. 28) que não coincide com a comunicação linguística.

Para Kristeva, o corpo materno é portador de um conjunto de significados anteriores à própria cultura, no campo do semiótico, e está inserido em uma economia libidinal pré-discursiva em que os impulsos libidinais primários (como, por exemplo, a dependência radical da criança com o corpo materno) emergem em seus significados múltiplos. O surgimento do sujeito na linguagem é, então, a partir da leitura de Kristeva, atravessado por esse processo decisivo de separação da fusão do corpo do filho com o corpo da mãe. A linguagem se dá a partir dessa

perda, dessa falta que constitui o sujeito como aquele que invoca o corpo materno que é tanto invocado quanto negado pelo simbólico.

Enquanto na modalidade simbólica a linguagem repousa no corte da relação de dependência materna e recalca a pulsão instintiva com a mãe abstraindo a maternidade da materialidade da linguagem, na modalidade semiótica, a linguagem resgata o corpo materno, rompe, desloca e subverte a lei paterna (Kristeva, 1984). Em diálogo direto com a teoria da psicanálise de Jacques Lacan, Kristeva aborda o corpo materno a partir desse movimento constante entre o semiótico e o simbólico, no qual o primeiro está sempre tensionando o segundo, rompendo-o, deslocando-o e subvertendo-o.

Entretanto, a leitura que Judith Butler faz do pensamento de Kristeva nos indica que a manifestação dessas pulsões múltiplas só é possível no campo do semiótico por possuir sua própria modalidade de sentido e revelar uma heterogeneidade irreprimível de sons e significados múltiplos que não se conformariam às exigências da designação unívoca e repressora do simbólico (Butler, 2016a). Butler critica Kristeva, argumentando que sua formulação é um fracasso na medida em que:

se o simbólico e o semiótico são entendidos como duas modalidades de linguagem, e se se compreende que o semiótico é geralmente reprimido pelo simbólico, então, para Kristeva, a linguagem é entendida como um sistema em que o simbólico permanece hegemônico, exceto quando o semiótico rompe ou perturba seu processo significante por via da elisão, repetição, sons isolados e multiplicações de significados, por meio de imagens e metáforas indefinidamente significantes (Butler, 2016a, p. 147).

A crítica de Butler (2016a) ao projeto político-filosófico de Kristeva vai na direção de tensionar os limites entre o semiótico e o simbólico na medida em que, por mais que Kristeva afirme que o semiótico possa subverter e deslocar o simbólico, permitindo assim que as pulsões primárias maternas possam se expressar em sua linguagem heterogênea e múltipla, o semiótico permanece inevitavelmente, para Butler, dentro ou abaixo do território da lei paterna. Butler vai mais além e argumenta que Kristeva acaba por apropriar acriticamente a teoria da pulsão e reinstala a lei paterna no domínio do semiótico. Butler defende que, ao localizar o corpo materno no terreno do semiótico – cujo status ontológico é anterior à linguagem –, Kristeva acaba por delimitar a maternidade como uma

realidade essencialmente pré-cultural, enquanto a noção de cultura permanece como uma estrutura paterna.

Ou seja, ao subordinar o semiótico ao simbólico, Kristeva estaria reforçando o domínio da lei paterna sobre o corpo materno e reificaria a maternidade negando as possibilidades e significados variados da maternidade como prática cultural. Ainda, Butler (1993), em uma crítica direcionada tanto a Kristeva quanto à sua releitura da teoria lacaniana, argumenta que a primazia do corpo materno na gênese da significação é questionável, pois, segundo ela, não se pode saber se a diferenciação do sujeito em relação ao corpo materno inaugura, de modo exclusivo, a sua relação com a linguagem.

Fanny Söderbäck (2010) argumenta que Butler interpreta equivocadamente um aspecto central do trabalho de Kristeva que, a rigor, a diferencia de Lacan. Segundo Söderbäck (2010), o semiótico, para Kristeva, é tanto condição para quanto produto do simbólico:

Embora originalmente uma pré-condição do simbólico, o semiótico funciona dentro de práticas significantes como o resultado de uma transgressão do simbólico. Portanto, o semiótico que ‘precede’ a simbolização é somente uma suposição teórica justificada pela necessidade da descrição. Ele existe na prática somente dentro do simbólico e requer a quebra do simbólico para obter a articulação complexa que nós associamos com ele em práticas poéticas e musicais (Kristeva *apud* Söderbäck, 2010, p. 6).

Kristeva afirma que o semiótico “já é sempre social e, portanto, histórico” (Kristeva, 1984, p. 68) e é “inevitável e inseparavelmente simbólico” (Kristeva, 1984, p. 96). Nesse sentido, não há possibilidade de negar completamente o simbólico, como Butler parece esperar de Kristeva. Contrariamente à crítica de Butler, Söderbäck (2010) afirma que Kristeva não pretende recusar o simbólico e que tampouco almeja a emancipação, mas sim a subversão como uma forma de transformação.

Entretanto, a crítica de Butler às formulações filosóficas de Kristeva segue contundente no que diz respeito à maternidade. Butler defende que Kristeva não leva em conta a dimensão da construção cultural compulsória do corpo feminino como um corpo essencialmente materno. Partindo de uma perspectiva foucaultiana, Butler sugere em “Problemas de Gênero” que

o corpo não é “sexuado” em nenhum sentido significativo antes de sua determinação num discurso pelo qual ele é investido de uma “ideia” de sexo natural ou essencial. O corpo ganha significado no discurso no contexto das relações de poder (Butler, 2016a, p. 162).

Partindo desse ponto, Butler segue sua crítica à Kristeva afirmando que:

Enquanto ela [Kristeva] postula um corpo materno anterior ao discurso, o qual exerce sua própria força causal na estrutura das pulsões, Foucault argumentaria sem dúvida que a produção discursiva do corpo materno como pré-discursivo é uma tática de autoampliação e ocultação das relações de poder específicas pelas quais o *tropo* do corpo materno é produzido. Nesses termos, o corpo materno não seria mais entendido como a base oculta de toda significação, causa tácita de toda a cultura. Ao invés disso, o seria como efeito ou consequência de um sistema de sexualidade em que se exige do corpo feminino que ele assuma a maternidade como essência do seu eu e lei de seu desejo (Butler, 2016a, p. 162).

O debate entre Butler e Kristeva acerca do lugar da maternidade assume uma importante função no campo da filosofia da linguagem e dos estudos de gênero, pois apresenta a maternidade como um lugar em constante disputa. Se por um lado, a maternidade passa a ser um elemento combatido com veemência por certa vertente pós-estruturalista assumida por Butler e que parte do pensamento foucaultiano como crítica à essencialização da maternidade como um atributo natural da mulher, cujos efeitos de poder apagam seu caráter historicamente compulsório, por outro, a maternidade é um lugar revisitado por Kristeva que a identifica como um potencial subversivo das estruturas linguísticas em torno das quais a própria maternidade é construída.

O movimento de retorno de Kristeva à maternidade apresenta possibilidades de transgredir a própria estrutura de significação simbólica dentro da qual a maternidade se constrói sem, no entanto, desvencilhar-se dessa estrutura linguística que a autora identifica como aquela que recalca as pulsões primárias maternas. Se para Butler, o retorno à maternidade pode parecer um retrocesso político, para Kristeva tal retorno indica não uma reafirmação da condição submissa da maternidade à estrutura de significação simbólica, mas sim como um lugar sem o qual o simbólico não existe e que apresenta, portanto, as condições de transgredi-lo, ressignificando as fronteiras dentro das quais a maternidade pode ser apreendida.

Apesar de tal debate ser fundamental para o desenvolvimento de meu argumento neste artigo, os termos dentro dos quais ele apresenta a maternidade são insuficientes para analisar os contextos etnográficos de violência extrema em que tenho me engajado. Observar a maternidade pelo prisma do debate entre Butler e Kristeva de modo a encará-la ou como lugar repressivo ou como lugar de emancipação não satisfaz a complexidade que a noção de maternidade assume no contexto do movimento de mães do Rio de Janeiro, cujos marcadores de raça e classe presentes no campo se ausentam das categorias analíticas de ambas teóricas (esse debate será revisitado mais adiante no capítulo 3 a partir de leituras de feministas negras). Entretanto, apesar de insuficiente, tal debate se faz fundamental para apontar os caminhos possíveis de transformação da maternidade em um signo político da luta de mães. De tal forma, neste capítulo, meu movimento é tanto o de pensar com Butler e Kristeva como para além delas.

No contexto etnográfico no qual meu situio, a maternidade (1) revela seu caráter politicamente agenciador – contrariando, pois, a compreensão de Butler da maternidade como um atributo compulsório à mulher e (2) transcende o domínio da não linguagem e atinge, publicamente, seus efeitos perturbadores da estrutura do simbólico e reveladores da violência que nele opera.

Nossos mortos têm voz, nossos filhos têm voz, nós mães temos que gritar, porque nós demos à luz, isso nós não podemos esquecer. [...] **Nós carregamos eles em nossas barrigas, nós demos à luz, nós demos a vida** e isso nós não vamos esquecer. Como eles [os policiais, o Estado] ousam negar que a gente fale o nome de nossos filhos? [...] Por que eles querem arrancar esse pedaço de nós? Não esqueceremos essa parte amputada, essa dor que dói como uma fígada, do membro que já não existe mais. Se querem secar nossas lágrimas, se querem que nossos mortos virem comida de saúva, é nosso dever não deixar! (fala da mãe *Dulcinéia*, em ato na favela de Manguinhos em 2015, ênfase minha).

Neste contexto, as mães não só mobilizam uma noção essencializada e romantizada de maternidade, que passa pela naturalização do corpo feminino como um corpo materno, um corpo de mãe que fala pelo seu filho e que sente a dor do filho, como também elas assumem a maternidade como um lugar subversivo das estruturas paternalistas e patriarcais do Estado, e marcam sua presença no campo simbólico, da linguagem, do discurso e do político. Podemos ver pela fala de *Dulcinéia*, que há um duplo movimento em jogo: tanto a noção de

*mater dolorosa* é acionada, na imagem da mãe sofredora, que chora, e que se sacrifica pelo filho, mesmo depois de morto, como também há uma nova noção de maternidade, produzida em ato por elas mesmas: mães que transgridem o domínio da não linguagem, da casa, e que questionam o assassinato de seus filhos.

O atributo da pulsão primária materna que Kristeva mobiliza em suas formulações teórico-filosóficas pode ser esmiuçado no discurso de *Dulcinéia* que o revela ao fazer referência ao corpo materno como aquele que dá à luz, que gera a vida. A fala de *Dulcinéia* sugere que o laço que liga mãe e filho se constitui em um signo que é destruído pela intervenção da violência de Estado em sua vida íntima da forma mais violenta e perversa.

Avançando a partir da reflexão de Kristeva acerca da relação entre o semiótico e o simbólico no contexto da fala de *Dulcinéia*, é como se, em última instância, o Estado estivesse representado pelo domínio linguístico do simbólico e recalcesse o relacionamento primário do filho com o corpo materno e, conseqüentemente, abstraísse a maternidade da materialidade e do campo da linguagem. Nesse caso, o domínio do simbólico, estruturado em torno da lei paterna como princípio organizador universal, e representado pelo Estado em sua complexidade institucional (a polícia, o Judiciário, a mídia), estaria suprimindo o campo do semiótico, interferindo através da violência na interrupção do laço entre mãe e filho.

Diante desse corte brutal dos laços entre mãe e filho, não parece restar às mães outra opção a não ser a revolta e a indignação por ter “o Estado” “arrancado esse pedaço” delas, por lhes ter “amputado” essa parte de seus corpos. Esse trecho revela, portanto, que a luta dessas mulheres se inscreve em uma gramática na qual o signo “mãe” é central para a mobilização política e que é em torno dessa ideia essencializada da maternidade como um atributo natural do corpo feminino que a luta acontece. No entanto, seguindo os rastros de Kristeva, poderíamos pensar que as mães, ao exporem sua dor e sofrimento no domínio público, estariam transgredindo esse campo linguístico dominado pela lei paterna que estrutura a vida social e reprime os significados maternos e, conseqüentemente, garantindo um novo significado político para seus corpos de mães.

O repertório discursivo das mães revela, portanto, uma faceta do enfrentamento (do corpo) da mulher, sobretudo, (do corpo) da mãe à violência de Estado – um enfrentamento das pulsões primárias maternas que emergem no

campo do semiótico e que tentam deslocar e subverter o simbólico. “Como eles ousam negar que a gente fale o nome de nossos filhos?”. A fala de *Dulcinéia* é muito potente, tanto do ponto de vista político pelo seu caráter profundamente impactante e subversivo, quanto do ponto de vista da relação que se estabelece entre esses dois campos semânticos, “mães” e “Estado”, pois aponta para o modo como são produzidos.

Embora teoricamente o semiótico e o simbólico tenham sido invocados aqui como categorias da linguagem por meio dos quais o enfrentamento das mães à violência do Estado se faz, o que o contexto etnográfico nos sugere não é uma separação dicotômica, como facilmente podemos incorrer, entre tais campos semânticos dentro dos quais a maternidade e o Estado se constituem discursivamente, mas sim um indicativo potente de que tais construções são tecidas simultânea e mutuamente, e estão intimamente interligadas. O que a fala de *Dulcinéia* traz é uma dimensão da forma de produção de Estado como um processo constante que repousa sobre os corpos dessas mulheres negras. O que *Dulcinéia* nos sugere como reflexão é que o Estado se reproduz por meio da violência que atinge a essas mulheres e suas famílias, às custas do corpo negro e, mais especificamente neste contexto, às custas da maternidade negra.

Tanto o Estado se faz sobre a dor e o sofrimento das mães negras e faveladas, quanto estas mães se produzem como sujeitos políticos que reivindicam seus direitos, enfrentam o Estado e denunciam sua violência a partir do modo como este Estado se apresenta. Deste modo, resgatando o que Söderback argumenta a respeito do movimento teórico de Kristeva e da interação entre semiótico e simbólico, onde o primeiro é tanto condição quanto produto do segundo, e, refletindo sobre o movimento de enfrentamento das mães ao Estado, afirmaria que as mães são tanto condição, pois é sobre a maternidade que a violência de Estado se dirige (como veremos ao longo deste capítulo) quanto produto do Estado, pois é produzida uma nova subjetividade política, a de mãe que enfrenta o Estado e sua violência constitutiva que atinge seus corpos e os corpos de seus filhos.

A maternidade negra e favelada vai sendo reconstruída por meio da luta e do luto dessas mulheres em simultaneidade à construção e reconstrução do Estado brasileiro que se reproduz continuamente em seu poder de expor essa população cada vez mais à morte. Segundo Adriana Vianna e Juliana Farias (2011), no

contexto carioca, o enfrentamento de mães e familiares na luta por justiça é atravessado por um marcador de gênero em que duas unidades simbólicas e antagônicas se fazem presentes: de um lado, o Estado, antropomorfizado pela figura do masculino, e, de outro, as mães representadas pela figura feminina e pela maternidade que assume um protagonismo político.

As mulheres falam, assim, de uma insurgência política definida em estreitas conexões com as construções – sempre em processo – de gênero. Ao falarem em nome de uma ordem doméstica que foi desfeita brutalmente pelo assassinato dos filhos, elas (e eles, no caso dos demais familiares) trazem o feminino não em seus corpos individuais, mas como marca de significação das relações que se romperam, bem como da violência ilegítima que as destruiu. Levam, assim, a “casa” para a cena de protesto, através do que seria o seu “centro exemplar” simbólico: a própria maternidade (Vianna; Farias, 2011, p. 93).

As autoras oferecem as condições para compreender o modo como gênero e Estado se fazem em ato, em uma relação performativa na qual a violência opera como zona de significação (Vianna, 2014) desempenhando “papel fundamental nas relações de co-produção entre gênero e Estado” (Vianna; Lowenkron, 2017, p. 33). É possível observar, no contexto etnográfico em questão, que a relação entre esses dois polos, mães e Estado, é construída sob o signo da violência, cujo alcance heurístico e político (Vianna; Lowenkron, 2017) garante as condições para o duplo fazer do Estado e do gênero em um campo semântico dentro do qual tais categorias ganham significado.

A fala de *Dulcinéia* sugere alguns caminhos para se pensar os processos de estatização do gênero e generificação do Estado, como propõem Vianna e Lowenkron (2017). No registro discursivo de *Dulcinéia*, é possível perceber como se estabelece certo antagonismo entre, de um lado, “as mães” com sua prerrogativa de dar à luz, de gerar a vida, em extrema oposição a uma outra categoria semântica, “o Estado”, evocado para a arena de disputa semântica e fortemente marcado pela violência daquele que causa dor, sofrimento e que coloca a vida em risco. “Por que *elas* querem arrancar esse pedaço de nós?” (ênfase minha). *Eles* se apresenta aqui como metonímia de evocação de uma ideia de Estado, em um sugestivo processo de generificação do Estado.

Ao expor a arbitrariedade da violência daqueles que “querem arrancar esse pedaço de nós”, a fala de *Dulcinéia* expõe o modo como tanto mães quanto

Estado fazem parte de um mesmo processo de produção que se revela no enfrentamento dessas mulheres à violência de Estado que destruiu suas vidas. Tanto a fala de *Dulcinéia* quanto a de *Carmen* revelam algo em comum nesse enfrentamento: ambas expõem a presença do Estado como uma ameaça em suas vidas. Seguindo esses dois fragmentos de luto registrados aqui, o Estado se faz presente na vida dessas mulheres na forma da *des*proteção e não pela proteção.

As mães, neste contexto de luta, desfragmentam aquilo que Wendy Brown (1995) definiu como uma das modalidades do poder que carrega o caráter masculino do Estado: a sua dimensão prerrogativa de proteção. Para Brown, as múltiplas dimensões de masculinidade construídas socialmente atravessam e circulam os múltiplos modos de poder presentes no domínio chamado Estado. O domínio masculino da vida política informa quem tem a prerrogativa de proteger e quem deve ser protegido, dentro de um campo semântico generificado que atribui a tarefa de proteger ao poder masculino e o direito de ser protegido ao feminino. Entretanto, a fala de *Dulcinéia*, ao evocar “o Estado” como interlocutor discursivo, revela o revés da sua prerrogativa de proteção, ou seja, seu poder de matar, expondo, então, a face mais brutal e perversa das práticas de Estado, cujo caráter generificado (o caráter masculino do Estado) é performatizado publicamente pelos seus gritos de mãe.

Sob o signo da violência, mães e Estado constituem-se de modo relacional na medida em que, à luz deste registro etnográfico, estabelecem-se marcadores que diferenciam e posicionam esses dois campos semânticos, como categorias antagônicas, porém intimamente conectadas. Mais do que expor a fragilidade sobre a qual se assenta a dimensão prerrogativa do Estado de proteger, a fala de *Dulcinéia* mostra que, no domínio masculino da vida política, o privado se constitui como um lugar de acesso privilegiado do homem à mulher, como argumenta Brown (1995), lugar sobre o qual o Estado é capaz de produzir profundas feridas. O movimento das mães de saírem para o espaço público, expondo sua dor causada pela violência policial é um indicativo dessa dimensão do domínio privado como um domínio sobre o qual o homem e o poder masculino do Estado têm acesso e atuam de modo assassino. Trato o domínio privado não somente em sentido conotativo, como o domínio da casa, mas também como um terreno semântico no qual as relações afetivas mais íntimas se localizam, como a relação entre mãe e filhos.

Nesse sentido, as mães expõem a público aquilo que se constitui na violação do mais íntimo delas pela intervenção daquelas (ênfase minha) que, ao invés de proteger, colocam a vida em risco. Na linha argumentativa de Brown (1995), a dimensão prerrogativa de proteger do Estado, caracterizada pelo monopólio do uso legítimo da violência, garante àqueles que circulam pelos domínios de poder do Estado a preocupação não com o bem-estar da população, mas sim com o prestígio da dominação que se torna algo mais importante do que a vida como valor supremo. Nesse sentido, no domínio masculino da vida política, é a dominação sobre a vida o código sob o qual opera o processo de generificação do Estado e não a proteção.

“Mães” e “Estado” não se constituem meras categorias antagonicamente opostas e separáveis, mas sim conectadas sob o signo da violência normalizada como parte de um pertencimento generificado ao Estado-nação, como argumenta Veena Das (2008b). Segundo a autora, violência e intimidade estão intrinsecamente relacionadas na medida em que a violência, vista como zona de significação nas palavras de Vianna (2014), acaba sendo parte do vínculo do sujeito ao Estado-nação. Nesse contexto de luta, a violência é parte constitutiva da relação entre mães que habitam o campo do semiótico, seguindo os rastros de Kristeva, e o Estado como aquele cuja violência incide sobre o íntimo delas. No entanto, a saída das mães às ruas – para trazer a público “a dimensão pessoal sustentada nas falas sobre o sofrimento que não finda” (Vianna, 2014, p. 235) – embaralha as noções cristalizadas entre público e privado, justamente por evidenciar sua íntima conexão.

Nesse sentido, o semiótico e a esfera do privado são tanto condições de possibilidade para a manutenção de um imaginário político moderno centralizado no Estado como o garantidor da ordem e provedor da proteção, como condições de possibilidade para, como fazem as mães ao romperem a barreira do privado, revelar a violência como um terreno político que atribui significados, lugares e papéis bem definidos aos sujeitos e desestabilizar a prerrogativa de proteção do Estado. Sendo o semiótico tanto condição para quanto produto do simbólico em uma relação inseparável na qual funciona dentro de práticas significantes a fim de transgredir o simbólico, como reconhece Kristeva, o papel desempenhado pelas mães nesse cenário atua no sentido, então, de subverter a estrutura do Estado,

expondo suas práticas violentas, a fim de trazer a expressão da maternidade à materialidade da linguagem e da vida social.

A potência das falas de mães e familiares de vítimas da violência institucional reside no modo pelo qual esses atores produzem continuamente o Estado. Como pode ser observado nesses registros etnográficos, o que há em jogo nas falas das mães são processos performativos, como argumentam Adriana Vianna e Laura Lowenkron (2017), em que tanto o gênero quanto o Estado são simultaneamente produzidos. Para as autoras, para compreender tais processos é preciso levar em conta o fato de que esses dois campos semânticos, gênero e Estado, são performatizados de modo permanentemente instável e fluído, revelando o caráter processual, contraditório, polissêmico e situacional de tais categorias.

O Estado se traduz em figura central para a luta das mães, pois ele é tanto causa do sofrimento e da dor presentes na realidade dessas famílias, deixando marcas que são carregadas cotidianamente por esses atores, como também é o interlocutor principal invocado pelas mães, como pode ser observada a presença marcante do Estado em suas falas. Entretanto, o modo como o Estado é trazido à linguagem das mães atua de modo ambivalente, ora sendo evocado metonimicamente como aqueles que “querem arrancar esse pedaço de nós”, como na fala de *Dulcinéia*, em alusão aos policiais militares que tiraram a vida de seu filho, ora como aquele “que me abandonou quando eu cresci” [...] “que torturou e matou meu filho”, em que o Estado é tomado como uma entidade, como na fala de *Carmen*. O Estado aqui se faz pela sua onipresença, marcada de forma simultânea tanto pela falta quanto pela presença, ambas capazes de produzir dores insuperáveis.

É preciso reconhecer, como argumentam Vianna e Lowenkron (2017, p. 49), os “acionamentos posicionados e estratégicos que permitem simultaneamente desagregar ou condensar o que seja o Estado: ora epíteto geral e englobante, ora materialidade específica”. Esse trânsito, entre uma noção abstrata e ideológica do Estado e o Estado como fenômeno que apresenta concretude no cotidiano, seria talvez uma das poucas formas possíveis que tais atores vitimados pela violência de Estado teriam de garantir as condições para reivindicar justiça e, assim, um sentido para suas vidas.

Vianna e Lowenkron (2017) atentam para a importância estratégica desse trânsito discursivo entre uma noção mais abstrata e ideológica do Estado e o Estado como uma realidade concreta na vida de tais atores vítimas da violência. Para as autoras, tal acionamento discursivo está associado à relação entre o que Philip Abrams (1988) chamou de “Estado-sistema”, que compõe as práticas burocráticas e institucionais, e “Estado-ideia”, como uma estrutura fundamental e oculta. Para Abrams, é preciso desmitificar a crença de que existe uma máscara por trás da qual encontraremos “o Estado”, como uma entidade escondida a ser revelada. Para o autor é justamente esta crença de que existe uma entidade chamada “Estado”, que nos impede de compreender o Estado como uma prática, como um dispositivo, um artefato ideológico que atua o tempo todo a fim de garantir que o poder seja legitimado e institucionalizado. Para Abrams:

O Estado, então, é [...] um projeto ideológico. É, antes de mais nada, um exercício em legitimação – e o que está sendo legitimado é, poderíamos afirmar, algo que, se visto diretamente e em si mesmo, seria ilegítimo, uma dominação inaceitável. Por que então toda essa legitimação funciona? O Estado, em resumo, é uma proposta para conseguir apoio para a tolerância do insuportável e do intolerável apresentando-os como outra coisa, a saber, legítimo, dominação desinteressada. O estudo do Estado, visto dessa forma, começaria pela atividade fundamental envolvida na séria apresentação do Estado: a legitimação do ilegítimo. As instituições imediatamente presentes do “Estado-sistema” – e em particular suas funções coercitivas – são o principal objeto dessa tarefa (Abrams, 1977, p. 76-77).

A perspectiva de Abrams sobre a desmitificação da ideia-ente do Estado nos abre caminho para pensar o Estado não como algo que existe enquanto tal, mas como um constante processo de legitimação daquilo que não seria legítimo. No meu contexto etnográfico, tal abordagem do Estado nos permite compreender seu caráter processual, como defendem Vianna e Lowenkron (2017), enquanto uma categoria inacabada, em constante processo de produção. O processo performativo do Estado enquanto um “Estado-ideia”, algo que existe e não foi alcançado, é levado a cabo justamente pelas práticas institucionais do “Estado-sistema”, como a polícia militar que, em suas funções coercitivas, como afirma Abrams (1977) – e eu diria em suas funções assassinas – atua como uma das instituições estatais que

conduz o processo performativo através do qual o poder ideológico do Estado, de sustentar suas práticas homicidas como algo legitimado, acontece.

A proposta de Abrams de pensar o Estado não como uma realidade por trás da máscara da prática política, mas sim, como a própria máscara que nos impede de ver a prática política como ela é, é bastante potente para compreender o modo como as mães desestabilizam esse constructo sobre o qual o Estado se sustenta. Como podemos observar em meu contexto etnográfico, os registros de *Carmen* e *Dulcinéia* nos mostram que o trânsito entre uma ideia mais englobante e abstrata do Estado e a alusão ao Estado em suas práticas institucionais específicas cujos sujeitos autores podem ser identificados, são capazes de revelar o modo como o Estado se sustenta, a partir de tais práticas policiais que repousam sua violência assassina sobre os corpos da população negra e favelada do Rio de Janeiro.

Para além de um acionamento estratégico ao invocar “o Estado” como interlocutor dessa luta, as mães acabam por revelar a artificialidade através da qual o Estado se funda: a de que é preciso que a polícia militar mate diariamente os negros e favelados para que o Estado possa continuar a exercer, de modo estável, seu poder soberano de matar. Entretanto, o que as falas de *Carmen* e *Dulcinéia* sugerem é que os assassinatos de seus filhos fazem parte de um processo de legitimação daquilo que é, como elas reivindicam, ilegítimo. O movimento realizado pelas mães nos permite ver o modo como elas expõem as práticas policiais (aqueles que querem arrancar esse pedaço das mães) como parte fundamental do exercício de legitimação de um poder (o Estado que matou seus filhos) que não está – e nunca esteve – escondido por trás de uma máscara, mas que é a própria máscara, o próprio Estado, como argumenta Abrams (1977). Nesse sentido, as mães tiram a máscara do Estado, e trazem em suas falas o Estado como uma coisa viva em suas vidas, sempre em processo performativo, fazendo-se e refazendo-se às custas do assassinato de seus filhos.

Ao transitarem entre a imagem de um Estado-ente e a imagem do Estado enquanto práticas cotidianas que se personificam na figura do policial, aproximando uma da outra, as mães invocam tanto o constructo ideológico quanto a força material, como ambos parte de um mesmo processo que atuam conjuntamente no processo de formação do que chamamos de “Estado”. Esse trânsito alternado entre as concepções de Estado que as mães acionam acaba por romper com uma divisão artificial que se cria entre o Estado-ideia e a realidade

material. O que o movimento delas produz é, na verdade, a ideia de que o Estado possui sua representação na vida cotidiana das comunidades nas quais elas vivem. O Estado está muito presente em suas vidas, desfazendo laços de afeto, amor, enquanto ele mesmo – “o Estado” – continua seu próprio fazer, em um fazer e refazer constante, nessa malha de poder cujas linhas que se cruzam vão tecendo essas realidades de luto e luta.

A violência como zona de significação (Vianna, 2014) da relação entre mães e Estado se faz presente na vida cotidiana dessas mulheres da maneira mais perversa. A violência de Estado que atingiu aos corpos de seus filhos, através da força policial, possui seus desdobramentos de modo visível no cotidiano das mães. No final de 2018, foi marcada uma audiência sobre o caso do assassinato de *Tiago*, filho de *Selma*, em que seria julgado o recurso da defesa do réu, o policial acusado de ter matado *Tiago*, sobre a decisão se o julgamento seria levado a júri popular ou não. No dia da audiência, o advogado do réu se apresentou sem a gravata, ao que o juiz determinou que era necessário que o advogado estivesse de gravata, sem a qual ele teria que adiar a sessão. O advogado recusou-se a colocar uma gravata, alegando que não existe lei que o obrigue a estar de gravata na audiência. Embora outros advogados presentes na sessão tivessem oferecido a ele uma gravata, o advogado do policial se recusou a usar. Diante disso, o juiz decidiu adiar a audiência para o ano seguinte.

Este é um exemplo do modo como a violência de Estado possui seus desdobramentos na vida cotidiana das mães e, em especial, nas práticas institucionais e judiciais através das quais se configura a trama da busca por justiça. Lembro-me que, neste dia, saímos todos do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro com um nó na garganta e com um sentimento de fúria e revolta. Todos sabíamos que aquela tinha sido uma estratégia para adiar por mais alguns meses, talvez anos, a busca por justiça. Vemos, nisso, que a dimensão da violência de Estado atinge as capilaridades do cotidiano de luta das mães da forma mais perversa. Se uma das faces da violência de Estado se expressa na figura do policial que puxa o gatilho e mata o negro e favelado, a outra face da violência está nos arranjos institucionais de poder que reproduz e prolonga, interminavelmente, os efeitos da violência de Estado na vida dessas mulheres.

Esse episódio nos ajuda a compreender o que tenho tentado mostrar aqui: a complexa fórmula que compõe “o Estado” enquanto um conjunto de efeitos

estruturais do poder que está presente nesses arranjos institucionais, nos trâmites, estratégias e conluios judiciais, nas práticas policiais, etc. Isso a que chamamos de “Estado”, e que é evocado constantemente nas falas, é, nas palavras de Timothy Mitchell (2006, p. 170), um fenômeno que “surge das técnicas que permitem que as práticas materiais mundanas tenham a aparência de uma forma não material, abstrata”. Para Mitchell (2006), o Estado se define pelos próprios processos sociais dentro dos quais se vive os efeitos estruturais de poder.

Seguindo esses rastros, diria que, uma vez que as mães fazem parte desses processos, não somente como objetos das práticas institucionais de Estado, como alvos do poder de matar do Estado, mas, sobretudo, por compor ativamente os mesmos processos sociais – como as instituições de justiça que a militância aciona – pelos quais o Estado se faz, elas são capazes de interferir nos enquadramentos do Estado e atuar ativamente nas disputas em torno do que é “o Estado” e como se produzem os efeitos estruturais presentes em suas vidas.

As disputas em torno da compreensão de Estado presentes nessa batalha se dão a partir de uma gramática de gênero em que tanto as mães são produzidas a partir da maternidade como um signo político dessa luta quanto o Estado é produzido a partir de um domínio cujo atributo da proteção e ameaça são expostos em sua articulação generificada. Mães e Estado são, então, produzidos continuamente pelo processo de generificação do Estado e estatização do gênero, como argumentam Vianna e Lowenkron (2017), no qual as mães são sujeitos politicamente tecidos nessa trama simultaneamente à masculinização do Estado. Entretanto:

A masculinização do Estado nesse caso, longe de ser tomada como atributo a priori, deve ser entendida como ação discursiva só compreensível pela simultânea produção de uma figura feminina que lhe faz frente e cujo sentido último é encontrado na relacionalidade profunda da maternidade (Vianna; Lowenkron, 2017, p. 26).

Nesse sentido, segundo as autoras, é justamente por meio dessa gramática de gênero que “[s]ão elas, as ‘mães’, o sujeito político, moral e afetivo que pode contrapor-se ao ‘Estado que mata’, em uma batalha política totalmente atravessada por representações e relações de gênero” (Vianna e Lowenkron, 2017, p. 26).

A maternidade, em sua visão mais essencializada, é o elemento por trás do qual toda uma rede de mulheres se mobiliza na reivindicação por justiça. Entretanto, se em um primeiro momento parece que as mães reforçam ainda mais uma essência do que é ser mãe – agora sendo também aquela que deve lutar pelo filho que se foi –, é justamente trazendo à frente do movimento a ideia essencializada de maternidade que elas ressignificam esse papel. Se, historicamente, coube à mãe cuidar dos filhos e manter-se no domínio da casa, o que essas mulheres fazem é mostrar que ser mãe pode ser também sair de casa e gritar publicamente a vida do filho que “o Estado” tirou.

Ao contrário de uma leitura cristã na qual leite e lágrimas são tudo o que resume a maternidade, sob o constructo da *mater dolorosa*, para essas mães, ocupar espaços públicos gritando a morte do filho também acaba sendo um atributo que lhes compete. Às mães não lhes resta somente chorar, mas elas podem também lutar. Paradoxalmente, a essencialização de maternidade pela qual o movimento de mães atravessa, ao operarem no terreno semântico da mãe que sofre e chora, acaba por lhes fornecer também as condições para que ressignifiquem a própria ideia de maternidade, uma vez que a luta tanto aproxima e reforça a ideia de *mater dolorosa* como a afasta e transcende. Se a ideia de *mater dolorosa* é aquela cujos signos se estruturam em um terreno pré-discursivo, no campo da não linguagem em que as lágrimas resumem uma existência atrelada à dor e ao sofrimento, como afirma Kristeva (1985), as mães do contexto em questão não se restringem somente a chorar silenciosamente a morte de seus filhos, mas rompem com esse silêncio.

## 2.2

### **“Fábricas de produzir marginais”: a maternidade como território de disputa**

Sou favorável ao direito da mulher de interromper uma gravidez indesejada. Sou cristão, católico, mas que visão é essa? Esses atrasos são muito graves. Não vejo a classe política discutir isso. Fico muito aflito. Tem tudo a ver com violência. Você pega o número de filhos por mãe na Lagoa Rodrigo de Freitas, Tijuca, Méier e Copacabana, é padrão sueco. Agora, pega na Rocinha. É padrão Zâmbia, Gabão. Isso é uma fábrica de produzir marginal. O Estado não dá conta. Não tem oferta da rede pública para que essas meninas possam interromper a

gravidez (fala do ex-governador do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral, em outubro de 2007).<sup>18</sup>

[A] gente que é mãe sempre vai lembrar dos nossos filhos como um bebê, aquela criança que foi gerada no nosso ventre. Porque nenhuma mãe gera um filho pra ser bandido! E mesmo que essa sociedade torne os nossos filhos bandidos, ninguém tem o direito de tirar a vida dos nossos filhos. Porque é dever do Estado proteger e zelar, mas infelizmente nós vemos esse mesmo Estado que deveria garantir a vida de nós moradores de comunidade, é esse mesmo Estado que atira e mata de forma cruel. [...] Nós, mulheres de comunidade, não somos fábricas de produzir marginais! Porque quem marginaliza nossos filhos é essa sociedade hipócrita (*Carmen*, em ato na favela de Manguinhos, em 2015).

Os trechos transcritos acima ilustra a batalha política entre o Estado brasileiro e as mães de vítimas de violência, através da qual é acionado o duplo processo do fazer do Estado e do gênero (Vianna e Lowenkron, 2017), como vimos até agora. A fala pública do ex-governador do estado do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral, a resposta de *Carmen* a ele, e também, a fala de *Selma*, revelam o modo como a maternidade é, nessa batalha política, um domínio atacado por representantes políticos. Ainda que Cabral tenha sido, na época, representante estadual e não federal, do Estado, o que me interessa ao trazer sua fala é discutir e compreender as disputas e relações de poder pelas quais a maternidade negra e favelada do Rio de Janeiro é acionada.

O posicionamento do ex-governador favorável à legalização do aborto revela, ao contrário do que se pode esperar de alguém favorável ao aborto, não um posicionamento que se situa dentro do campo político progressista a favor da legalização como uma medida de saúde pública e da garantia do direito da mulher à saúde e à liberdade de escolha sobre o próprio corpo, mas se trata sim, de uma forma de criminalização da maternidade negra, pobre e favelada. A justificativa do ex-governador gira em torno de mais uma forma de racismo e violência dirigidos à população negra e favelada do Rio de Janeiro.

Tal discurso assume uma forma perversa, pois pretende apresentar um posicionamento extremamente racista mascarado de política progressista. Ao comparar a relação de filhos por mulher na zona sul da cidade e na favela da

---

<sup>18</sup> Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff2510200701.htm>>. Acesso em 20 maio 2019.

Rocinha, Cabral contrapõe dois tipos de maternidade, marcadas por suas diferenças de raça, classe, território e lugar produzindo, de um lado, a maternidade das mulheres ricas e brancas da zona sul e, por outro, a maternidade das mulheres negras e faveladas como associada à criminalidade. A maternidade destas últimas é, então, produzida a partir do acionamento de um tropo narrativo que conecta o papel reprodutivo dessas mulheres à marginalidade, como se elas fossem, nas palavras de Cabral, “fábricas de produzir marginal”. A associação da maternidade das mulheres negras e faveladas à marginalidade funciona, neste contexto discursivo, como uma técnica de poder que evoca a reprodução dessas mulheres como a fonte dos problemas de segurança pública da cidade do Rio de Janeiro.

O que podemos perceber aqui é que há em jogo a produção de um discurso cuja retórica redireciona o lugar para o qual é designada a causa dos problemas da segurança pública e da violência a ser combatida pelo Estado. Se, como afirma Marcia Leite (2012), as favelas e os traficantes de drogas são a fonte de todo o mal que a cidade vive, aqui vemos, então, que não somente esses são mantidos nesse lugar da criminalidade e marginalidade, mas também as mães são evocadas através do tropo narrativo que criminaliza e marginaliza o seu papel reprodutivo. Ora, segundo tal narrativa, as mães da Lagoa Rodrigo de Freitas, brancas e de classe média e alta geram filhos, enquanto as mães da Rocinha geram marginais.

A violência com a qual a população negra e favelada do Rio é abordada, tanto na vida cotidiana como nas práticas discursivas – como no exemplo da fala do ex-governador – é redirecionada, então, para a maternidade e recai, dessa forma, sobre o papel reprodutivo dessas mulheres. O efeito político do tipo de discurso como o de Cabral revela o modo como o poder de matar está presente na vida dessas mulheres: matando os filhos que elas geraram e matando também a possibilidade de vir a gerar outras vidas. Essa é, talvez, uma morte mais perversa ainda, pois mata a possibilidade do vir a ser, atacando a parte mais íntima dessas mulheres: a sua capacidade reprodutiva.

A fala de *Carmen* é extremamente tocante do ponto de vista da dor que esse tipo de discurso provoca na vida dessas mulheres, não somente no campo do simbólico, discursivo, mas porque sabemos que esse discurso possui sua forma concreta no cotidiano dessa população, sendo este um discurso que mata. Do ponto de vista social e político, sua fala é absolutamente assertiva e potente, pois toca no ponto nevrálgico da batalha política entre mães e Estado: a maternidade

como esse território em disputa. Ao defender que nenhuma mãe gera um filho para ser bandido e que mesmo tendo a sociedade transformado seus filhos em bandidos é dever do Estado protegê-lo, *Carmen* realiza dois movimentos importantes.

O primeiro deles é que ela desestabiliza a ideia de que a reprodução das mulheres negras e faveladas está a serviço da criminalidade, ou que elas são, nas palavras de Cabral, “fábricas de produzir marginais”. Ao defender que quem torna seus filhos marginais e quem os marginaliza é a própria sociedade, *Carmen* contesta a associação automática que se faz entre a maternidade e a marginalidade, expondo, assim, a fragilidade do discurso que tenta essencializar a maternidade negra como pré-destinada a gerar futuros bandidos. *Carmen* aponta para uma direção oposta, sugerindo que a marginalização de seus filhos é um processo, antes de tudo, social, e no qual a sociedade e, sobretudo, o Estado desempenham papel fundamental.

Nesse sentido, *Carmen* desloca a marginalização da vida negra e favelada como se fosse condição inextricável à reprodução dessas mulheres e localiza a marginalização dessa vida nos próprios processos sociais, dentro dos quais tais vidas são enquadradas. Como podemos observar, tais vidas já são, antes mesmo de nascerem, enquadradas como vidas marginais, criminosas e, portanto, como uma ameaça ao Estado e à sociedade. Dessa forma, *Carmen* retira a maternidade do território da violência, como fonte geradora da marginalidade, como sugere Cabral.

O segundo movimento, e talvez o mais contundente em termos de seus possíveis efeitos políticos é o de que, ao afirmar que mesmo tendo seus filhos se tornado bandidos, o Estado não tem o direito de tirar a sua vida e sim o dever de protegê-la, *Carmen* questiona a legitimidade de tais práticas de Estado e desestabiliza uma das fundações principais do Estado moderno, o “monopólio legítimo da violência” (Weber, 1948). Ao questionar o assassinato de seus filhos, as mães não só expõem a articulação dos atributos masculinos da proteção e da ameaça, como vimos na seção anterior deste capítulo, como também questionam a legitimidade da manutenção da violência sob os domínios institucionais do Estado.

A resposta de *Carmen* à fala de Cabral segue nessa direção, de combater a narrativa que criminaliza a reprodução da mulher negra e favelada e marca sua

maternidade como um território da violência a ser combatida pelo Estado. Seguindo os rastros de Marcia Leite (2012) quando afirma que a territorialização da violência nas favelas naturaliza a ideia de que favela é sinônimo de violência e que se constitui, portanto, como espaço de exceção ao qual o Estado se direciona através de medidas também excepcionais, argumento que discursos como o de Cabral, para além de territorializar a violência nas favelas, redireciona e territorializa a violência nos corpos das mães negras e faveladas, criminalizadas como aquelas cuja capacidade e direito de reprodução se tornam, então, um espaço de exceção ao qual o Estado, por medidas excepcionais, busca controlar.

Neste ataque ao corpo da mulher negra e à sua capacidade de reprodução, vemos que há a articulação de pelo menos três formas de poder, seguindo as formulações teóricas de Michel Foucault: o poder soberano, o poder disciplinador e o biopoder. Foucault (2009), em suas análises sobre o poder se distancia de um modelo de poder discursivo-jurídico centralizado na lei, na economia e no Estado, possuído pelos indivíduos e essencialmente repressivo. Para Foucault, o poder é exercido e não possuído, é descentralizado e não exercido de cima para baixo e, por fim, o poder é produtivo, imanente à vida e se exerce sobre ela. Para o autor:

é preciso desvencilhar-se do modelo do Leviatã, desse modelo de um homem artificial, a um só tempo autômato, fabricado e unitário igualmente, que envolveria todos os indivíduos reais, e cujo corpo seriam os cidadãos, mas cuja alma seria a soberania. É preciso estudar o poder fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado; trata-se de analisá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação (Foucault, 1999, p. 40, tradução minha).

O filósofo francês argumentou que o poder se tornou menos sobre o direito de *fazer morrer e deixar viver*, como na gramática hobbesiana, que sobre o direito de *fazer viver e deixar morrer*, no sentido de que a vida ganha um peso ontológico muito maior que a própria morte.

Enquanto, no direito de soberania, a morte era o ponto em que mais brilhava, da forma mais manifesta, o absoluto poder do soberano, agora a morte vai ser, ao contrário, o momento em que o indivíduo escapa a qualquer poder, volta a si mesmo e se ensimesma, de certo modo, em sua parte mais privada. O poder já não conhece a morte. No sentido estrito, o poder deixa a morte de lado (Foucault, 1999, p. 296, tradução minha).

Nesse sentido, para Foucault (2009), é preciso entender como o poder opera na sociedade não somente reprimindo o sujeito, mas também, e sobretudo, produzindo formas de saber, poder e discurso. O autor nos apresenta, então, uma preocupação não com os sujeitos que “possuem” o poder, mas sim com as relações de poder dentro das quais os sujeitos são produzidos. Nesse sentido, seu foco se dirige a compreender o poder e seus efeitos localizados não nas estruturas mais amplas, como o Estado e a lei, mas nas capilaridades da vida social. Para o autor, é preciso analisar o poder em seus mecanismos infinitesimais e locais e o modo como são produzidos, reproduzidos, investidos, transformados e deslocados localmente e atuando nos processos de individualização, produção de saber. A estes mecanismos de poder, Foucault (1977) denominou poder disciplinar.

Foucault (2006) analisou que, a partir do século XVIII, na Europa, há o surgimento de um novo objeto sobre o qual as relações de poder poderiam operar a partir de novas técnicas e táticas de poder, referindo-se a esse novo objeto como “população” e às novas técnicas como poder de “governo” ou “governamentalidade”. Segundo o autor, a população passa a se apresentar como o principal objeto da política, suscetível ao gerenciamento estatístico, controle a partir de suas taxas de morte e nascimento, registros de doenças, etc. A população se torna, segundo Foucault, o objeto em direção ao qual novas táticas de gerenciamento e métodos de segurança são endereçados. Nesse sentido, o governo da população, ao contrário do poder soberano de matar ou de *fazer morrer*, torna-se um poder que *faz viver*, produz, controla e gerencia a vida, trata-se, então, do biopoder, o poder sobre a vida.

Embora o autor não descarte a importância do Estado e da lei na produção e reprodução das formas de poder, ele apenas não parece acreditar que a abordagem do poder deve começar no Estado e na lei. Aqui reside um dos pontos de maior debate acerca do modo como Foucault encara o Estado. Embora pareça que Foucault se livra do Estado e do poder soberano de matar (e, conseqüentemente, da morte como um objeto do poder), ele admite que há uma complementariedade entre a sociedade de soberania, de disciplina e de governo. Para ele, não há uma substituição linear de um tipo de sociedade para outra, mas essas formas de poder se sobrepõem uma à outra. Neste sentido, meu argumento é que, embora Foucault pareça privilegiar a governamentalidade como forma de poder por meio da qual incide o poder sobre a vida da população, argumento que,

no contexto etnográfico em questão, essas três formas de poder se articulam de modo a sugerir que o poder de matar do soberano rege, ainda, com força absoluta, tanto quanto o poder de disciplina e o biopoder.

Tomando como ponto de partida a fala de Sérgio Cabral, podemos notar que uma das formas de poder que se faz muito presente na vida das mães negras e faveladas do Rio de Janeiro é o poder de matar do Estado soberano, pois a violência que atinge a seus filhos é uma violência que repousa no poder soberano de fazer morrer personificado na figura do policial militar que invade os espaços de favelas e matam seus filhos. Embora possamos compreender o movimento de Foucault ao se distanciar de uma concepção de poder que esteja única e exclusivamente centralizada na figura de um soberano, mas sim se alastra pelo tecido social, em última instância, as práticas de homicídios recorrentes na cidade do Rio de Janeiro revelam que o poder de matar é não só um poder muito presente no cotidiano dessa população, como também é um poder que é legitimado pela sociedade, como na fala de Sérgio Cabral que, apoiado por uma boa parcela da sociedade, defende a ideia de que as vidas dos jovens que o Estado tira não são vidas dignas de serem vividas e, muito menos, preservadas.

A morte, ao contrário do que Foucault argumentou, ainda é o ponto em que brilha, de forma bastante manifesta, o absoluto poder do soberano. A morte, ao que me parece, jamais foi deixada de lado pelo poder, pois ela é ainda sua velha conhecida. É preciso compreender os limites sobre o qual se assenta a ideia de que a morte foi esquecida pelo poder, pois *fazer viver* e *deixar morrer* significa expor uma certa população mais à morte do que outras e, nesse sentido, *deixar morrer* é também uma forma de matar. O poder do Estado soberano de matar não está presente somente ao atingir diretamente os corpos de seus filhos, tirando-lhes a vida, mas também na forma de discursos como o de Cabral que, como já explicitiei acima, mata, discursivamente, qualquer vida que seja gerada pela mulher negra e favelada lida a partir da chave de cumplicidade com a marginalidade. O poder de um discurso como esse revela a presença do poder soberano de matar que faz morrer, antecipadamente, aqueles que sequer vieram ao mundo, pois antes mesmo de nascerem, já são marcados pra morrer.

Outra forma de poder que se articula no discurso de criminalização à maternidade é o poder disciplinar. Seguindo as formulações de Foucault, é possível compreender na fala de Cabral uma faceta do domínio disciplinar do

poder na medida em que, ao discriminar dois tipos de maternidade, a branca e rica e a negra, pobre e favelada, o ex-governador legitima a primeira e criminaliza a segunda e, nesse processo disciplinar, acaba por produzir duas subjetividades maternas que estão em jogo, através de um processo de diferenciação e hierarquização dos papéis reprodutivos atrelados a elas, lidos a partir de marcadores de raça e classe. O processo disciplinar produz tanto uma subjetividade materna legítima quanto uma ilegítima, através de um processo que só é possível por meio do acionamento de tais marcadores, e inscreve cada uma delas de forma individualizada nos sujeitos que as representam. O poder disciplinar opera, então, na produção de normas de maternidade e estabelece as condições de possibilidade da maternidade criadas pela própria violência de Estado.

Nesse sentido, a fala de Cabral cujo discurso de criminalização da maternidade negra só é possível, pois recorre a esse mecanismo de poder disciplinar que opera discursiva e concretamente nas capilaridades da sociedade, não somente constringendo e reprimindo o indivíduo, mas também produzindo-o. É dessa forma, que o poder opera, simultaneamente, reprimindo e produzindo, subjetividades maternas. É ao reprimir determinada forma de maternidade que esse discurso é capaz de operar na produção de outras, a serem legitimadas ou não a depender dos marcadores que enquadram as vidas sobre as quais esse poder opera. Se o poder de matar do Estado recai diretamente sobre os corpos de seus filhos, fazendo-os morrer, sobre as mães recai o poder produtivo, que cria, que faz e desfaz realidades cotidianas, produzindo as mulheres cuja reprodução é bem-vinda à sociedade e as mulheres cuja reprodução deve ser impedida, pois traz a maternidade como um território contaminado pela criminalidade e que, portanto, deve ser combatido pelo Estado.

Pode-se, ainda, apreender uma terceira forma de poder presente no discurso de Cabral de criminalização da maternidade: o governo da população negra e favelada. Ainda que a fala do ex-governador produza a maternidade negra e favelada como aquela associada à marginalidade e a evoque como a raiz dos problemas da segurança pública da cidade do Rio de Janeiro, o que está presente no horizonte político de tal discurso é, ao fim e ao cabo, o controle e gerenciamento da população negra e favelada como um todo. A maternidade negra e favelada passa a ser somente um meio pelo qual as táticas e técnicas de

governo buscam atingir o seu fim: o controle de toda uma população específica. A defesa pela legalização do aborto, sobretudo no contexto das comunidades faveladas do Rio, funciona aqui como uma forma de controle dessa população, tida como ameaça à sociedade e ao Estado. A fala do ex-governador se situa, então, dentro de um projeto político maior orientado por práticas de gerenciamento e securitização da sociedade a partir daquilo que seria o mal de todos os males, o mal em sua raiz, em sua fonte: a maternidade das mulheres negras e faveladas. Atacar o papel reprodutivo dessas mulheres não seria outra coisa senão mais uma nova tática de governo sobre essa população.

Seguindo ainda uma leitura foucaultiana sobre o poder, penso ser interessante voltar a pensar, como fizemos na seção anterior, a questão do que é o Estado e o *locus* de enunciação a partir do qual seu poder se materializa na vida da população negra. Tomando ainda a fala de Cabral como um exemplo do modo como se articulam o poder soberano sobre a morte, o poder disciplinar que atua na regulação da maternidade e o poder de governar uma população inteira, percebemos que a noção mais abstrata do Estado como uma entidade, uma individualidade soberana e rigorosa, como podemos ver no imaginário hobbesiano, personificada na figura do Leviatã, essa criatura mitológica associada a figura de um monstro, a ser temido, extremamente poderoso e invencível (Santiago, 2016), perde lugar para uma noção de Estado que se faz presente nas práticas institucionais e nos discursos investidos no nível micro da vida social.

Também seguindo os rastros da leitura foucaultiana sobre o Estado, Mitchell (2006) defende que o governo da população é um processo mais amplo do que a entidade funcionalista e unificada do Estado e que talvez o Estado seja nada mais do que uma realidade multifacetada e uma abstração mítica. Isso não significa que devemos descartar o Estado como ideia, como entidade, mas sim que é preciso entender o modo como ele se faz presente em suas múltiplas dimensões. Tampouco isso significa que os mecanismos locais de poder disciplinar e de biopoder estejam desconectados das formas estruturais mais amplas, como o direito, por exemplo (a relação entre polícia, direito e Estado serão abordadas no capítulo 4).

As múltiplas dimensões do que pode ser o Estado e sua concretude na vida da população não assume lugares e posicionamentos rígidos, fixos e bem definidos, mas, pelo contrário, transita por entre os diversos domínios pelos quais

o poder circula, agindo de modo articulado em diferentes esferas institucionais e de poder. O poder de matar age de forma ramificada por entre as diferentes esferas em que circula. A lei, a atuação policial e os discursos que transitam no meio social são espaços pelos quais a violência se faz e refaz o tempo todo, dado o seu caráter eminentemente iterável, um meio para os fins do Estado.

As falas transcritas aqui, tanto do ex-governador Sérgio Cabral quanto a resposta de *Carmen* a ele, ilustram o modo como ambos se inserem em uma batalha política na qual o que se está em disputa é a (i)legitimidade do poder de matar do Estado, ramificado nas capilaridades da vida social. Tal disputa se dá, em grande medida, pela produção de verdades. A partir do embate entre o discurso que sustenta a fala de Cabral e o discurso que sustenta a fala de *Carmen*, e seguindo uma orientação foucaultiana, penso a relação entre mães e Estado como uma arena política em que há uma constante produção de regimes de verdade, de ambos os lados, que sustentam seus discursos como condição dessa batalha política. Nesta batalha, temos tanto a produção de um regime de verdades que sustenta o assassinato da população negra e favelada como condição para combater a criminalidade, e também, dentre muitos outros, a produção de um regime de verdades que disputa a legitimidade da violência de Estado e seus efeitos sobre a população favelada.

As mães, em seu movimento político, inserem-se em uma estrutura de produção de verdades onde elas passam a disputar politicamente e desestabilizar o monopólio de um regime de verdade, a saber, o de que uns devem morrer para que outros possam viver e no qual o Estado é o árbitro desse poder. Em outras palavras, o movimento de mães no Rio de Janeiro é um movimento político que traz essas mulheres para o campo da disputa de significados e poder, revela a implicação delas na luta pelo poder, pelos significados, pelas verdades, por meio do corpo e da linguagem.

Se soberania pode ser entendida como o poder do Estado sobre a vida e a morte do indivíduo, então, de certa forma, elas tentam deslocar o regime de verdade sobre o qual a soberania repousa para fora dos domínios do Estado. Para Foucault (2009, p. 11, tradução minha), “não se trata de libertar a verdade de todo o sistema de poder – o que seria quimérico na medida em que a própria verdade é poder – mas de desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia [...] no interior das quais ela funciona”. Nesse sentido, percebo o movimento de mães

como uma tentativa de desvincular do domínio hegemônico do próprio Estado o poder da verdade que sustenta a soberania que se materializa sob a forma do poder de dizer quem deve morrer e quem deve viver em nossa sociedade.

Nesse sentido, seguindo a leitura foucaultiana de que o poder não só reprime, mas também produz coisas, induz ao prazer, forma saber e produz discurso (Foucault, 2009), qual seria dimensão produtiva desse poder do Estado que incide sobre a vida dessas mulheres? Em outras palavras: que tipo de maternidade surge no contexto da violência de Estado que incide sobre a população negra e favelada do Rio de Janeiro? Como essas mães que saem de suas casas e falam a sua verdade ao poder produzem uma nova subjetividade política da maternidade?

Apesar das análises de Foucault sobre o poder e o Estado terem sua importância para este trabalho, o autor não oferece as condições para se pensar o corpo da mulher e sua função reprodutiva como substratos do poder na sociedade. Os limites de se pensar com Foucault vão até o ponto onde não é possível localizar em suas reflexões o elo entre reprodução, violência e poder no modo como o corpo da mulher e sua função reprodutiva são investidos de poder. Vejo, portanto, que é preciso ir mais além de Foucault para compreender o problema que nos é apresentado.

### 2.3

#### **Reprodução, violência e morte: o exercício do poder soberano como um exercício do poder patriarcal**

A gente só pede justiça, a gente só pede pelo fim dessa impunidade, porque enquanto a impunidade imperar nesse Brasil, todos os dias, jovens pobres, negros e periféricos continuarão sendo assassinados. Todos os dias, mães estarão sendo impedidas de exercer sua maternidade. Todos os dias, as mães pretas, as mulheres pobres das favelas e periferias estarão sendo impedidas de conviver com seus filhos [...] a gente não aceita mais ser mutilada todos os dias! (fala de *Selma*, mãe de *Tiago*, em ato em frente ao Ministério Público do Rio de Janeiro, em dezembro de 2017).<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Esse registro etnográfico foi feito durante a realização de um ato em frente ao Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro, em dezembro de 2017, organizado pela Rede de Comunidades e Movimentos contra a violência, no contexto de lançamento da campanha “Caveirão Não! – Favelas pela Vida e contra as Operações”, como forma de pressionar o Ministério Público no aceleração dos mecanismos de investigação dos crimes cometidos pelas operações militares nas favelas cariocas.

A fala de *Selma* traz o direito de reprodução à luz da discussão. Sua fala traz a importância de se discutir a reprodução das mulheres pretas e faveladas, pois esse é um direito que tem sido, historicamente, violado e negado às mulheres negras. *Selma* traz em sua fala a dimensão do poder de matar do Estado sobre seu próprio corpo. O assassinato dos jovens pobres, negros e periféricos é também uma forma de eliminar a capacidade e o direito dessas mulheres se reproduzirem. Esse é justamente o efeito provocado pelo discurso de Cabral, legalizar o aborto no contexto de comunidades de favelas, pois a essas mulheres é negado o direito de reproduzir, ao serem “impedidas de exercer sua maternidade”, como afirma *Selma*.

Sylvia Federici, em seu livro “O Calibã e a bruxa” (2004), apresenta uma forma de se pensar a relação entre as mulheres e a política através de uma nova ontologia do corpo, uma ontologia que não pode mais ser ignorada, segundo a autora. Federici se engaja em uma crítica ao modo como tanto o pensamento foucaultiano quanto o marxismo falharam ao desconsiderar a esfera das mulheres como parte da economia de reprodução do capital. Segundo a autora, a análise marxista da acumulação primitiva é vista desde o lugar do homem proletário assalariado enquanto que o trabalho da mulher e sua função reprodutiva para a reprodução da força de trabalho ficam subsumidas à construção de uma nova ordem patriarcal baseada na exclusão das mulheres do trabalho assalariado e na sua subordinação aos homens.

A crítica de Federici ao pensamento marxista é de extrema importância, pois aponta para o fato de que o corpo das mulheres, dentro dessa perspectiva, foi transformado em uma máquina de reprodução de novos trabalhadores, função de trabalho esta não remunerada, e naturalizada como condição biológica da mulher. Ainda que a questão do capitalismo não seja o foco de meu trabalho ao analisar o movimento de mães de vítimas da violência de Estado no Rio de Janeiro, a crítica de Federici me permite abrir caminhos para se pensar o modo como o corpo da mulher e a naturalização do seu papel reprodutivo foi, historicamente, um campo em disputa.

Seguindo o raciocínio da autora, o corpo das mulheres foi, historicamente, utilizado como instrumento de reprodução de novas forças de trabalho sem, no entanto, serem reconhecidos como corpos que assumem uma função de trabalho

(não pago) crucial para a acumulação de capital, mistificada sob a máscara do destino biológico do corpo feminino. Federici faz ainda uma crítica ao pensamento foucaultiano:

As análises de Foucault das técnicas de poder e disciplinas às quais o corpo tem sido sujeitado ignoraram o processo de reprodução, colapsando as histórias dos homens e das mulheres em um todo indiferenciado, e se desinteressou tanto pelo ‘disciplinamento’ das mulheres que nunca mencionou um dos ataques mais monstruosos ao corpo perpetrados na era moderna: a caça às bruxas (Federici, 2004, p. 8, tradução minha).

A autora segue a discussão argumentando que a partir da primeira metade do século XVI, na Europa, houve uma grande guerra de perseguição contra as mulheres para retirar de seus domínios o controle que elas exerciam sobre o corpo e a reprodução. Federici (2004) afirma que, inicialmente, o alvo dessa perseguição eram as bruxas, como eram conhecidas as mulheres que detinham o saber sobre métodos contraceptivos e o aborto. Essas mulheres e, logo em seguida, todas as mulheres passaram a ser monitoradas por mecanismos de vigilância para garantir que toda mulher grávida concluísse a gestação, que toda gravidez fosse devidamente registrada e que as mulheres que perdessem o filho antes do batismo ou depois de um parto escondido fossem sentenciadas à morte.

Um sistema de vigilância foi instaurado para monitorar mulheres grávidas solteiras, sob a alegação de que elas poderiam cometer infanticídio ou aborto. Não somente as mulheres perderam o controle que elas exerciam sobre a procriação, como também foram submetidas a um papel de passividade no trabalho de parto, pois a marginalização das parteiras deu lugar aos médicos homens vistos como os que verdadeiramente dão a vida (Federici, 2004). A autora afirma que no século XVI e XVII as mulheres começaram a ser perseguidas em grandes números e muitas foram executadas acusadas de infanticídio, mais do que por qualquer outra prática, exceto a prática de bruxaria, acusação centrada no assassinato de crianças e outras violações de normas reprodutivas.

Enquanto na Idade Média as mulheres eram capazes de usar várias formas de contracepção e exerciam um controle inquestionável sobre o processo de nascimento, a partir de

agora seus úteros se tornaram território público, controlado por homens e pelo Estado, sendo a procriação colocada a serviço da acumulação de capital (Federici, 2004, p. 89, tradução minha).

Ainda que a análise da autora esteja situada dentro do contexto europeu e de crítica ao uso do corpo da mulher e sua capacidade de reprodução como uma forma de sustentar a economia capitalista, seu trabalho me permite ter algumas reflexões importantes para analisar meu contexto etnográfico. A primeira delas é que as atividades relacionadas à reprodução compõem um importante terreno para a luta das mulheres em geral, e em especial, das mães de vítimas da violência de Estado no Brasil.

Se, por um lado, a autora mostra como a função reprodutiva das mulheres foi, historicamente, no mundo europeu, controlada e vigiada para atender ao fornecimento de novas forças de trabalho, no contexto etnográfico em que me situo, as mães de vítima da violência de Estado também passam por mecanismos de poder que buscam controlar sua função reprodutiva, no entanto, é um controle que se exerce com o fim de garantir que elas não tenham mais filhos. Se a preocupação de Federici está em reformular o discurso sobre mulheres, reprodução e capitalismo, a fim de mostrar como as mulheres têm sido produtoras e reprodutoras da *commodity* capitalista mais essencial, a força de trabalho, em meu trabalho, minha intenção é o de analisar como se dá a relação entre mulheres, reprodução e Estado a fim de entender como as mulheres, e no caso deste contexto de luta específica, como as mães são condição necessária para a existência da estrutura do Estado-nação brasileiro. É sobre esses corpos que se sustentam as múltiplas formas de poder que se articulam com o fim de garantir que a população negra e favelada esteja sob o controle do Estado.

A questão que se coloca aqui apresenta certas ambivalências dignas de destaque. A primeira delas diz respeito ao controle de natalidade. O poder do Estado exercido sobre a reprodução das mulheres almeja, fundamentalmente, o controle de natalidade, uma vez que a vida tem sido, como analisado por Foucault, cada vez mais objeto de interesse político do Estado. Entretanto diferentemente do que ocorreu na história europeia em que a perseguição, o controle e a vigilância da reprodução das mulheres eram situados dentro do contexto de impedir que as mulheres tivessem um domínio do controle anticonceptivo sobre o próprio corpo,

no contexto da luta das mães no Rio de Janeiro, as forças do Estado caminham na direção de tirar dessas mulheres o direito de conceber, de exercer a maternidade e, sobretudo, de continuar a terem seus filhos vivos. Os mecanismos de poder do Estado brasileiro exercidos sobre essas mulheres produzem mães que, aos olhos da sociedade e do poder político, não deveriam ter tido filhos, pois estes são considerados “marginais”. Dessa maneira, o controle sobre a reprodução das mulheres negras e faveladas no Rio de Janeiro se dá a partir da criminalização da reprodução e não da reprodução compulsória, como no contexto trazido por Federici.

É claro que o racismo atua aqui como um marcador importante, um divisor entre as mulheres cuja reprodução é bem vinda ao Estado e as mulheres cuja reprodução não é tão bem vinda assim, chegando ao ponto de vermos representantes políticos, como Sérgio Cabral, levantarem a bandeira do direito ao aborto para as mulheres negras e faveladas, pois seria preciso impedi-las de se reproduzirem. Como já dito, a questão do direito ao aborto assume, na fala do ex-governador, uma perigosa ambivalência, pois longe de estar preocupado com os direitos reprodutivos fundamentais das mulheres negras, sua fala se situa no contexto de criminalizar tais direitos reprodutivos e assume a forma de mais uma violência que se dirige ao corpo da mulher negra no Brasil. Ao levantar a bandeira da legalização do aborto, Cabral o faz, pelo contrário, como forma não somente de legitimar a morte desses jovens, como acontece todos os dias nas favelas cariocas, mas também de eliminar a possibilidade de que esses jovens continuem nascendo. Nesse sentido, podemos ver como esses esse discurso pode assumir diferentes propósitos políticos a depender do seu lugar de onde é enunciado e quem o enuncia.

O uso estratégico de um discurso favorável ao aborto, como faz Cabral, revela-nos a ambivalência que essa pauta adquire nos movimentos feministas. A pauta da legalização do aborto é bandeira de grande parte do movimento feminista que luta pelo direito à autonomia da mulher sobre o próprio corpo. A luta pelo direito ao aborto faz parte, desse modo, de um projeto político que busca libertar o corpo das mulheres dos domínios do homem e do Estado que, como mostra Federici, têm historicamente vigiado, controlado e exercido seu poder sobre esse corpo. Entretanto, como bem argumenta Angela Davis (2016), no contexto norte-americano, se olharmos para as diferenças entre as experiências históricas de

mulheres brancas e mulheres negras, percebe-se que as mulheres negras têm tido abortos autoinduzidos desde a escravidão.

Davis argumenta que dadas as condições desumanas a que eram submetidas as mulheres negras escravizadas, ao trabalho forçado e aos abusos sexuais, os abortos autoinduzidos eram ocorrências comuns, pois muitas mulheres se recusavam a trazer crianças ao mundo desumano em que viviam. Maria Lucia de Barros Mott (1989) afirma que, no Brasil, era muito comum que as mulheres escravizadas realizassem abortos ou infanticídios como uma forma de resistência. Para a autora, dentre os principais motivos estavam: o de se recusar a gerar um filho para repor a mão-de-obra escrava do senhor; não desejar dar o seio aos filhos dos senhores, pois muitas mulheres escravizadas eram forçadas a se reproduzirem para produzirem o leite que amamentaria os filhos dos senhores; ou ainda, para que o filho não sofresse as condições do cativeiro que elas sofriam.<sup>20</sup>

Angela Davis argumenta que no contexto do movimento pelo controle de natalidade encabeçado por mulheres que lutavam pelo direito ao aborto, durante o século XX nos Estados Unidos, houve um momento em que o que era reivindicado pelas mulheres brancas privilegiadas como um direito, passou a ser imposto às mulheres negras como um dever. Nesse sentido, o aborto, enquanto significava um passo rumo à liberdade para as mulheres brancas que lutaram por ele, recaía sobre as mulheres negras mais como um dever moral de restringir a família (Davis, 2016). O viés classista e racista que a pauta pelo direito ao aborto pode assumir apresenta o perigo de se levantar essa bandeira sob motivações racistas e que apresentam mais uma forma de violência sobre as mulheres racialmente oprimidas. Para Davis, o aborto nunca fora uma questão de liberdade de escolha para as mulheres negras, e sim um efeito da condição racial que elas carregam desde a escravidão. É justamente esse o perigo da ambivalência presente na mobilização do discurso pró-aborto, pois como vimos, o modo como Sérgio Cabral o mobiliza é mais uma maneira de reforçar a violência histórica a que as mulheres negras são submetidas.

No Brasil, as mulheres negras são as que prevalecem nas estatísticas de mulheres mortas em decorrência do aborto. São as mulheres negras também que, ao gerarem um filho, são tidas como “fábricas de produzir marginais”. De um

---

<sup>20</sup> Mott (1989) faz uma leitura interessante do papel desempenhado pelas crianças escravizadas na escravidão no Brasil.

modo ou de outro, a mulher negra no Brasil, se não é atingida pela violência como um efeito da proibição do aborto, é atingida pela violência do Estado brasileiro que mata seus filhos. De ambos os lados, o corpo da mulher negra e favelada parece ser repositório da violência de Estado que, vindo de muitas direções, atinge fundamentalmente, e na raiz, o seu corpo cuja função reprodutiva se torna território a ser controlado pelo Estado.

Entretanto, a bandeira de luta principal das mães deste contexto etnográfico não é pela legalização do aborto – embora muitas delas estejam conscientes dessa pauta e apoiem – mas sim pela garantia do direito de reproduzir e exercer a maternidade. Apesar disso, tem havido um movimento recente interessante no qual pude notar a participação de algumas mães nas marchas das mulheres, ao lado de feministas levantando cartazes a favor do aborto, enquanto, elas, as mães negras e faveladas, com as fotos estampadas de seus filhos nas camisetas e cartazes, reivindicando o direito de poder exercer a maternidade e terem seus filhos com elas.

Em uma das marchas das mulheres em que estive presente, tal cena se tornou simbólica do ponto de vista das disputas travadas por mulheres que, apesar dos marcadores da diferença de raça, classe e gênero, se encontravam todas em um ponto nevrálgico da luta: a de que a função reprodutiva do corpo da mulher continua a ser um lugar em constante disputa política, um lugar de encontro entre quem reivindica o direito ao aborto, quem reivindica o direito à maternidade, e o Estado que atua de modo a negar ambas reivindicações e controlar a prerrogativa da reprodução sob seu próprio domínio.

O que me parece interessante pensar é que tanto a redução do corpo da mulher ao papel reprodutivo - como se a maternidade fosse um atributo compulsório às mulheres - e sua exclusão das relações de poder político em que participam, quanto o impedimento da sua função reprodutiva, como no caso das mães negras e faveladas, são duas facetas de um mesmo poder que recai sobre elas: o poder patriarcal. Jana Sawicki (1991, p. 68) defende que, enquanto para Foucault, “o biopoder foi um elemento indispensável para o desenvolvimento do capitalismo na medida em que permitiu a inserção controlada de corpos no maquinário de produção”, para ela, “o biopoder deve ter sido indispensável ao poder patriarcal na medida em que forneceu instrumentos para a inserção dos corpos das mulheres no maquinário da reprodução”.

Sawicki faz um movimento interessante de reler a proposição foucaultiana a partir da centralidade do patriarcado e não do capitalismo, ainda que ambos estejam intrinsecamente conectados. O poder patriarcal, nesse sentido, tanto opera de modo a impedir a reprodução, no caso das mães negras e faveladas cuja reprodução é vista como indesejável pela sociedade, como de torná-la compulsória. Em ambos os casos, o que prevalece é a tentativa do Estado em disputar (e dominar!) a maternidade, pelo controle da natalidade e reprodução, como um domínio exclusivo seu e não da mulher. Ser mãe seria, então, um mecanismo biopolítico central a partir do qual o Estado exerceria sua prerrogativa máxima a fim de alimentar o maquinário da reprodução e, conseqüentemente, do Estado.

Nesse sentido, entendo a maternidade como uma categoria de análise, pois o papel reprodutivo das mulheres parece ser, historicamente, o terreno sobre o qual o patriarcado repousa, de modo ambivalente, ora operando em seu poder sobre a reprodução como atributo compulsório às mulheres, ora em seu poder de impedir sua reprodução. A maternidade parece ser, nesse sentido, repositório fundacional do poder patriarcal, pois é a maternidade o signo máximo do poder sobre a vida e a morte que os homens e o Estado parecem querer manter sob seu domínio.

A fala de Sérgio Cabral é simbólica do ponto de vista dos tentáculos do poder patriarcal agindo de modo a gerenciar, controlar e criminalizar a maternidade das mulheres negras e favelas. Sua fala representa essa tentativa de manter sob domínio do Estado – e dos homens – o controle dos corpos das mulheres. Tomar a maternidade como uma categoria de análise é de extrema importância, pois nos permite compreender a polivalência assumida pelos discursos que estão disputando esse terreno semântico e entender as complexas operações de poder a partir das quais as estruturas patriarcais do Estado agem, bem como entender as possibilidades de luta e resistência a esses movimentos.

A fala de *Carmen*, em alusão ao enunciado do ex-governador, mostra-nos como as mães que se engajam na luta por justiça respondem a esse evocativo, defendendo que seus filhos têm o direito de serem protegidos pelo Estado e não ameaçados. As mães de vítimas da violência de Estado se movem, dentro de uma topografia política, saindo da posição de mero objeto, uma coisa, como se fossem *commodities* da marginalidade a ser regulada pelo Estado, para um lugar no qual

se situam como sujeitos que não só respondem ao poder, mas politizam o terreno da maternidade a partir da reivindicação do direito à reprodução.

A maternidade está na linha de frente de toda essa guerra. A reprodução dessas mulheres é, em primeira, em última e em todas as instâncias, o mecanismo biopolítico central sobre o qual os discursos e as múltiplas formas de poder do Estado se direcionam. Entender os processos pelos quais reprodução e violência se articulam na manutenção das múltiplas formas de poder do Estado é essencial para entender as condições de possibilidade de se combater a violência de Estado que atinge essa população. Para se entender essa guerra, precisamos entender o lugar das mulheres e o seu papel reprodutivo nas estruturas do Estado. Discutir reprodução é condição *sine qua non* para nos levar ao cerne da questão: o corpo reprodutivo da mulher negra e favelada como um campo de batalha política.

Entretanto, é preciso não romantizar a produção discursiva da maternidade como um terreno inequívoco, coeso e homogêneo a partir do qual a luta dessas mulheres acontece. No contexto de luta das mães, os regimes de verdade em torno dos quais o discurso da maternidade é construído não são isentos de contradições e ambivalências, próprios a todo discurso, e apresentam também suas disputas e fragilidades internas. Ainda que possamos identificar a produção de duas noções normativas de maternidade, a da mãe rica e branca e a da mãe negra e favelada, surgidas no contexto da fala do ex-governador, há também a produção simultânea de outras noções normativas de maternidade.

Pude perceber ao longo do meu percurso etnográfico que havia em jogo a produção, dentro do próprio movimento de mães, de duas novas noções normativas de maternidade: “a mãe que luta pelo filho” e “a mãe que fica em casa chorando”. Essas duas imagens de mãe eram frequentemente evocadas, não em atos ou eventos públicos, mas em situações específicas do cotidiano de luta, como em conversas, encontros comemorativos, momentos de recreação, etc. A contraposição de tais imagens de mãe, a que luta e a que não luta, está associada a um movimento sub-reptício da luta de mães no qual uma noção de maternidade destemida, corajosa e que enfrenta a autoridade soberana ocupa lugar diferenciado frente a uma outra noção de maternidade que sucumbe à dor da perda e não se engaja. Entretanto, tal contraposição não se constitui uma prática homogênea e inequívoca dentro do movimento e é recorrente ver mães muito engajadas na luta

frequentemente passar por momentos de distanciamento e isolamento, transitando, portanto, entre esses dois lugares semânticos da maternidade.

O processo de produção dessa maternidade normativa, da mãe que supera os obstáculos da dor e do medo e enfrenta qualquer coisa, acaba por ter dois efeitos. Um deles é que essa noção normativa da mãe que luta pode funcionar tanto como algo que motiva as mães mais distantes da luta a se juntarem às que estão no engajamento político, quanto para trazer de volta as mães que parecem já terem desistido da luta. Além desse efeito, tal processo de produção normativa da maternidade pode acabar hierarquizando os lugares ocupados pelas mães de vítimas da violência de Estado a partir da centralidade que a noção de mãe que luta garante em detrimento daquela que não compõe a luta e não soma com outras mães. Isso nos mostra como a produção do regime de verdades, por mais que almeje combater uma forma de violência, sustenta-se em discursos cujo caráter polivalente pode acabar criando efeitos contraditórios ao próprio regime, abrindo a possibilidade de se criar hierarquias e redirecionando para dentro do próprio movimento os efeitos de poder disciplinador que se tenta combater.

Apesar das contradições e dos desafios internos, inerentes a todo movimento social, a luta dessas mulheres desempenha importante papel no combate ao modo como o patriarcado e o Estado se articulam e exercem poder sobre seus corpos. É preciso não perder de vista que a luta das mães, além de reivindicar justiça, é uma forma de confrontar o poder soberano do Estado de decidir sobre seus corpos como se fosse um território da exceção, onde a violência é territorializada e medidas excepcionais devem ser executadas sobre ele, como afirmei anteriormente, à luz das análises de Marcia Leite. Por que o Estado – e os homens – é que decidem sobre a legitimidade dos filhos que as mulheres negras e faveladas geram? O que faz o Estado – e os homens – gozar de tal prerrogativa?

Seguindo uma das mais conhecidas definições de soberania, para Carl Schmitt (2005, p. 5), resumida na ideia de que “o soberano é quem decide sobre o estado de exceção”, poderíamos pensar que, ao tomarem o corpo da mulher negra e favelada como metonímia do território de excepcionalidade da favela, tanto esse corpo que gera o futuro das comunidades quanto as próprias comunidades são entendidas como território sobre o qual o Estado se faz e refaz em sua prerrogativa soberana. O poder de decidir se os filhos gerados por tais mulheres são filhos “legítimos”, como os filhos das mulheres do Leblon, ou “ilegítimos”,

“marginais” e, portanto, matáveis não é outra coisa senão uma das muitas formas de exercício da soberania do Estado brasileiro, às custas, claro, da vida negra e favelada.

Para Schmitt (2005), é justamente a exceção que torna relevante a figura do sujeito soberano, pois é o sujeito soberano que, ao estar tanto fora quanto dentro do ordenamento legal, é quem possui a prerrogativa da decisão sobre a suspensão de um estado de legalidade ou normalidade. Os efeitos políticos de um discurso como o discurso do ex-governador Sérgio Cabral abre espaço para a instauração de um estado de excepcionalidade sobre o próprio corpo das mulheres negras e periféricas. Ao localizar a fonte da “marginalidade” e da “bandidagem” na capacidade reprodutiva das mulheres negras e faveladas, seu discurso evoca a essência da soberania de estado, não como o monopólio para coagir, mas como o monopólio para decidir.

O soberano “tem o monopólio sobre a última decisão” e a “exceção revela mais claramente a essência da autoridade do Estado” (Schmitt, 2005, p. 13). Nesse sentido, podemos perceber como a exceção também reside e é produzida pelos discursos e como os próprios discursos já são, em si mesmos, o campo no qual a excepcionalidade funciona. Matar os negros como se fossem marginais produzidos em série é uma medida excepcional que se torna regra, a depender dos enquadramentos discursivos dentro dos quais os valores e comportamentos de uma sociedade operam. Nesse caso específico, o discurso de Sérgio Cabral oferece todas as condições para isso.

O que me parece estar em jogo aqui é a existência de um domínio político, no qual os homens assumem o protagonismo e o papel de soberanos cujo poder de decisão é exercido ininterruptamente, e um domínio doméstico, ao qual estão as mulheres privadas de qualquer poder de decisão sobre o próprio corpo e do controle sobre a própria vida e de suas comunidades. Por que essa divisão entre os que decidem e os que não decidem? De que modo, então, se estabelecem estes ordenamentos, o político e o privado, sendo este subjugado ao primeiro? Carole Pateman (1988) propõe pensar a existência desses domínios, o público e o privado, a partir dos teóricos clássicos da política, como Hobbes, Locke e Rousseau. Para a autora, é preciso que nos debrucemos sobre a ideia de que as relações sociais que estabelecemos em comunidades políticas têm uma forma contratual e, a partir disso, compreender o que se perde nessa discussão.

Pateman argumenta que a ideia de contrato social, evocando a teoria hobbesiana, por meio do qual os homens saem do estado de natureza para uma sociedade política regida pelo soberano que garante a proteção dos indivíduos é uma origem mítica sobre o surgimento da vida política e do Estado que deve ser problematizada. Para a autora:

o contrato original é um pacto sexual-social, mas a história do contrato sexual foi reprimida [...] A história do contrato sexual é também sobre a gênese do direito político como direito patriarcal o direito do sexo, o poder que os homens exercem sobre as mulheres. A metade da história que está ausente conta como uma forma especificamente moderna do patriarcado é estabelecida. A nova sociedade civil criada a partir do contrato original é uma ordem social patriarcal (Pateman, 1988, p. 1, tradução minha).

O argumento de Pateman é extremamente importante para compreendermos o modo como o surgimento do imaginário político moderno centrado no Estado traz em si as condições de possibilidade para que o homem exerça um poder sobre as mulheres. Para a autora, o contrato social é uma história de liberdade, a liberdade civil garantida pelos homens que, através de um contrato entre si, consentem em ceder o direito sobre a própria vida ao soberano em troca de proteção. A insegurança da liberdade natural, da qual os homens gozavam no estado de natureza, é, então, transformada na segurança da liberdade civil, garantida pelo soberano que reúne em si o direito sobre a vida de todos os homens. Entretanto, para Pateman, a história do contrato social é a história do contrato feito somente entre homens, excluindo as mulheres. Segundo essa narrativa mítica, os homens é que fazem o contrato, e não as mulheres. Para Hobbes:

De duas maneiras pode ser adquirido o domínio: por geração e por conquista. O direito de domínio por geração é aquele que o pai tem sobre seus filhos. Chama-se paterno. Esse direito não deriva da geração, como se o pai tivesse domínio sobre seu filho por tê-lo procriado e, sim, do consentimento do filho, seja expressamente ou por outros argumentos suficientemente declarados. Quanto à geração, quis Deus que o homem tivesse uma **colaboradora**, por isso que há sempre dois que são igualmente pais. O domínio sobre o filho, portanto, deveria pertencer igualmente a ambos. O filho deveria estar igualmente submetido a ambos, o que é impossível, pois ninguém pode obedecer a dois senhores. Aqueles que atribuem o domínio apenas ao homem, por ser do sexo mais excelente, enganam-se

totalmente. Nem sempre se verifica essa diferença de força e prudência entre o homem e a mulher de maneira a que o direito possa ser determinado sem conflito. Nos Estados, essa controvérsia é decidida pela lei civil, e na maior parte dos casos, embora nem sempre, a sentença é favorável ao pai. Isso porque na maior parte dos casos **o Estado foi criado pelos pais, não pelas mães** de família (Hobbes, 2001, p. 151, ênfase minha).

Este trecho do “Leviatã” nos revela que, embora para Hobbes – diferentemente de outros teóricos clássicos – as mulheres não careçam, naturalmente, de atributos e capacidades como indivíduos em relação aos homens, uma vez que o poder do pai sobre o filho é garantido não por uma diferença sexual natural, mas sim devido ao consentimento do filho, tal trecho também nos mostra que na comunidade política, o que predomina é o domínio do poder do homem, do pai. A ideia de que “o Estado foi criado pelos pais, não pelas mães de família” nos revela o modo como o contrato social, como argumenta Pateman (1988), é a garantia do direito patriarcal do homem sobre a mulher.

Para a autora, as mulheres não são deixadas no estado de natureza, elas são incorporadas em uma esfera que tanto está quanto não está na sociedade civil. A esfera privada, onde se localizam as mulheres é, segundo Pateman, parte da sociedade civil, mas está separada da esfera ‘civil’. Este argumento nos permite pensar o modo como as mulheres, a partir dessa leitura interpretativa do mito fundacional de surgimento do Estado através do contrato social, são privadas do exercício de qualquer prerrogativa civil, pois ainda que façam parte da sociedade, estão subsumidas ao poder do homem de família, restritas, portanto, ao âmbito da “casa”, da ordem doméstica, sem poder de decisão, sem, portanto, poder político.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Wendy Brown (1995) faz uma crítica às formulações teóricas de Pateman, pois segundo Brown, a autora exclui as experiências da mulher que não operam dentro da divisão heterossexual do trabalho, pois não leva em conta a existência de lésbicas, mulheres solteiras ou mães solteiras, por exemplo. Para Brown, toda a força da fúria e da crítica feminista de Pateman se direciona para o contrato, pois Pateman situa os mecanismos de subordinação da mulher no contrato. Seguindo essa crítica, torna-se problemático o movimento de Pateman, pois, na medida em que ela propõe revelar uma outra parte da história do contrato social que fica escondida, ela, ao mesmo tempo, relega outras histórias e experiências dos sujeitos que não se enquadram no *framing* do contrato social e que permanecem como sujeitos invisibilizados. A crítica de Brown é de extrema importância, se levarmos em conta a necessidade de se lançar um olhar para as divisões entre o público e o privado a partir de um lugar que abarque as múltiplas experiências, vivências e construções das mulheres, para além de uma categoria fixa, cuja função social seja pré-estabelecida de um “ser mulher”. Entretanto, tal crítica não invalida os esforços de Pateman e sua contribuição para que possamos compreender o modo como operam as fundações míticas do surgimento do Estado moderno, a partir da perspectiva contratualista. Nesse esforço, é possível identificar as fragilidades tanto das fronteiras que operam o próprio corpo político quanto das fronteiras dentro das quais o próprio

Enquanto o contrato social é uma história de liberdade, na qual os homens atuam como sujeitos políticos, o contrato sexual é uma história de dominação.

A liberdade dos homens e a subjugação das mulheres são criadas através do contrato original e o caráter da liberdade civil não pode ser entendido sem a metade da história que falta que revela como o direito patriarcal do homem sobre as mulheres é estabelecido pelo contrato. [...] O pacto original é tanto um contrato sexual quanto social: é sexual no sentido de patriarcal – ou seja, o contrato estabelece o direito político dos homens sobre as mulheres – e também sexual no sentido de estabelecer o acesso ordenado dos homens aos corpos das mulheres. [...] O contrato é o meio pelo qual o patriarcado moderno se constitui (Pateman, 1988, p. 2, tradução minha).

Pateman defende que o patriarcado não se resume ao poder paterno sobre os filhos, mas afirma que o poder paternal é só uma dimensão do poder patriarcal, pois, para a autora, o poder paternal vem após o homem ter exercido seu poder patriarcal de homem (ou de marido) sobre a mulher (ou esposa). A autora defende que é preciso tomar cuidado ao equivaler o patriarcado ao poder paterno, pois o perigo dessa associação reside no fato de que a dimensão do poder do homem sobre a mulher, garantido pelo contrato matrimonial é deixado de lado, e é a relação conjugal anterior à relação parental. Tal compreensão de patriarcado possui a preocupação de não deixar a dimensão sexual do contrato subsumida à relação de poder do pai sobre os filhos. Embora Pateman reconheça que, em Hobbes, no estado natural a mulher está em posição de igualdade em relação ao homem em relação ao domínio sobre os filhos, na sociedade civil, a partir da criação da sociedade civil pelos maridos, todas as mulheres na condição natural são conquistadas pelos homens estando, portando, sob seu domínio. Diante disso, a autora argumenta que o contrato social guarda uma relação de subordinação da mulher ao homem.

Entretanto, o que interessa à autora está nas implicações políticas da capacidade masculina de criação. Segundo ela, os mitos fundacionais sobre o surgimento do Estado repousam em histórias de homens dando à luz o político, criando novas formas de vida política. Nesse sentido, o imaginário político

---

pensamento político se constrói. Além disso, no meu contexto etnográfico, as análises de Pateman me oferecem condições fundamentais para compreender à qual dimensão do patriarcado as mães se dirigem, ao questionarem o poder do Estado de matar seus filhos. Ainda que a crítica de Brown seja necessária e importante, o quadro analítico de Pateman me permite abordar o movimento que as mães percorrem entre as fronteiras do privado e do público.

moderno em torno do qual se centraliza o Estado como único lócus de viabilidade da vida política que os homens geraram acaba por tirar das mulheres o seu próprio poder de criar e gerar novas formas de vida (política), uma vez que, segundo Hobbes, a mulher, por determinação de Deus é uma *colaboradora* na geração da vida, mas a criação do Estado é uma competência exclusivamente masculina.

Isso nos permite voltar às questões que levantei anteriormente acerca das razões pelas quais o Estado está, a todo momento, se reafirmando em seu poder soberano de decidir sobre o corpo da mulher. Ora, a própria ideia da vida política centralizada no Estado soberano possui seus limites definidos em termos da divisão entre uma ordem política criada pelos homens e uma ordem doméstica, designada às mulheres e aos filhos, sob o domínio do pai. Tal topografia política nos revela, como o faz Pateman, que não é possível compreender o que é o Estado e como ele se organiza social e politicamente sem compreender a dimensão sexual que subordina as mulheres ao poder masculino. Se pensarmos o movimento que as mães fazem, ao saírem do domínio privado, levando “a casa” ao domínio público, como afirmam Vianna e Farias (2011), a fim de expor as feridas deixadas pelo Estado em suas vidas, poderia argumentar que elas não somente rompem com as fronteiras artificiais entre o público e o privado como também expõem a íntima relação entre a ordem pública e a ordem privada, na medida em que uma é condição de possibilidade da outra.

Avançando um pouco mais, se resgatarmos a fala de Cabral como uma tentativa de criminalizar a maternidade negra, poderia argumentar também que seu discurso é uma expressão máxima tanto do exercício do poder patriarcal sobre o corpo dessas mulheres quanto do exercício do poder soberano sobre a vida e a morte. O discurso do ex-governador apresenta, portanto, o ponto radical de encontro desse duplo poder: o poder de decidir sobre quem tem o direito de morrer e quem tem o direito de viver, prerrogativa única e exclusiva do soberano, aquele que tem o poder de decidir. No contexto etnográfico em que me situo, afirmo que não é possível nem pensar a soberania e seu exercício de poder sobre a vida e a morte, sem levar em conta seu caráter patriarcal, nem pensar o patriarcado sem a mediação do poder soberano, pois um é a condição de possibilidade do outro. Nesse sentido, argumento que a decisão soberana é, fundamentalmente, uma decisão patriarcal.

A antropóloga Veena Das parte do diagnóstico de Pateman sobre a íntima conexão entre o contrato social e o contrato sexual, mas vai um pouco além. Para Veena Das, o soberano, sob o secularismo, guarda um aspecto divinizado, na medida em que “os meios seculares devem ser produzidos para assegurar que o soberano receba a vida para além da existência de seus membros individuais” (Das, 2008b, p. 285, tradução minha). A ideia de que o Estado soberano assume um lugar divino e que, portanto, a sua preservação deve ser o fim último, apresenta aos indivíduos duas obrigações:

A primeira é que os homens devem estar prontos a pegar em armas pela nação e estar prontos a morrer por ela [...]. A segunda é que a reprodução das mulheres é vista como sendo pertencente ao Estado [...] a fim de que, como cidadãs elas são obrigadas a terem filhos ‘legítimos’ que estarão, por sua vez, prontos a morrerem pela nação (Das, 2008b, p. 285, tradução minha).

O Estado soberano, a partir dessa leitura, em sua natureza divinizada, demanda do indivíduo que ele abra mão de sua vida, se necessário, e se disponha a matar e morrer em nome do Estado. A relação de troca entre obediência e proteção que constitui o contrato social exige que os homens se disponham a defender o Estado e, se preciso for, que matem e morram em defesa do Estado. Tal relação entre o soberano e os homens estabelecida pelo contrato social é uma relação sacrificial, pois o Estado demanda o que Das (2008b, p. 286) chama de “violência sacrificial oferecida para a preservação da nação”.

A autora argumenta que somente os homens, e mais especificamente, os pais de família são quem fazem parte desse contrato social, ficando as mulheres e seus filhos – ao consentirem não ao poder do soberano, mas ao poder do pai - excluídos do domínio político e relegados ao domínio doméstico. A autora afirma, a partir de Hobbes, que somente os homens, ao consentirem em oferecer a própria vida para a preservação do soberano e ser governado por ele, é que participam do contrato social, as mulheres permanecem “fora” da vida política. Entretanto, uma vez que os homens devem, pelo pacto, se dispor a matar e morrer em nome do Estado, ou, em outras palavras, se sacrificarem pelo Estado, os filhos gerados pelas mulheres, embora no âmbito doméstico, da “casa”, possuem papel determinante para a vida política como um todo.

A leitura de Veena Das nos permite pensar, de modo bastante interessante, como a reprodução das mulheres é central para o Estado-nação. A autora está preocupada em entender a reprodução das mulheres como o ponto de conexão entre o público e o privado e não como o ponto de separação. Para Das, sexo, reprodução e Estado são categorias intimamente conectadas, pois a função reprodutiva é o que sustenta a ligação entre família e Estado. A importância da relação entre família e Estado é que, como vimos, a preservação da soberania de Estado encontra vida justamente na família. Para Das (2006), a família não se reduz somente a ser uma instituição da qual a sociedade civil surge ou se separa, mas, ao contrário, a família é a condição de possibilidade para a soberania.

A família como lugar desde o qual a soberania de Estado se alimenta e se mantém possui, dessa forma, o papel de manter o elo entre sociedade e Estado. Como Das nos apresenta, a função desempenhada pelos homens e, mais especificamente, pelos pais de família, na formação estrutural do Estado ocupa lugar central, pois são os pais de família que se dispõem ao sacrifício, por meio do contrato social, que oferece as condições de possibilidade da manutenção da estrutura do Estado. É o constante oferecimento da vida em sacrifício que faz com que o soberano se preserve para além das vidas dos próprios indivíduos. Aliás, é da vida destes mesmos indivíduos que o soberano vive.

A autoridade política dos homens deriva da sua autoridade paterna, pois é a paternidade, segundo, Das (2006) uma das condições para que o homem possa se tornar um cidadão do Estado. A autoridade paterna reside, para Das, no seio da legitimidade dos filhos que a mulher oferece ao marido. Dessa forma, a autora recorre a Jean-Jacques Rousseau para argumentar que o papel que a mulher desempenha como meio para a procriação assume a forma instrumentalizada imposta a seu corpo na comunidade política. Para Rousseau (1995), segundo a leitura de Das (2006), a figura da mulher se insere em uma jornada do homem para atingir a cidadania. Em “Emílio, ou, da Educação” (1995), Rousseau argumenta que Emílio deve encontrar em Sofia, por quem ele se apaixona e se casa, as condições para se tornar um pai de família e poder, assim, tornar-se um cidadão do Estado. A mulher assume, dentro da perspectiva de Rousseau, o lugar daquela através da qual o homem se tornará um cidadão virtuoso.

O que é então um home virtuoso? É aquele que sabe dominar suas afeições, pois então segue sua razão, sua consciência, faz seu dever, mantém-se dentro da ordem e nada o pode afastar dela. Até aqui, não eras livre senão aparentemente; não tinhas senão a liberdade precária de um escravo a quem não se tivesse nada determinado. Sê agora livre efetivamente; aprende a te tornares teu próprio senhor; manda em teu coração, Emílio e serás virtuoso (Rousseau, 1995, p. 536).

Neste diálogo, Emílio é aconselhado pelo seu tutor a seguir um roteiro estabelecido para que ele possa se tornar um cidadão do Estado, um homem virtuoso. Na perspectiva apresentada, somente os homens que tiverem desenvolvido a capacidade de manter suas emoções sob o domínio da razão e a habilidade de ter o controle sobre o próprio coração e ser o próprio mestre é que é capaz de atingir esse estatuto dentro do Estado. O controle das emoções é, para Rousseau, condição para não ser um escravo, um miserável, mas sim um mestre, um homem virtuoso.

A questão que Das (2006) chama a atenção é que essa passagem em que o homem deve percorrer para se tornar um cidadão do Estado é feita através do casamento e, sobretudo, da paternidade. Nesse *script*, a mulher cumpre uma função meramente instrumental, pois é ela que tem o poder de seduzir o homem e leva-lo à morte sem chance de escapar. O homem tem, no casamento, a oportunidade de se tornar um bom cidadão superando o medo da morte da esposa. Quando perguntado pelo seu tutor, o que ele faria se alguém lhe dissesse que Sofia estava morta, ele, com olhar de desespero, responde que nunca mais olharia para a pessoa que tivesse lhe dado essa notícia. Ao que o tutor responde:

Tudo não faz senão passar sobre a Terra: tudo o que amamos há de escapar-nos mais cedo ou mais tarde e a tudo nos apegamos como se devesse durar eternamente. Que pavor, à simples suspeita da morte de Sofia! Acreditaste então que viveria sempre? Ela terá de morrer, meu filho, e talvez antes de ti. Quem pode dizer se está viva neste momento? A natureza só te escravizará a uma morte, tu te escravizas a uma segunda; eis-te no caso de morrer duas vezes (Rousseau, 1995, p. 534-5).

Esta passagem é muito significativa do ponto de vista do que a mulher (esposa) e futura mãe, representa na vida do homem. Sob esta perspectiva, ao sugerir a Emílio que Sofia teria morrido, seu tutor sugere que, para ser um homem virtuoso, Emílio deve justamente superar o medo da morte de sua esposa. A figura

da mulher aqui opera no sentido de oferecer as condições de possibilidade da cidadania do homem no Estado. O exercício de superação do medo da morte da esposa é, em última instância, como se fosse um exercício de superação do medo da própria morte<sup>22</sup>. Sofia é, no percurso de Emílio, um *test-drive* para que ele prossiga em direção a sua virtuosidade e garanta, portanto, seu lugar no Estado, na vida política.

Entretanto, para Rousseau (1995), a mulher apresenta um perigo à autoridade paterna e, por consequência, à autoridade política, ela, ao ser o vínculo entre o pai e o filho, pode destruir a família e quebrar com o vínculo da natureza, dando ao marido filhos que não são dele, filhos, portanto, “ilegítimos”. Vemos aqui o peso simbólico do patriarcado que, como defende Das (2006), repousa na família monogâmica e nos pais biológicos como garantia de que a autoridade política (do homem) seja assegurada pela autoridade paterna. Nesse sentido, a autora argumenta que é a paternidade e não a maternidade o signo político máximo, a partir da perspectiva rousseauiana – e poderia dizer também da perspectiva hobbesiana – sobre o qual a estrutura de formação do Estado repousa. A mulher, na figura da mãe, tem a possibilidade então de barrar a autoridade paterna, caso entregue a seus maridos, filhos “ilegítimos”, colocando em xeque, portanto não somente a autoridade paterna, mas a autoridade política dos homens, consequência da primeira.

Voltando ao argumento de Das (2008b) de que as mulheres, como cidadãs – ainda que excluídas da esfera civil – devem ter filhos “legítimos” que, por sua vez, estarão dispostos a morrerem pela nação, podemos deduzir duas implicações. A primeira é que a legitimidade do filho deriva de dois fatores: tanto o fator biológico, pois o filho passa a ser lido como “ilegítimo” uma vez que é fruto de uma relação extraconjugal; quanto o fator sacrificial, pois a ilegitimidade está também no fato de que este filho não se disporá a morrer pelo Estado. A segunda implicação é que uma vez que a mãe quebre com essa “obrigação cívica”, ela não atende ao requisito de cidadania, ainda que mesmo assim esteja excluída da esfera civil e política.

Na leitura de Rousseau (onde a figura materna tem uma centralidade que não tem em Hobbes, por exemplo), a mãe é tanto algo que o homem precisa para

---

<sup>22</sup> A questão da superação do medo da morte voltará a aparecer discutida com mais profundidade no capítulo 5 a partir, em um diálogo que faço com Hegel e Bataille.

se tornar um cidadão do Estado, pois ele se torna cidadão do Estado ao ser pai de família e poder ter filhos que, como ele, estarão dispostos a morrer pelo Estado, quanto algo que o homem deve saber viver sem, superando, então o medo da morte dela – condição de possibilidade para habitar a sociedade. Nas palavras de Das (2006, p. 107, grifo meu), “[s]em ela, ele pode superar as dores físicas, mas *com ela e a despeito dela*, ele se tornará um cidadão virtuoso”. Nesse sentido, percebemos como a função reprodutiva da mulher serve aos propósitos patriarcais sobre os quais o homem garante seu espaço político (paterno) no Estado.

Desse modo, argumento que se o filho “legítimo” é o que possibilita que o pai continue exercendo sua autoridade como pai de família, sendo isto o que o Estado precisa para sua própria preservação, ou seja, mais uma vida a ser oferecida em sacrifício, o filho “ilegítimo” seria aquele fruto de uma relação extraconjugal e, portanto, fora dos enquadramentos do poder patriarcal, que poria em *xequê* a autoridade paterna e, portanto, a autoridade política, impedindo o pai de família de fazer o percurso para se tornar um cidadão do Estado. Se o filho “legítimo”, assim como o pai, se colocaria à disposição do sacrifício em nome do Estado, o filho “ilegítimo”, ao ser fruto de uma relação “contaminosa”, “desviante”, e, eu diria, “marginal” seria um filho nascido às margens do contrato social, pois sua própria existência seria a prova da quebra com (1) a autoridade do homem, o pai de família, e (2) com a autoridade política do homem sobre a qual se sustenta o contrato social.

A partir desse imaginário, a mulher apresenta o perigo de desestabilizar a paternidade, como o elo entre o social e o político. O filho “ilegítimo” abre um espaço de contestação do modo como a vida social e política se organizam, ao transgredir as fronteiras dentro das quais homem e mulher, marido e esposa, ocupam seus papéis. O filho “ilegítimo”, gerado às margens de tais fronteiras, às margens, portanto, do contrato social não ofereceria a garantia de matar e morrer em nome do Estado, em sua defesa. Tais filhos seriam, portanto, filhos que ameaçam o Estado e não que o preservam, são filhos que estão não fora do contrato, mas situados à sua margem, em um limiar, uma zona “desconhecida”, “perigosa” ao Estado e ao contrato, a uma só vez, social e sexual, onde o exercício do poder patriarcal e do poder soberano sobre a vida e a morte se encontram.

Se, de acordo com o argumento de Das, de que a reprodução das mulheres pertence ao Estado e que, portanto, elas são obrigadas como cidadãs a darem

filhos “legítimos” ao Estado para lutarem em seu nome, no caso das mães faveladas do Rio de Janeiro, elas parecem não preencher o requisito do exercício da cidadania, pois se, como cidadãs, as mulheres devem dar filhos “legítimos” ao Estado, as mulheres negras e faveladas parecem, então, estar fora do domínio da cidadania plena, pois seus filhos não são considerados filhos “legítimos” concedidos ao Estado, como seriam os filhos das mães moradoras do Leblon.

Seus filhos são considerados “ilegítimos”, pois não são vistos como aqueles que morreriam pelo Estado-nação, em sua defesa. A “ilegitimidade” da reprodução dessas mulheres está ligada mais ao fator sacrificial que o biológico, pois para o Estado brasileiro, pouco importa se os filhos destas mães foram gerados dentro ou fora do matrimônio. A “ilegitimidade” de sua reprodução está no fato de que, ao serem filhos de “bandidos”, “bandidos” serão, como diz o jargão popular e, portanto, não são filhos cuja vida seria uma vida oferecida sacrificialmente ao Estado. Pelo contrário, seus filhos são assassinados “pelo Estado” nas favelas cariocas como se estivessem “do outro lado da guerra”, lutando contra o Estado. Esses filhos “ilegítimos” são, portanto, lidos como frutos de uma relação ininteligível para o Estado, são filhos que, ao não se disporem a matar e morrer em defesa do Estado, como o fazem os policiais militares, são punidos pelo poder soberano de matar. Os filhos “ilegítimos” das mulheres negras e faveladas são, dessa forma, vidas matáveis, pois ao não estarem inscritos na lógica sacrificial, como os homens que se dispõem a morrer em defesa do Estado, são, então lidos como inimigos desse Estado.

Indo um pouco além de Veena Das e pensando no contexto etnográfico no qual me situo, diria que não somente os homens e seus filhos “legítimos” são vinculados ao Estado pela violência sacrificial oferecida à sua preservação, mas também as mães têm sua maternidade sacrificada, pois esta já é, de antemão, instrumentalizada como suporte para a gramática sacrificial que atravessa a estrutura do Estado, em que vida e morte são substratos sobre os quais o poder soberano se mantém e se reproduz. Seguindo o argumento da autora, a dimensão da participação das mulheres na constituição das estruturas do Estado está subsumida ao que eu chamarei a partir de agora de uma *gramática sacrificial*. Ora, se os homens devem se sacrificar pelo Estado, então, os filhos homens gerados pelas mulheres devem seguir a mesma obrigação cívica, a fim de preservar a vida do soberano, condição estabelecida pelo contrato social.

Embora a autora afirme que somente os homens estão inscritos nessa relação sacrificial com o soberano, pois são os homens que vão para a guerra, meu argumento é o de que, uma vez que as mulheres, restritas ao domínio da casa, devem oferecer ao Estado filhos que também se disponham a matar e morrer em nome do Estado, os próprios termos dessa relação, a saber, *oferecer ao Estado* “filhos que, por sua vez estarão prontos a morrerem pela nação”, como afirma Das, é em si uma relação também sacrificial. As mães, segundo a leitura da autora, têm a sua reprodução destinada a oferecer ao Estado a garantia de que mais homens se dispõem a oferecer a própria vida para preservar a vida do soberano.

Meu argumento é o de que, na medida em que a reprodução das mulheres está condicionada a oferecer as vidas geradas ao soberano, então, a sua reprodução também está inscrita na *gramática sacrificial* através da qual o Estado soberano se mantém. A reprodução das mulheres assume também uma função sacrificial e apesar de as mulheres não irem para a guerra e não se disporem a matar e morrer em nome do Estado, a sua função reprodutiva também participa da “violência sacrificial” oferecida para a preservação da nação. Embora Das nos permita compreender o modo como o pertencimento dos indivíduos ao Estado se dá de modo generificado, eu adicionaria que a *gramática sacrificial* na qual tanto os homens quanto as mães estão inseridas também é generificada. Embora os papéis estejam sexualmente bem definidos sendo os homens os que se dispõem a dar a sua vida ao Estado e as mulheres as que geram tais vidas, ambos são atravessados pela mesma lógica sacrificial em que morte e vida são substratos sobre os quais a soberania se mantém.

Julia Kristeva faz uma leitura interessante do contrato social como um contrato sacrificial. Para a autora, o mito fundacional da suposta separação do estado de natureza e “entrada” na ordem do simbólico (do contrato), sugere a introdução de uma rede de diferenças entre homens e mulheres que os separam em papéis distintos de acordo com a diferença sexual.

A diferença sexual – que é de uma vez só biológica, fisiológica e relativa à reprodução – é traduzida por e traduz uma diferença na relação dos sujeitos com o contrato simbólico que é o contrato social: uma diferença, então, na relação com o poder, a linguagem e o significado (Kristeva, 1981, p. 21, tradução minha).

Para a autora, ao indagar qual o lugar das mulheres no contrato social, afirma:

Se o contrato social, longe de ser o de homens iguais, é baseado em uma relação essencialmente sacrificial de separação e articulação das diferenças que, deste modo, produz significados comunicáveis, qual é a nossa expressão nessa ordem do sacrifício e/ou da linguagem? Não mais desejando sermos excluídas ou não mais satisfeitas com a função que sempre nos foi demandada (para manter, organizar e perpetuar este contrato sócio-simbólico como mães, esposas, enfermeiras, médicas, professoras...), como podemos revelar nosso lugar, primeiro como nos é legado pela tradição, e depois como nós queremos transformá-lo? (Kristeva, 1981, p. 23, tradução minha).

A indagação de Kristeva nos abre um caminho interessante para se pensar em que medida as mulheres também são sacrificadas, ao serem incorporadas no domínio da linguagem, do simbólico. Se resgatarmos a discussão entre Kristeva e Butler acerca da maternidade na linguagem no início deste capítulo, vemos que, para Kristeva, o surgimento do sujeito na linguagem se dá, fundamentalmente, através de um processo de separação entre o corpo da mãe e o corpo do filho. A ruptura entre o campo do semiótico e o campo da linguagem, ou o simbólico, é constituído por esse processo de separação entre mãe e filho que é, em última instância, para Kristeva (1984), um processo sacrificial que confina toda a violência presente no semiótico, como a pulsão de morte, em um único lugar, no simbólico. Para Kristeva, o sacrifício é:

um ato violento que põe fim à violência anterior (semiótica, pré-simbólica), e, ao focar a violência sobre a vítima, desloca-a para a ordem do simbólico, no preciso momento da fundação dessa ordem. O sacrifício organiza o símbolo e a ordem simbólica ao mesmo tempo, e este “primeiro” símbolo, a vítima de um assassinato, representa a violência estrutural da irrupção da linguagem como [...] a transformação do corpo, a captação das pulsões. [...] O sacrifício designa, precisamente, o divisor de águas daquilo que institui o social e o simbólico, o *thetic* [a ruptura] que confina a violência em um único lugar, fazendo dela um significante [...] o que é violento é a irrupção do símbolo, matando a substância para fazê-la significar (Kristeva, 1984, p. 75, tradução minha).

Em direto diálogo com a teoria de Freud e Lacan, Kristeva parte da relação de dependência do sujeito com o corpo materno - que, em Lacan passa por um processo de castração constitutivo do sujeito, veementemente criticado por Butler<sup>23</sup> - e argumenta que o simbólico, como domínio da linguagem é, fundamentalmente, um evento sacrificial. O sacrifício, para Kristeva (1984), produz o simbólico e é a condição do sujeito na linguagem. A questão que se coloca aqui é, qual é a vítima sacrificial, o objeto sacrificial sobre o qual recai a violência constitutiva do simbólico, necessária para sua fundação?

Os “objetos sacrificiais” encarregados de representar o momento de ruptura fundador do simbólico e/ou do contrato social pode ser um animal, uma plantação, um escravo, um guerreiro, ou um deus representando o sujeito como um significante puro, dependendo das demandas do grau de desenvolvimento econômico de uma sociedade (Kristeva, 1984, p. 76).

Na indagação que Kristeva faz acerca da relação sacrificial da mulher no contrato social e seu papel nesse contrato que ela denomina como um contrato sacrificial, a mulher, e no caso etnográfico em questão, a mãe pode ser entendida como esse sujeito sacrificado da estrutura simbólica do contrato social que participa, diretamente, da *gramática sacrificial* dentro da qual opera a lógica contratual, sendo aquela que gera filhos destinados aos fins do Estado, seguindo o argumento de Das.

Se voltarmos a pensar no modo como se dá o estabelecimento do contrato social, como um pacto entre homens que consentem ao poder absoluto do soberano, enquanto as mulheres consentem ao poder absoluto do (homem, esposo) pai de família, segundo propõe Das (2008b), tanto os homens, como as mulheres, cada um em seu domínio, ao exercerem o consenso dessa relação de troca assumem, em última instância, uma forma de sacrifício, pois o que está sendo oferecida é, em ambos os contextos, a prerrogativa do direito sobre a própria vida. Oferecer o direito à própria vida em troca da proteção parece ser a síntese do imaginário moderno de comunidade política.

---

<sup>23</sup> Judith Butler apresenta importantes críticas sobre a condição epistêmica marcadamente antropocêntrica, androcêntrica e masculina das formulações teóricas de Lacan. Para mais, ver “Bodies that matter”, Butler (1993).

A violência constitutiva da ordem simbólica, do contrato social, ou sacrificial – como diria Kristeva – é, ao fim e ao cabo, a violência do estado de natureza ou a violência do semiótico, confinada na ordem simbólica em um único significante, em um único lugar: no Estado. Nesse sentido, tanto mães quanto filhos participam, de modo ativo e direto da violência sacrificial constitutiva do Estado. Como argumentam Das e Poole (2004), o monopólio da violência “legítima” sob os domínios do Estado não acaba com a violência (a violência do estado de natureza, em uma perspectiva hobbesiana, ou a violência do semiótico, pela leitura de Kristeva), mas a redistribui dentro da própria estrutura de Estado. O Estado, assim, só se realiza pela violência. A violência natural se converteria, então, em violência legítima ou legitimada nos domínios do Estado.

A figura do soberano é aquela que pode tirar a vida daquele que quebrar o pacto e apresentar uma ameaça à preservação do Estado. Desse modo, as relações que surgem do contrato social, tanto na ordem política quanto na ordem doméstica são, em si, relações sacrificiais, pois o que está em jogo nessa relação é, novamente, morte e vida como substratos sobre os quais a soberania se mantém e o Estado se preserva. Qual seria o lugar das mães no contrato social? A perspectiva de Kristeva para quem a maternidade estaria sendo impedida de se materializar na linguagem, no simbólico (como discutido no início do capítulo), e, portanto, estaria em relação sacrificial com o contrato, ganha contornos interessantes quando colocada lado a lado com o argumento de Veena Das, para quem, há uma violência sacrificial em jogo na constituição do corpo político centrado no Estado soberano. Ambas tocam no ponto em que o contrato social apresenta um caráter sacrificial. Entretanto, enquanto para Das o homem é quem se vincula ao Estado pela violência sacrificial, Kristeva nos apresenta o argumento de que as mulheres estão vinculadas ao contrato social por uma relação sacrificial, como mães, como mulheres, etc.

Fazendo um exercício de aproximação entre essas autoras, afirmo que um elemento importante e definidor do contrato social que não pode ser deixado de lado é que o consenso em ter o próprio corpo alterado para o Estado, como argumenta Das (2008b), não se restringe somente à relação entre homem e Estado, no sentido de que o primeiro disporia o próprio corpo ao último, mas, inclui a relação entre mãe e Estado, uma vez que é a mãe a que oferece as condições de possibilidade dessa estrutura, sendo elas as que têm, fundamentalmente, seu corpo

alterado para o Estado e que, no entanto, não tem, como afirma Kristeva (1981), um lugar no contrato. As mães também são sacrificadas. A partir das reflexões de Pateman, Das e Kristeva, argumento que o contrato social como um contrato sexual se realiza a partir da articulação da função sacrificial dos papéis sexuais de gênero na disposição dos corpos dentro da estrutura sacrificial do Estado. Nesse sentido, o contrato social é sexual e, inevitavelmente, sacrificial. Neste imaginário de comunidade política centralizada na figura do Estado soberano, a todos os corpos é demandado o sacrifício pelo Estado, pois não há corpo que possa, sem ser punido, ficar fora dos enquadramentos sacrificiais dentro dos quais a soberania opera.

No contexto etnográfico em questão, o que as mães revelam publicamente é que a violência do soberano não para à porta de entrada da “casa”, pois essa violência, que a princípio seria uma violência que atravessa a esfera pública, da qual os homens e os filhos gerados por ela fazem parte, invade o domínio da “casa” e tira as vidas de seus filhos. As mães redimensionam o lugar que ocupam no imaginário do Estado-nação, justamente por mostrarem que a “guerra” é assunto também da ordem doméstica, pois é a ordem doméstica – sobretudo na figura materna - que sofre os efeitos dessa “guerra”. Trata-se de uma “guerra” que não se restringe aos homens no domínio público (político), mas, pelo contrário, ela invade a “casa”, mata seus filhos, a possibilidade da maternidade e, conseqüentemente, a futuridade da comunidade negra. Tal “guerra” é uma guerra que disputa o poder sobre a vida e a morte e, para isso (e por isso mesmo) é uma guerra que atinge, como fim último, o signo de poder político máximo por excelência: o corpo da mulher.

Ao defenderem que o Estado brasileiro não tem o direito de tirar a vida dos filhos que elas geraram, as mães expõem essa gramática na qual a relação entre Estado e indivíduo se dá por uma lógica sacrificial em que vida e morte são substratos sobre os quais o poder soberano de matar é exercido a partir do papel reprodutivo dessas mulheres. As mães expõem a fragilidade sobre a qual o consenso que atribui espaços e funções bem definidas aos homens e mulheres se constrói, pois o que suas falas mostram não é somente que não existe consenso para essa “guerra”, mas também que elas, as mães, não ficarão subsumidas à autoridade paternal e soberana que, ao invés de proteger, mata e expõe cada vez mais à morte suas famílias. A própria presença das mães e suas falas destemidas e

fortemente posicionadas nos atos de luto público é uma forma de mostrar que elas não consentem com o poder soberano, o poder paternal e a lógica sacrificial dessa “guerra”. Como argumenta Brown (1995), o consenso é um arranjo político centrado na proposta e nos desejos de alguém, como em um ato íntimo, então, podemos ler o consenso como um signo operante da subordinação legítima ao poder e não como um acionamento ou compartilhamento do mesmo.

Se, como afirma Das, existe em Hobbes a presença forte de uma autoridade paterna pela qual opera esse pertencimento generificado ao Estado-nação, em que as mulheres e os filhos estão sob a autoridade da figura do pai protetor, no contexto etnográfico em questão, o que podemos observar é que o movimento de mães rompe, justamente, com essa submissão a uma autoridade paternal, que as exclui do domínio da vida política. Mais do que isso, as mães assumem a maternidade, a partir de um lugar ressignificado, embaralhando as fronteiras entre o doméstico e o público, revelando o modo como ambas as ordens se entrelaçam de maneira intimamente violenta e expõem as fundações sobre as quais esse imaginário político moderno se constrói. As mães não consentem e tampouco compactuam com essa topografia política que limita e define o lugar e o papel dos corpos dentro do grande corpo político chamado Estado. Elas transitam entre o público e o privado de modo que sugerem justamente a conexão entre eles. O movimento disruptivo dessas mulheres está justamente no fato de que elas, ao chorarem a perda dos filhos, redimensionam a “guerra” e trazem a dor da perda manifesta no ato de luto público como espólio de uma “guerra” que nem elas, nem seus filhos escolheram fazer.

As vozes das mães nas ruas, em atos e protestos, cumprem bem seu papel: o de ser a voz dissonante, que rompe o consenso, pois elas trazem em seu corpo o próprio dissenso, um corpo que (ir)rompe (n)a ordem do visível e do dizível (Rancière, 1999). Dessa maneira, as mães ilustram o rompimento com a lógica sacrificial do consenso, pois, ao saírem de suas casas e falarem a “sua” verdade ao poder (Borneman, 2002), elas recusam consentir com o poder do Estado que demanda o sacrifício, o delas e o de seus filhos.

A mobilização da maternidade é, então, uma tática de resistência tanto ao poder soberano de matar quanto ao patriarcado. Ou melhor, é a maternidade, neste contexto etnográfico, uma importante tática de resistência ao poder soberano como um poder patriarcal. A maternidade é o ponto nevrálgico sobre o qual se

encontram as múltiplas formas de poder do Estado, dentre elas, o poder soberano de matar que atua sobre o corpo da mulher. A maternidade se apresenta aqui não apenas como um *backstage* da guerra, subsumida à figura masculina, guerreira, heroica, que pega em armas, mata e morre em nome do Estado, mas é a maternidade o terreno político por excelência sobre o qual se dá o “processo de formação de Estado” que, como argumenta Antônio Carlos de Souza Lima (2012, p. 561), resulta “em processos de objetificação e de subjetificação que operam construindo e desconstruindo realidades no plano da vida diária”.

É possível compreender a maternidade, neste contexto narrativo, como signo político dessa luta, como um terreno sobre o qual esse “fazer Estado” acontece, processo constante e que se sustenta sobre aquelas que, como afirma *Selma*, são “impedidas de exercer sua maternidade” e “mutiladas todos os dias”. Eu diria que a maternidade se revela, aqui, como um nódulo da complexa organização política do Estado em direção à qual convergem as múltiplas formas de poder atravessadas por uma lógica sacrificial em que, para que algumas vidas sejam preservadas, outras devem ser tiradas. E nessa lógica sacrificial, se a vida não é oferecida ao Estado, este lhe toma à força.

Um dos efeitos políticos do luto público das mães é que, ao reivindicarem que o Estado não tem o direito de tirar a vida de seus filhos, elas fazem um movimento de revelar o modo como a maternidade, sacrifício último demandado pelo Estado, sem o qual a soberania não se sustenta, é um direito delas e não deve sustentar a economia sacrificial na qual o Estado opera, em que para que alguns continuem vivendo outros devem morrer, enquanto elas, as mães, continuam sendo mutiladas todos os dias. Ao contrário da perspectiva rousseuniana, para a qual a paternidade é o elo entre o social e o político, a família e o Estado, o que pretendi mostrar aqui é que se os homens é que fazem a guerra e derramam o sangue, são as mães as que revelam que o elo maior e mais profundo de ligação entre família e Estado é a maternidade, pois está nela a centralidade de todo o poder gerador da vida política do Estado.

É a maternidade – e não a paternidade, como diria Hobbes – que está na linha de frente e de fundo dessa guerra, o elo que tudo faz e desfaz. São as mães que, ao ter que suportar o insuportável, ainda assim, encontram forças para denunciar a ilegitimidade da interferência do Estado em suas vidas, expondo a destruição dos laços familiares que o Estado provocou. São elas que ao perderem

o *reberto* dado à luz, *rebentam* na luta e *rebentam* as próprias estruturas do Estado, de modo que só elas, na condição de mães sacrificadas, são capazes de perturbar as estruturas do Estado-nação que repousam justamente sobre a maternidade, esse terreno de criação, que dá à luz a vida política.

### 3

## Corpos *mutilados*, corpos precários, corpos vulneráveis

Na primeira seção desse capítulo, proponho uma abordagem genealógica do corpo da mulher negra e, mais especificamente, do ventre enquanto matéria viva e marcada historicamente pela violência de Estado, mas também como matéria dotada de poder. Também elucidarei as disputas em torno da maternidade e da capacidade reprodutiva no contexto das diferenciações históricas, sociais e culturais entre as mulheres negras e brancas. Na segunda seção, abordarei o processo de rememoração como um processo de cura das feridas deixadas na história. Faço um movimento de redirecionar meu olhar para o passado da minha família paterna como uma forma de investigação auto etnográfica (Dauphinee, 2010). Na terceira seção, discutirei os conceitos de vulnerabilidade e precariedade e sua mobilização estratégica no luto público das mães.

#### 3.1

### O ventre da mulher negra como um lugar de poder

Todos os dias, as mães pretas, as mulheres pobres das favelas e periferias estarão sendo impedidas de conviver com seus filhos [...] a gente não aceita mais ser *mutilada* todos os dias! (fala de *Selma*, mãe de *Tiago*, em ato em frente ao Ministério Público do Rio de Janeiro, em dezembro de 2017, grifo meu).

É recorrente no movimento de mães do Rio de Janeiro a mobilização da ideia de que elas estão sendo *mutiladas*, como afirma *Selma* neste trecho acima, ou ainda, como se um pedaço de seus corpos fosse arrancado, como afirmou *Dulcinéia* em registro anterior. Obviamente, o uso de tal vocabulário assume a função metafórica neste contexto. A mutilação a que *Selma* se refere não diz respeito, claramente, a uma mutilação *stricto sensu* dos corpos das mães, pois ainda que a violência de Estado tenha atingido diretamente aos corpos de seus filhos, seus corpos maternos não são, de fato, mutilados. Entretanto, ainda que seus corpos não tenham sido diretamente afetados pela violência de Estado, eles acabam sendo atingidos por essa violência.

Segundo Paula Lacerda (2014), o alcance da violência de Estado extrapola os limites do corpo do filho, manifestando-se concretamente na vida das mães. Segundo Lacerda, embora a violência institucional se apresente de forma direta sobre o corpo do filho, o corpo materno traz também as marcas da violência de Estado, pois esta se manifesta concretamente na vida e nos corpos das mães na forma da dor. É comum a existência entre as mães de sintomas como o de doenças respiratórias, a depressão, a falta de vontade de viver, todos sendo uma consequência, conforme argumenta a autora, da tortura física infligida nos filhos e sentido nos corpos das mães e familiares (Lacerda, 2014).

Em julho de 2016, Joselita de Souza, mãe do adolescente Roberto, assassinado na chacina de Costa Barros no ano anterior, faleceu com um grave quadro de pneumonia e anemia. Segundo os familiares, Joselita “morreu de tristeza”, pois não conseguia comer direito depois do assassinato do filho. São recorrentes os casos de mães que adoecem após a morte forçada do filho pelo Estado. O caso de Joselita saiu no jornal O Globo em uma matéria intitulada "Após mãe 'morrer de tristeza', médicos cobram apoio para 'sobreviventes'".<sup>24</sup> Esse é um dos muitos casos de mães que desenvolvem doenças após a perda do filho, levando-as à morte. O caso de Joselita é um triste exemplo do impacto da violência de Estado nos corpos das mães que, como argumenta Paula Lacerda, acabam também sendo vítimas da violência infligida a seus filhos.

Adriana Pires da Silva, mãe de Carlos Eduardo da Silva Souza, de 16 anos, outro dos cinco jovens também assassinados na chacina de Costa Barros, foi contida, por vizinhos, em uma tentativa de suicídio. A mãe, diagnosticada com depressão, mostra-nos o modo pelo qual a violência de Estado que atingiu o corpo de seu filho está também muito presente em sua vida, assim como está na vida de todas as demais mães de vítimas da violência de Estado.<sup>25</sup> Os corpos das mães adquirem tamanha importância nesse contexto de luta, pois são a própria denúncia da violência de Estado, cujos desdobramentos são sentidos como efeitos da

---

<sup>24</sup> Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/sociedade/saude/apos-mae-morrer-de-tristeza-medicos-cobram-apoio-para-sobreviventes-19690199>>. Acesso em 14 maio 2019.

<sup>25</sup> Disponível em <<http://blogs.oglobo.globo.com/ancelmo/post/mae-de-uma-das-vitimas-da-chacina-de-costa-barros-tentou-se-matar.html>>. Acesso em 14 maio 2019.

“guerra”. Esses são corpos que trazem em si uma falta, constitutiva da condição de mãe da vítima de violência - e elas também vítimas da própria violência de Estado. A falta do filho gerado pelo seu próprio ventre e que se ausenta de suas vidas se materializa no próprio corpo da mãe pela linguagem do sofrimento e da dor.

Dizer que as mães são mutiladas todos os dias não é um efeito meramente retórico das demonstrações de luto público. A linguagem metafórica da mutilação guarda uma concretude real e visível nas inúmeras formas que a morte assume na vida dessas mulheres. As mães sentem como se seus corpos tivessem, de fato, sido mutilados. Mutilação, esquartejamento e exílio são, como argumenta Hortense Spillers (1987), experiências históricas reais vividas pela população africana escravizada e trazida para o novo mundo. Para a autora, a escravidão marcou, dentre muitas coisas, o roubo do corpo, o rompimento do corpo cativo de seu desejo de ser. As chicotadas incessantes, o extenuante trabalho forçado, os abusos sexuais são exemplos do modo como o corpo do escravizado foi sendo roubado dele mesmo. O seu corpo não pertencia a si mesmo, mas ao seu dono. O corpo escravizado era um corpo cuja reprodução estava, segundo Saidiya Hartman (2016), a serviço da produção de *commodities* humanas e do mercado.

Para o escravizado, a reprodução não assegura nenhum futuro além da despossessão e nem garante nada além da replicação de pessoas racializadas e descartáveis ou ‘aumento humano’ (propriedades imobiliárias expandidas) para o senhor. O futuro do escravizado era uma forma de valor especulativo para os senhores de escravos. Até mesmo o não nascido estava destinado e condenado à escravidão (Hartman, 2016, p. 168, tradução minha).

Hartman argumenta que o trabalho reprodutivo é central para se pensar o legado generificado da escravidão, pois segundo a autora, a reprodução da propriedade humana está fundada sobre o ventre da mulher, pois é da capacidade reprodutiva da mulher negra escravizada que o regime de escravidão dependia. Para Hartman (2016), o ventre da mulher negra é um meio, na escravidão, de reproduzir o escravizado como propriedade tornando a marca da mãe uma sentença de morte para o filho que vai nascer. Para a autora, o ventre da mulher negra escravizada, ao ser instrumentalizado como meio de produção de *commodity* humana, é incomensurável com a figura da maternidade, do conjugal

ou do doméstico. O argumento de Hartman ilustra, de modo bastante interessante, o roubo do corpo do negro que, segundo argumenta Spillers, passou a ser um território de manobras culturais e políticas.

A reprodução da mulher negra, desde a escravidão, passa a ser território controlado pelo senhor de escravos como forma de garantir a sobrevivência do regime escravocrata. O filho gerado pela mulher negra escravizada já é, antes de nascer, marcado para ser escravo como a mãe. Nesse sentido, é possível compreender como é possível que a economia escravocrata se sustente: através da instrumentalização das capacidades reprodutivas da mulher negra escravizada que estaria a serviço da produção de mercadorias de troca. Tal economia repousa, então, sobre a negação do direito à maternidade às mulheres negras escravizadas, fazendo com que seus filhos estejam marcados para terem seus corpos roubados de si mesmos, antes mesmo de nascerem. A despossessão, o roubo do próprio corpo tinha impactos significativos nas vidas das famílias negras escravizadas, pois o roubo do corpo significa, em última instância, o roubo da possibilidade da continuação da história, a negação da possibilidade de futuro e da memória dessas famílias.

Qualquer semelhança com os desafios enfrentados pelas mães de vítimas da violência de Estado no Rio de Janeiro não é mera coincidência. O que as mães deste contexto de luta vivem hoje não é outra coisa senão este legado perverso da escravidão, regime que privou as mulheres negras da possibilidade de exercer a maternidade e transformou seus corpos e seus ventres em fábricas de produção de mercadoria para sustentar a economia da violência dentro da qual seus antepassados viveram. Tal economia da violência continua, ao que me parece, replicar seus efeitos nas múltiplas formas que o poder de Estado assume hoje. As mães negras de hoje continuam a ser privadas da maternidade e terem seus ventres transformados em “fábricas de produzir marginais”. Não são sequer consideradas mães. A maternidade tem-lhes sido negada há séculos, pois são tidas como produtoras de marginais que sequer possuem algum valor social.

A reprodução da maternidade tem, no entanto, significados distintos para as mulheres brancas livres e para as mulheres negras escravizadas. Para Bibi Bakare-Yusuf (1999), enquanto que para as mulheres brancas, a reprodução lhes permitia se definirem como sujeitos humanos uma vez que elas estavam aptas a gerar a próxima geração de sujeitos humanos, ainda que elas fossem excluídas da

ampla participação no domínio público da cidadania, para as mulheres escravizadas tidas como propriedade, a sua capacidade reprodutiva não as libertava, pelo contrário, reforçava ainda mais seu papel como propriedade. Nesse sentido, a autora argumenta que ao transmitirem a sua não liberdade aos seus filhos, sua reprodução não era uma reprodução da maternidade, mas sim da propriedade.

Segundo Maria Helena P. T. Machado (2018), nos anos que sucederam à abolição da escravidão no Brasil, desenvolveu-se um discurso a respeito da “maternidade científica” e da necessidade de se preservar a mulher e a mãe no lar, em detrimento da presença das mulheres escravizadas que desempenhavam o papel de ama-de-leite ou de criada doméstica. Para a autora, tal discurso sobre a “maternidade científica” desenvolveu-se em detrimento da figura da mulher negra que, por meio de um viés higienista, era vista como “o exemplo de perigo de um feminino descontrolado, doente, excessivamente sensualizado e sexualizado, que deveria ser controlado a qualquer custo” (Machado, 2018, p. 334).

Machado argumenta ainda que, embora tal discurso tenha sido uma forma de excluir a mulher negra das prerrogativas da maternidade, as mulheres escravizadas ainda circulavam “no ambiente doméstico da casa como amas-de-leite, amas-secas e criadas, ocupando-se de todas as funções tidas como própria da mulher/mãe idealizada nos nascentes discursos médicos” (Machado, 2018, p. 335). Segundo a autora, as mulheres negras libertas aspiravam à inclusão no mundo da maternidade, como mulheres que mereciam a guarda de seus filhos e se recusavam “a se manterem excluídas das benesses advindas da maternidade modernizada” (Machado, 2018, p. 335).

Pois se para as mulheres das camadas médias e elite a maternidade ‘científica’ surge como estratégia da exclusão da mulher do espaço público e, portanto, aparece, como um discurso altamente conservador, para as mulheres negras, destinadas ao mundo da rua e do trabalho, o mesmo tipo de discurso é ressignificado e surge como direito a ser adquirido por meio da perseverança e luta jurídica (Machado, 2018, p. 335-336).

Machado afirma que o sublime papel de mãe extremosa da mulher branca é construído, portanto, “pela exclusão da mulher negra, pobre e trabalhadora” (2018, p. 336). Uma é a “rainha do lar” e mãe dedicada; a outra, mãe incapaz.

Sueli Carneiro argumenta que o discurso clássico da opressão sobre as mulheres não tem reconhecido que as mulheres negras, no Brasil, sempre tiveram uma experiência histórica diferenciada em relação às mulheres brancas. Para Carneiro (2011):

Fazemos [nós, mulheres negras] parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto (Carneiro, 2011, p. 1).

Para a autora, é fundamental, portanto, que se introduza a violência racial como elemento determinante das formas de violência dirigidas historicamente às mulheres negras. Assim como no contexto norte-americano Angela Davis (2016) argumenta que os arranjos econômicos da escravidão contradiziam os papéis sexuais hierárquicos que distribuíam homens ao âmbito público e mulheres ao âmbito privado, pois nem os homens podiam ser “chefes de família”, nem as mulheres podiam ser “mães” ou “donas de casa”, no Brasil, as mulheres negras tampouco se “encaixavam” dentro do modelo clássico da divisão sexual do trabalho em que as mulheres brancas se viam.

No Brasil, as mulheres negras escravizadas eram obrigadas a oferecer seu trabalho dentro e fora de casa. Mesmo sendo incorporadas no ambiente doméstico de “seus” senhores, como a criada e a ama-de-leite - figuras que se articulavam na prestação de serviços tanto domésticos quanto sexuais<sup>26</sup> -, cumprindo as funções da esposa, mãe e dona de casa, às mulheres negras não era reconhecida a maternidade.

Lélia Gonzalez (1984) argumenta que a função materna, no período da escravidão brasileira, é uma função desempenhada totalmente pela mulher negra. Gonzalez defende que a figura maternal não é a esposa branca do senhor, e sim a negra escravizada, ao que ela denomina como sendo a “mãe-preta”:

Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta:

<sup>26</sup> Lélia Gonzalez faz uma análise interessantíssima do lugar da mulher negra no Brasil e seus diferentes papéis, nas figuras de mulata, doméstica e mãe preta, na reprodução do mito da democracia racial. Para mais, ver Gonzalez (1984), “Racismo e sexismo na cultura brasileira”.

quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe pra dormir, que acorda de noite pra cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. [...] A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra que, por impossível que pareça, só serve pra parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a “mãe preta” é a mãe (Gonzalez, 1984, p. 235, grifo da autora).

Gonzalez, brilhantemente, desloca o lugar da figura maternal que, supostamente, seria uma atribuição exclusiva da mulher branca e revela-o como sendo uma função desempenhada fundamentalmente pela mulher negra, a figura que, de fato, tinha papel central na reprodução social da escravidão. Desse modo, a autora nos permite refletir sobre a centralidade que a “mãe preta” teve e tem no imaginário nacional brasileiro, pois foram as mulheres negras as que desempenharam, fundamentalmente, o “sacralizado” papel de mãe, como aquela que transmite valores culturais, ensina a língua materna, etc., para os filhos dos senhores brancos.

Embora tenham sido fundamentais na reprodução social da época, as mulheres negras não tinham o reconhecimento do papel da maternidade, pois na lógica racial, em que essas mulheres eram vistas mais como uma *commodity*, como um objeto do que como gente, não seria admitido que elas desempenhassem um papel tão fundamental na construção do imaginário de uma nação, atuando na transmissão dos valores, da língua materna que compõem, como afirma Gonzalez (1984, p. 235), “a dita cultura brasileira”. A lógica sob a qual tal discurso opera na escravidão brasileira parece, como já vimos, encontrar eco nos discursos racializados dirigidos às mães negras e faveladas de hoje. Tal lógica opera ainda segundo o discurso de que as mulheres negras e faveladas podem ser qualquer coisa (inclusive coisa), menos mães. Como vimos, a criminalização da maternidade negra, hoje, no Brasil, se dá a partir da produção de dois tipos de maternidade, uma legítima, como “a mãe do Leblon”, e outro tipo de maternidade, racializada, deslegitimada, portanto, como maternidade produtora de “marginais”. Ainda hoje no Brasil, a maternidade parece não ser um direito para todas as mulheres.

A alienação natal das mulheres negras escravizadas continua sendo uma característica marcante da população negra e favelada, que permanece como

legado perverso da economia de escravidão, fazendo com que as mães de hoje continuem a ser *mutiladas*, tendo seus corpos roubados de si mesmas, tendo os corpos de seus filhos arrancados como se fosse um pedaço do próprio corpo. A despossessão do corpo negro continua operando em nossa sociedade como mecanismo central da reprodução da violência colonial e racial que nega a essa população a possibilidade de um futuro. O roubo do corpo, de que fala Spillers, é resultado da violência da escravidão racial e, segundo a autora, produz a carne como um novo modo de relação.

Para Spillers, é no corpo da mulher negra escravizada que se localiza precisamente “o momento de convergência dos vetores políticos e sociais que marca a carne como principal mercadoria de troca” (1987, p. 75, tradução minha). A autora argumenta que o roubo do corpo negro produz a carne como uma narrativa primária que é queimada, rasgada, arrancada sob as inúmeras formas de violência que atingem esse corpo.<sup>27</sup> “Antes do corpo, há a carne, o grau zero de conceptualização social que se oculta sob o discurso” (Spillers, 1987, p. 67, tradução minha). Para a autora, essa distinção é marca de significação entre o corpo escravizado e o sujeito liberto. Para ela, o negro é desprovido de seu próprio corpo, restando-lhe a carne como marca de sua total e completa objetificação.

Para Spillers (1987), é justamente ao reduzir o corpo negro ao estatuto de carne, de objeto, que esse corpo é desgenerificado (*degendered*) – tanto o dos homens quanto o das mulheres – seus laços de parentesco são desmembrados (assim como seus próprios corpos são desmembrados e mutilados), e sua vida cultural e social são desconfiguradas. É ao perder o estatuto de um corpo generificado e ser reduzido à carne, a essa zona de significação primária sobre a qual a violência é brutalmente dirigida, que o corpo negro atende à economia da violência dentro da qual ele é central. O roubo do corpo vem acompanhado, portanto, de sua desgenerificação.

---

<sup>27</sup> Esta argumentação coloca em xeque o mito brasileiro da democracia racial, noção fundamentada em *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre (1987). Ao contrário da noção da propagação de que uma das fundações mais importantes do Brasil tenha sido feita através de uma certa harmonização das diferenças raciais que se resolveram no corpo da mulher negra, como um corpo através do qual a miscigenação se realizou de forma harmônica, no Brasil colônia. O argumento que formulo aqui, ao contrário, sugere fortemente que o corpo da mulher negra no Brasil é mais um lugar onde a violência colonial se repousou através de inúmeras formas de violência, inclusive sexual, do que um lugar de harmonia onde as tensões e diferenças raciais tenham se resolvido, como indica a perspectiva freyriana. Ainda para saber mais sobre a crítica ao mito da democracia racial no Brasil, ver Fernández & Santiago (2019).

É quando o ventre da mulher negra emerge à zona de significação discursiva como carne que a mãe negra e favelada é despossuída de um corpo maternal, restando-lhe apenas a carne (do ventre) como objeto ao qual é endereçada a violência dos discursos racializados. É exatamente isso o que o discurso de Sérgio Cabral faz: produz mulheres negras e faveladas não como sujeitos dotados de um corpo materno, e sim desprovidas e despossuídas de um corpo. No discurso do ex-governador, as mães negras e moradoras de favelas não são abordadas como mães, mas como “fábricas de produzir marginais”. Tal discurso expressa um dos efeitos do legado perverso da escravidão do povo negro, a produção da carne, a objetificação do corpo e sua redução a mero objeto. O sujeito é transformado em objeto, o corpo é reduzido à carne, em um processo de objetificação cujos efeitos são sentidos pelas mães, como se seus corpos estivessem sendo *mutilados* – “a gente não aceita ser mutilada todos os dias!”, como afirma *Selma*.

Os efeitos políticos de tais discursos racializados promovem a experiência - expressa metaforicamente, porém sentida concretamente - de *mutilação* do corpo, deixando em seu lugar a carne que, como argumento, constitui-se no tropo narrativo sobre o qual o Estado busca sua fonte de poder. As doenças desenvolvidas em decorrência da dor da perda e o sofrimento a que são submetidas no processo de luto forçado de seus filhos compõem o quadro do que seria o sentimento de terem seus corpos *mutilados* todos os dias. O sentido metafórico da *mutilação*, que *Selma* evoca em sua fala, leva-nos a identificar a presença da carne como uma marca de significação da violência que lhes é dirigida, pois a violência que atinge a seus filhos é sentida também em sua própria carne, em seu próprio ventre.

No Brasil, não é de hoje que o ventre da mulher negra se constitui o alvo e a fonte do poder soberano de Estado. Machado (2018) argumenta que o corpo da mulher na escravidão brasileira foi tomado tanto como instrumento de trabalho para geração de riquezas, quanto como espaço de reprodução da escravidão. Entretanto, a reprodução da mulher negra, ou seja, a maternidade foi atravessada pela violência da escravidão. Dessa forma, a autora argumenta que embora a reprodução da escravidão tenha dependido da reprodução da maternidade escrava, a mulher escrava nunca foi considerada mãe. A maternidade da mulher escravizada assumia, então, um papel contraditório.

A relação entre as vidas geradas pelas mulheres escravizadas, o trabalho reprodutivo e a reprodução da escravidão no Brasil é de suma importância para entender o contexto histórico no qual o ventre da mulher negra se apresenta como um território de disputa do Estado. Para Martha Santos (2016), no regime de escravidão brasileiro, o direito dos senhores de escravos em tomar pessoas africanas e seus filhos como propriedade humana tinha validação fundamental no princípio romano de *partus sequitur ventrem*. Tal princípio jurídico, de longa tradição na América portuguesa e no Brasil, assegurava a reprodução hereditária da escravidão, pois decretava que o status do filho seguia o status da mãe, *filius ventris sequitur*. Dessa forma, o princípio de *partus sequitur ventrem* garantia que os filhos nascidos de um ventre escravo, seriam, automaticamente, também escravos.

Como já venho discutindo, a maternidade para as mulheres negras tem sido, historicamente – e não só no Brasil – um campo contraditório, como afirma Machado (2018), pois mesmo sendo forçadas a darem à luz, essas mulheres nunca foram, de fato, reconhecidas como mães. As mulheres negras eram forçadas a terem filhos para reproduzirem o regime escravocrata, e estes filhos eram, muitas vezes, tirados de suas mães e comercializados como *commodity* humana. Santos (2016) argumenta que, no Brasil, com o fim do comércio legal de africanos escravizados para o Brasil em 1831, o fim do tráfico ilegal de escravos em 1850 e com a pressão internacional e as mobilizações anti-escravidão internas a partir dos anos 1860, a questão da reprodução das mulheres escravizadas ganhou centralidade, pois, os senhores de engenho passaram a se preocupar mais com a necessidade de se preservar a vida dos escravos existentes e promover sua reprodução.

A segunda metade do século XIX no Brasil foi, segundo Santos (2016), permeada de grandes êxodos massivos das *plantations* em que escravos fugiam e se instalavam em quilombos, comunidades de resistência às relações de exploração e violência sob as quais viviam sob os domínios dos senhores de engenho. A autora afirma que as rebeliões e insurgências de escravos, em sua maioria homens escravos, eram vistas como uma ameaça aos senhores de escravos, às autoridades e à instituição da escravidão. Preocupados com a permanência do regime e com a necessidade de que as mulheres escravizadas se reproduzissem, foi criada, em 1871, a Lei do Ventre Livre, que concedia liberdade

aos filhos nascidos de mulheres escravizadas, a partir daquela data, sendo forçados, no entanto, a servirem aos senhores de suas mães até os vinte e um anos de idade.

Para Marília B. A. Ariza (2018), ainda que a Lei do Ventre Livre libertasse o ventre da mulher negra escravizada e reconhecesse publicamente a maternidade negra, tal lei apresentava ainda desafios à família escrava, pois o filho nascido do ventre livre ficava ainda durante um longo tempo sob formas tutelares de trabalho aos senhores das mães. De certa forma, as famílias escravizadas, mesmo após a promulgação da Lei do Ventre Livre, ainda estavam submetidas a “um universo de trabalho controlado e dependente” sendo, portanto, um “empecilho à constituição de vidas efetivamente autônomas, após sua libertação formal” (Ariza, 2018, p. 160).

Segundo Ariza (2018), caso as mães escravizadas se tornassem libertas antes de os filhos atingirem oito anos de idade, estes poderiam deixar de ficar sob o poder dos seus senhores. Entretanto, a autora argumenta que, mesmo após algumas mães conseguirem a alforria, tinham que disputar o direito à maternidade com os seus senhores, pois estes pleiteavam a tutela de seus filhos nos foros de Justiça alegando que tais mulheres egressas da escravidão “eram incapazes de bem educar os filhos, futuro da nação” (Ariza, 2018, p. 165). Deste modo, mesmo após a Lei do Ventre Livre, as mulheres escravizadas ainda enfrentavam o problema da “interdição da maternidade que obstava a construção de vidas familiares autônomas no pós-emancipação” (Ariza, 2018, p. 159).<sup>28</sup>

Santos (2016) argumenta que a Lei do Ventre Livre, longe de emancipar os corpos reprodutivos das mulheres escravizadas, foi pensada como modo de reproduzir nova força de trabalho para a escravidão depois da proibição do comércio de escravos e com o fim de “apaziguar os escravos indisciplinados, imorais e ‘ferozes’” que se rebelavam e apresentavam uma ameaça à sociedade (Santos, 2016, p. 476). Para a autora, a Lei do Ventre Livre foi, ao fim e ao cabo, uma abolição conservadora, pois tomou a maternidade como um instrumento de pacificação dos inquietos e revoltosos escravos adultos. Na medida em que a vida reprodutiva e sexual das mulheres escravizadas era assegurada, seus serviços

---

<sup>28</sup> Para um estudo detalhado dos debates em torno da lei do Ventre Livre, ver ABREU (1996), “Slave mothers and Freed Children: Emancipation and Female Space in Debates on the ‘Free Womb’ Law, Rio de Janeiro, 1871.

sexuais poderiam conter o problema das insurgências e rebeliões dos escravos homens.

Baseada em pressupostos generificados, a lei do Ventre Livre foi, para Santos (2016), uma ação paternalista de transição lenta para a abolição final que, embora garantisse que as mães ficassem com seus filhos, estes permaneciam subordinados à autoridade dos senhores de escravos, fazendo com que esperassem passivamente à ação benevolente do Estado paternalista para conseguirem a liberdade. Santos argumenta que, assim como o princípio do *partus sequitur ventrem* repousava sobre uma ligação biológica e naturalizada entre o status da mulher escravizada e seus filhos para manter a escravidão na legalidade, a lei do Ventre Livre também possuiu um caráter biologicamente naturalizado que recorria à ligação entre mães e filhos como os alicerces de uma emancipação jurídica que começou com o ventre livre e continuou através de medidas paternalistas indiretas e controladas que mantinham mães e filhos subordinados à autoridade senhorial. Para Santos, a lei do Ventre Livre foi

um caminho legal, não ameaçador, para acabar com a escravidão e assegurar aos senhores a continuidade das relações paternalistas de poder e do direito de tomar os afrodescendentes restantes como propriedade, de tal modo que a tranquilidade e paz do Estado não fosse ameaçada” (Santos, 2016, p. 484, tradução minha).

Ao trazer a questão do ventre da mulher como um tropo narrativo em disputa e como fonte do poder de Estado, proponho pensar genealogicamente o lugar do feminino na estrutura soberana de Estado.<sup>29</sup> Com isso, não pretendo trazer a escravidão como uma categoria de análise, nem discorrer sobre ela a partir

---

<sup>29</sup> Ainda que no contexto etnográfico no qual me situo, o feminino seja pensado a partir de suas capacidades reprodutivas, pois a luta das mães gira em torno da maternidade como um direito violado dessas mulheres, não estou reduzindo o corpo da mulher ao atributo reprodutivo como condição inextricável ao corpo feminino. Consciente da diversidade e complexidade contidas na tarefa de definir a mulher ou mesmo consciente da necessidade, cada vez mais pungente, de ir além do exercício de definição da mulher, dado os perigos latentes das reificações em jogo, reconheço que há muitas formas de se pensar o feminino em qualquer estrutura da vida social e política. Entretanto, dado o contexto específico de luta das mães negras e moradoras de favelas do Rio de Janeiro, meu intuito aqui é pensar genealogicamente o lugar de uma figura específica de feminino que é mobilizada pelas mães deste contexto em uma estrutura maior na qual se situa o Estado, na tentativa de compreender as articulações entre a maternidade (negra) e o Estado, e o modo como se da essa relação de poder.

do que ela foi e como ela continua sendo, ou ainda, estabelecer uma relação de causa e consequência entre a luta atual das mães do Rio de Janeiro com o período da escravidão. Meu intuito é menos o de representar o passado como foi do que tê-lo em meu horizonte a partir das preocupações presentes. Segundo Foucault (1984), a genealogia não está preocupada com uma dimensão linear do tempo, teleológica, no sentido de que por trás das máscaras, encontraremos uma essência, um segredo das coisas. Para o autor, o segredo se constitui no fato de que não há segredo algum, não há essência e tampouco origem. O que há é uma miríade de eventos e acidentes históricos que convergem em um mesmo ponto refazendo a história, a todo momento, desenraizando as fundações tradicionais e perturbando o reconhecimento do passado no presente. Para o autor, o trabalho do genealogista estaria em buscar os inumeráveis começos que deixam as marcas da história.

Tanto no regime brasileiro de escravidão quanto no contexto atual de luta das mães, a maternidade é o signo político por excelência em torno do qual se estabelecem as relações de poder sobre o corpo da mulher negra. A maternidade é, ao que me parece, signo político marcado pela história de nosso país que, durante muito tempo, repousou sua violência sobre os corpos reprodutivos das mulheres negras e escravizadas negando-lhes o direito de serem mães. A maternidade é, no Brasil, marcada de violência e atravessada por ela como condição de possibilidade da história nacional cujos alicerces têm se fundado em torno das estruturas de reprodução a que o Estado sempre esteve condicionado. A maternidade e, sobretudo a maternidade negra no Brasil, é não só um direito à mulher que sempre fora negado, obstruído, controlado e manuseado, como foi, e é, a partir dela e a seu despeito, que toda uma economia da violência característica do período da escravidão baseada na extração de capital e riquezas ainda permanece nas estruturas fundacionais do Estado-nação brasileiro.

A violência a que vemos submetidas as mães negras e faveladas do Rio de Janeiro pode ser interpretada genealogicamente tanto em sua descontinuidade quanto em sua continuidade com a escravidão no Brasil. Há descontinuidades, pois, diferentemente do regime de escravidão no qual as mulheres negras eram forçadas a terem filhos sendo seus corpos reprodutivos, portanto, condição *sine qua non* para a manutenção do economia escravocrata e para a reprodução do próprio regime, o que vemos hoje é que as mães racialmente oprimidas têm seus

corpos reprodutivos atacados de modo a serem, ao contrário, impedidas de sua capacidade reprodutiva.

O que parece estar em jogo é a reconfiguração dos papéis e a funcionalidade do corpo negro na economia da violência em torno da qual o Estado se organiza. O que antes pode ser visto como um corpo reduzido à sua carne, sobre a qual era impresso o poder senhorial, que servia de força de trabalho, no contexto da luta das mães o corpo negro parece se situar, na economia da violência, como suporte para os discursos racializados de nossa sociedade e como alvo do poder de Estado que recai sobre esse corpo como um corpo meramente matável, dispensável.

No contexto de uma sociedade racialmente marcada pela ideia de que alguns devem viver e outros devem morrer, sobre o corpo negro é impresso o poder soberano do Estado que decide quais vidas merecem ser vividas e quais não. Entretanto, ainda assim, o que permanece nas estruturas fundacionais do Estado é o corpo da mulher negra como sendo um mecanismo biopolítico central sobre o qual as forças e o poder do Estado se dirigem. Os corpos reprodutivos das mulheres negras continuam sendo considerados como território de experimentação do Estado, território onde a exceção e a violência se encontram.

A ideia de que a condição jurídica dos indivíduos, na escravidão, era legada pelo ventre materno me parece ser, ainda, uma ideia muito presente na sociedade brasileira atual. Embora hoje não vivamos sob um regime de escravidão institucionalizada, o discurso de que as mães negras são “fábricas de produzir marginais” e não propriamente mães, sugere a permanência da ideia de que tais mulheres carregam a negritude como marca que é transferida a seus filhos como sentença de morte. Se, por um lado, a maternidade negra não é tida como um processo legítimo de herança cultural entre mães e filhos (Spillers, 1987) impedindo, dessa forma, a consolidação efetiva de famílias negras, por outro lado, a única herança que a maternidade negra parece poder transmitir é a herança da morte, pois, como já discutido, seus filhos são marcados para morrer antes mesmo de nascerem.

Para Orlando Patterson (1982), a alienação natal é um dos elementos constitutivos da escravidão que fez com que ao negro escravizado fosse negada qualquer possibilidade de existência social, caracterizando o que ele denominou como “morte social”. Para Patterson, um dos piores legados da escravidão, hoje, e

que contribui para a morte social do negro é a destruição dos laços de parentesco, da estrutura da família. No contexto de luta das mães, a morte social opera de modo a privar essas mulheres de uma subjetividade, da consolidação de uma estrutura familiar que lhe garanta uma existência social, como mulheres e como mães. Ao terem seu núcleo familiar destruído pela interferência do Estado, as mães do contexto etnográfico em questão passam a se apresentar publicamente como aquelas que tiveram a maternidade negada e seus corpos *mutilados* pelo Estado. As mães trazem em seus corpos a memória de um passado desfeito pela violência de Estado que se materializa em um presente de dor e sofrimento pela ausência do filho. Os sintomas das doenças desenvolvidas em decorrência da dor da perda se materializam no corpo da mãe revelando o caráter social de sua morte, uma morte que se aproxima e corrói por dentro.

A despeito das inúmeras diferenças entre um regime de escravidão onde as mulheres eram total e completamente destituídas de seus próprios corpos, restando-lhes somente a carne como uma narrativa primária sobre o qual o poder do senhor se dirigia (Spillers, 1987), e o contexto de luta das mães cariocas a partir do qual não é possível fazer tal equivalência, a maternidade continua sendo um signo fundamental do poder que se estrutura em torno de uma economia da violência que se endereça aos corpos negros.

A importante distinção que Spillers faz entre corpo e carne assume mais a função de ilustrar a transformação de um corpo em objeto, ou o processo de dessubjetivação e redução do corpo a uma *commodity*, do que diferenciar ontologicamente corpo e carne na linguagem. Relendo a formulação de Spillers, argumento que o ventre da mulher negra localiza precisamente o momento de convergência dos vetores políticos e sociais que o marcam como *matéria prima* da soberania de Estado. As múltiplas formas de violência de Estado ramificadas nas diversas capilaridades da vida social e política atingem a população negra e favelada e, mais especificamente, o seu ponto originário, a *matéria* desde a qual surge a vida (política) e lugar último onde reside o poder soberano do Estado: o ventre da mulher.

A *matéria* ou a *materialidade* está associada, etimologicamente a *mater* (mãe ou aquela que gera, em latim) e *matrix* (ou ventre). Para Butler (1993), em grego, *hyle* é a matéria prima universal, madeira ou viga, a partir da qual se faz várias construções. Em latim, *materia* significa algo desde o qual as coisas são

feitas e também pode significar algo que sirva de alimento para as crianças, como os nutrientes que servem de extensão do corpo da mãe. A autora afirma que a *materialidade* é indissociável da noção de gerar, criar, originar e que, portanto, a *matéria* é investida de poder, um poder de criação, de dar origem. A autora faz essa discussão no contexto da materialização dos corpos como um processo investido de poder e, portanto, indissociável a ele. Para Butler (1993), a materialidade dos corpos não é algo pré-dado ao discurso, mas a materialidade, ou o modo como os corpos se materializam, ou ainda, a própria materialidade dos corpos é, ela mesma, o próprio efeito do poder. A matéria é poder, pois ela só é matéria, na medida em que e somente porque é investida de poder.

A autora afirma que tanto em grego (*hyle*) quanto em latim (*materia*), matéria não é nem um referente simples, bruto, nem uma superfície em branco esperando pela significação externa, mas é sempre em algum sentido temporalizada. Entretanto, a autora argumenta que, embora à matéria seja atribuído um lugar de poder de criação e racionalidade, nas suas representações modernas seu sentido é esvaziado de poder. Butler situa a contextualização etimológica da *matéria* para se engajar criticamente com teóricas feministas que se propõem a desestabilizar discursos filosóficos, como o pensamento platônico, por exemplo, que associam a mulher ao campo da passividade e da receptividade do poder masculino para a geração, para a procriação. A apropriação que faço dessa contextualização etimológica da *matéria* como associada a *mater* (mãe) e *matrix* (ventre) assume a função de resgatar o lugar de poder da matéria como um lugar próprio (não exclusivo) de criação, de poder sobre a vida.<sup>30</sup>

Seguindo as formulações de Hortense Spillers, trago aqui o ventre como uma dimensão desse lugar de poder de criação, como um lugar da matéria fundamental desde o qual o poder sobre a vida se expressa. O ventre, como carne – seguindo os rastros de Spillers – é, portanto, o substrato, a materialidade básica

<sup>30</sup> Embora Butler não faça a distinção entre corpo e carne, como o faz Spillers, dadas as distintas preocupações e abordagens teóricas que ambas dão ao corpo, trato nessa tese a carne, como narrativa primária de significação, como defende Spillers, oculta sob o discurso, como a própria matéria ou materialidade dos corpos de que trata Butler. Apesar de que, para Spillers, o corpo negro não pudesse ser considerado, sem problematizações, como um corpo (subjetivado ou materializado) de fato, mas sim como reduzido a algo anterior ao próprio corpo, trato aqui a carne como também parte do processo de investidura do poder, como signo que, embora oculto sob a linguagem e o discurso, é, trazido aqui em uma dimensão de inteligibilidade que se dá pelo seu valor político inerente. Trago o ventre à discussão como algo politicamente inteligível, como política de resistência, e como forma de agenciamento e não como *commodity*, como moeda de troca.

e fundamental a partir da qual o poder sobre a vida se expressa. É nesse sentido que o ventre, como lugar de geração e criação da vida, é de absoluto interesse do Estado, pois é sobre, com e pelo ventre que o fim último do Estado, a saber, sua preservação, é garantida. O ventre é, assim, condição de possibilidade da soberania, do poder que dá a vida. Nesse sentido, ao abordar a luta das mães e o modo como elas mobilizam a dimensão da materialidade de seus corpos, corpos cuja carne é marcada pelo sentimento de *mutilação, separação e sacrifício*, é que trago o ventre como um signo dotado de poder, capaz de fazer frente ao poder soberano do Estado que sobre ele recai a fim de apagá-lo do campo da materialidade, do próprio poder, da linguagem, do discurso e da política.

Nesta perspectiva, o ventre é a *matéria* fundamental deste corpo que está, historicamente, em luta. O ventre, como carne, o substrato material que resiste à brutalidade da violência, à exploração e à mutilação, surge aqui como repositório dos acontecimentos da história que revelam as marcas da violência de Estado. Diante das experiências historicamente vividas de dor e sofrimento, o corpo da mulher negra traz a público o ventre como lugar desde o qual é possível reescrever a história, a história que há tantos séculos tem sido repetida em nosso país.

As mulheres negras e faveladas do Rio de Janeiro que hoje vão às ruas fazem o luto não somente de seus filhos cuja vida foi tirada brutalmente pelo Estado, mas também o luto das milhares de vidas negras que um dia já foram separadas de suas mães pelo Estado. Os corpos dessas mães, historicamente *mutilados*, trazem em si mesmo um saber histórico de lutas que reside em seu próprio ventre e insurge contra um poder que insiste em exercer o domínio sobre vidas consideradas indignas de serem vividas sob o discurso, organizado no interior de uma sociedade, que marca algumas vidas para morrer e outras para viver. As mães negras e faveladas do Rio de Janeiro continuam, como as mães negras escravizadas, a lutar pela libertação efetiva de seus ventres e a disputar, pelas instituições de justiça, o direito sobre seus próprios filhos.

As mães trazem a público o ventre tanto como um lugar de aniquilação histórica do corpo negro como um lugar de resistência, um lugar de encontro dos acontecimentos passados e dos desejos que nele nascem. O ventre da mulher negra e favelada é, nesse sentido, a superfície de inscrição da própria história, lugar de afrontamento de verdades, de discursos, um interstício que produz poder

e é produzido por ele próprio. O ventre das mães em luta é a própria genealogia da história de violência contra o povo negro no Brasil, pois sua existência como mães que transgridem os domínios patriarcais do privado e assumem, publicamente, o caráter eminentemente político de seus próprios corpos já é, por si só, uma forma de resistir à violência racial que atravessa a história brasileira. Os corpos de todas as mulheres negras no Brasil, cuja reprodução um dia esteve sob os domínios do poder do Estado, são corpos condicionados ao luto histórico de um país que sempre manteve a população negra sob o processo de luto infundável.

O ventre da mulher negra no Brasil é tanto marcado historicamente pela violência de Estado que imprime sobre ele a sua soberania, como também é condição de possibilidade da história brasileira, pois é o ventre da mulher negra não somente a carne da qual se alimenta o poder soberano de Estado, mas é também o ventre o substrato material próprio da soberania. O ventre, como carne, como matéria, é, ele mesmo, o lugar desde o qual a própria soberania é reivindicada e disputada.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Agradeço imensamente à rica e poderosa interlocução que tenho tido com Yvonne Brown durante a escrita de minha tese. Yvonne tem sido uma importante voz e um lugar de escuta precioso para o meu trabalho. Desde que assistiu à apresentação desse trabalho em um seminário organizado pelo Centro de Pesquisas Feministas da York University, no Canadá, Yvonne tem me incentivado fortemente a não perder de vista que, antes da questão da maternidade – central para o meu trabalho – é preciso levar em conta o lugar da mulher negra como um corpo que, historicamente, tem sido usado como um instrumento de poder. A partir disso, percorri alguns caminhos que me levaram a pensar geneologicamente o corpo reprodutivo da mulher negra no Brasil o que me fez trazer para o horizonte do meu trabalho a discussão da relação entre reprodução da mulher negra e escravidão, como forma de trazer à tona pontos da história brasileira em que o corpo da mulher negra tenha sido marcado por e saturado de poder. Como argumento, meu intuito não é trazer a escravidão como ponto originário da violação do corpo reprodutivo da mulher negra no Brasil, e tampouco estabelecer uma relação de causa e consequência entre o contexto da escravidão e o contexto de luta das mulheres negras e moradoras de favelas do Rio de Janeiro. Meu intuito, ao trazer o modo como a escravidão esteve intimamente relacionada com o corpo reprodutivo da mulher negra, como sua condição de possibilidade, é de justamente fazer emergir as infinitas origens em que corpo e história se articulam, de modo reiterado e diferenciado, porém sempre conectados. Com isso, penso que a luta das mães, atualmente, está inserida dentro de uma perspectiva histórica de resistência das mulheres às formas de violência perpetradas pelo Estado. As continuidades e descontinuidades das formas de poder endereçadas ao corpo das mulheres vêm acompanhadas da persistência da luta dessas mulheres em resistir às múltiplas formas de poder que nunca cessou de tentar extrair delas mesmas o que, talvez, seja o seu maior bem: o próprio corpo. Agradeço a Yvonne por ter me apresentado os textos da intelectual afro-americana, Saidyia Hartman, pelo carinho e pela confiança depositada em mim.

### 3.2

#### Rememorar os mortos: uma tarefa pessoal e coletiva

A figura das mulheres em minha família e, sobretudo das mães, sempre ocupou um lugar diferenciado em minha formação. As memórias de minha infância são repletas de lembranças em que eu ficava na casa de minhas avós, sobretudo minha avó paterna, negra, a vó Geni, muitas vezes na companhia dos primos, que também ali passavam o dia. As cenas mais marcantes da minha infância na casa da minha avó paterna têm como cenário a cozinha. Era na cozinha que minha avó, hoje já bastante doente, passava a maior parte de seu tempo.

Minha avó Geni era imbatível na cozinha. Cozinhava como ninguém. Fazia bolo de cenoura, doce de abóbora, orelha de burro (receita que aprendeu com sua mãe) e cozinhava um feijão em banha de porco tão delicioso que eu jamais encontrei alguém que cozinhasse um feijão tão bom quanto àquele. Minha avó costumava fazer sabão em pedra para lavar a roupa e adorava matar frangos, o que deixava a casa toda cheirando a sangue e penas queimados. Lembro-me ainda hoje do ritual de matança: ela destroncava o pescoço do frango, sapecava-o em água fervente, depenava e limpava. Tudo que minha avó sabia fazer tinha aprendido com sua mãe quando era pequena.

Minha avó, apesar de ser aquela figura que cuidava de todos os netos, cozinhava como ninguém, nunca parece ter sido uma mulher muito feliz. Sempre muito raivosa, muitas vezes rude e sem paciência, nunca vi minha avó compartilhar com alguém da família o seu passado, sua história ou as lembranças que tinha de seus pais, que faleceram muito antes de eu nascer. O pouco que eu sempre soube sobre seus pais era que eles eram muito pobres e trabalhavam como empregados em uma fazenda no interior de São Paulo, quando minha avó nasceu. Seu pai trabalhava na plantação e sua mãe como cozinheira da família proprietária da terra. Minha avó conta que trabalhava na cozinha com sua mãe, onde certamente aprendeu a cozinhar; passava a roupa da família da casa em que trabalhavam; ajudava a mãe a pôr a mesa para os patrões; servia-os; vez ou outra brincava com os seus filhos, mas nunca se sentava à mesma mesa que eles para comer. Minha avó conta que ela e seus pais, bem como os demais empregados da casa, comiam na cozinha e só depois que todos tinham acabado a refeição.

Isso era tudo o que eu sabia do passado de minha avó, enquanto que em relação ao meu avô paterno, também negro, toda a sua família era conhecida. Filho mais velho de uma família com muitos irmãos, meu avô sempre foi próximo de seus familiares. Fazia questão de levar os netos para visitar sua mãe, a bisavó Cida, vez ou outra. Os laços de parentesco de meu avô eram muito presentes. Já em relação a minha avó, os laços de parentesco sempre me pareceram estar ausentes. Minha avó nunca tocava no assunto de seus pais e isso, ao longo do tempo, foi se tornando cada vez mais estranho para mim, embora eu nunca tenha lhe questionado sobre isso. Certo dia, na cozinha de sua casa, estávamos eu e minha avó comendo um bolo que ela tinha acabado de fazer, quando ela, então, começa a se lembrar de um bolo que sua mãe costumava fazer quando ela era pequena. Ao recordar da receita de bolo que minha bisavó fazia, minha vó se emocionou e derramou algumas lágrimas, dizendo que era o melhor bolo que ela já tinha comido, e que ela ainda se lembrava do sabor que tinha.

Raras vezes vi minha avó chorar. Percebi que recordar sua mãe era, de fato, algo que a tocava profundamente. Ela contava detalhes do bolo, o modo como sua mãe fazia, o cheiro que impregnava a casa. Perguntei mais sobre sua mãe, onde nasceu, onde cresceu. Minha avó nunca teve muita paciência para indagações, ainda mais vindas de mim que sempre fui muito curioso e queria saber de tudo. Foi, no entanto, falando aos poucos sobre o que se lembrava. Até que mencionou que sua mãe, antes de dar à luz a minha avó, veio fugida de uma fazenda de Minas Gerais para o interior de São Paulo, com seu marido, pai da minha avó. Essa informação inesperada me deixou imediatamente intrigado e, imediatamente, perguntei: “como assim, vó, ‘fugida’?”. Ao que ela logo respondeu, de modo breve e nervoso: “é, Vinícius, ‘fugida’!”.

Eu, não satisfeito com a resposta, perguntei por que ela tinha fugido e, claro, naquele momento eu já comecei a imaginar o que poderia vir como resposta. Minha avó, de maneira ainda relutante, respondeu que seus pais tinham uma vida muito difícil, trabalhavam muito para uma família rica de fazendeiros no interior de Minas e que só ganhavam o pagamento no final do ano. Essa narrativa me pareceu muito estranha e logo pude imaginar as condições em que meus bisavós viveram. Muito cuidadosamente, perguntei: “vó, eles eram escravos?”, e ela, em tom de surpresa com a própria resposta, disse: “é, Vinícius, eles eram escravos!”.

Fiquei uns poucos segundo olhando para minha avó sem saber o que dizer. Para minha surpresa, ela parecia tão assustada quanto eu com a própria resposta. Naquele momento, senti que aquela talvez tenha sido a primeira vez que minha avó tenha verbalizado que seus pais foram escravizados e que tiveram que fugir para se libertar. O choque que sua resposta provocou, tanto em mim quanto nela, indica o lugar da memória desde onde essa informação foi resgatada. A expressão de surpresa e raiva no rosto de minha avó ao me contar que seus pais tinham sido escravizados provocou em mim um choque que eu jamais vivi e, imediatamente, uma sensação de que toda a narrativa construída por mim mesmo sobre o que era a história da minha família paterna e a minha própria história tinha sido suspensa naquele momento. Esse momento que tive com minha avó foi um divisor de águas na minha história e na história da família ao qual eu pertencço. Não só toda a narrativa que eu criei sobre mim e sobre minha família mudou, a partir daquele momento, como a própria ideia do que é a minha família mudou radicalmente.

Apesar de meus avós paternos, meu pai e minha tia serem negros, a questão racial nunca foi um lugar muito explícito de posicionamento social em minha família. Nunca ouvi de meu pai, de minha tia ou de meus avós relatos de experiências de racismo que eles tenham enfrentado ou qualquer outra situação na qual a negritude da família tenha sido uma questão de relevância. Apesar das origens pobres, meu avô sempre proporcionou à sua família uma vida relativamente confortável na qual minha avó pode se dedicar ao trabalho de cuidar da casa, dos filhos, como toda mulher dentro do modelo de patriarcado idealizado pelos brancos.

A distância social e econômica entre minha família paterna e as famílias das mães moradoras das favelas cariocas a quem eu estive próximo nos últimos anos era muito grande. Apesar disso, e talvez por isso mesmo, a questão racial nunca me pareceu ser um elemento suficiente que aproximasse a realidade da minha família da realidade das mulheres com as quais eu investi bom tempo de minha formação pessoal, política e intelectual. Entretanto, descobrir que os antepassados de minha família de apenas três gerações anteriores sobreviveram à escravidão me abriu caminhos pelos quais percorri em busca de um “novo eu” que se surgia diante das mães que têm sido mulheres importantes na minha formação.

Ter tido acesso a uma informação como essa mudou de maneira significativa a história genealógica de minha família. Tal informação, rica,

preciosa, como se tivesse sido guardada em segredo durante tantos anos, foi revelada em um momento de grande profundidade emocional, acessada por uma recordação do passado que, embora recalcado nas memórias de minha avó, ganhou vida nas palavras que saíram de sua boca: “eles eram escravos”. Mais uma vez, o cenário que compôs esse evento não poderia ter sido outro: a cozinha. A cozinha é o espaço da casa de minha avó em que muita história foi contada, recontada, recalçada, acessada entre uma refeição e outra, entre cheiros e sabores que compõem a memória afetiva de uma família que se cobre e descobre ali mesmo, na cozinha.

Sempre achei que as mulheres da minha família eram demasiadamente submissas aos homens, seus maridos, e mesmo a seus filhos. A divisão sexual do trabalho doméstico sempre me inquietou. Nos almoços de domingo na casa da minha avó, eram as mulheres que cozinhavam e, depois de terminada a refeição, eram as mulheres que continuavam na cozinha para lavar a louça, enquanto os homens socializavam na sala, geralmente assistindo a um jogo de futebol. Modelo clássico de família tradicional. Desde jovem, tal divisão sexual do trabalho me irritava, pois via o lugar da cozinha como um lugar de submissão, ao observar o mesmo roteiro em todos os almoços em família.

Entretanto, criado no meio das mulheres, em meio às suas “conversas de mulher”, e às questões e preocupações que tinham, notava que a cozinha era também um espaço em que o que não podia ser ou o que não era dito para os homens e diante deles, era dito e compartilhado pelas mulheres, de modo quase marginal e subversivo. A cozinha sempre me pareceu ser esse espaço onde as mulheres da minha família compartilhavam suas histórias, suas “loucuras”, seus segredos, e gozavam de uma certa liberdade que não tinham em meio aos homens. A cozinha me parece ser, paradoxalmente, um lugar para onde são designadas muitas das mulheres de minha família e um espaço de certa resistência ao patriarcado, pois era ali que eu percebia que elas podiam ser quem elas quisessem ser.

Ainda que certas perspectivas feministas argumentem que o espaço doméstico é um espaço de acesso privilegiado do homem sobre a mulher (Brown, 1995), é preciso que levemos em conta os significados que o espaço doméstico, bem como o trabalho doméstico, ocupa na vida das mulheres racialmente oprimidas. Segundo Angela Davis (2016), a mulher negra escravizada não se

encaixava na divisão sexual do trabalho que designava os homens ao domínio público e as mulheres ao âmbito privado. Para a autora, na medida em que as mulheres negras eram submetidas ao mesmo trabalho extenuante no campo aos quais eram submetidos seus maridos, contrariando, assim, os papéis sexuais hierárquicos da família, o único trabalho da comunidade escrava que não era diretamente reivindicado pelos senhores e não servia ao seu engrandecimento era o trabalho doméstico. Davis argumenta que o trabalho doméstico era, talvez, o único trabalho com sentido para a comunidade escrava, pois conferia às mulheres algum sentido de autonomia. O trabalho doméstico, desse modo, era um trabalho que servia não aos senhores, mas à sua própria sobrevivência.

Na minha família paterna, vejo que o trabalho doméstico e, sobretudo o trabalho na cozinha guarda, de muitas formas, esse legado da escravidão em que o trabalho doméstico passa a ser uma forma de garantir à mulher negra, cujos antepassados tiveram sua liberdade e humanidade violadas, um lugar de liberdade que as gerações passadas não tiveram. Sinto que para a minha avó, estar na cozinha talvez seja um lugar de privilégio onde ela pode exercer e gozar de certa liberdade que, muito provavelmente, sua mãe não teve como mulher negra escravizada. Ainda que a cozinha possa ser vista como um lugar de opressão da mulher, a partir de certas matrizes interpretativas, é preciso compreender que para algumas famílias, a cozinha talvez tenha sido o lugar de maior libertação da mulher, libertação de uma vida servil aos senhores brancos que submetia as mulheres a condições brutais de trabalho exploratório.

Nos últimos anos em que esta tese foi sendo escrita, passei a valorizar muito mais os momentos que tive com a minha avó em sua cozinha. Aquele lugar que guarda tanta memória foi ganhando, aos poucos, novos significados para mim. Foi ali que tivemos grandes conversas e descobertas, foi onde descobri que meus antepassados de uma geração muito próxima à minha tinham sobrevivido à escravidão, onde descobri que o legado da escravidão que atinge às mães negras e faveladas cuja luta tenho acompanhado nos últimos anos também faz parte da história da minha família. Foi na cozinha de minha avó, lugar, talvez, de máxima liberdade que ela poderia ter tido, que pude começar a estabelecer os pontos de contato entre mim e as mães cariocas e compreender os momentos que nossas histórias se encontram, no passado e no presente legado da escravidão. Foi na cozinha com minha avó que pude compreender a profundidade que a figura

materna teve em minha vida e continua tendo. É a figura materna, mais do que qualquer outra figura, tanto nas relações com minha família quanto nas relações que fui estabelecendo com as mães cariocas, que atuou na transmissão de parte relevante dos valores culturais, morais, sociais e humanos que hoje me compõem.

Foi também em conversas na cozinha com minha avó que percebi o modo como o racismo e a maternidade estão inextricavelmente conectados de modo que a maternidade, em contextos de comunidades e famílias negras, tenha sido historicamente moldada por estruturas racializadas de poder, que submeteram os corpos reprodutivos das mulheres negras a serviço da exploração, do prazer e dos desejos do homem branco. Um dos efeitos do impacto do racismo e da escravidão à maternidade negra é que a figura da mulher ocupa um lugar crucial dentro da estrutura da comunidade ou de suas famílias. Segundo Patricia Hill Collins (2000), em famílias afrodescendentes, são comuns os arranjos e revezamentos entre as mulheres no cuidado de filhos que não são seus. Em contextos em que as mulheres de famílias negras e pobres trabalham fora de casa para poder garantir a sobrevivência, seus filhos ficam sob a responsabilidade do cuidado de outras mulheres da comunidade, ou até mesmo de irmãs, avós e tias. Esses arranjos entre mães de sangue e outras mães na política do cuidado das crianças revelam uma estratégia para lidar com as adversidades oriundas dos marcadores de raça e classe que se sobrepõem a essas famílias. Nesse sentido, Collins (2000) argumenta que a figura da mulher é central nessas famílias e a maternidade, ao contrário de ser um lugar de submissão e opressão, torna-se um símbolo de poder.

Na minha família, tais arranjos sempre foram acionados e comigo não foi diferente. Tenho a minha avó paterna como uma figura maternal que teve grande importância em minha formação. Collins afirma que a maternidade é uma “instituição que ocupa um lugar especial na transmissão de valores para as crianças” e que “a relação entre mães e filhos pode servir como uma esfera privada em que culturas e formas cotidianas de resistência são ensinadas” (Collins, 2000, p. 50-51, tradução minha). Collins faz essa afirmação no contexto de práticas de empoderamento transmitidas de mães para filhos a fim de que resistam ao discurso de inferioridade a que são submetidos. Para a autora, a maternidade cumpre um importante papel no fomento desse tipo de resistência ao racismo.

Desde que tive acesso ao passado de minha avó, tive acesso também a uma consciência ampliada de que meu trabalho sobre a luta das mães negras e faveladas do Rio de Janeiro é atravessado por um desvio ao meu passado familiar que redefine, relocaliza e ressignifica meu papel diante da luta dessas mulheres. Para além de um trabalho etnográfico realizado com as mães durante os últimos anos em que pude acompanhá-las em atos, encontros e debates, passei a me encontrar diante de um trabalho auto etnográfico, uma investigação sobre mim mesmo, as redefinições do que é a minha família, de onde ela veio e seu passado histórico. Compreendi que, em diferentes níveis, todos herdamos o legado da escravidão, quer seja no modo como a maternidade negra é negada, reconfigurada e instrumentalizada, quer seja no modo como a figura materna desempenha papéis de vital importância para a preservação dos laços familiares que foram, historicamente, alvo principal da violência racial no Brasil.

No entanto, o posicionamento da minha família na estrutura herdada da escravidão brasileira é, claramente, muito distinto do posicionamento das mães negras e faveladas que se engajam na luta por justiça. Embora seja possível identificar aproximações entre estes dois contextos, como a importância do lugar político que a maternidade possui, tanto no contexto de minha família quanto no contexto etnográfico da luta das mães cariocas, há, no entanto, afastamentos interessantes e dignos de nota. Um deles é que, diferentemente das minhas experiências de relação com figuras maternas em minha família, as mães que lutam por justiça no Rio de Janeiro apresentam sua força política em um cenário bastante diferente do cenário em que sempre vi a figura maternal na minha família. O lugar político em que encontrei as mães de meu contexto etnográfico não é a cozinha, mas sim os espaços públicos da cidade onde elas desafiam o poder público e expõem o racismo institucional que circula nos discursos e no poder do Estado que matam seus filhos.

Como mencionei na introdução dessa tese, o que me impressionou ao ver as mães pela primeira vez em um ato na favela de Manguinhos, em 2014, foi o modo como elas acionavam a maternidade como signo de poder e um modo de enfrentamento ao Estado. Pela primeira vez, percebi a figura maternal sendo enunciada desde um outro lugar, não mais no espaço da casa, da cozinha, onde sempre vi as mães de minha família, mas na rua, no domínio público, onde vi algumas mães presentes no ato recordando o dia em que seus filhos foram

assassinados e chorando ao microfone de uma viela na favela de Mangueiras. Lembro-me da cena em que *Selma* gritava ao microfone entre lágrimas e gritos, e exigindo justiça das autoridades públicas e do Estado brasileiro. Aquela cena protagonizada por mães que lamentavam publicamente a perda de seus filhos e exigiam a responsabilização dos autores do crime era marcadamente distinta das cenas em que via as mulheres e mães de minha família.

Naquele ano, testemunhei pela primeira vez o que depois fui entendendo como sendo o luto público das mães. A perda forçada de seus filhos pela violência de Estado coloca essas mulheres em uma posição na qual a maternidade é, reiteradamente, negada. Diante da impossibilidade de continuar a serem mães e terem seus filhos assassinados ou marcados para morrer, tais mulheres, ao se engajarem na luta por justiça compartilham entre si um atributo da maternidade negra que tem sido acionado, historicamente, pelas mulheres negras: elas compartilham a dor comum da perda forçada do filho pelo racismo de Estado.

Extrapolando a análise de Collins no que diz respeito aos papéis desempenhados pelas mulheres negras nos arranjos do cuidado dos filhos, no contexto etnográfico dessa pesquisa, além de cultivarem uma noção mais ampla do “eu”, como sendo um “eu” coletivo, um “eu” da comunidade negra, como argumenta Collins (2000), pude notar que as mães cultivam entre si uma conexão que lhes fornece uma auto-definição mais profunda e significativa do que é ser mãe negra e favelada. A força da luta dessas mães reside justamente no fato de que a conexão entre elas se dá por meio de uma noção compartilhada de mãe negra e favelada como sendo aquela que ao ser impedida de terem seus filhos vivos, são obrigadas a coletivizar não os arranjos no cuidado dos filhos, mas os arranjos do luto desses filhos.

Na ausência de seus filhos, assassinados pelas forças de Estado, as mães se unem em torno da difícil e dolorosa tarefa de compartilhar o luto da perda de cada filho cujo rosto e nome são estampados nas camisetas que as mães e familiares usam, nos cartazes com suas fotos e nas lembranças compartilhadas publicamente. É recorrente ouvir as mães dizerem que a dor que cada uma sente pela morte de seu filho é sentida por todas as demais mães que também perderam seus filhos pela violência de Estado. O senso de maternidade compartilhada, neste contexto, é marcado não pelos arranjos e revezamentos entre as mulheres no cuidado dos filhos, mas pelo pelos arranjos de apoio mútuo, compartilhamento da dor, e pela

tarefa comum de enlutar a vida perdida de seus filhos. As mulheres deste contexto se rearranjam politicamente mobilizadas por algo que as conecta: a dor da ausência forçada do filho. Tais arranjos giram em torno não do cuidado do filho, mas no cuidado mútuo de si mesmas, pois o que lhes garante a força para seguir vivendo é justamente o sentimento de comunidade fortalecida, apesar de toda vulnerabilidade a que estão submetidas.

A maternidade, em contextos de comunidades que vivem sob intenso conflito armado, é mais uma vez moldada pela violência que atinge as famílias negras. No contexto das mães que tiveram seus filhos assassinados pelo Estado brasileiro, à maternidade parece ser atribuída mais uma responsabilidade: a de lutar pelo filho. Diante das condições sociais e econômicas dessas famílias, em que muitas mães trabalham para ajudar a manter a família, o engajamento na luta por justiça com outras mães é dificultado, pois não lhes sobra tempo para participar ativamente em atos, na busca de informações e no acionamento das instituições de justiça. Entretanto, para Paula Lacerda (2012), as dificuldades que se impõem às mães como custos do engajamento na luta acabam sendo irrelevantes diante da inevitabilidade do engajamento. A autora argumenta que, para as mães que decidem entrar na luta com as demais em busca de justiça, a mobilização é vivida não como uma escolha, mas como a única opção possível.

Para bell hooks (2015), ter voz e falar de volta àquele que exerce o poder é um ato de enfrentamento que não tem a ver com o privilégio da escolha, mas é uma questão de sobrevivência. Falar a verdade “não é sobre o luxo de ‘vou escolher compartilhar isto ou contar aquilo’, mas sim, ‘vou sobreviver – passarei por isso – continuarei viva’” (Hooks, 2015, p. 18). As mães, ao contarem a “sua” verdade ao poder do Estado, colocam em risco a própria vida, pois desafiam a política da dominação sobre a população negra a qual tem sido, historicamente, relegada ao silenciamento. Falar de volta ao poder que matou seus filhos é um ato de extrema coragem.

Mover-se do silêncio para a fala é, para o oprimido, o colonizado, o explorado, e aqueles que se levantam e lutam lado a lado, um gesto de enfrentamento que cura, que torna possível uma nova vida e um novo crescimento. É este ato de fala, de ‘falar de volta’, não um mero gesto de palavras vazias, mas a expressão de nossa transição de objetos para sujeitos – a voz liberta (Hooks, 2015, p. 29, tradução minha).

Quando falar a verdade significa não somente uma questão de bem-estar, mas de “juntar os pedaços quebrados do coração de volta em seu lugar”, como argumenta hooks (2015, p. 19, tradução minha), não há o que impeça que “a” verdade seja dita, que se diga aquilo que não se quer ouvir, ou que se mostre aquilo que não se quer ver: que os jovens negros e favelados têm sido assassinados, todos os dias, pelo Estado brasileiro. A maternidade, para além de um mero signo da mãe sofredora que chora a morte do filho, transforma-se, neste contexto, em um meio pelo qual ocorre o processo de subjetivação das mulheres negras e faveladas que, ao terem seus filhos assassinados pelo Estado, emergem frente ao Estado, não exclusivamente como mães sofredoras (*mater dolorosa*), mas como mães que lutam, como mães corajosas que enfrentam a política (Freitas, 2002), que reivindicam o direito de terem seus filhos vivos e chamam esse “Estado que mata” para o campo de batalha.

Ser mulher negra no Brasil exige coragem. Coragem para arriscar a vida diante das injustiças históricas a que a população negra tem sido submetida no país. Ser mulher negra no Brasil me parece exigir o maior ato de coragem que uma mulher poderia ter. Como as mães costumam dizer, mesmo tendo o Estado negado a vida dos filhos que elas geraram, é preciso encontrar forças no mais profundo ser para barrar a violência racial que atinge seus corpos, seus ventres, seus modos de vida e suas possibilidades de ser e estar no mundo. Foram vários os momentos ao longo do meu percurso etnográfico em que me emocionei ao ver a coragem e a força que essas mães têm. Força para suportar o insuportável, para dizer o indizível e para ser o que a elas não é permitido ser: mães.

O enfrentamento ao silenciamento histórico a que as mulheres e o povo negro foram submetidos é um desafio que recai, ainda que de modo distinto, sobre toda mulher negra no Brasil. Durante os últimos anos pude notar esse desafio sendo enfrentado por mulheres negras dentro e fora de casa. No Brasil, as mães negras, como as mães que estão no luto e como a minha avó, têm muito a dizer sobre o poder. As mães negras no Brasil, de diferentes maneiras, têm uma verdade a ser dita ao poder, ao Estado, aos filhos, netos e bisnetos. É assim com as mães do Rio, é assim com minha avó. Todas elas, cada uma a sua maneira e situadas em contextos diferenciados, de uma forma ou de outra, fazem o mesmo movimento de revelarem a “sua” verdade. Apesar dos distanciamentos marcados entre o contexto sócio-econômico de minha família paterna e o das famílias das mães que

lutam por justiça no Rio de Janeiro, passei a compreender que é preciso também olhar para o modo como a maternidade negra passa a ter papel fundamental nos processos de significação da história de uma família, sendo as mães negras as que corajosamente atuam na tarefa de não deixar o passado se perder nos silenciamentos que o racismo produz.

Até hoje, não pude saber mais detalhes sobre a história de minha bisavó. Certa vez, quando comecei a perguntar algumas coisas sobre ela, minha avó me disse, em sua simplicidade, que não entendia o porquê eu queria tanto saber do passado dela e que tinha medo de ficar me contando coisas e alguém vir atrás dela depois. Achei sua reação engraçada, a princípio, pois o modo como ela colocou parecia ser como se ela tivesse feito algo de muito errado no passado e que não poderia me contar. No entanto, depois de algum tempo, pude compreender que aquela não era simplesmente uma preocupação boba, mas que poderia ser um sintoma de uma experiência traumática vivida por seus antepassados que ainda habitava nela como sentimento de medo, vergonha, incapacidade de falar sobre tais experiências, etc. A autora afro-americana, Joy DeGruy (2005), argumenta que as experiências da escravidão, como experiências de ataques violentos contínuos ao corpo, à mente e ao espírito permanecem por muito tempo depois da emancipação e são vividas como cicatrizes na psique coletiva e transmitidas por gerações.

Por muitas vezes, deparei-me com os silêncios de minha avó sobre seu passado familiar. Sua preocupação de que algo poderia lhe acontecer caso ela me contasse as histórias de seus pais é profundamente marcada pelo que DeGruy (2005) argumenta ser um efeito pós-traumático vivido por gerações posteriores à escravidão. Fiquei durante muito tempo pensando como teria sido a relação de minha avó com sua mãe, o lugar da maternidade em sua vida, o que lhe foi contado, os medos e os traumas de seus pais vividos como efeitos da experiência da escravidão.<sup>32</sup> Os silêncios com os quais eu me deparei em minha avó passaram

---

<sup>32</sup> Embora DeGruy situe sua discussão no contexto dos traumas da escravidão como parte do que ela chama de “post traumatic slave syndrome” (síndrome do escravo pós-traumático), não faço aqui uma discussão conceitual de trauma por não ser o foco de minha pesquisa. As reflexões de DeGruy são usadas aqui como forma de elaborar a complexidade de se lidar com a experiência da escravidão não como uma experiência histórica que passou, mas como uma experiência histórica que permanece no imaginário coletivo, nos corpos e nas relações sociais, familiares e políticas atuais. Nesse sentido, meu intuito aqui não é discutir as condições de possibilidade do trauma em relação à experiência da escravidão em minha família ou no contexto das mães, mas sim de evidenciar o delicado terreno sobre o qual todos nós nos situamos diante da tarefa de lidar com um

a ser tão significativo quanto o ato de falar ‘a’ verdade. O silêncio diante das experiências de sofrimento nos diz muito sobre que foi, o que poderia ter sido e o que ainda é vivido.

Expliquei a minha avó que, para mim, era importante saber dos meus antepassados, saber de nossas origens, de onde viemos e o que fizeram por nós. Ela consentiu, mas não tocou mais no assunto. Talvez porque ela realmente não se lembre de mais coisas para me contar ou, ainda, por lhe ser difícil até mesmo dizer. Sinto que ter me contado depois de tantos anos que seus pais foram escravizados tenha sido, talvez, para minha avó, a forma que ela encontrou de fazer o luto de sua história. Ao rememorar o cheiro do bolo que sua mãe fazia, minha avó pode, de maneira inesperada e incontrolável fazer o luto de algo que nunca fez parte do imaginário da família: de que os nossos antepassados tiveram seus corpos brutalmente violentados e sua humanidade roubada. Tal informação me colocou em um movimento de retornar, rememorar e reivindicar o meu passado familiar de modo que pude compreender mais conscientemente o meu lugar nesse universo de violência e violações que compõem nossa história.

Os processos de luto a que testemunhei de todas essas mulheres – tanto dentro da minha família quando fora dela – não é outra coisa senão uma forma de rememoração do passado. Tal movimento de retornar ao passado e mantê-lo vivo no presente possui tamanha magnitude, pois permite ao sujeito manter vivos os laços de parentesco que foram destruídos pela violência racial e que, no entanto e a despeito dela, continuam a significar quem fomos, quem somos e quem podemos ser. É nos processos de rememoração que vemos que os mortos não morreram, pelo contrário, eles continuam vivos e alimentando um presente de luta. Walter Benjamin, em sua famosa tese sobre o anjo da história, afirma:

Existe um quadro de Klee intitulado “Angelus Novus”. Nele está representando um anjo, que parece afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de

---

passado marcado de violência cujos efeitos permanecem informando nosso presente pessoal, familiar e coletivo. Agradeço novamente a Yvonne Brown por ter gentilmente me colocado em contato com essa perspectiva da permanência dos efeitos da escravidão no presente de famílias e comunidades afrodescendentes. Em uma das conversas que tive com Yvonne, disse-lhe sobre minha dificuldade de lidar com os silêncios de minha avó acerca de suas memórias familiares, ao que Yvonne sugeriu a leitura de uma das obras de Joy DeGruy, o livro “Post Traumatic Slave Syndrome” (2005) em que a autora discute os efeitos que permanecem nas gerações posteriores das famílias que vivenciaram a experiência da escravidão.

parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, **ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros** e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de **despertar os mortos e juntar os destroços**. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é essa tempestade (Löwy, 2005, p. 87, grifo meu).

Os escombros tratados por Benjamin representam “uma imagem dilacerante das catástrofes, dos massacres e de outros ‘trabalhos sangüinários’ da história” (Löwy, 2005, p. 92). Para Benjamin, a imagem aterrorizante que o anjo da história vê, ao ser impelido pela tempestade do progresso, traduz-se na própria catástrofe que é o progresso e nas ruínas que ele mesmo produz. A tarefa do anjo da história seria, então, ao ver a catástrofe que o progresso produziu, interromper a tempestade (o movimento do progresso), “despertar os mortos e juntar os destroços”. Essa passagem me parece ser a tentativa do anjo da história de rememorar esses mortos, esse passado ou, em outras palavras, fazer o luto dos mortos do passado. Enlutar os mortos da história é, como argumenta Jeanne Marie Gagnebin (2014), uma forma de elaboração do passado a partir do presente e, conseqüentemente, uma reescrita da história, tomada nas próprias mãos, contada e recontada, infinitamente.

Os escombros a que Benjamin se refere em sua tese podem ser lidos como os grandes massacres da história, os destroços das guerras. O motivo de trazer a nona tese para este contexto de luta das mães tem como objetivo interpretar a catástrofe da violência racial que tem amontoado corpos sobre corpos, no Brasil, como os escombros que se amontoam diante de nós, e não param de crescer na história do progresso. O movimento do anjo da história nos indica a concepção benjaminiana da história como sendo a ruptura da linearidade temporal entre passado, presente e futuro. O anjo da história, ao mirar o passado, move-se em direção ao futuro e, no entanto, não consegue interromper a tempestade que o move. Passado, presente e futuro, em Benjamin, perdem seu caráter teleológico, pois o que se vê é que vivemos passado e futuro condensados em um único instante do tempo, o tempo-de-agora.

O anjo da história, entretanto, por mais que tente acordar os mortos, é impedido pela tempestade do progresso, que apenas o move em direção ao futuro, ao qual quanto mais se aproxima, mais a catástrofe aumenta. “Como deter essa tempestade [...]?” indaga Michael Löwy (2005, p. 93):

Como sempre, a resposta de Benjamin é dupla: religiosa e profana. Na esfera teológica, trata-se da tarefa do Messias; seu equivalente, ou seu ‘correspondente’ profano, é simplesmente a Revolução. A interrupção messiânica/revolucionária do Progresso é, portanto, a resposta de Benjamin às ameaças que fazem pesar sobre a espécie humana a continuação da tempestade maléfica, a iminência de catástrofes novas (Löwy, 2005, p. 93).

A rememoração tem, em Benjamin, uma qualidade teológica redentora. A concepção teológica benjaminiana não se trata, ao contrário do que se pode facilmente pensar, de um pensamento religioso. A teologia em Benjamin tem a ver com um discurso paradoxal que tem a consciência que seu objeto – Deus – lhe escapa e a linguagem humana, ao não conseguir cumprir a tarefa de dizer seu fundamento e descrever o seu objeto, não se cansa de inventar novas figuras e sentidos para representar o irrepresentável. Dessa maneira, segundo Gagnebin (2014), o pensamento teológico assume a errância desse exercício interminável de apreensão, possessão que sempre escapa. Ao contrário, o pensamento religioso se caracterizaria por um conjunto de doutrinas e práticas que aceita o sofrimento e a morte por meio de um sentido transcendente. E é justamente porque o pensamento teológico assume a ausência de um Deus como transcendental que vem e que instala o seu Reino, que a filosofia de Benjamin tem seu potencial revolucionário, ou melhor, messiânico-revolucionário.

Benjamin ocupa, assim, uma posição peculiar no pensamento marxista e na esquerda europeia entre as duas guerras mundiais. Unir o caráter materialista dialético da revolução a uma compreensão do movimento histórico sob uma orientação teológica pode nos parecer uma ideia um tanto difícil de ser aceita – não só para a Europa da época. Para Löwy (2005, p. 52), “o que distingue Benjamin de Marx não é apenas a dimensão teológica, mas também a importância da exigência que vem do passado: não haverá redenção para a geração presente se ela fizer pouco caso da reivindicação (Anspruch) das vítimas da história”. Ainda, para Löwy:

[a] redenção messiânica/revolucionária é uma tarefa que nos foi atribuída pelas gerações passadas. Não há um Messias enviado do céu: somos nós o Messias, cada geração possui uma parcela do poder messiânico e de se esforçar para exercê-la. [...] Deus está ausente, e a tarefa messiânica é inteiramente atribuída às gerações humanas. O único Messias possível é coletivo: é a própria humanidade [...] Não se trata de esperar o Messias, ou de calcular o dia de sua chegada [...] mas de agir coletivamente. A redenção é uma auto-redenção, cujo equivalente profano pode ser encontrado em Marx: os homens fazem sua própria história [...] (Löwy, 2005, p. 51-2).

Nesse sentido, a luta das mulheres negras no Brasil e, sobretudo, a luta das mães que acompanhei, é uma luta teológica redentora. Teológica, dado o seu caráter messiânico, no qual as mães são o próprio Messias, o Messias coletivo, que tem o imperativo de salvar o passado no presente, recontando-o e impedindo-o de cair no esquecimento. O processo de luto das mães possui, inevitavelmente, um caráter messiânico – o de salvar o passado no presente de luta e a possibilidade de se ter um futuro garantido -, pois se não fosse o luto constante, a morte de seus filhos cairia no esquecimento.

O luto das mães é, então, fundamentalmente, messiânico e redentor, pois são elas que reescrevem a própria história por meio da redenção enquanto uma rememoração histórica das vítimas do passado<sup>33</sup>. É redentora, pois são as mães que assumem a tarefa corajosa e revolucionária, de trazer à sua voz um passado que foi, historicamente, silenciado pelo racismo. A luta das mães é redentora, pois o ato de contar suas histórias pode ser um ato redentor, como argumenta DeGruy (2005), um ato que cura as feridas deixadas pela história. Em uma perspectiva benjaminiana, afirmo que, talvez, uma das poucas formas de se poder continuar vivendo o luto de seus filhos, o luto desse passado que não cessa em voltar e se reinstalar em suas vidas, seja no ato revolucionário de falarem a sua verdade,

---

<sup>33</sup> Jeanne Marie Gagnebin (2014, p. 192) faz uma importante observação acerca da ideia de redenção em Benjamin, para quem, segundo ela, a redenção nada tem a ver com a ideia de *Aufhebung* hegeliana de superação, tampouco com a ideia de “salvação ou conservação (*Rettung*) do passado por meio do trabalho necessário do historiador e da prática de rememoração (*Eingedenken*)”, mas sim com a ideia de que a redenção livra, pois ela destrói e dissolve, não porque mantém e conserva. Essa observação é importante, pois estabelece um rompimento (mais um) com a dialética de Hegel e, além disso, aproxima a ideia de redenção ao conceito de violência divina que será discutido no capítulo 4 desta tese.

contar a sua história, em uma tarefa que não é apenas individual, mas coletiva e nacional.

Retomando o argumento de bell hooks de que falar de volta ao poder é um ato de coragem, afirmo que, no contexto da luta das mães, falar a “sua” verdade ao poder de modo a realizar o luto de seus filhos é não só um ato de coragem, mas, sobretudo, uma tarefa revolucionária. A revolução é messiânica, ela acontece num instante do tempo, na fala de cada mãe em ato de luto público ao rememorar o filho assassinado pelo Estado, ela acontece na fala de minha avó ao dizer a sua verdade, contar a sua lembrança e enlutar o seu passado. A revolução é messiânica não porque alguma força divina e externa virá e proverá a justiça que as mães negras buscam, mas sim porque essa força não vem de outro lugar senão de dentro das próprias mães, uma força messiânica que está registrada, historicamente, no ventre violado e violentado por forças que lhes tiraram a possibilidade da história. A revolução teológica-messiânica acontece a cada voz de mãe negra que sai do silêncio e fala a “sua” verdade ao poder. Cada um desses registros de empoderamento contém em si uma tarefa revolucionária.

Foi na tarefa de rememorar e acordar os mortos do passado que pude compreender que o passado genealógico da minha família guarda também seus mortos esquecidos e vencidos pela história. Rememorar com minha avó os mortos de meu passado familiar me coloca em uma dimensão da história como uma narração em aberto - como uma ferida que não se fecha e um passado que está sempre a exigir ser rememorado, constante e incessantemente – e me situa diante da luta das mulheres com quem tenho estado nesse processo de luto e rememoração, como alguém que também faz parte do trabalho de redenção da história de violência racial no Brasil.

Quebrar o ciclo da violência racial é, como argumenta DeGruy (2005), uma tarefa que requer um trabalho de todos nós, vítimas diretas, vítimas geracionais, perpetradores, etc. Os efeitos desse tipo de violência habitam o imaginário coletivo de uma família, de uma comunidade e de uma nação. Eu, como parte desse universo, cujo passado familiar guarda estreitas relações com o que sou hoje, escrevo essa tese como uma das possíveis formas que encontrei de enlutar as vítimas do passado, o passado de minha família, o passado das mães e o passado de todos aqueles que, historicamente, continuam tendo seus corpos amontoados uns sobre os outros, na catástrofe que a violência racial tem produzido no Brasil.

Nesse sentido, ter tido acesso ao passado da minha família paterna, no momento em que percorria meu trabalho etnográfico com as mães me abriu portais de acesso a uma consciência que antes não tinha: a consciência de que em algum ponto da história o meu passado familiar encontra o passado coletivo das mães que eu tenho acompanhado, de que lutar contra o racismo é uma tarefa que diz respeito a todos, de que o que nossas mães (de sangue ou não) nos têm a dizer é de suma importância para uma consciência histórica do que somos. Tal descoberta veio até mim como uma revelação: a de que minha tese não poderia ser outra coisa senão parte da redenção coletiva da luta das mães. Guiado pelo sentimento e pela compreensão de que a redenção só é coletiva se for também individual é que pude perceber que meu percurso de pesquisa se volta a mim mesmo como um desvio ao passado da minha família, de modo a nele encontrar os pontos de contato que fazem do meu trabalho uma resposta à demanda do passado como uma demanda a todos nós. A luta só é coletiva se também for individual.

### 3.3

#### O luto público como ferramenta estratégica de luta

[...] eu quase não queria vir aqui hoje, mas eu falei “não, eu tenho que ir [...], **eu tenho que passar por cima desse sentimento**”, porque é difícil, mas não é impossível, quando uma mãe **tira de dentro do seu íntimo forças pra poder lutar**; tem dias que eu tenho vontade de ficar na minha casa, com a esperança que eu vou ver o Pedro entrar por aquela porta e eu sei que não vai e isso me dói cada dia mais. Eu estou fazendo uma obra na minha casa que é pra eu não ter lembrança mais, porque **eu não aguento nem ficar dentro da minha casa** [chorando]. Eu **estou tentando mudar meus sonhos, meus projetos, pra poder diminuir essa dor**, essa saudade que eu sinto do meu filho (fala da mãe *Carmen*, em ato na favela de Manguinhos em 2015, ênfase minha).

Esta fala de *Carmen* foi registrada em um dos primeiros atos públicos em que a vi, junto com *Selma*, na favela de Manguinhos, zona norte do Rio de Janeiro. Nesse dia, a fala de *Carmen* emocionou a muitas pessoas presentes no ato e, enquanto falava ao microfone, *Selma* abraçava-a. O grupo de mães que enlutam publicamente a perda de seus filhos pelas “mãos do Estado” é atravessado por algumas características que conferem ao grupo uma identidade coletiva que, desde um olhar distanciado, parece garantir ao grupo uma consciência comum do que

são essas mulheres, por que estão ali e pelo que elas lutam. A fala de *Carmem* nos oferece alguns subsídios para entendermos algumas das características identitárias mais marcantes do grupo de mães. O trecho de sua fala nos revela a dimensão do sofrimento a que essas mulheres são submetidas diante da dor da perda do filho, a vulnerabilidade de suas famílias expostas cada vez mais à ameaça da morte, e à condição de precariedade maximizada da vida dessas mulheres que se veem diante de uma tarefa extremamente dolorosa: suportar o insuportável.

“Passar por cima desse sentimento”, tirar “de dentro do seu íntimo forças para poder lutar”, mudar sonhos e projetos “para diminuir essa dor” são todos exemplos que revelam a concretude do sofrimento causado em suas vidas pelo Estado. A fala de *Carmen* sugere que seu corpo é um corpo que suporta o insuportável, é um corpo que vive o invivível, sua vida é uma vida que viabiliza o inviável: viver dignamente. É como se, mesmo ao chegar ao limite do insuportável, esse corpo tirasse “de dentro do seu íntimo forças para poder lutar”, como afirma a mãe. Como levar adiante uma vida marcada pela dor de uma perda inaceitável? Como seguir vivendo uma vida de precariedade e vulnerabilidade extrema?

Para Butler (2016b), a condição de precariedade é inerente ao próprio corpo e marca a sua vulnerabilidade em relação ao mundo exterior. Para a autora, a sobrevivência de um corpo é necessariamente dependente de uma (infra)estrutura que lhe forneça as condições para que siga (sobre)vivendo. A precariedade, inerente ao próprio corpo, é, então, uma condição universal, pois o corpo, desde o seu nascer, é um corpo cuja sobrevivência está nas mãos do outro, do que pode cuidar dele, do que pode preservá-lo e garantir a ele as condições mínimas de vida. A condição de precariedade, então como condição primeira do corpo é, para Butler, o que pode tornar este corpo mais ou menos vulnerável ao mundo exterior, ao que vem de fora, às condições que lhe são oferecidas.

No contexto de luta das mães, a precariedade reside justamente no fato de que suas vidas são vidas vividas para lutar contra tudo aquilo que está fora dos limites do próprio corpo e que, no entanto, lhes afeta intimamente. Viver, para essas mulheres, é ter que se deparar com a violência de Estado que atinge os seus filhos e os seus próprios corpos. A violência de Estado se traduz, neste contexto, em um componente que agudiza ainda mais a condição precária inerente a todo corpo. O impacto da violência de Estado, na vida das mães, coloca seus corpos em

uma condição de precariedade maximizada, que se veem na condição de suportar o que já não parece ser mais suportável. O Estado brasileiro, ao qual o movimento de mães se dirige na reivindicação de justiça, é justamente “aquele que viola seus direitos”, expõe suas vidas ainda mais à morte e as empurra para uma condição ainda mais precária. Butler (2016b, p. 52) afirma que “viver é sempre viver uma vida que é vulnerável desde o início e que pode ser colocada em risco ou eliminada de uma hora para outra a partir do exterior e por motivos que nem sempre estão sob nosso controle”.

A dor causada pela perda do filho, carregada em um cotidiano de sofrimento no qual é preciso buscar razões para continuar vivendo nos sugere que, embora todos nós vivamos em uma condição de precariedade, esta não é distribuída de forma igual a todos. Para algumas populações, como a população negra e favelada, a vulnerabilidade do corpo à violência de Estado é maximizada pelas condições as quais tais populações estão submetidas, à violência que lhe é dirigida desproporcionalmente pelas instituições do Estado. Seguindo o diagnóstico de Butler (2016b), para estas populações, a precariedade se torna mais latente.

A exposição reiterada da precariedade nas falas das mães compõe um repertório estratégico que torna a própria precariedade, nesse contexto de luta, uma potência que garante a essas mulheres as condições de possibilidade para superar o sofrimento que se converte, aqui, em formas de agenciamento político. A reiterada exposição pública da dor se traduz em uma das chaves para compreender o modo como se dá o processo de subjetivação dessas mães (de) vítimas da violência de Estado. Tal processo de subjetivação que produz mães que lutam, que enfrentam o Estado e são capazes de fazer tudo pelos seus filhos é atravessado por uma reiterada exposição pública de uma vida cuja precariedade é maximizada.

A noção de precariedade é explorada pelas mães de modo que lhes confere uma identidade coletiva, uma identidade de mães que mesmo tendo todas as razões para não quererem mais viver, continuam persistindo e suportando o insuportável, tiram de dentro de si forças para poder lutar. A precariedade é exposta como aquilo que é superado todos os dias. O luto público das mães mobiliza, então, a linguagem da precariedade como signo de uma vida precária que, a despeito de toda vulnerabilidade ao Estado, consegue forças para lutar. A união das mães através do luto público produz tanto uma identidade de grupo na

medida em que lhes confere certo sentimento de unidade e força, como também certas noções essencialistas de maternidade como a noção biológica da mãe que, ao perder o filho gerado por ela, sente em seu próprio ventre a dor da perda e tira de dentro dele forças pra poder lutar. A noção da maternidade biológica, como um atributo de ligação essencial entre mãe e filho, atua como a força motriz das demonstrações de luto público das mães. É sobre tal noção de maternidade, cuja força mobiliza um denso campo emocional que as mães se constroem como sujeitos maternos violados pelo Estado.

A essencialização da maternidade presente nos processos de subjetivação das mães torna-se ferramenta estratégica de luta através da qual as mães são capazes de perseguir seus interesses políticos, qual seja, o de denunciar a violência de Estado que recai sobre a população negra, pobre e favelada. Entendo este tipo de essencialismo como sendo um “essencialismo estratégico”, termo cunhado por Gayatri Spivak (1987), por meio do qual as mães são capazes de garantirem para si próprias uma representação política coletiva. Para Spivak (1987), as fundações essencialistas de categorias identitárias fazem parte de um processo de constituição do sujeito, dentro de uma representação coletiva de grupo, que operam de modo estratégico na busca de interesses políticos.

A origem do termo “essencialismo estratégico” está inserida dentro do contexto de crítica da filósofa ao papel da representação na constituição do sujeito nos estudos subalternos. Para Spivak, a essencialização da identidade de um grupo pode servir a propósitos políticos que dificilmente são alcançados que não pela essencialização de certas noções identitárias. Nesse contexto, penso ser importante compreender a formação, entre as mães, de uma consciência coletiva de maternidade que é também vulnerabilizada pelo Estado. A constante exposição da precariedade e vulnerabilidade de seus corpos maternos opera, portanto, de modo estratégico na luta e no luto público a fim de conferir-lhes as condições para enfrentarem o Estado.

A precariedade acaba tornando-se um lugar de aliança, é o elo que une as populações mais expostas à violência de Estado não somente na reivindicação de direitos, como também no questionamento do próprio caráter do espaço público no sentido de que o que se constitui como público está também em disputa (Butler, 2015). Esses corpos precários que vemos nas ruas são corpos que, em sua pluralidade, reivindicam o público, procuram e produzem o público.

O “verdadeiro” espaço reside então “entre as pessoas”, o que significa que na medida em que a ação toma lugar em algum local, ela também estabelece um espaço que pertence propriamente à aliança em si. [...] Espaço e lugar são criados através da ação plural (Butler, 2015, p. 73).

A ação coletiva do movimento de mães desloca o político para a sua própria ação que ganha outros significados na medida em que elas são o político, por excelência. Pensar o corpo cuja condição precária é reforçada pela vulnerabilidade à distribuição desigual da precariedade não significa pensar esse corpo como um corpo fragilizado, impotente, como um corpo destituído de qualquer possibilidade de ação. Contrariamente, afirmar que um corpo é precário não é uma fraqueza da potência, mas sim a potência de resistir do corpo (Pelbart, 2007) e as mães trazem ao espaço público essa potência da resistência em seus próprios corpos. Nesse sentido, a exposição nos atos de luto público da precariedade maximizada pelo Estado e da vulnerabilidade ao mesmo Estado me parece ser uma condição estratégica da luta das mães no enfrentamento à violência de Estado.

É interessante pensar nas formas de resistência que mobilizam a precariedade e a vulnerabilidade, que operam juntas em uma mesma chave estratégica, para fazer valer a existência, reivindicando o direito ao espaço público, à igualdade e se opondo a uma polícia violenta, à (in)segurança e às ações militares. No contexto de luta dessas mães, a reunião no espaço público é uma forma de resistência política que expressa e demonstra, através do próprio corpo, a precariedade maximizada e a vulnerabilidade a que estão submetidas. Esse corpo que se coloca nos espaços públicos é um corpo precário que denuncia um processo no qual a vulnerabilidade em alguns se torna mais marcada que em outros.

Sair de suas casas, das favelas e protestar em outros espaços da cidade é uma forma (1) de dizer que elas ainda estão ali persistindo (Butler, 2015), mesmo em uma condição de precariedade levada ao extremo, e (2) de revelar uma verdade que permeia a política de pacificação da cidade do Rio de Janeiro, a de que há uma distribuição demograficamente desigual da precariedade e que, nesse sentido, ela recai com muito mais força nos espaços de favela. Ocupar o espaço

público é, então, uma forma de reivindicar que todas as vidas devem ser tratadas com igualdade e devem ser igualmente vivíveis.

Outra potencialidade do movimento de mães está no fato de que elas estão nas ruas pela memória de seus filhos, para lembrar das vidas que foram perdidas. Deixar de falar em nome de seus filhos seria o mesmo que aceitar que aquelas eram vidas sem importância e sem valor. Desse modo, a importância do luto público reside no fato de que é preciso estar nas ruas para dizer que as vidas que são perdidas são vidas que importam e, por isso, o luto é uma forma de conferir o significado de valor que tais vidas merecem ter.

Tal como formula Judith Butler (2016b), existem, em nossa sociedade, aquelas vidas que quando perdidas não são enlutadas, lamentadas pela sociedade, pois tais perdas não são sentidas como perdas de fato, enquanto que há aquelas vidas que, quando perdidas, são enlutadas e constantemente lembradas pela sociedade. Para a autora, essa divisão entre as vidas passíveis e não passíveis de luto marca, em nossa sociedade, as vidas que valem, que importam das que não importam. Segundo a autora:

uma boa maneira de formular a questão de quem somos “nós” nesses tempos de guerra é perguntando quais vidas são consideradas valiosas, quais vidas são enlutadas, e quais vidas são consideradas não passíveis de luto. Podemos pensar a guerra como algo que divide as populações entre aquelas pessoas por quem lamentamos e aquelas por quem não lamentamos. Uma vida passível de luto é aquela cuja perda não é lamentada porque ela nunca foi vivida, isto é, nunca contou de verdade como vida. Podemos ver a divisão do mundo em vidas passíveis ou não passíveis de luto da perspectiva daqueles que fazem a guerra com o propósito de defender as vidas de certas comunidade e para defendê-las das vidas de outras pessoas, mesmo que isso signifique eliminar estas últimas (Butler, 2016b, p. 64-5).

Segundo a análise de Butler, o luto possui, então, uma função política da máxima importância na medida em que se torna não somente um mecanismo de reconhecimento de uma vida perdida, mas, antes de tudo, o reconhecimento de que existe ali uma vida vivível, uma vida a ser vivida. Seguindo essa lógica, uma vida só é tida como vida de fato, ou uma vida inteligível dentro dos enquadramentos normativos do que se concebe como uma vida digna de ser vivida se, quando perdida, for enlutada. Ainda, para a autora:

Sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida. Em seu lugar, “há uma vida que nunca terá sido vivida”, que não é preservada por nenhuma consideração, por nenhum testemunho, e que não será enlutada quando perdida. A apreensão da condição de ser enlutada precede e torna possível a apreensão da vida precária. A condição de ser enlutado precede e torna possível a apreensão do ser vivo como algo que vive, exposto a não vida desde o início (Butler, 2016b, p. 33).

Dessa maneira, estar nas ruas é um modo de dizer que aquelas vidas importam e que, portanto, se forem perdidas devem ser enlutadas, pois é somente através do luto público que é possível assegurar, minimamente, o valor de uma vida perdida. Para Butler, “[a]penas em condições nas quais a perda tem importância o valor da vida aparece efetivamente” (Butler, 2016b, p. 32), e, por isso, uma vida só tem seu valor quando sua perda é passível de luto.

Embora as reflexões teóricas de Butler acerca do luto público sejam centrais para a discussão que me proponho neste trabalho, qual seja, da importância de se dizer, publicamente, que as vidas perdidas dos jovens negros e favelados são perdas sentidas pela sociedade, pelas comunidades nas quais viviam, pelas suas famílias e, sobretudo, por suas mães, os enquadramentos dentro dos quais a autora pensa o luto público apresenta algumas limitações para se pensar as demonstrações de luto público de grupos sociais racializados, como as mães cariocas.

Em 2017, quando Judith Butler esteve no Brasil, tive a oportunidade de participar de um evento organizado pelo Instituto de Relações Internacionais da PUC do Rio de Janeiro em que Butler e Wendy Brown fizeram exposições sobre alguns de seus trabalhos mais recentes. Nesse evento, organizado de modo quase secreto devido às perseguições e aos ataques à filósofa por parte de segmentos conservadores e aos manifestos contra a sua vinda ao Brasil, compartilhei com a filósofa a pesquisa que venho fazendo sobre o luto público das mães negras e moradoras de favelas do Rio de Janeiro que mobilizam a maternidade como força motriz de sua luta.

Formulei para Butler um comentário acerca da importância da mobilização da noção essencializada de maternidade, neste contexto, não somente como uma forma de potencializar as demonstrações de luto público dessas mães, mas, sobretudo por ser a maternidade o lugar desde o qual as mulheres negras foram

historicamente violentadas e, portanto, sendo a maternidade, talvez, o lugar de maior significado político para as mulheres racializadas. Minha indagação foi, claramente, provocativa, pois o posicionamento político de Butler acerca da maternidade como tendo sido, historicamente, um atributo compulsório às mulheres, situa-se dentro de uma crítica feminista branca que se distancia significativamente do contexto em que as mulheres negras estão inseridas.

Butler argumentou, em sua resposta, que o luto público, como ferramenta de luta política, está a serviço da luta pela vida, independentemente se a vida perdida - a vida enlutada - foi gerada pelo ventre da mãe que faz o luto ou se essa vida perdida não foi gerada pelo seu próprio ventre. A resposta da autora seguiu na direção de combater o lugar de privilégio garantido à maternidade biológica, sugerindo, claramente, que tanto a vida de filhos adotivos quanto a vida de filhos biológicos têm o mesmo valor e são, portanto, igualmente passíveis de luto caso venham a ser perdidas.

A resposta de Butler é assertiva na medida em que a autora está consciente do perigoso terreno semântico e das hierarquias e desigualdades dentro das quais a vida é ontologicamente apreendida. Ora, poderíamos pensar como seria o repertório discursivo do luto público mobilizado por mães adotivas, em que seus filhos não tenham sido gerados pelo próprio ventre. Como seria acionada a maternidade? Quais seriam os elementos discursivos em torno dos quais a interlocução com o Estado seria feita? Ao colocar tanto a vida perdida do filho adotivo, quanto a vida perdida do filho biológico como iguais, Butler é movida por sua preocupação em combater a naturalização da maternidade como atribuição ao corpo da mulher.

Entretanto, a resposta da autora confirma também o lugar desde o qual ela fala, pois, embora me pareça convincente pensar a enlutabilidade da vida como uma condição universal à toda vida, como sugere a autora, o que está em jogo no contexto de mulheres cujos filhos foram assassinados pelo Estado não é somente o imperativo de se afirmar o valor social de tais vidas perdidas, mas sobretudo o de se pensar tais vidas, a vidas negras, dentro de uma perspectiva histórica racializada em que o gênero, figurado no papel da maternidade, torna-se elemento crucial para entender a reprodução das mulheres negras em seu contexto histórico em um país que sempre negou a elas a possibilidade de exercerem a maternidade.

O que está em jogo é que tais vidas nunca foram apreendidas como vidas de fato, justamente por serem tidas como vidas já marcadas, antes mesmo de nascerem, como vidas descartáveis. A descartabilidade da vida negra traz à tona, então, a maternidade negra como o elemento chave sobre o qual repousa toda uma economia de violência racial. No contexto da luta das mães negras, a maternidade é um direito violado, negado e sacrificado em nome do Estado e quem faz o luto são justamente corpos que reivindicam o direito e a garantia de reprodução.

Como temos visto no capítulo 2 dessa tese, a violência contida nos discursos racializados parte do pressuposto de que as vidas geradas pelas mulheres negras e faveladas já não são consideradas vidas de fato pela sociedade antes mesmo de nascerem. Segundo essa lógica, as vidas geradas pelas mães negras e faveladas do Rio de Janeiro, já são, antes mesmo de nascerem, marcadas como vidas não passíveis de luto, pois já são tidas, de antemão, como vidas que não serão dignas de serem vividas, caso venham a nascer. Dentro do enquadramento discursivo racista que marca a distinção entre as vidas vivíveis das vidas não vivíveis, as vidas geradas pelas mães negras e faveladas não estão dentro dos enquadramentos de inteligibilidade como estão as vidas geradas pelas mães brancas e abastadas.

Dessa forma, o posicionamento político de combater a reprodução como um atributo natural da mulher, como sugere a resposta de Butler, reflete uma preocupação de segmentos sociais e intelectuais que não possui eco nos contextos de luta de grupos racializados, como o das mães, e reflete, portanto, algumas limitações analíticas, quando trazida para contextos interseccionais. Penso que o luto público das mães negras e faveladas só consegue ter a dimensão e o alcance que tem, pois, trata-se, ao fim e ao cabo, não somente do luto de seus filhos, mas, sobretudo, do luto da própria maternidade, como algo que está no horizonte da luta e do luto dessas mulheres. O que Butler perde de vista é que o que está em disputa não é somente o valor ontológico da vida – a vida universal como algo indiferenciado – mas justamente a tentativa de garantir a essas mulheres a possibilidade de geração de novos futuros, de novas vidas. Butler perde de vista, portanto, não só o caráter essencialista estratégico que a maternidade assume neste contexto de luto público como também perde de vista a própria maternidade como um lugar de disputa política racializado.

O modo como nossa sociedade divide as vidas entre vidas que merecem viver e vidas que não merecem viver assume a descartabilidade da vida negra e favelada, como (1) uma vida não passível de luto porque (2) uma vida não digna de ser vivida. A distribuição desigual do luto, ao distinguir as vidas vivíveis das vidas não vivíveis, distribui de forma desigual a condição de enlutabilidade de uma vida. No Brasil são inúmeros os casos em que podemos ver como opera a distribuição desigual do luto público. Para abordar apenas um, vale lembrar, como já o fiz em outro texto (Santiago e Rodrigues, 2018), a “chacina de Costa Barros”, ocorrida em 28 de novembro de 2015, em que cinco jovens foram assassinados, enquanto dirigiam um carro em direção a uma lanchonete para comemorar o primeiro emprego de Roberto, uma das vítimas. Na volta, os policiais militares dispararam 111 tiros no carro, sob a alegação que aguardavam a chegada de traficantes que tinham roubado a carga de um caminhão nas redondezas.

Um ano depois, em 29 de novembro de 2016, o avião que transportava o time de futebol da Chapecoense caiu nas proximidades da cidade de Medellín, na Colômbia, matando 70 pessoas no que ficou conhecido como um episódio trágico nacional. As autoridades públicas brasileiras, como o presidente da época, Michel Temer, a ministra Carmen Lúcia do Superior Tribunal Federal, anunciaram notas de luto e solidariedade às vítimas e a seus familiares nessa tragédia da queda do avião. Michel Temer decretou luto oficial de três dias em solidariedade a essas mortes.

O que diferencia esses dois acontecimentos, além da natureza de suas mortes, é o fato de que, enquanto que na tragédia nacional a morte de 70 pessoas que viajavam para disputar uma partida de futebol na Colômbia foi lamentada pelo Estado e pela sociedade, a morte dos cinco jovens negros e favelados de Costa Barros, assassinados pelos policiais militares não foi lamentada por nenhum veículo oficial do Estado, nem por nenhuma representação política. O luto desses jovens, ao contrário do luto dos mortos no avião, ficou a cargo das mães e familiares que, se não tivessem se mobilizado nos espaços públicos, chorando e lamentando essas perdas, tais vidas teriam sido perdidas – como foi e como sempre é – como vidas não vivíveis, como vidas que não eram dignas de serem vividas.

A questão que busco trazer aqui não é dizer que as vidas perdidas dos jovens de Costa Barros merecem ser mais ou menos enlutadas do que as vidas perdidas do time da Chapecoense, ou que a morte destes últimos não deveria ou merecia ter recebido as notas públicas de luto e solidariedade do Estado brasileiro. Tampouco pretendo hierarquizar e distinguir a magnitude dessas perdas. Pelo contrário, meu intuito é o de elucidar o modo pelo qual a distribuição desigual do luto público opera a partir – e dentro - das próprias instituições do Estado que definem as vidas que importam e as que não importam. Além disso, não somente o Estado, por meio de suas instituições como o Superior Tribunal Federal e a presidência da república, atua de modo ativo na reprodução dessa distribuição desigual do luto público, mas também o Estado, através de sua força policial militar atua diretamente na política de extermínio da população negra e favelada do Rio de Janeiro.

No caso da “chacina de Costa Barros”, “o Estado” mata e, depois, “o Estado” sanciona esses assassinatos pela política de distribuição desigual do luto público. O que pretendo mostrar aqui é que a política de extermínio da população negra é sancionada e legitimada institucionalmente, pela própria ausência e indiferença do Estado a respeito de tais perdas, muito provavelmente porque para o Estado, estas não são perdas de fato, como tampouco seriam tidas como perdas as vidas que as mães negras e faveladas podem vir a ter.

A função do luto público assume, portanto, para a população negra e favelada, a função de reconhecer a perda de uma vida que foi vivida e que merecia ter continuado a viver. Tal acontecimento reflete o descaso do Estado brasileiro com a vida negra e favelada que, quando perdida, sequer é lamentada pela sociedade, a não ser pelas próprias mães e familiares que se dispõem, nessa tarefa dura e dolorosa, a dizer o óbvio: de que a vida de seus filhos merece ser vivida e não exterminada como medida profilática de uma política de segurança pública que mata uns para que outros possam viver.

Um caso excepcional de demonstração de luto público ocorrido recentemente no Brasil foram os inúmeros atos em memória e homenagem a Marielle Franco, vereadora do Rio de Janeiro, morta a tiros juntamente com seu motorista Anderson Gomes, em março de 2018 no Rio de Janeiro. Marielle foi a quinta vereadora mais votada nas eleições municipais de 2016. Mãe, negra, “cria” da favela da Maré e lésbica, Marielle atuava de modo a combater a estrutura racial

que compõe a política brasileira, tendo proposto projetos que garantissem os direitos sexuais e reprodutivos, projetos de combate à violência contra a mulher, construção de mecanismos de acesso da população à segurança pública, a desmilitarização da polícia militar, dentre outros. A morte de Marielle, ainda sob investigação neste momento, interessa àqueles que desejam preservar as estruturais raciais fundacionais do Estado brasileiro.

O assassinato de Marielle indignou o Brasil e o mundo todo, pois expôs o modo como o racismo institucional atua na vida política. Nas semanas e meses seguintes ao assassinato de Marielle, milhares de pessoas no Brasil e no mundo foram às ruas manifestar homenagem de luto e solidariedade. A morte de Marielle mobilizou, de maneira excepcional, a opinião pública nacional e internacional para uma das facetas mais perversas do racismo brasileiro. As manifestações de luto público em nome de Marielle revelam e confirmam o diagnóstico da importância política do luto público formulado por Judith Butler.

Seguindo os rastros deixados pelas formulações da filósofa, a vida de Marielle Franco só teve o seu valor social reconhecido em função dos esforços da sociedade e das instituições que se mobilizaram na exigência de investigações sobre o assassinato e no difícil e doloroso trabalho de enlutar sua perda. Uma das principais atuações da vereadora era o combate à atuação do aparato de força estatal e das milícias no crime organizado da cidade do Rio de Janeiro. Nascida em uma das maiores favelas do Rio de Janeiro, a Maré, Marielle era uma das poucas representantes políticas que tinha uma abordagem racializada da política de segurança pública na cidade. Uma de suas falas enquanto representante da classe política era: “Quantos mais precisarão morrer para que essa guerra acabe?”.

Marielle foi vítima daquilo contra o qual lutava: o racismo institucional brasileiro. Sua morte revela a condição marginalizada do negro na estrutura social brasileira, pois é quando o negro ocupa espaços de institucionalidade que as feridas sociais de um país extremamente racista se revelam novamente na história. Em uma sociedade cujas estruturas sociais são atravessadas pelo imaginário de que o lugar do negro é em posição de subordinação, a presença de Marielle na política faz a Casa-Grande tremer a ponto de ser eliminada como se o recado dado fosse o de que ali não era o seu lugar (Santiago, 2018).

O assassinato de Marielle produziu “mais uma mãe de vítima da violência de Estado”, como costumam dizer as mães cariocas. A mãe de Marielle passou a

frequentar os atos públicos junto com outras mães de vítimas da violência de Estado. A união da mãe de Marielle às demais mães em torno da busca por justiça pela morte de seus filhos representa a possibilidade de subverter a lógica racial presente na sociedade: a de que os negros não podem e não devem ocupar politicamente lugares que nunca lhes foi permitido ocupar. Um dos estribilhos comumente entoados pelas mães nas demonstrações de luto público expressa esse movimento de expor o surgimento do negro e favelado como sujeito liberto, que ocupa e se afirma nos espaços: “hoje o quilombo vem dizer, favela vem dizer, a rua vem dizer que é nós por nós!”.<sup>34</sup> Tal refrão cantado pelas mães revela as raízes coloniais da luta atual dessas mulheres negras. No Brasil, ao que nos parece, o negro não só é mantido fora dos espaços políticos e eliminado como uma vida que não importa, como também, quando ocupa espaços de institucionalidade, é covardemente eliminado, como no caso de Marielle.

Em um país onde os mortos são soterrados no esquecimento, só o luto público é capaz de mantê-los vivos. Como já havia dito Walter Benjamin, “os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer”. Convencidos de que, no Brasil, o inimigo que enfrentamos é o racismo que persiste em decidir quem deve morrer e quem deve viver, é preciso que façamos o luto público de nossos mortos para que eles não sejam vencidos pela história. O trabalho de luto é um trabalho que compete a todos nós.

---

<sup>34</sup> Música “Quilombo, Favela, Rua” do Mc carioca Mano Teko.

## 4 Luto, performatividade e soberania

Na primeira seção desse capítulo, analisarei uma situação de enfrentamento de uma mãe a um policial militar a partir de uma leitura tanto do corpo da mãe quanto do corpo do policial como corpos que performatizam uma soberania. Ao abordar o luto como um ato performativo (contra) soberano, discutirei o papel da *maternidade* e da *farda policial* como signos linguísticos em disputa. Na segunda seção, farei uma discussão sobre a escatologia cristã sobre a qual repousam as fundações mitológicas do Estado-nação. Volto a analisar a cena de enfrentamento da mãe ao policial à luz dessa discussão. Na terceira seção, farei uma discussão mais aprofundada das fundações mitológicas do Estado, a partir dos conceitos de violência mítica e violência divina de Walter Benjamin a fim de compreender o modo pelo qual as mães acionam uma certa soberania e como tal soberania é sacrificial.

### 4.1 Sobre heróis e heroínas: o luto como ato performativo (contra) soberano

Durante meu percurso etnográfico, testemunhei uma série de atos públicos em que as mães puderam expor suas dores para as instituições às quais elas se dirigiam e para a sociedade como um todo. Um ato em especial foi um ato organizado em Manguinhos, no final de 2015, no qual pude testemunhar uma das falas mais marcantes de minha pesquisa de campo. Naquele dia, *Carmen* foi chamada por *Selma*, que estava ao microfone, para que pudesse falar também. O ato aconteceu em uma das praças da favela de Manguinhos, próxima à entrada da comunidade, onde há um campo de futebol, local em que houve troca de tiros entre policiais e supostos “criminosos” e onde foi baleado com um tiro nas costas *Tiago*, filho de *Selma*. Assim que *Selma* terminou sua fala, chamou *Carmen*, que se aproximou, pegou o microfone e, com a voz já trêmula, começou a chorar.

*Carmen* deu início a sua fala dizendo o quão difícil era estar ali, abraçada por *Selma*, com quem compartilhava uma dor profunda e insuperável, quando na verdade, ela gostaria de estar compartilhando alegrias. Uma das características

que fui percebendo ao longo de minha pesquisa no modo como as mães se colocavam publicamente nos atos é o modo como seu corpo, para além da sua voz, também fala. As lágrimas, os desmaios, a raiva, a fúria são todas múltiplas expressões corporais que atravessam de modo simultâneo um corpo que fala uma verdade ao Estado e ao poder.

Lembro-me, certa vez, de um ato que organizamos em frente ao Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro para reivindicar a celeridade por parte da Promotoria Pública nos processos judiciais de alguns casos de homicídio. O ato durou aproximadamente cinco horas e tentávamos pressionar a promotoria para que recebesse os familiares e alguns representantes de movimentos sociais para discutir o andamento de alguns processos. Houve muita resistência em receber as mães e familiares, ao que, quatro horas depois de muita pressão, algumas mães passaram muito mal e uma delas, *dona Cida*, quase desmaiou. Ajudei, com outros colegas e ativistas que estavam ali, a levar *dona Cida* para uma sala de ambulatório do Ministério Público, que foi aos poucos se acalmando enquanto dizia que não era justo o que estava acontecendo a elas.

Parte do que testemunhei sobre o que era vivido por essas mulheres nos atos públicos não cabe racionalmente em descrições de qualquer natureza. O que me saltava aos olhos era o fato de que, para além do que era verbalizado publicamente, ou seja, as histórias contadas, seus corpos também produzem um discurso, também produzem uma verdade que, muitas vezes, não cabe em palavras. Era o que observei quando *Carmen*, no ato em Mangueiras, pegou o microfone e, entre lágrimas e pausas, tentava colocar em palavras os sentimentos que o corpo sentia.

Dói, pode passar 20, 30 anos, a gente que é mãe sempre vai lembrar dos nossos filhos como um bebê, aquela criança que foi gerada no nosso ventre. Porque nenhuma mãe gera um filho pra ser bandido! E mesmo que essa sociedade torne os nossos filhos bandidos, ninguém tem o direito de tirar a vida dos nossos filhos. Porque é dever do Estado proteger e zelar, mas infelizmente nós vemos esse mesmo Estado que deveria garantir a vida de nós moradores de comunidade, é esse mesmo Estado que atira e mata de forma cruel [...] O medo às vezes toma conta, mas não deixa o medo tomar conta de vocês não (dirigindo-se a quem estava assistindo ao ato). Ainda que nós vamos embora, vocês vão ficar, vocês vão continuar vivendo com esses assassinos sanguinários, violentos. [...] esses assassinos nojentos que são moradores de favela também. É

pobre fuzilando pobre! Que esses policiais de UPP também são favelados e tem vergonha de assumir a sua origem, tem vergonha de dizer que é um favelado, depois que veste uma farda se acha um Deus! Se acha o dono da vida! Uma vez um policial de UPP virou pra mim e falou assim ‘o que eu posso fazer se quando eu estou fardado eu me sinto um super-herói?’ e eu disse para ele ‘todo super-herói tem sua fraqueza! O Batman sem a sua capa não é o Batman, o Homem-Aranha sem a sua máscara ele não é o Homem-Aranha!’ [...] E ele também sem aquela farda, ele também não é nada! [...] Eu tenho visto cada dia [mais] nas favelas, policiais como este que falam pra mim que quando ele coloca uma farda ele se sente um super-herói. E aqui tem super-heroínas, mães, guerreiras, mães que mesmo depois de perder o seu filho não tem medo da morte, não tem medo desse Estado fascista (*Carmen*, em ato público organizado pelas mães em Mangueiras, em 2015).

Esta foi uma das falas mais impactantes que eu testemunhei em todo meu percurso etnográfico. Impactante não somente do ponto de vista emocional, pois, ouvir *Carmen* dizendo essas palavras enquanto estava sendo abraçada e apoiada por *Selma* foi uma cena de solidariedade, união e força, mas foi também impactante, sobretudo por conta do lúcido e corajoso discurso de enfrentamento demonstrado por *Carmen* em seu breve diálogo com um policial militar.

Nesse trecho da fala de *Carmen*, duas questões me mobilizam a pensar o movimento das mães de enfrentamento ao poder a partir do ponto de vista do corpo em ato, um corpo que chora, um corpo que grita, um corpo que desmaia. A primeira questão que me provoca é: o que os corpos dessas mulheres falam? A segunda é: o que esses corpos têm a ver com o Estado? Percorri parte de meu doutorado com essas indagações de modo que mantive a cena de *Carmen* enfrentando o poder policial como uma cena paradigmática e bastante representativa dos efeitos de poder, das linguagens em jogo e, sobretudo, do modo como tanto o Estado inscreve seu poder nos corpos dessas mulheres que o interpelam na reivindicação por justiça quanto na maneira como os corpos dessas mães desconstrõem – para usar um termo derridiano – o Estado a partir de seus próprios corpos.

Nesse sentido, tendo como pano de fundo a cena de *Carmen* questionando a autoridade do policial militar, cena esta relatada por ela mesma em sua fala e, tomando como ponto de partida minhas indagações acerca da relação que se estabelece entre mães e Estado, penso ser crucial trazer a dimensão do poder e da linguagem que atravessam o corpo e que o constitui em sua materialidade. Como

se materializa esse corpo que enfrenta a autoridade policial? A partir de qual linguagem esse corpo ganha vida? E que linguagem é criada por esse corpo frente ao corpo do Estado? Em outras palavras, interessa-me pensar o enfrentamento das mães à violência de Estado precisamente a partir da imagem de um corpo cuja maternidade é simultaneamente performatizada frente ao poder do Estado cuja materialidade ganha forma na figura de autoridade do policial militar.

*Carmen*, ao ser interpelada pelo policial militar que lhe disse se sentir como se fosse um super-herói ao vestir a farda, responde a ele desde o lugar habitado por um corpo vulnerável, no sentido da vulnerabilidade discutida por Butler, ou seja, um corpo cuja condição de precariedade maximizada pelas forças do Estado se torna ainda mais vulnerável às forças que lhe são alheias, e nesse caso, vulnerável às forças do próprio Estado. A cena que tomo como paradigmática para analisar a relação entre mães e Estado apresenta, de um lado, a figura de um policial militar que se coloca, discursivamente, como uma autoridade soberana ao recorrer à figura do super-herói como aquele cujo poder excede a capacidade humana, e de outro, a figura de uma mulher cujo lugar da maternidade é mobilizado como resposta ao poder soberano que tira a vida de seu filho.

No contexto da fala de *Carmen*, a vulnerabilidade da população negra e favelada se faz fortemente presente e assume, como já dito anteriormente, uma forma de resistência política. O corpo de *Carmen*, de *Selma* e de todas as demais mães se expõe frente ao poder soberano que tira a vida de seus filhos não como corpos frágeis, impotentes, mas como corpos cuja própria condição de precariedade é maximizada pelo próprio poder soberano do Estado. Tal mobilização da vulnerabilidade ao Estado se traduz aqui como um ato corporal materno que faz valer sua existência e o direito de reprodução através da própria exposição da vulnerabilidade. De que modo tanto o corpo do policial militar quanto o corpo de *Carmen* são produzidos no terreno da linguagem?

Judith Butler em “Excitable Speech” (1997) introduz a importância da esfera da linguagem como o domínio privilegiado em que a política acontece. A esfera da linguagem pode nos oferecer condições para compreender a dinâmica do poder e como ele opera na vida diária. Butler sugere, nesta obra, que nós tanto construímos quanto somos construídos pela linguagem ao expor nossa vulnerabilidade a ela, ainda que seja precisamente através da linguagem que

podemos resistir. Para a autora, é a partir de nossa vulnerabilidade ao outro, ao que está externo a nós ou, em outras palavras, nossa vulnerabilidade à própria linguagem que nos interpela como sujeitos que podemos performatizar nossa existência no mundo. Dentro dos enquadramentos epistêmicos dentro dos quais Butler compreende a linguagem, o poder não pode ser dissociado da linguagem uma vez que é justamente por meio da linguagem – a linguagem como meio – que o poder se manifesta.

Podemos compreender o modo pelo qual tanto o poder quanto a linguagem operam juntos sobre o corpo se retomarmos a cena do diálogo entre *Carmen* e o policial militar. Nesta cena, o que podemos perceber é o modo como a linguagem e as figuras às quais a linguagem mobilizada tanto pelo policial quanto por *Carmen* recorrem que constitui o poder. Tanto o poder soberano do policial militar quanto o poder de resistência de *Carmen* são evocados no campo da linguagem. É no campo da linguagem que o político emerge como uma negociação entre corpos cuja materialidade é performatizada continuamente. Tanto o poder soberano do policial quanto o poder de resistir da mãe são manifestados na linguagem. A linguagem dentro da qual os enunciados se apresentam nos revela que o poder existe e só faz sentido através do enunciado. No contexto em questão, os enunciados mobilizados giram em torno de uma figura heroica, transcendental e, diria eu, uma figura divina que tem a prerrogativa do poder sobre a vida e a morte.

O poder soberano, performatizado no enunciado do policial militar, ao recorrer à figura do super-herói, confirma tanto o argumento de *Carmen* que afirma que o policial, depois de vestir uma farda, se acha um Deus, o dono da vida, quanto o argumento de Butler que afirma ser a linguagem o local da política onde a soberania é performatizada. Para Butler, a soberania é entendida como um ato performativo que se expressa na própria linguagem sendo, desse modo, o poder soberano, expresso no poder de matar, inseparável do corpo que é atingido por ele. Nesse sentido, a linguagem constitui o próprio campo de batalha no qual a política acontece e, nesse campo de batalha, o poder do policial é produzido precisamente em seu enunciado “o que eu posso fazer se, quando eu estou fardado, me sinto um super-herói?”, enquanto que o poder de *Carmen*, como mãe que enfrenta o poder do Estado se produz na medida em que ela se contrapõe à autoridade soberana do policial, colocando a si mesma em uma posição justaposta

à posição de autoridade soberana: “[e] aqui tem super-heroínas, mães, guerreiras, mães que mesmo depois de perder o seu filho não tem medo da morte, não tem medo desse Estado fascista!”.

A compreensão da relação entre linguagem e poder, para Butler, recupera tanto a proposta de J. L. Austin acerca do enunciado como o pensamento de Althusser acerca da noção de interpelação. Butler recupera os dois autores para mostrar duas perspectivas distintas que localiza o sujeito frente ao enunciado. Para Butler, a linguagem não é nem algo que um sujeito pré-existente cria, como propõe Austin, na medida em que o sujeito garante um lugar de primazia em relação ao enunciado, e tampouco a linguagem precede o sujeito, segundo a teoria de Althusser, para quem nós, como sujeitos somos criados pela linguagem que nos interpela. Para Butler, a linguagem se constitui uma espécie de armadilha sendo tanto uma condição para sustentar o corpo, na medida em que a materialidade do corpo é o próprio efeito de poder da linguagem, como também uma condição para destruí-lo, uma vez que é esse mesmo poder que produz o sujeito, na linguagem, capaz também de desfazê-lo, recriá-lo, ininterruptamente.

Butler oferece alguns exemplos para ilustrar o modo como o sujeito é constituído pela linguagem, em um diálogo próximo com Althusser. A autora menciona o momento em que uma mulher grávida é perguntada a respeito do sexo do bebê, se ele é menino ou menina. A autora argumenta que a resposta a uma pergunta como essa é um modo de produzir aquele sujeito que vem ao mundo, como sendo um menino ou uma menina. Esse exemplo ilustra, de forma bastante simples, os efeitos do enunciado, da linguagem sobre a constituição do sujeito. Outro exemplo que a autora retoma de Althusser é uma situação em que alguém está passando pela rua ao que o policial interpela o passante com o enunciado “ei, você aí!” e o passante responde ao chamado virando seu corpo em direção ao policial. Segundo a leitura de Butler, Althusser recorre à figura de uma voz divina que nomeia, que cria o sujeito que nomeia no próprio ato de nomeação, a exemplo da voz de Deus ao nomear Moisés como um representante da autoridade estatal, ou ainda, poderíamos pensar também a exemplo do ato de criação divina em que Deus, em Gênesis, diz “faça-se a luz!” e a luz é feita.

Para Butler, o que Althusser perde de vista é justamente o fato de que o discurso que inaugura, que produz o sujeito não deve, necessariamente, tomar a forma de uma voz e que, ainda, a interpelação cria – ou opera na tentativa de criar

– uma realidade sem que o interpelado possa ter conhecimento de tal interpelação, ao que Butler sugere a hipótese de que, no caso do exemplo do passante, este poderia ter se virado ao policial e ter contestado o nome pelo qual tenha sido chamado afirmando que seu nome não era aquele. O que está em jogo, para Butler, nesse circuito da linguagem é justamente o reconhecimento de uma interpelação derivada de uma autoridade que opera na produção de identidades.

Entretanto, Butler (1997) argumenta que a linguagem, diferentemente da compreensão da teoria do ato de fala de Austin e da constituição do sujeito de Althusser, tanto precede o sujeito quanto o excede. Para a autora, enquanto Austin pressupõe um sujeito que fala, que cria seu mundo e sua realidade e Althusser postula uma voz divina, originária que traz um sujeito à vida, Butler defende que estamos sujeitos à operação da interpelação na e da linguagem, na medida em que é na linguagem o terreno político máximo por excelência onde se dá a negociação das múltiplas identidades e realidades em jogo. Diferentemente de Austin e Althusser, a quem a linguagem pode ser compreendida como, respectivamente, um efeito produzido *a fortiori* e uma condição *a priori* do sujeito, para Butler,

[a] linguagem sustenta o corpo não ao trazê-lo à vida ou alimentando-o literalmente, mas é ao interpelar o corpo dentro dos termos da linguagem que uma certa existência social do corpo se torna possível. Para entender isso, devemos imaginar uma cena impossível, de um corpo ao qual não foi dada uma definição social, um corpo que é, estritamente falando, não acessível a nós que, no entanto, torna-se acessível no momento de seu endereçamento, um chamado, uma interpelação que não “descobre” este corpo, mas que o constitui fundamentalmente. Podemos pensar que para sermos endereçados, precisamos ser, primeiramente, reconhecidos, mas aqui o reverso althusseriano de Hegel parece apropriado: o endereçamento constitui o ser dentro do circuito possível do reconhecimento e, apropriadamente, fora dele, em abjeção (Butler, 1997, p. 5, tradução livre).

Butler propõe pensar a linguagem em seu caráter paradoxal, como sendo uma condição para sustentar o corpo, afinal é o caráter performativo da linguagem que apresenta as condições de possibilidade de constituir sujeitos e realidades dentro dos quais tais sujeitos são enquadrados social e politicamente, como é também a linguagem uma condição para destruir o corpo, caso venha este corpo estar fora dos enquadramentos possíveis do reconhecimento. Butler vai além em

suas proposições acerca da relação entre poder e linguagem, pois ela não separa o caráter performativo soberano da linguagem do corpo ao qual tal linguagem é endereçada. Para a autora, a interpelação social não é um performativo divino, pois o caráter iteracional da linguagem, o caráter performatizador dos enunciados, diante da possibilidade de serem apreendidos, apropriados e recontextualizados, apresenta as condições de possibilidade para afastar a linguagem do caráter divino, intocável, dessa autoridade soberana e absoluta.

Se voltarmos à cena relatada por *Carmen* em seu diálogo com o policial, poderíamos pensar o modo como as identidades são produzidas por um poder que habita os próprios enunciados. Poderíamos pensar o modo como o policial produz a si mesmo como um super-herói usando a farda como um performativo que lhe permite ser constituído como um sujeito soberano que tem a prerrogativa do poder sobre a vida e a morte. Ao passo que *Carmen*, ao se colocar também como super-heroína, como as demais mães que também perderam seus filhos assassinados pelos policiais militares, como guerreiras que não tem medo do Estado, atua na constituição de um sujeito materno cuja prerrogativa de poder se justapõe à do policial.

Ambos os interlocutores dessa cena assumem posições relacionais antagônicas e, no entanto, reiteradamente deslocadas dentro da linguagem. Contrariamente à ideia de que a linguagem nos é imposta de fora para dentro, ou de que nós, como sujeitos, é quem precedemos a linguagem, o movimento discursivo de *Carmen* revela a linguagem precisamente como esse terreno político sobre o qual opera uma interação entre um poder que supostamente se apresenta como soberano, como um Deus, e um corpo que desestabiliza o caráter exclusivamente soberano do policial ao performatizar, também, uma espécie de autoridade contraposta à autoridade policial.

A vulnerabilidade mobilizada por *Carmen* se transforma, como podemos perceber, em um mecanismo agenciador de um corpo que não se submete ao sujeito soberano transfigurado no policial militar, mas que se produz no enfrentamento a ele, percorrendo e reiterando o mesmo recurso a uma figura heroica como o fez o enunciado do policial para criar as condições de existência que a própria linguagem, em seu caráter aberto e não finalizado, pode lhe garantir. *Carmen* opera dentro do que Butler afirma ser aquilo que excede um ato de fala, aquilo que sobra, que é imprevisível, que não está sob nenhum controle. Para

Butler, o ato de fala é inseparável do corpo, o ato de fala é um ato do corpo que fala, que enuncia algo que nos é, a princípio, desconhecido, imprevisível. O corpo diz sempre algo que não estava na intenção, que não é controlado, pois o corpo é um signo de desconhecimento precisamente porque suas ações não são sempre total e conscientemente direcionadas. A autora argumenta que a produção do corpo falante quebra com a dicotomia entre o mental e o físico, entre corpo e espírito, entre matéria e linguagem.

Butler recorre ao exemplo da ameaça como uma forma de ilustrar que um ato de fala de ameaça produz uma temporalidade entre a ameaça feita e a ameaça concretizada que é habitada por um campo desconhecido, imprevisível, aberto a uma infinidade de possibilidades que sequer são garantidas. Com isso, Butler afirma que existe no ato performativo, como no ato de fala de uma ameaça, por exemplo, uma certa fantasia soberana a respeito do que irá acontecer, como se entre a ameaça feita e o ato da ameaça concretizada não pudesse haver um desvio, uma desestabilização ou perturbação do que se prevê. Nisso reside o caráter performativo da linguagem, para Butler, que se traduz, justamente, na possibilidade de subverter a linguagem, a linguagem como poder que destrói, que desconstrói o sujeito a partir do acionamento desse próprio caráter disruptivo.

Ainda que o enunciado proferido pelo policial seja o de que ele sente um super-herói ao usar uma farda, em uma clara intenção de se colocar como um sujeito soberano apto a exercer o poder sobre a vida e a morte, *Carmen* desestabiliza, no plano da linguagem, o lugar privilegiado e exclusivo do ato de fala soberano que o policial reivindica para si. *Carmen*, ao questionar esse lugar soberano presente no enunciado do policial, desloca tal prerrogativa das mãos do Estado, ou melhor, das mãos representativas da força do Estado, para suas próprias mãos, colocando a si mesma na posição de super-heroína, mãe, guerreira que não teme a morte e a violência do Estado. Tal movimento se inscreve na concepção foucaultiana de poder, para a qual o poder não é facilmente atribuído a um só sujeito como seu porta-voz, a um representante soberano do Estado. O poder, pelo contrário, emana de uma multiplicidade de lugares que foge dos limites de uma concepção de poder restrita a um soberano, desde o qual o poder se cria, se produz, como em um enunciado divino “e faz-se a luz!”, e a luz é feita.

Colocar-se como um super-herói não faz do sujeito um super-herói, como *Carmen* bem demonstra. Contrariamente a uma perspectiva ilocucionária do ato

de fala, para a qual as palavras de um enunciado performatiza a própria ação que ele enuncia, como no exemplo de um padre proferindo aos noivos “eu vos declaro marido e mulher”, ou ainda no caso de um juiz proferindo “eu o declaro culpado”, situações em que o próprio enunciado cria aquilo que enuncia, no caso em questão, nem o enunciado do policial, nem o de *Carmen* possuem esse poder soberano, divino. O que está em jogo, no entanto, neste caso, é que *Carmen*, ao reiterar o enunciado soberano do policial, tomando para si as condições para a constituição de um sujeito super-herói acaba por (1) desestabilizar o *locus* privilegiado da soberania acionada pelo policial e (2) ao fazer isso, acaba por colocar em *xequê* a própria noção fantasiosa de que o poder está inscrito dentro dos limites soberanos do Estado ou de suas forças representativas, como a polícia militar.

Os efeitos de poder produzidos pelo movimento discursivo de *Carmen* nos revelam não somente que o poder não está nas mãos do policial, como se este, ao usar uma farda e assumir a representatividade do Estado, estivesse ele mesmo incorporando o próprio sujeito soberano, como também nos aponta que há uma perda da organização soberana do poder que sempre retorna, de maneira fantasiosa, como argumenta Butler (1997), e tenta tomar seu lugar na própria linguagem, na figura do performativo. Entretanto, a linguagem, ainda que seja o lugar próprio da política e do político, ou seja, o campo por excelência dentro e em torno do qual o sujeito se realiza, não está sob nenhum controle. A linguagem nos escapa o corpo, excede o próprio corpo em uma batalha infinita e ininterrupta na qual os signos operam.

A reação de *Carmen* ao policial torna possível compreendermos que sua agência acontece precisamente porque ela cita, ela repete o enunciado performativo do policial, expropriando de seu enunciado as próprias condições para desestabilizá-lo como um enunciado performativo soberano. *Carmen* utiliza o enunciado do policial, desloca o texto e redireciona-o para um outro lugar, fazendo com que seu significado inicial, supostamente pensado como dado *a priori*, seja alterado.

A disjunção entre o enunciado e o significado é a condição de possibilidade para revisar o performativo, o performativo como a repetição de sua instância anterior, uma repetição que é, de uma só vez, uma reformulação. [...] A citacionalidade do

performativo produz a possibilidade para a agência e expropriação ao mesmo tempo (Butler, 1997, p. 87, tradução minha).

O que *Carmen* faz é se valer da ruptura entre o enunciado e seu significado de modo a deslocar o enunciado do policial do significado que ele carrega, privando, portanto, o seu ato de fala do poder performativo que ele projeta. Em outras palavras, *Carmen* traz à tona justamente o caráter performativo da linguagem, na medida em que mostra ser possível, mudar o *lócus* de autoridade em relação ao seu enunciado. Nas palavras de *Carmen*, “todo super-herói tem a sua fraqueza”, e ele, o policial, sem a farda, não é o que ele diz ser. Em última instância, *Carmen* revela a incomensurabilidade da linguagem, a incomensurabilidade entre a intenção e o enunciado, entre o enunciado e a ação de modo que a distância existente entre esses elementos indica o espaço de atuação do performativo da própria linguagem, capaz de conectar e desconectar tais elementos, em uma gramática que foge do controle de qualquer noção soberana, absoluta, divina.

O diálogo entre a mãe e o policial a que chamei aqui de cena paradigmática assume uma importância política, pois nos permite compreender o modo como se dá a resistência das mães à soberania de Estado e, mais especificamente, a resistência dessas mulheres à interpelação soberana. Contrariamente a uma noção rígida e restritiva do poder e da linguagem como algo que opera desde um *lócus* de enunciação único e exclusivo e que *ou* precede o sujeito *ou* sucede, o que proponho pensar aqui, a partir do ato performativo de *Carmen*, é o modo pelo qual é justamente no campo da linguagem que as mães lidam com as autoridades supostamente soberanas. É por meio da e na linguagem que as mães realizam, em suas demonstrações de luto público, um ato performativo (contra) soberano, na medida em que, ao mesmo tempo em que elas questionam a autoridade soberana do Estado antropomorfizada na figura masculina do policial que se sente um super-herói dentro de sua farda, elas, as mães performatizam, no luto público, uma autoridade também soberana desde o lugar da maternidade.

Há, no campo político da linguagem, uma negociação em jogo entre, de um lado, a figura masculinizada do super-herói que se coloca como autoridade soberana capaz de matar indiscriminadamente e, de outro lado, a figura maternal

da heroína, da guerreira que está disposta a entrar no campo de batalha política, aquela que trouxe uma vida ao mundo e que, ao ter essa vida perdida pelas “mãos do Estado”, posiciona-se também em um lugar de autoridade sobre a vida, uma vida gerada por elas mesmas e que não deveria ser tirada pelo Estado. O que permite a *Carmen* resistir à interpelação soberana do policial contrapondo-se a ele é justamente o caráter performativo da linguagem, pois sendo a linguagem *tanto* o que precede o sujeito *quanto* o que o excede é que garante as condições de possibilidade de fazer da linguagem o espaço político no qual a mudança nas relações de poder acontece.

O enunciado do policial – como todo enunciado – está fora do controle de quem o enuncia, pois está nas mãos do que está fora de si mesmo, do outro, da linguagem e pode ser apropriado, deslocado, revertido, subvertido. É justamente o que excede no enunciado do policial, o que sobra, o que resta que permite a *Carmen* tomá-lo em suas próprias mãos de modo a repeti-lo, deslocando e quebrando a ligação supostamente natural entre o que o enunciado do policial diz e o que este enunciado produz de fato. O excesso do enunciado proferido pelo policial é ressignificado por *Carmen* na medida em que ela traduz o enunciado de um ato de fala que, *a priori*, poderia ter sido pensado como forma de demonstração de um poder soberano, transcendental, para produzir ela mesma como o reverso desse lugar. O texto do diálogo contido na cena protagonizada por *Carmen* e o policial nos indica algo que está presente em todo texto: o fato de que a performatividade do texto não está sob o controle soberano, pois a repetição, ou a citacionalidade é uma possibilidade em constante presença na linguagem.

Poderíamos pensar essa cena como metonímia da batalha política entre mães e o Estado brasileiro, na medida em que o “estado de *exceção*”, ou a *excepcionalidade* das práticas estatais em relação à população negra e favelada, ou ainda mesmo, o *excessivo* uso da força policial concretizada na forma do poder de matar traduz o caráter também *excessivo*, *excedente* contido no enunciado linguístico do policial. Ao se valer do caráter aberto e polissêmico da linguagem, apropriando-se daquilo que *excede* o próprio enunciado do policial, *Carmen* traça um percurso político no qual ela reverte o próprio estado de excepcionalidade e todo o aparato do uso excessivo da força a fim de demonstrar a fragilidade sobre a qual se apoia o poder soberano. O seu posicionamento como “heroína, mãe, guerreira” traduz, aqui, a própria ficcionalidade soberana. Seu movimento nos

indica que a soberania – essa soberania arrogada pelo próprio policial – não existe enquanto tal; a soberania é uma reivindicação, um clamor.

Se a soberania não existe enquanto tal, mas é algo que é performatizado o tempo todo, algo que é reivindicado, então, poderíamos pensar o enunciado do policial não como um ato de fala soberano, mas sim como um ato de fala que reivindica uma soberania, traduzida aqui no poder sobre a vida e a morte. A pergunta que faço é: qual a fonte desse poder soberano clamado pelo policial? O que sustenta esse poder soberano de matar? Ora, o enunciado do poder soberano sobre a vida e a morte invoca, inevitavelmente, o corpo como elemento crucial para sustentar esse poder de matar, afinal, é ao corpo que esse poder se direciona. Nesse sentido, me pergunto o que seria do enunciado do policial como uma reivindicação de soberania se não fosse o corpo do filho de *Carmen*, assassinado “pelo Estado” e os corpos de todos os demais jovens mortos pelo Estado brasileiro? O que seria desse ato de fala “soberano” se não fosse os corpos dessas mesmas mães que se colocam frente a frente os policiais para questionar justamente essa prática supostamente soberana e legitimada socialmente que mata seus filhos como se fosse matéria inerte, um substrato que alimenta o poder soberano?

Se, como argumenta Butler (1997), a linguagem interpela o corpo trazendo-o para uma certa existência social, o ato de fala soberano do policial não é diferente. Diferentemente do que o policial pode pensar, o corpo de *Carmen* diante de si é, nessa batalha política, condição de possibilidade para que ele, o policial, reivindique sua soberania. Daí a importância de se reconhecer o ato de *Carmen* como um ato performativo (contra) soberano da maior magnitude, pois tivesse ela tido qualquer outra reação que a colocasse em uma posição de *consentir* ao suposto poder soberano do policial, em um lugar de *consenso* no qual os signos compartilhados estão dados *a priori*, ela teria reforçado e legitimado a reivindicação do policial sobre direito de matar. O que *Carmen* faz é, ao contrário, operar dentro das próprias estruturas da linguagem de modo a colocar em prática o performativo desde o lugar dos limites das infinitas e incontroláveis possibilidades de resistência política, na linguagem.

O que é produzido nesse texto performativo dentro do qual *Carmen* e o policial se inserem é justamente um processo contínuo e relacional de subjetivação em que ambos são constituídos pelas próprias normas que eles

resistem. O enfrentamento de *Carmen* ao policial produz tanto como efeito de poder, como condição do próprio poder, a sua produção enquanto mãe heroína, guerreira e destemida. Tal subjetivação só é possível, paradoxalmente, através do poder soberano arrogado pelo policial que opera de modo a estabelecer as condições para que *Carmen*, como sujeito, se materialize. A agência de *Carmen* reside, como diria Butler (1993), justamente em sua prática reiterativa, citacional do poder do policial, fazendo com que fosse possível, ao citar o poder, ao citar e repetir a lei, deslocá-la e redirecioná-la dentro do texto discursivo para outros fins.

Butler argumenta, em “Bodies that matter” (1993), que a repetição é um processo constante na produção do “eu” e, desse modo, o próprio processo de subjetivação só se torna possível dentro dos limites do poder, na medida em que nos tornamos cúmplice do poder, pois só é possível, segundo Butler, adquirir um ser por meio da prática citacional do poder ou, em outras palavras, da prática do ato performativo que requer, necessariamente, sua incessante repetição. *Carmen* participa dos enquadramentos dentro dos quais o poder opera, neste contexto, pois a materialidade de seu corpo como corpo de uma mãe, heroína e guerreira se dá, necessariamente, dentro desses enquadramentos. A materialidade desses corpos maternos só é apreendida como tal, enquanto um corpo de mãe heroica e guerreira, pois é este corpo, tal como se apresenta, um efeito linguístico do poder que atua sobre essas mães na tentativa de deslegitimá-las e de torná-las a todo tempo vidas matáveis, como acontece com seus filhos.

É neste lugar de consciência sobre a materialidade do próprio corpo, cujos contornos sociais e políticos vão se tornando socialmente inteligíveis através de seu ato performativo, que *Carmen* profere seu ato de fala. A noção compartilhada entre as mães de que estar na luta demanda a consciência de que a maior forma de enfrentamento que elas podem fazer é superando o medo do próprio Estado, torna-se um indicativo de que é preciso performatizar, incessantemente, um discurso que reivindica o próprio corpo contra o poder de Estado. A tarefa desempenhada por *Carmen* e outras mães ao assumirem a figura de mães guerreiras e heroínas se traduz na necessidade de impedir que o Estado continue exercendo a materialidade de seu poder sobre os corpos maternos. É preciso, nesse sentido, que as mães reivindiquem o próprio corpo materno contra o poder que sobre ele quer ser exercido.

A batalha política entre mães e Estado traz, portanto, a dimensão do corpo como um lugar em que a disputa se materializa. O corpo, como matéria (como *matter*, como é usado por Butler, cujo significado pode tanto ser *matéria* quanto *questão que importa*, em um jogo de palavras), é o lugar político por excelência; é terreno sobre o qual a linguagem e os discursos o interpelam; e é, sobretudo, território soberano a ser reivindicado, pois é o corpo das mães que perderam seus filhos assassinados pelo Estado o lugar sobre o qual o exercício do poder soberano do Estado sobre a vida e a morte se realiza. A cena do diálogo entre *Carmen* e o policial reflete, portanto, a materialidade que o poder assume no texto discursivo que atravessa os processos de subjetivação em jogo. Há, ali, uma disputa por soberania, uma disputa pelo poder sobre a vida, tanto da perspectiva do policial que, vestindo a farda, se sente um super-herói, capaz de tirar a vida de alguém, quanto da perspectiva da mãe, que se coloca ali como aquela que gerou uma vida, deu à luz e teve essa vida tirada pelas mãos do super-herói. De ambos os lados, opera a lógica do poder que se materializa em corpos que falam, que falam ao poder, que reivindicam o próprio poder soberano em um incessante e reiterável processo de constituição do próprio ser.

Essa disputa por soberania ganha materialidade a partir dos próprios corpos que se interpelam, como na cena descrita por *Carmen*, de modo que tanto um quanto outro se inserem na gramática performativa da linguagem a fim de mobilizar signos linguísticos antagônicos. Enquanto o policial recorre à vestimenta da farda como um signo que marca sua prerrogativa de poder, *Carmen* recorre ao signo linguístico da maternidade como aquele que é produzido de modo relacional e simultâneo ao signo da farda, a fim de contrapô-lo nessa disputa. Se de um lado, a farda se torna meio pelo qual o policial reivindica seu “eu” heroico, de outro, a maternidade acaba sendo um meio pelo qual o poder sobre a vida, desde o lugar de portadora da vida, é performatizado.

A farda e a maternidade assumem, neste contexto, uma função performativa e semântica importante, pois ambas são mobilizadas como instrumentos de poder que se antagonizam na relação entre mães e Estado. Contudo, o ato performativo de *Carmen* desestabiliza o lugar privilegiado de poder assumido pelo policial ao expor a artificialidade da farda como um signo de poder, uma vez que sem ela – sem a farda – o policial não é o que ele imagina ser o que seu enunciado diz: o soberano, o super-herói. *Carmen*, hábil e

criativamente, faz alusão à figura de super-heróis como o Batman e o Homem-aranha argumentando que nem o Batman nem o Homem-aranha possuem algum poder sem suas respectivas vestimentas. *Carmen* evoca essas duas figuras heroicas e aproxima-as da figural do policial como figuras sociais que presumem deter um poder que se apoia sobre algo que é transitório, artificial e alheio ao próprio corpo.

Ora, o que seria do poder do Batman, do Homem-aranha e do pobre policial sem a roupa que cobre seus corpos humanos, corpos precários como o corpo de qualquer vivente?<sup>35</sup> Ao dizer que “todo super-herói tem a sua fraqueza”, *Carmen* realocaliza o corpo do policial em sua própria condição de precariedade, como um corpo vulnerável à linguagem, ao outro, tão vulnerável que é seu próprio ato de fala, enquanto fala de uma mãe, que o reduz a uma condição universal compartilhada por todos os humanos, a condição de precariedade.

Para *Carmen*, o corpo deste policial não é soberano, não é heroico. Para ela e para todas as mães que enfrentam o poder do Estado, esse corpo só faz o que faz, ou seja, tira a vida de seus filhos, pois é um corpo que perpetra um poder de matar apoiado sobre a fantasia soberana que uma farda lhe proporciona. É possível inferir da fala de *Carmen* que o suposto poder sobre a vida reivindicado pelo policial é tão fictício quanto o poder de qualquer herói de história em quadrinhos. Arriscaria a dizer que a aproximação que *Carmen* faz entre a figura do policial militar e a figura do super-herói sugere, também, não somente a

---

<sup>35</sup> Como argumentou T.H. Vega, amigo com quem compartilhei parte de minha pesquisa quando estava em período de estágio doutoral no Canadá, tecnicamente, os super poderes do homem-aranha não advêm da sua máscara, como acontece com Batman, o qual sem a sua capa, não consegue voar. No caso da figura do homem-aranha, a máscara não é um marcador que lhe confere seu poder, pois mesmo sem a máscara (e a roupa, em geral) ele é capaz de exercer seu super poder. Todavia, essa observação técnica de quem aprecia as figuras de super-heróis das histórias em quadrinho não invalida a analogia que *Carmen* faz, pois, de fato, pelo menos no caso da figura do Batman, a vestimenta, a capa, é item crucial para o desempenho de suas funções como super-herói. Portanto, no caso do policial militar, sua farda assume uma função análoga à vestimenta usada por um super-herói, que no caso de Batman é condição para sua atuação heroica. No entanto, se pensarmos que muitos atos de execução sumária cometidos por policiais militares se dão em contextos nos quais estes agentes de Estado não estão uniformizados ou em exercício, mas sim exercendo uma atividade paralela ao seu exercício oficial. Nesse sentido, ainda que o uso da farda possa conferir ao policial a prerrogativa de um poder adicional, excessivo (que excede, portanto, suas atribuições legais), o não uso da farda também pode funcionar como estratégia de não identificação da autoria do crime cometido. Em todo caso, o que se torna relevante e que está presente no discurso de *Carmen* é que o policial militar também performatiza sua soberania nas favelas e a farda constitui um performativo soberano, quer seja para respaldar suas ações em campo quer seja para protegê-lo.

artificialidade de seu poder, mas, sobretudo, que o policial enquanto figura social é, em si mesmo, uma ficção.

A destreza do movimento de *Carmen* quebra com o signo linguístico em torno do qual o poder sobre a vida reivindicado pelo policial é mobilizado, enquanto que ela, *Carmen*, mobiliza a maternidade como um signo de poder, cujo caráter natural, biológico se contrapõe à artificialidade da farda. Se o que faz o policial se sentir um super-herói é uma farda, então o que faz *Carmen* se sentir uma super-heroína é justamente o fato de ser mãe, subjetividade esta que o Estado não consegue lhe tirar, por mais que se tente. *Carmen* contrapõe, desse modo, a farda à maternidade, ambas como signos de reivindicação de poder, mas que, no entanto, expõem o caráter artificial da farda frente à subjetividade materna, violada pelas forças do Estado, mas nunca apagada, nunca eliminada do campo de significação da linguagem.

Em cena, vemos dois paradigmas de poder em confronto: de um lado, a lógica do modelo de soberania, cujo lugar exclusivo ocupado pelo soberano parece fazer parte de um consenso desde onde surge o corpo social (Foucault, 2009), e de outro, a lógica do poder produtivo que circula nas capilaridades da vida social e política produzindo subjetividades por meio do caráter performativo da própria linguagem. A cena em que *Carmen* enfrenta e questiona o enunciado do policial é, portanto, paradigmática no sentido de revelar as relações de poder em jogo desde o lugar ocupado por uma mulher que, diante do poder soberano, reivindica seu próprio corpo e, por consequência, seu próprio poder, este poder que não está localizado no aparelho do Estado, mas que está, sim, localizado a um nível mais elementar da vida diária. Tanto a farda quanto a maternidade cumprem uma mesma função semântica nesse confronto, pois ambas são um performativo mobilizado por cada um de seus enunciadores.

O que é, afinal de contas, a farda? A reação de *Carmen* nos permite ler a farda justamente como um performativo do Estado, um performativo da branquitude do Estado, pois, embora grande parte dos policiais militares sejam também negros e moradores de favela, ao vestirem a farda estão acionando os mecanismos de defesa do Estado e, desse modo, incorporam e performatizam o desejo do Estado, arrogando para si a prerrogativa do poder de matar. Na história colonial do Brasil, o homem branco sempre foi autorizado pelo Estado a empregar

toda e qualquer forma de violência a fim de garantir a sobrevivência do próprio Estado, sob o manto da ideia de proteção da sociedade.

*Carmen* consegue desestabilizar a relação de poder entre ela e o policial justamente porque se apropria do caráter artificial da farda mobilizada pelo policial como um atributo de poder para, em seguida, mobilizar, ela mesma, um performativo que lhe é próprio – a maternidade – para se contrapor à interpelação soberana do policial. Tal configuração nos permite compreender o modo como *Carmen*, de maneira muito perspicaz, perturba as noções de poder que assumem uma concepção de sujeito específica dentro dos enquadramentos em que a lógica do poder soberano opera. Ao contrário do policial, que veste aquilo que lhe permite sentir-se como um super-herói, *Carmen*, como mãe, parece dispensar o uso de uma vestimenta que lhe forneça as condições de possibilidade para antagonizar com o policial, desde um lugar de, também, heroína.

A maternidade é, neste contexto, mobilizada como aquilo que agencia uma prática heroica que se traduz no enfrentamento dessas mães ao poder de Estado capilarizado nas diversas instituições que detém o poder soberano de matar. A maternidade em luto atua, aqui, como um ato performativo que, através do posicionamento reiterado das mães como aquelas que estão dispostas a tudo para enlutar a morte de seus filhos, produz os efeitos do que elas nomeiam. Em outras palavras, o que permite às mães disputarem a soberania com o Estado brasileiro não é outra coisa senão o que elas já são e nunca deixarão de ser: mães.

Com isso, proponho pensar o luto público, à luz dessas reflexões suscitadas, como um ato de fala que, como todo ato de fala, é sempre um ato do corpo falante, do corpo que performatiza novas subjetividades – e no contexto em questão, a subjetividade de mãe heroína – e novas realidades políticas. A maternidade negra e favelada que é produzida em ato tem a força que tem porque este ato de fala é um ato do corpo que fala, do corpo que (en)luta a vida perdida dos filhos.

## 4.2

### **Implodindo a soberania por dentro: um duelo entre deuses**

Ainda com a cena do enfrentamento entre *Carmen* e o policial em meu horizonte, inicio esta seção a partir de uma investigação mais aprofundada acerca

dos desdobramentos decorrentes do movimento linguístico e político de *Carmen*, como forma de ilustrar o que estou chamando aqui de um “duelo entre deuses”, expressão que não está aqui por um acaso. A leitura que farei a partir de agora acerca do movimento das mães – tomando ainda como ponto de partida o enfrentamento de *Carmen* ao policial, que venho discutindo até aqui – repousa sobre uma investigação filosoficamente mais densa na abordagem da questão da soberania. Tal abordagem diz respeito ao modo como a soberania de Estado nos é apresentada em sua íntima relação entre o político e o teológico, se olharmos para a cena da mãe com o policial de modo mais profundo.

A soberania, enquanto forma de representação, como no caso em que ela se apresenta na figura do policial à mãe, está assentada sobre uma certa escatologia cristã que garante certas formas de autoridade em torno das quais a ideia de que essa soberania é necessária e inevitável se faz prevalecente, como argumenta James Martel (2012). Segundo Martel, é preciso que identifiquemos as fundações mitológicas dentro das quais a soberania se reproduz de modo que, a partir de um engajamento com seus mitos e ideologias, sejamos capazes de romper com a imposição dos limites que ela nos coloca. A partir de uma leitura benjaminiana, Martel propõe pensar formas de engajamento com as fundações mitológicas da soberania, a partir da conexão intrínseca entre uma escatologia cristã e a ordem política contemporânea. Meu intuito é analisar o contexto de enfrentamento de *Carmen* ao policial à luz das reflexões de Walter Benjamin e Jacques Derrida a fim de trazer à tona as funções mitológicas que a soberania cumpre no contexto de luta das mães.

Para Martel (2012), a soberania pode ser compreendida a partir do modo como se entende o tempo e a história como um reflexo da estrutura escatológica em que ela se insere. A ordem escatológica a que Martel se refere diz respeito ao modo como a própria ideia secularizada de soberania, como a soberania de Estado, está inserida em uma certa compreensão específica da temporalidade e em uma determinada natureza fetichista da própria soberania. Para o autor, a soberania de Estado opera a partir de um entendimento de que o tempo foi transferido dos céus (do paraíso) para a Terra, ou ainda, dos céus como um reino eterno para a Terra, lugar no qual foi preciso, para que o reino celestial perdurasse, criar as condições de permanência perpétua das instituições e das nações. Essa nova noção do tempo como continuidade – de um reino eterno para

um reino terrestre onde o tempo é finito – “se tornou a base para o surgimento de uma nova soberania de Estado” (Martel, 2012, p. 21).

No entanto, para o autor, dessa formulação advém dois desafios: o primeiro é compreender a estrutura temporal dentro do qual o Estado, como o soberano, se situa no plano terrestre; o outro é reconhecer a natureza fetichista da soberania, no modo como ela se apresenta como forma de representação, ou seja, de um lugar divino para um lugar terreno, secular. Martel argumenta que a forma soberana de representação, no modo como ao Estado é atribuído uma significação divina produz uma separação entre o Estado, como uma continuação terrena de Deus, e o povo, que nominalmente é representado pelo próprio Estado.

Neste sentido, doutrinas como a *raison d'état*, a prerrogativa do Estado em exercer atos imorais em nome do interesse público, são justificadas como um reflexo do papel santificado e único do Estado. Sem essa sanção, o Estado compartilharia o aspecto de uma temporalidade temporária e da queda [em alusão à queda do paraíso] que todos nós sofreremos como indivíduos (e, por extensão, também sofreria ‘o povo’). O divino continua a justificar a separação do Estado de seu povo que ele nominalmente representa [...] essa conexão divina com a soberania não desaparece, mesmo em tempos modernos; ela é preservada no próprio sentido do tempo e da autoridade que constitui as bases da soberania como uma prática contemporânea (Martel, 2012, p. 22).

A concepção de temporalidade presente no esquema da soberania de Estado pressupõe, como podemos notar, uma separação entre um tempo divino, imortal e eterno consagrado ao Estado como o soberano moderno, e um tempo da humanidade, temporário, impermanente e fugaz. Essa cisão temporal entre o tempo do deus soberano e o tempo do homem guarda seu caráter político teológico como um atributo não só presente na política, mas, sobretudo, como uma marca de significação fundamental no modo como compreendemos soberania e poder, dentro de um enquadramento específico da história e do tempo. Essa noção de temporalidade partida, rompida, entre o teológico e o político nos remete ao mito da queda de Adão e Eva, ao qual devo fazer aqui uma breve digressão para que possamos compreender os termos dentro dos quais tal noção de soberania moderna funciona, a partir da linguagem.

Em seu texto “Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem”, Benjamin (2011) recorre ao mito bíblico de Gênesis no qual Adão e Eva, ao serem

expulsos do paraíso, *caem* no campo da linguagem. Benjamin parte do mito bíblico da queda como forma de compreender, a partir dessa fundação mitológica, o modo como se dá nossa relação com a linguagem, a história (o tempo) e o direito. Especificamente neste texto, Benjamin nos leva a pensar a queda do homem justamente como um momento paradigmático que estabeleceu a cisão entre a palavra e as coisas, momento a partir do qual o homem passa a se relacionar com a linguagem de maneira mediada.

Para o filósofo, no mundo adâmico, a linguagem é uma linguagem que nomeia, que cria (“e faz-se a luz!” e a luz é feita), ela é, portanto, a linguagem pura, pois ela não é um meio para se dizer algo, não é um fim, a linguagem é ela mesma a linguagem de Deus. No mundo adâmico, “a essência linguística do homem está no fato de nomear as coisas” (Benjamin, 2011, p. 55), e, portanto, a linguagem pura é a linguagem que não é um meio para um fim, não comunica algo a alguém, ela comunica a si mesma na própria nomeação, na criação. A língua pura a que Benjamin se refere no mito da queda diz respeito, então, à ideia de que, no mundo adâmico, a palavra é Deus, Deus está na linguagem, pois a linguagem é a linguagem de Deus.

Com a queda do homem, há uma cisão entre a palavra e as coisas e a linguagem como uma linguagem sem fim, como a linguagem de Deus, perde seu sentido imediato e passa a ser mediada. A linguagem como mediação se faz necessária, após a queda, pois, com a cisão entre a palavra e as coisas, o homem perde a relação imediata consigo mesmo e passa a ser mediado pela linguagem. Nesta concepção burguesa da linguagem, diferentemente da linguagem adâmica na qual a comunicação se dava no próprio nome, as línguas seriam como traduções precárias de algo inalcançável, de uma língua pura, a língua de Deus, pois a língua do homem, ao contrário da língua divina, cai no campo da representação. A noção de queda, de cisão aciona justamente a noção de que as coisas devem ser representadas e a linguagem se torna, nesse sentido, um meio pelo qual se chega a seu destinatário, um meio para a representação.

A leitura que Benjamin faz do mito adâmico não me parece ter o intuito de tomar a bíblia como fonte de verdade, como um ponto da origem da história humana, um momento originário ao qual devemos retornar, mas Benjamin o faz como um modo de mostrar que essa queda, a cisão entre o mundo divino e o mundo secular não é natural, mas construída historicamente. Esta noção temporal

da queda se torna problemática para a questão da soberania, pois, a ideia de *queda*, de uma cisão entre o mundo divino (onde reina a linguagem em geral) e o mundo no qual o homem *caiu* (a linguagem do homem) estabelece um distanciamento entre “o povo” e o Estado, na medida em que o primeiro *deve* ser representado pelo Estado (a linguagem é um meio) diante de uma noção secularizada de soberania que, no entanto, guarda íntimas continuidades teológicas, como argumenta Martel (2012).

Faz-se necessário compreender como a escatologia cristã na qual se apoiam as fundações mitológicas do Estado-nação opera uma estrutura temporal em que, enquanto o homem (“o povo”) habita uma temporalidade caída (*fallen*), o Estado se mantém em seu caráter divino, santificado, não como um representante universal de Deus na Terra, como argumenta Martel (2012), mas como um representante universal do povo. E a mediação entre o divino e o profano é feita senão pela linguagem, uma linguagem a partir da qual a soberania de Estado se realiza.

O domínio da linguagem no qual o homem *caiu*, como uma punição divina, estabelece, desse modo, os termos dentro dos quais o Estado como entidade soberana se faz necessário e inevitável. Ora, como viver na condição em que tudo é mediado, ou seja, em que há uma disputa constante pelos sentidos atribuídos aos significantes, sem a mediação do soberano moderno? A ideia de necessidade e inevitabilidade do Estado estão intimamente conectadas como parte das fundações mitológicas sobre as quais se apoia a soberania de Estado.

Pensar a soberania de Estado, então, enquanto forma de representação acaba sendo despolitizante, segundo argumenta Martel (2012), pois tira o poder do povo, na medida em que, assim como Adão perdeu a relação imediata consigo mesmo após a queda, o povo perde a relação imediata consigo mesmo e é exposto à mediação da linguagem, a partir da qual o Estado se torna o representante máximo, universal. Isso nos leva a compreender que a vulnerabilidade do ser humano ao Estado é, em última instância, a própria vulnerabilidade à linguagem. O corpo se torna um corpo precário, pois, ao *cair* no campo da representação, passa a ser um corpo que está nas mãos do outro, nas mãos do Estado, ou ainda, exposto à linguagem, meio sobre o qual o Estado tenta, permanentemente, controlar.

Tal domínio do Estado sobre a linguagem, a linguagem como um *meio para*, se dá a partir da promessa da verdade, “a” verdade a qual pode ser revelada a qualquer momento, que se mantém em segredo e que está incorporada no soberano. E essa é uma questão, para Benjamin (2016), para quem a verdade não é acessível. Para o filósofo, a busca humana pelo conhecimento, pela verdade, constitui uma má interpretação e uma idolatria que produz o que se passa por realidade no mundo. Para Benjamin (2016), o fetiche seria a negação de que nós vivemos em um mundo em ruínas, no qual a verdade é inacessível, inalcançável e o que existe é uma miríade de confusões, uma falsa promessa de signos, o fracasso da representação (pois, se a verdade é inalcançável, não se representa, de fato), e, claro, a construção de mitologias em torno das quais orientamos nossas vidas.

Segundo Martel (2012, p. 11), diferentemente da perspectiva marxista de fetichismo, segundo a qual existe uma realidade por trás de sua própria representação, “para ele [Benjamin], o fetichista é aquele que acredita que a verdade é acessível, embora não seja. Nesse sentido, subjacente à noção de fetichismo está a noção de verdade; a ‘verdade’ se torna o último fetiche (des)encaminhando todas nossas expectativas e práticas”, como se fosse preciso justapor signos para que nos aproximássemos da verdade que já nos foi perdida.

Para Benjamin, os seres humanos têm sido fetichistas desde a Queda de Adão; nós buscamos o conhecimento como forma de acessar a verdade, mesmo diante da injunção de Deus contra tal conhecimento. Tal fetichismo produz o que Benjamin chama de ‘fantasmagoria’, uma espiral de desencaminhamentos e idolatria que produz o que se passa por realidade em nosso mundo. O fetichismo da mercadoria é talvez meramente uma expressão moderna dessa prática contínua [...] (Martel, 2012, p. 11).

O problema da queda do homem na Terra reside no fato de que, para Benjamin, o mito da queda nos condiciona a estar em busca da verdade, como se essa pudesse ser acessível, a verdade como um fetiche, algo que é alcançável, quando na verdade (verdade?), é justamente a noção de que há algo a ser revelado, a ser acessado que permite as condições de existência dessa fundação mitológica dentro da qual o Estado se realiza a partir da falsa promessa de signos (a promessa da salvação, da vida eterna, da proteção do indivíduo moderno em relação à

morte) e da gramática da representação (o Estado como o representante universal do povo diante de Deus).

Essa discussão teórica nos permite compreender o modo como o movimento de mães e, mais pontualmente o movimento de *Carmen* ao ser interpelada pelo policial, opera dentro dessa escatologia na qual a questão da soberania é mobilizada ininterruptamente a partir de sua natureza fetichista em que a verdade se coloca como alcançável, tanto do ponto de vista do policial que se coloca como um soberano que tem o poder sobre a vida de um jovem negro e favelado, quanto do ponto de vista da mãe que também mobiliza seus signos, sua verdade dentro dos termos em que a soberania opera.

Ora, tanto o policial quanto *Carmen* operam dentro dos limites em que a soberania é pensada como um fetiche. Ambos performatizam, na linguagem, a natureza fetichista do poder soberano a partir dos signos que cada um a seu modo mobiliza. Ou seja, tanto a farda quanto a maternidade como performativos soberanos são acionados dentro dessa estrutura a fim de garantir certa forma de autoridade cuja lógica se faz por meio da demarcação de fronteiras que tanto excluem quanto incluem (signos, verdades, vidas) dentro dos enquadramentos escatológicos desde o qual a soberania se realiza.

Nesse duelo de gigantes soberanos, a disputa política não poderia ter outro lugar senão na própria linguagem, a linguagem do homem, linguagem como *meio para*, e, neste contexto, a linguagem como um *meio* para garantir *poder* através do qual a soberania é performatizada. Neste duelo de soberanos, *Carmen* desestabiliza as fundações míticas do Estado porque ela se engaja justamente com os termos dentro dos quais a escatologia da soberania opera, mobilizando, portanto, o político a partir dos conceitos que se lhe apresentam frente à interpelação soberana do policial.

*Carmen*, em um movimento que eu diria ser um movimento benjaminiano, se engaja com os mitos e as ideologias que constituem a ordem escatológica da soberania moderna, não como forma de se colocar acima do policial, ou colocar a si mesma como “a verdadeira” soberana, o fetiche último dentro da gramática da representação, mas sim com o intuito de subverter a forte base teológica sobre a qual repousa a soberania de Estado. E ela é capaz de subverter, de maneira corajosa e combativa, pois isso só se torna possível a partir de um engajamento interno à estrutura escatológica da soberania em que ela performatiza a própria

estrutura para deixá-la em ruínas. Ela dissipa a ordem soberana sem, no entanto, dissipá-la de todo, pois recairia na mesma lógica da natureza fetichista de uma eterna disputa de signos que pudesse nos aproximar mais e mais da verdade.

*Carmen* desestabiliza as fundações míticas do Estado, ao atingir precisamente o discurso de verdade proferido pelo policial, segundo o qual a história e o poder guardam concepções mitológicas particulares. Parte do que *Carmen* produz como efeito político de seu movimento linguístico é apontar que por trás da máscara secular da soberania, há uma face teológica que sequer podemos acessar, para ficar no modo benjaminiano de ver a interpelação entre o policial e a mãe nesse duelo de soberanos. A face teológica da soberania nos é apresentada, de modo implícito, no modo como a noção de origem subjaz toda a relação entre *Carmen* e o policial.

A questão da origem está presente no horizonte do enfrentamento entre *Carmen* e o policial, pois o que está em jogo, em última instância, quando se fala em disputa de signos e significados, ou ainda, de verdades, é o ponto no qual determinada verdade deixa sua marca no tempo e na história como a origem daquilo que começa, a marca de sua originação. Pensar a relação entre as mães e o Estado brasileiro, a partir do diálogo entre *Carmen* e o policial, é pensar a relação que se estabelece em uma disputa pela origem. Quando as mães falam publicamente que o Estado brasileiro não tem o direito de tirar a vida dos filhos que elas geraram ao passo que vemos um policial militar dizer que ele não tem culpa de se sentir um super-herói quando veste uma farda, vemos que o atravessamento que se estabelece entre esses dois lugares tem como ponto de intersecção a questão da origem. Uma leitura um pouco superficial da relação que se estabelece entre *Carmen* e o policial poderia nos induzir a pensar que o lugar da mãe é posicionado como campo de significação que marca o início da vida enquanto que o lugar do policial como significação que marca o seu fim, de modo que a soberania, enquanto forma de representação, é acionada em seu sentido mais profundo, a saber, no modo como as coisas (e a vida) são transformadas, surgem, desaparecem e ressurgem no tempo.

Entretanto, a concepção de origem que trago aqui não possui relação com o desejo de descobrir, de revelar o ponto originário de tudo, das coisas, da vida, etc., mas está orientada por uma perspectiva genealógica foucaultiana preocupada menos em representar um passado como foi, um ponto originário, do que

interpretar esse passado a partir do olhar do presente e atento às relações de poder e saber sob as quais a história se constrói (Foucault, 1984). Nesse sentido, penso genealogicamente a relação entre mãe e Estado, neste contexto trazido por *Carmen*, como uma relação em que as origens são dissolvidas e as fundações mitológicas são performatizadas e, por isso mesmo, são colocadas à prova. O modo como a soberania vem à tona nessa relação se dá por meio do discurso e de suas origens, no sentido benjaminiano do termo:

“Origem” não designa o processo de devir e algo que nasceu, mas antes aquilo que emerge do processo de devir e desaparecer. A origem insere-se no fluxo do devir como um redemoinho que arrasta no seu movimento o material produzido no processo de gênese (Benjamin, 2016, p. 34).

A partir desta definição da origem trazida por Benjamin em “Origem do drama trágico alemão” (2016), a interpelação performativa entre *Carmen* e o policial, que chamo aqui de duelo entre deuses, é justamente a condensação do contínuo processo histórico em que os discursos de verdade surgem enquadrados nos limites em que nos situamos no tempo presente. Em outras palavras, o que está em jogo ali é uma disputa de poder em torno dos limites dentro dos quais o discurso de cada um deles e suas interpelações soberanas se realizam. Ao contrário de uma leitura superficial, não somos capazes de estabelecer “verdadeiramente” a “origem” de algo ou da vida que está em disputa naquele contexto. O que nos é possível e, ao que me parece ser mais interessante, é estar atento ao modo como as múltiplas origens são acionadas em um contínuo movimento de surgimento, dissolução e ressurgimento, apontando-nos direções que nos levam a compreender como os conceitos teológicos estão íntima e mitologicamente conectados aos conceitos políticos.

Interessa-me aqui compreender o modo como *Carmen* desestabiliza essas fundações mitológicas expondo, dessa maneira, a face teológica da soberania, não como forma de revelar a verdade do que é o Estado escondida por trás de sua representação – em uma conotação marxista do fetichismo – mas como forma de dissipar o caráter teológico da soberania performatizando um novo discurso de verdade que surge dentro de outros limites estabelecidos por ela a partir dos quais a soberania pode ser apreendida. *Carmen* desestabiliza as fundações míticas do Estado ao performatizar as origens suscitadas e excitadas na linguagem.

Se o policial interpela-a colocando a si mesmo como verdade absoluta sobre a vida de *Carmen*, de seu filho assassinado e de toda a população vulnerabilizada pelo Estado, ela, por sua vez, percorre o fluxo dentro do qual sua verdade lhe é apresentada e, na correnteza dos signos e das verdades, navega arrastando todo o material de significação a partir do qual o enunciado do policial se faz possível. O enunciado de *Carmen* mastiga, engole e deglute (para evocar um outro campo semântico da escatologia) o material discursivo produzido pelo policial em seu processo de originação. Como disse anteriormente, seu movimento discursivo performático produz menos o efeito de superar o regime de verdade em que se insere o policial (e o Estado) ou ainda o de “libertar a verdade de todo o sistema de poder – o que seria quimérico na medida em que a própria verdade é poder” (Foucault, 2009, p. 11), e sim o efeito de tirar o poder da verdade acerca da soberania dos domínios monopolizadores do aparelho do Estado.

O que *Carmen* produz em termos de efeitos políticos é justamente essa desvinculação do poder da verdade das formas hegemônicas dentro das quais noções como o poder sobre a vida e a morte operam. Mais do que marcar um ponto originário no tempo acerca do que é e como pode ser compreendida a soberania, *Carmen* implode a soberania por dentro dela mesma, ao reivindicá-la para si, como forma de dissipar os enquadramentos teológicos e políticos que a sustentam. O engajamento de *Carmen* com as origens se dá através do modo como ela desloca a estrutura originária dentro da qual o discurso do policial surge.

Ela questiona o poder que ele atribui à farda, o significante performativo de sua soberania e, em seguida, se apropria do sentido que lhe é dado, desloca-o dos domínios do policial, tirando-o do monopólio discursivo do Estado e o realocaliza em outro significante que ela mesma mobiliza como sendo a maternidade. Tanto a farda como a maternidade, ambos performativos mobilizados por seus interlocutores, podem ser compreendidos também como pontos de origens a partir dos quais a compreensão do significado de soberania se transforma, se reatualiza e cria novas realidades políticas.

O luto público das mães e seu enfrentamento à violência de Estado giram em torno desse movimento que *Carmen* percorre no qual as origens são justapostas como enunciados performativos de poder que surgem na linguagem. Dentre as inúmeras forças políticas que atravessam essa relação entre mães e

Estado está a força da mudança de um paradigma de representação cuja natureza fetichista se apoia sobre uma concepção mitológica do tempo muito específica. Em última instância, como argumentei, o que está em jogo acerca da disputa pela soberania não é quem tem o poder sobre a vida daqueles que morreram, motivo pelo qual tal luta e luto acontecem, mas sim o de disputar as transformações do poder e o modo como nossas vidas são apreendidas (ou enquadradas ontologicamente) por determinadas concepções de poder. Mais interessante do que pensar onde começa e onde termina uma vida e quem tem poder sobre ela é se propor a pensar o processo pelo qual as disputas em torno da reivindicação do poder sobre a própria vida, ou em outras palavras a reivindicação do próprio corpo frente às estruturas do Estado, acontecem.

O que fundamenta um policial tirar a vida de qualquer pessoa sob qualquer justificativa em um país em que não existe pena de morte, como o caso do Brasil? O que fundamenta a autoridade soberana do policial em pôr fim a uma vida gerada por uma mulher? Não se trata aqui de estabelecer os limites do início de uma vida e o ponto a que lhe é dado um fim, mas sim de investigar e questionar os fundamentos sobre os quais repousam o poder de matar que recai sobre uma vida. O movimento de *Carmen* se insere nessa direção, pois ela abre espaço dentro da estrutura escatológica do poder soberano de Estado para implodir suas fundações a partir de seus próprios fundamentos.

#### 4.3

#### **Entre a violência mítica e a violência divina: um performativo sacrificial**

Para compreender o que fundamenta a violência de Estado no Brasil, é preciso explorar a polícia como uma instituição fundamental no exercício da força soberana. O que fundamenta o poder de matar da polícia militar em um país onde não existe a pena de morte? Qual a relação do exercício de matar da polícia com a lei? Está a polícia a serviço do direito ou o direito a serviço da polícia? O papel desempenhado pela polícia na manutenção das estruturas do Estado adquire um caráter ambivalente, pois na medida em que o ordenamento jurídico não autoriza casos de homicídio decorrentes da intervenção policial, como é possível que o policial mate sem, no entanto, ser responsabilizado por este crime?

Como venho analisando até então, os discursos racializados de autoridades públicas, da mídia e da sociedade em geral, que legitimam a morte da população negra no Brasil (discussão esta trazida, sobretudo no capítulo 2 sobre a disputa discursiva ilustrada nas figuras do ex-governador do Rio de Janeiro e nas falas das mães) guardam uma íntima relação com o modo como a lei, ainda que não autorize os homicídios da população negra e favelada, acaba sendo um meio que legitima e protege a atuação policial em situações de homicídio. Resgatando o exemplo do discurso do ex-governador do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral (discutido no capítulo 2), poderíamos pensar, por exemplo, como seu discurso é legitimado por dispositivos legais, como o “auto de resistência”, que sanciona e legaliza as práticas homicidas dos policiais nas favelas. O “auto de resistência”, como é popularmente conhecido, ou “resistência seguida de morte” é um registro de ocorrência de homicídio decorrente de intervenção policial na qual o policial alega que agiu em legítima defesa fazendo com que o homicídio não seja caracterizado como crime.

Esse registro policial administrativo é baseado em duas disposições legais. De um lado, o Código de Processo Penal brasileiro (CPP), em seu Artigo 292, permite o emprego da força pelos policiais no caso de resistência ou tentativa de fuga do preso. De outro, o Artigo 25 do Código Penal dispõe que não há crime quando o autor o pratica em legítima defesa (Anistia Internacional, 2015, p. 28).

Segundo Aline Passos e Henrique Oliveira (2019), o artigo 292 do código penal autoriza o policial a fazer o que for possível para efetuar uma captura, sendo que o dever legal se restringe a prender a pessoa suspeita, enquanto que o artigo 25 afirma que o policial deve fazer uso moderado “dos meios necessários”, estabelecendo, então, um limite à ação de quem se defende. Desse modo, tais dispositivos não autorizam, legalmente, o homicídio, pois o estrito cumprimento do dever legal é prender, fazendo uso moderado dos meios necessários dentro do que for possível ao agente do Estado.

Entretanto, estes mecanismos jurídicos, ainda que não autorizem o assassinato de modo legítimo e legal, torna-se uma maneira de legitimar a defesa do policial em situações, nas quais tais registros são feitos, alegadas como de “confronto” entre traficante e policial, onde a palavra do último é sempre a que prevalece. Ora, em uma sociedade onde a vida do negro parece ter menor valor ou

valor nenhum, cuja perda sequer é tida como perda de fato pela sociedade, quem acreditaria na palavra dos familiares de um jovem negro morto de que ele, supostamente, não estaria representando uma ameaça à vida do policial, ou que sequer estaria armado?

São comuns os casos de homicídio decorrente de intervenção policial no Brasil em que a narrativa oficial acerca da vítima é construída em torno de um imaginário moral no qual a vítima é associada à “marginalidade”, sob a rubrica de ser um “perigo” à sociedade, sem sequer levar em conta provas apresentadas por moradores da comunidade, amigos e familiares da vítima que questionam a legitimidade da atuação policial (Zaccone, 2015). Para Zaccone (2015, p. 168) “o poder de definição da legítima defesa pelo modo de vida da vítima acaba por engendrar uma verdade que dispensa a produção de provas quanto à ilegitimidade da ação policial”. As alterações da cena onde o crime acontece, a desqualificação moral da vítima e o desrespeito à garantia de defesa por parte de familiares da vítima fazem parte de uma zona cinzenta que orbita os processos que investigam os casos de homicídio.

As disposições legais que autorizam o uso da força policial se tornam um aparato legal por meio do qual o exercício excessivo da força policial se faz possível sob o argumento de que tal força fora empregada sob legítima defesa. Em outras palavras, o exercício *excessivo* da força, ou melhor, o exercício da força que *excede* as prerrogativas de seu uso legal é enquadrado dentro da lei sem, no entanto, ser caracterizado como uma forma de crime. A autoridade da atuação policial acaba, então, se confundindo com as prerrogativas do direito, permitindo que casos que *excedem* o dispositivo legal sejam autorizados como sendo legais.

Walter Benjamin, em seu ensaio “Para uma crítica da violência” (2011), dedicou-se a compreender os limites da violência como um elemento que constitui, por essência, o direito. Segundo Benjamin, o direito repousa sobre duas formas de violência, sem as quais não pode existir: a *violência instauradora do direito* e a *violência mantenedora do direito*. Para o autor, o direito só é possível de ser fundado e mantido através da violência, motivo pelo qual o direito monopoliza a violência enquanto autoridade legitimadora do próprio direito. O direito, ao monopolizar a violência em seu próprio domínio, tira-a das mãos dos indivíduos, pois somente o direito pode fazer uso da violência na aplicação de meios para fins do Estado.

Toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si só a qualquer validade. Daí resulta que toda violência como meio, mesmo no caso mais favorável, participa da problemática do direito em geral. [...] o direito, depois do que foi dito, aparece sob uma luz ética tão ambígua, que se impõe naturalmente a pergunta se não existiriam outros meios, não-violentos, para a regulamentação dos interesses humanos em conflito. A pergunta obriga, sobretudo, a constatar que uma resolução de conflitos totalmente não-violenta jamais pode desembocar num contrato de direito. Mesmo que este tenha sido firmado pelas partes contratantes de maneira pacífica, o contrato leva, em última instância, a uma possível violência. Pois o contrato dá a cada uma das partes o direito de recorrer à violência, de um modo ou de outro, contra a outra parte contratante, caso esta rompa o contrato. E não apenas isso: do mesmo modo como o seu desfecho, também a origem de qualquer contrato aponta para a violência. Esta não precisa estar imediatamente presente no contrato como violência instauradora do direito, mas está nele representada na medida em que o poder [*Macht*] que garante o contrato de direito é, por sua vez, de origem violenta, mesmo que este poder não tenha sido introduzido no contrato pela violência (Benjamin, 2011, p. 136-7).

A violência, para Benjamin, é condição de possibilidade do direito e, nesse sentido, a violência é própria do direito, fundado por ela e nela mantido. Para o filósofo, há um movimento dialético entre a violência instauradora e a violência mantenedora do direito.

A lei dessas oscilações repousa no fato de que toda violência mantenedora do direito acaba, por si mesma, através da repressão das contraviolências inimigas, enfraquecendo indiretamente, no decorrer do tempo, a violência instauradora do direito, por ela representada. [...] Isso dura até o momento em que novas violências ou violências anteriormente reprimidas vencem a violência até aqui instauradora do direito, fundando assim um novo direito para um novo declínio. É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica (Benjamin, 2011, p. 155).

A reflexão de Benjamin acerca da relação entre direito e violência nos permite compreender o modo como (1) se a violência é constitutiva do direito e (2) se o direito só se mantém por meio da violência (a violência como um *meio para*), fazendo com que o uso da violência seja uma prerrogativa do direito, pois

assegura a si mesmo, então, a possibilidade de destituição do direito se dá a partir do uso dessa mesma violência que o constitui. A deposição de um ordenamento jurídico se faz possível, nesse sentido, a partir do uso daquilo que o constitui, ou seja, a própria violência. Entretanto, o movimento de passagem do direito natural, segundo o qual a violência como meio é justificada para a justiça dos fins, para o direito positivo, segundo o qual a justiça dos fins é garantida pela legitimação dos meios, restringe o uso da violência, que só se torna possível como um *meio para* dentro dos limites do direito. A partir da divisão entre direito natural e direito positivo, este último tem a violência como privilégio.

A reflexão de Benjamin nos leva a visualizar a existência desse ciclo em que a violência, ainda que seja usada para depor um ordenamento jurídico existente, acabará por, ao fazê-lo, estabelecer as condições de possibilidade de um novo ordenamento, de um novo direito, portanto, colocando-nos diante de um círculo no qual a violência opera sempre a serviço do próprio direito, pondo fim a um direito anterior para fazer surgir um novo. Seguindo os fragmentos deixados por Benjamin em seu enigmático texto “Para uma crítica à violência”, é possível compreender que o próprio direito traz em si as condições tanto de sua possibilidade quanto impossibilidade, pois aquilo que o funda é também o que o finda. Exemplo desse paradoxo é o caso do direito de greve a partir do qual, segundo nos mostra o filósofo, é através da possibilidade de greve que o ordenamento jurídico pode ser deposto pelos trabalhadores organizados.

Jacques Derrida afirma em “Força de lei”, ao interpretar as formulações de Benjamin que “a violência não é exterior à ordem do direito, [e]la ameaça o direito no interior do direito” (Derrida, 2007, p. 81). Para Derrida:

O Estado teme a violência fundadora, isto é, capaz de justificar, de legitimar [...] ou de transformar as relações de direito [...], e portanto de se apresentar como tendo um direito ao direito. Essa violência pertence, assim, de antemão, à ordem de um direito de transformar ou de fundar, mesmo que ela possa ferir nosso sentimento de justiça [...] Aquilo que ameaça o direito pertence já ao direito, ao direito ao direito, à origem do direito (Derrida, 2007, p. 81-2).

O intuito de Benjamin, em “Para uma crítica à violência”, está em delimitar violência de poder, e se é possível fazer essa separação na relação entre exercício de poder e violência. No texto original em alemão, a palavra *Gewalt*

pode tanto significar força, poder e violência, daí a necessidade de se compreender como se dá a imbricação desses significados e seus efeitos políticos. Benjamin propõe, então, pensar o modo como a violência, ao ser fundadora e mantenedora do direito, é um meio legítimo, no direito positivo, para se atingir fins justos, ou os fins do Estado. Desse modo, o autor nos leva a compreender que a violência do direito, ao ser empregada para se atingir os fins do Estado é então transformada em poder legítimo. Legítimo, pois está dentro dos fins buscados e delimitados pelo Estado. A questão é que, para Benjamin, a princípio, nada separa a violência que institui o direito da violência que o conserva, sendo a instituição da polícia moderna o exemplo máximo dessa indistinção.

Para Benjamin, a infâmia da polícia:

reside no fato de que nela está suspensa a separação entre a violência que instaura o direito e a violência que o mantém [...] Ela é instauradora do direito – com efeito, sua função característica, sem dúvida, não é a promulgação de leis, mas a emissão de decretos de todo tipo, que ela afirma com pretensão de direito – e é mantenedora do direito, uma vez que se coloca à disposição de tais fins. [...] o “direito” da polícia assinala o ponto em que o Estado, seja por impotência, seja devido às conexões imanentes a qualquer ordem de direito, não consegue mais garantir, por meio dessa ordem, os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer preço. Por isso a polícia intervém “por razões de segurança” em um número incontável de casos nos quais não há nenhuma situação de direito clara; para não falar nos casos em que, sem qualquer relação com fins de direito, ela acompanha o cidadão como uma presença que molesta brutalmente ao longo de uma vida regulamentada por decretos, ou pura e simplesmente o vigia (Benjamin, 2011, p. 135-6).

Este trecho do ensaio de Benjamin nos sugere algumas reflexões. A mais importante se refere ao modo como o discurso social que criminaliza o negro, pobre e favelado como “marginal” está intimamente conectado ao exercício excessivo da força policial em direção a essa população, sob o “manto” protetor da lei como sendo aquela em nome do qual o policial trabalha, mas também aquela que a própria polícia produz ao *excedê-la*. O “auto de resistência” opera, portanto, em um campo semântico no qual a polícia exerce a violência em sua dupla funcionalidade: a polícia atua tanto na manutenção do direito ao “atuar de acordo com a lei”, como também em sua instauração, pois é a própria polícia que, ao *exceder* a lei, acaba produzindo homicídios que, embora ilegais, são legitimados pelo poder de polícia.

A figura do policial em seu exercício de defender os interesses do Estado e fazer cumprir os fins do Estado, ou seja, manter o direito, acaba *excedendo* suas prerrogativas, e, desse modo, intervém instaurando a lei e, portanto, o direito. Os casos de “auto de resistência” ilustram essa zona cinzenta, essa ambiguidade ou infâmia, como colocado por Benjamin, característica da polícia moderna. Embora os dispositivos legais autorizem que o policial faça o possível para capturar e prender – e não matar - fazendo uso moderado dos meios necessários para isso, é em casos como o de suposto “confronto” com “bandidos”, que o policial *excede* os limites das normas da lei e acaba fazendo ele mesmo a própria lei. Daí o caráter de indistinção inerente à instituição policial como aquela que reúne tanto a violência que mantém o direito e, por isso o policial exerce sua função de combater o tráfico e a criminalidade, como a violência que instaura o direito, fazendo com que o policial, ao *exceder* seu poder de aplicar a lei, esteja diante da prerrogativa soberana de fazer a lei.

Ao se confundir com o poder soberano, o poder policial arroga para si a prerrogativa sobre a vida e a morte exercendo, assim, o direito instaurado por ele mesmo de tirar a vida daquele que supostamente estaria lhe ameaçando. Esse *excesso* policial corresponde ao estado de exceção ao qual a favela é submetida, permitindo que os agentes de Estado atuem nesses espaços a partir de medidas também excepcionais, como argumenta Marcia Leite (2012), medidas que, como o próprio policial faz, *excedem* a lei.

Para Jacques Derrida (2007), é justamente essa ausência de fronteiras entre a violência que instaura o direito e a violência que mantém o direito presente na instituição policial que lhe permite ela mesma ser confundida com a lei, com o Estado.

[A] polícia é o Estado, é o espectro do Estado, e que não se pode, rigorosamente, atacá-la sem declarar guerra à ordem da res publica. Pois a polícia já não se contenta, hoje, em aplicar a lei pela força (enforce) e, portanto, em conservá-la; ela inventa, ela publica decretos, ela intervém cada vez que a situação jurídica não é suficientemente clara para garantir a segurança. Isto é, hoje, quase o tempo todo. Ela é a força de lei, ela tem força de lei. A polícia é ignóbil porque, em sua autoridade, a separação da violência fundadora e da violência conservadora é suspensa [...] a polícia inventa o direito [...] Mesmo que ela não promulgue a lei, a polícia se comporta como um legislador dos tempos modernos. Ali onde há polícia, isto é, em toda parte, e aqui mesmo, já não se pode discernir as

duas violências, a conservadora e a fundadora, e este é o equívoco ignóbil, ignominioso, revoltante. A possibilidade, isto é, também a necessidade inelutável da polícia [...] (Derrida, 2007, p. 98-100).

O caráter revoltante da polícia para Derrida produz em parte da sociedade a mesma revolta ao ver os homicídios cometidos pela polícia serem registrados como “autos de resistência” como forma de legitimar tais mortes. A revolta é maior quando vemos que discursos como o do ex-governador Sérgio Cabral que, ao criminalizar o negro, pobre e favelado, marcando-o como um “marginal”, atua de modo a legitimar tal prática policial sob o manto da “legítima defesa”. Ora, o que é a fala de uma mãe, tida como “fábrica de produzir marginal” ao lamentar a morte do filho assassinado sob a justificativa de que ele estava ameaçando a vida do policial? A lei, personificada na figura soberana que o policial performatiza, parece oferecer suporte institucional para sustentar um discurso como o de Cabral, como também, na direção oposta, a lei tem seu estatuto jurídico reforçado e reatualizado a cada vez que um discurso racista como esse é proferido e a cada vez que um policial comete homicídio na favela sob o manto de proteção da “legítima defesa”.

Daí também a importância de se combater a repetição desses casos de homicídio que não são considerados crimes. É justamente a recorrência de tal prática policial sob a autorização e legitimação da sociedade que permite com que o policial continue matando impunemente, em um duplo processo interminável de instauração e conservação do direito. Ao fazer a lei na favela, o policial militar abre espaço para, no próprio momento de instauração do direito, conservar o direito, pois, se as fronteiras entre a instauração e a conservação se desfazem na figura do policial, a instauração da lei solicita sua conservação, como Derrida nos propõe pensar a interpretação da relação entre violência fundadora e conservadora para além de Walter Benjamin:

É próprio da estrutura da violência fundadora do direito solicitar sua própria repetição e fundar o que deve ser conservado, destinado à herança e à tradição, à partilha. Uma fundação é uma promessa. Todo estabelecimento (*Setzung*) permite e promete, instala-se pondo e prometendo. E, mesmo que, de fato, uma promessa não seja mantida, a iterabilidade inscreve a promessa de salvaguarda no instante mais irruptivo da fundação. Ela inscreve, assim, a possibilidade da repetição no coração do originário. Melhor, ou pior, ela está inscrita nessa lei de iterabilidade, mantém-se sob sua lei ou diante de sua lei.

Consequentemente, não há fundação pura ou instauração pura do direito, portanto pura violência fundadora, assim como não há violência puramente conservadora. A instauração já é iterabilidade, apelo à repetição auto-conservadora. A conservação, por sua vez, é ainda re-fundadora pra poder conservar o que pretende fundar (Derrida, 2007, p. 89-90).

A leitura que Derrida faz das proposições filosóficas de Benjamin acerca da polícia nos permite compreender a profundidade da complexa atuação policial que, tendo em sua figura tanto a violência fundadora quanto a conservadora de modo que uma se funde à outra, é permitido ao policial matar sem ser criminalizado – com a justificativa de tê-lo feito sob legítima defesa – e esse ato de matar já é, por si só, e ao mesmo tempo, tanto a fundação do ordenamento jurídico quanto a promessa de que esse ordenamento será reiterado para que possa ser conservado e re-fundado, constantemente. Em outras palavras, os homicídios cometidos nas favelas não param, pois são eles mesmos, simultaneamente, o seu fundamento e a promessa de sua refundação.

A leitura de Derrida nos abre caminho para pensar a atuação policial em seu exercício soberano de matar como um ato performativo, pois o modo como a violência instauradora (ou fundadora) e a violência conservadora (ou mantenedora) estão conectadas nos sugere que uma demanda a outra, como condição de existência. É essa demanda recíproca entre os dois tipos de violências que estabelecem as condições da atuação policial como um performativo que aciona essa chave de ligação entre uma violência e outra.

O caráter performativo da figura do policial é, portanto, fundamental para o Estado e para o direito, pois é em sua figura que o performativo soberano do Estado se (re)atualiza, de modo incessante. Benjamin (2011, p. 155) argumenta ser esse um “círculo atado magicamente nas formas míticas do direito”. Formas míticas, pois o filósofo justapõe a violência instauradora do direito, ao que ele chama de violência mítica, às manifestações de violência dos deuses, portanto, à violência mitológica. Benjamin recorre à lenda de Níobe da mitologia grega para ilustrar um tipo de violência cujo caráter instaurador de um ordenamento se dá pela manifestação da existência dos deuses. Na mitologia grega, Níobe, filha de Tântalo e Dione e esposa de Anfião, rei de Tebas, tinha sete filhos e sete filhas. Por se vangloriar de seus filhos afirmando ser superior à deusa Leto, mãe de Apolo e de Ártemis, Leto pede a seus filhos que matem todos os filhos homens de

Níobe, que continuou afrontando a deusa Leto, a qual ordenou a Apolo e Ártemis que matassem as outras sete filhas<sup>36</sup>.

Benjamin recorre a esse exemplo de manifestação da violência dos deuses como forma de elucidar o modo como tal violência mítica compartilha uma certa lógica de instauração de um direito. Ainda que possamos compreender a violência dirigida aos filhos de Níobe como um castigo, Benjamin nos propõe a pensar que o que acontece a Níobe é mais que isso. Para Benjamin, Níobe não foi punida por um crime cometido contra um direito existente, justamente porque não havia um direito anterior a ser transgredido. O erro de Níobe estava em ter desafiado a Leto, deusa da fertilidade, colocando-se acima dela. A violência que recai sobre os filhos de Níobe poupa a vida da mãe, mas tira a vida dos filhos, deixando-a culpada pela morte das crianças. Para Benjamin, o caráter mítico dessa violência, uma violência manifesta pelos deuses guarda uma proximidade com a violência do direito na medida em que:

A violência na instauração do direito tem uma função dupla, no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, *aquilo* que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência em violência instauradora do direito – num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata – porque estabelece não um fim livre e independente da violência [*Gewalt*], mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder [*Macht*] (Benjamin, 2011, p. 148, grifo do autor).

Para Benjamin, a lógica da violência instauradora do direito ou o que ele chama de violência mítica repousa sobre a ideia de culpa e expiação, pois Níobe desafia o destino e, provocando-o, leva Apolo e Ártemis a agir em nome do destino. A ira dos deuses se manifesta, dessa forma, a partir do triunfo do destino que institui o direito. Níobe tem como penitência a morte de todos os seus filhos por desafiar a deusa Leto, que ordena que seus filhos sejam mortos e que a vida de Níobe seja poupada sob o signo da culpa.

Seguindo os rastros deixados pelo filósofo, podemos compreender o modo como as fundações mitológicas sobre as quais se sustenta a soberania de Estado,

---

<sup>36</sup> Benjamin faz alusão à lenda de Níobe, no entanto, sua breve descrição encontra-se na nota de rodapé da versão traduzida para o português, com notas de Jeanne Marie Gagnebin e tradução de Susana Kampff Lage e Ernani Chaves.

como discutido na seção anterior, também sustentam o direito, pois, mesmo no direito, quando um indivíduo desconhece as leis, ainda assim está passível de punição. Dessa forma, ao evocar a lenda de Níobe, Benjamin propõe pensar a violência instauradora do direito como um tipo de violência mítica, uma violência fundadora do direito que é manifesta pela ira dos deuses. A violência mítica ou a violência instauradora do direito, portanto, instaura o direito e, ao instaurá-lo, vincula o indivíduo ao Estado, ao direito e à linguagem por meio da culpa.

Butler, em “Caminhos divergentes” (2017), propõe uma interpretação interessante sobre Benjamin no que diz respeito ao surgimento do indivíduo, como *sujeito* de direito. Para Butler (2017), a lenda de Níobe ilustra, no percurso de “Para uma crítica da violência”, o modo como a injúria dos deuses é condição de possibilidade para a originação do direito. Ou seja, na ausência de um direito anterior, a partir do qual o ato de Níobe pudesse ser punido como um crime, como uma transgressão do próprio direito, seu ato é tido como aquilo que fundou um ordenamento a partir da manifestação da violência dos deuses. Para a autora:

Essa fúria age performativamente para marcar e transformar Níobe, definindo-a como a culpada que assume a forma de uma rocha. O direito, portanto, petrifica o sujeito, interrompendo a vida no momento da culpa. E embora Níobe continue viva, ela está paralisada nesse viver: torna-se permanentemente culpada, e a culpa transforma em rocha o sujeito que a carrega. A penitência que os deuses lhe impõem é aparentemente infinita, bem como sua reparação. De certo modo, ela representa a economia da penitência e da reparação infinitas que alhures Benjamin afirma pertencer à esfera do mito. [...] A punição produz o sujeito vinculado pelo direito – responsabilizável, punível e punido (Butler, 2017, p. 84).

Segundo a interpretação de Butler, o surgimento do direito está, portanto, intimamente ligado à noção do sujeito, como sujeito à lei, vinculado à lei por sua própria culpa. O sentimento de culpa, produzido no sujeito de direito, decorre de uma violência anterior cujo resultado sangrento acaba se tornando responsabilidade do próprio sujeito punido. Em outras palavras, existe, nessa ilustração evocada por Benjamin sobre a lenda de Níobe, uma violência que antecede a criação do direito, exercida pelo destino, como decorrente da própria ação do indivíduo pelo qual ele é marcado como sujeito responsável. A entrada do indivíduo no âmbito do direito é marcada, então, por uma violência paradoxal que

exclui a violência que precede a própria instauração do sujeito como sujeito de direito.

Curiosamente, o destino caracteriza o modo como o direito se estabelece, mas não explica como o direito, ou a coerção legal em particular, pode ser desfeito e destruído. Em vez disso, estabelece as condições coercitivas do direito manifestando o sujeito da culpa; seu efeito é vincular a pessoa ao direito, colocando o sujeito como única causa do que sofre e mergulhando-o numa forma de responsabilização dominada pela culpa (Butler, 2017, p. 85).

Benjamin se propõe, então, a pensar a violência para fora do âmbito do direito, uma violência que não seja um *meio para* um fim. Existiria uma forma de abolir, de barrar toda a violência coercitiva, a violência legal, a violência mítica do direito? Existiria uma forma não violenta de destruir o direito, sobre o qual o Estado se sustenta? Ao que nos parece, Benjamin se propõe a encontrar uma forma de destruição não violenta, pois, se for violenta, cairia na mesma armadilha da qual tenta escapar, na medida em que é a violência a condição fundamental do direito.

O filósofo se dedica, nesse sentido, a uma tarefa bastante revolucionária, a de pensar uma violência que deponha o direito, uma violência não violenta para que não caiamos no círculo atado magicamente das formas míticas da violência que se fecha sucessivamente em torno de um novo ordenamento jurídico que possa surgir. O autor sugere pensar um domínio da não-violência, ou o que ele chama de *violência divina*, como sendo uma violência pura, imediata, que não seja uma violência mediada, uma violência inserida no paradigma mitológico das formas de representação, da linguagem como um meio, e da violência, portanto, também como um meio, como é a noção de violência mítica. A violência divina seria, para Benjamin, uma violência que deporiam a violência mítica do direito que recai sobre a mera vida, a vida do indivíduo que carrega, petrificado, a culpa que o vincula ao direito.

Benjamin recorre ao exemplo de uma cena bíblica em que a comunidade de Coré é aniquilada pela fúria de Deus por terem sido seus habitantes infiéis a sua palavra. Nesta cena bíblica, Deus abre uma fenda na terra que engole todos os indivíduos, aniquilando a todos, em uma forma de violência expiatória.

À lenda de Níobe pode-se contrapor, como exemplo desta violência, o juízo divino do bando de Coré. O juízo divino atinge privilegiados, levitas, atinge sem preveni-los, golpeia sem ameaçá-los, e não hesita diante da aniquilação. Mas, ao mesmo tempo, ao aniquilar, o juízo divino expia a culpa, e não se pode deixar de ver uma profunda conexão entre o caráter não-sangrento e o caráter de expiação purificatória dessa violência. Pois o sangue é o símbolo da mera vida. O desencadeamento da violência do direito remete – o que não se pode mostrar aqui de maneira mais detalhada – à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o vivente, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele “expia” sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. Pois com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente (Benjamin, 2011, p. 151).

Uma das diferenças mais marcantes entre a violência mítica e a violência divina, a que Benjamin se refere, reside no caráter sangrento de suas respectivas destruições. Se, enquanto a violência mítica tem um caráter de destruição sangrenta, pois atinge à “mera vida” do vivente - ao que não se pode ter muita clareza sobre como Benjamin interpreta mera vida, neste contexto, o que poderia nos fazer pensar em aproximações ao conceito de vida de nua, de Giorgio Agamben – a violência divina, por outro lado, possui um caráter não-sangrento.

Assim como em todos os domínios Deus se opõe ao mito, a violência divina se opõe à violência mítica. E, de fato, estas são contrárias em todos os aspectos. Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta (Benjamin, 2011, p. 150).

O autor contrapõe a violência divina como forma de fazer cessar a violência mítica, pois, na tradição judaico-cristã dentro da qual Benjamin se situa (e também Derrida e Butler), é preciso que passemos da esfera do mito, ou a esfera que pertence ao destino, para a esfera de Deus, ou esfera divina da destruição não violenta. Dessa distinção feita pelo autor entre os dois tipos de violência derivam duas outras diferenciações, tão importantes ou mais, para compreender minimamente a proposta de Benjamin. A primeira diferenciação que atravessa o horizonte do autor é sua concepção de Deus; a segunda, sua concepção de vida.

A concepção de Deus para Benjamin assume aqui um caráter um tanto complexo. O autor recorre a algumas menções a Deus em seu texto como forma de ilustrar que a violência divina nem instaura e nem mantém o direito. Mesmo quando Benjamin menciona o mandamento “Não matarás!”, tal mandamento não configura, para Benjamin, a instauração de um direito, pois atua justamente na contramão do direito, levando-o à sua destruição. Como argumenta Butler (2017), se o sistema legal positivo ao qual estamos vinculados exigir que matemos, então, o mandamento divino “Não matarás” estaria contrariando a legitimidade do ordenamento legal e se tornaria este mandamento um tipo de violência divina que se opõe à violência mítica. “Para Benjamin, essa violência divina tem o poder de destruir a violência mítica. Deus é o nome daquilo que se opõe ao mito” (Butler, 2017, p. 86), e na compreensão benjaminiana, a estrutura do direito e do Estado repousa sobre o mito.

A compreensão que Benjamin possui de Deus tampouco tem a ver com a concepção religiosa do termo, no sentido de que existe um Deus como entidade, una e soberana, que vêm [de fora] e intervém no mundo como faz o Estado soberano na vida dos sujeitos de direito que carregam a culpa pela própria “entrada” no âmbito do direito, ou ainda, a culpa pela “queda” na linguagem. A concepção teológica de Benjamin está mais a serviço de uma ateologia do que propriamente uma teologia, pois, Benjamin se insere numa tradição do pensamento filosófico que assume a ausência desse Deus como entidade suprema. Sua concepção teológica assume mais as formas que as forças messiânicas assumem nas mãos do sujeito da história do que propriamente a extração dessa força, desse poder das mãos do vivente, e sua transposição para as mãos de um soberano. O próprio Benjamin afirma que:

[e]sta violência divina não é atestada apenas pela tradição religiosa, mas encontra-se também na vida presente em pelo menos uma manifestação consagrada. O poder que se exerce na educação, que em sua forma plena está fora da alçada do direito, é uma de suas formas manifestas. Estas não se definem pelo fato de que Deus em pessoa exerça essa violência de modo imediato, por milagres, mas por aqueles momentos de cumprimento não-sangrento, golpeador, expiador de culpa. E, enfim, pela ausência de qualquer instauração de direito. Nesse sentido também é justificado designar essa violência também como aniquiladora; ora, ela o é apenas de maneira relativa, com respeito a bens, direito, vida e que tais, nunca de maneira

absoluta com respeito à alma do vivente. (Benjamin, 2011, p. 152).

A segunda diferenciação derivada da distinção entre violência mítica e violência divina reside no fato de que se a violência mítica é sangrenta e a violência divina não-sangrenta, então, a violência mítica possui uma dimensão do corpo do vivente, da mera vida, ao que poderíamos entender como a vida precária, exposta desde o início, à não-vida. Ao evocar a lenda de Níobe como forma de ilustrar os mecanismos pelos quais a violência mítica do direito opera, Benjamin nos dá a entender que, da mesma forma que os filhos de Níobe foram mortos pela fúria dos deuses, por ter Níobe desafiado o destino, a violência constitutiva, fundadora do direito recai sobre o indivíduo de modo que o poder sobre a vida e a morte deste indivíduo – agora um sujeito do direito – está nas mãos do direito.

Poderíamos pensar aqui que a precariedade inerente ao corpo do vivente é maximizada, tanto no contexto da violência manifesta pelos deuses quanto da violência manifesta no direito, fazendo com que a vida do vivente esteja tão mais exposta ao outro, tão mais vulnerável ao outro, quanto maior for sua exposição à violência mítica. Cabe à violência mítica, portanto, exigir o sangue da mera vida, o sangue do vivente cujo corpo, ao estar dentro e sujeito ao domínio do direito, serve-lhe de fonte desde a qual tal estrutura se mantém.

Já a violência divina, para Benjamin, seria um tipo de violência que não opera dentro da lógica da culpa que vincula o sujeito ao direito que, por sua vez, alimenta-se do seu sangue. A violência divina, ao contrário, aniquila o direito porque ela livra o culpado não somente de sua culpa, mas justamente ao livrá-lo da culpa, livra-o também do próprio direito. Como afirma Benjamin, a violência divina é aniquiladora do direito, pois ela expia a culpa, ela golpeia, ela é letal e não-sangrenta. A pergunta que surge é: como uma violência pode aniquilar e não derramar sangue? Ao que me parece, é justamente aqui onde reside a segunda diferenciação presente no horizonte benjaminiano, ou seja, sua concepção de vida.

Para Benjamin, a violência divina só é capaz de aniquilar o direito, pois ela não repousa naquilo do qual o direito se alimenta, ou seja, o corpo do vivente como mera vida, mas sim ela busca expiar a *alma do vivente* que, na concepção benjaminiana, carrega a culpa da queda no mito, da queda na linguagem, no direito. Para Butler:

Isso sugere que o poder divino age sobre a culpa num esforço de anular seus efeitos. A violência divina age sobre a instauração da lei e todo o campo do mito, buscando expiar aquelas marcas de más ações em nome de um perdão que não assume expressão humana. O poder divino executa então seu ato, seu ato destrutivo, mas apenas se o poder mítico tiver constituído o sujeito culpado, sua transgressão punível e um quadro legal para a punição. Curiosamente, para Benjamin, o Deus judaico não leva à culpa e, por isso, não está associado aos terrores da repreensão. Na verdade, o poder divino é descrito como letal sem derramar sangue. Ele atinge os entraves legais pelos quais o corpo foi petrificado e condenado à tristeza infinita, mas, na perspectiva de Benjamin, não atinge a alma do vivente. Na verdade, a violência divina age em nome da alma do vivente. Por conseguinte, também deve ser a alma do vivente que é posta em risco pelo direito que paralisa o sujeito pela culpa. Essa culpa ameaça se tornar uma espécie de assassinato da alma. Ao distinguir entre a alma do vivente e a “vida” em si, Benjamin nos incita a levar em consideração que valor tem a vida uma vez que a alma tenha sido destruída (Butler, 2017, p. 86).

A interpretação de Butler nos abre caminhos para compreender, com um pouco mais de clareza, o enigmático texto de Benjamin. A autora nos permite entender o modo como Benjamin situa a violência divina como uma violência que não recai sobre a vida orgânica do indivíduo, mas como uma força que recai sobre o status legal do vivente, como um ser vivente vinculado ao direito, sob o signo da culpa, do mito da linguagem. A violência divina, nesse sentido, só é capaz de aniquilar o direito, pois aniquila não a vida do vivente, mas porque “[e]la purifica o culpado não da culpa, mas de sua imersão no direito, e assim dissolve os elos de responsabilização decorrentes do próprio Estado de direito” (Butler, 2017, p. 88). O efeito do golpe sem limites, da aniquilação e seu efeito sem sangue está justamente no fato de que não é a vida orgânica o que está em jogo, mas algo que, para Benjamin se torna crucial, que é libertar o vivente, ou o que ele chama de alma do vivente, do mito, do direito, do Estado. Nesse sentido, enquanto a violência mítica opera na lógica da penitência, da punição, a violência divina opera na lógica da expiação purificatória.

O desejo de libertar a vida de uma culpa assegurada pelo contrato legal com o Estado seria um desejo que dá origem a uma violência contra a violência, uma violência que busca libertar a vida de um contrato de morte com o direito, uma morte da alma vivente pela força cada vez mais dura da culpa. Essa é a violência divina que se move sobre a humanidade, como uma tempestade, para apagar todos os traços de culpa,

uma força expiadora divina, portanto, e não uma penitência (Butler, 2017, p. 88, grifo da autora).

Dei início a esta seção da tese, lançando mão de alguns questionamentos sobre: o que fundamenta um policial tirar a vida de alguém em nossa sociedade; como se dá a relação entre polícia, direito e Estado; e o que faz com que um policial mate em nome do Estado, sob a salvaguarda da lei, sem que seja responsabilizado por tal homicídio como um crime. Diante de tais questões e, depois de resgatar a relação entre violência e direito, para Walter Benjamin, sob as interpretações de Jacques Derrida e Judith Butler sobre suas formulações, acredito ser possível não chegar a respostas conclusivas às questões colocadas por mim mesmo, mas sim de elucidá-las com maior clareza sobre as condições em que se faz possível subverter a ordem dentro da qual tais perguntas surgem.

Tratarei, a partir de agora, a violência mítica e a violência divina como forças motrizes que atuam de maneira relacional na cena entre *Carmen* e o policial militar. O uso que farei dessas forças como forças presentes na cena descrita por *Carmen* possui o intuito não de atribuir cada uma dessas violências a um interlocutor específico. Tampouco tratarei tais forças como instrumentos nas mãos de quem a possa mobilizar de acordo com seus próprios objetivos. Meu interesse está em voltar à cena paradigmática do que é a luta das mães negras moradoras de favelas contra a violência de Estado, sob a luz dos conceitos de violência mítica, violência divina, bem como a relação entre polícia, direito e Estado, como forma de esmiuçar a complexa subversão que tais mães provocam nas estruturas fundacionais do Estado.

A cena de enfrentamento de *Carmen* ao policial militar que diz à mãe que não tem *culpa* se, quando ele veste uma farda, ele se sente um super-herói, ao que a mãe reage afirmando que ele, o policial, sem a farda, não é nada, assim como o Batman e o Homem-aranha sem suas respectivas vestimentas não são nada, ganha outros contornos a partir da reflexão que tenho feito até então. Se assumirmos que as fundações do Estado-nação repousam, como afirma James Martel em sua leitura sobre Benjamin, sobre uma estrutura escatológica inserida em uma determinada noção do tempo e em uma natureza fetichista da soberania que tem o mito da queda como referencial de transição, de criação e de existência, é possível reconhecer a figura do policial em sua natureza mítica e fetichista.

O modo como o policial se apresenta diante da mãe nos diz muito sobre o caráter mítico presente em seu discurso performativo. Ao dizer que não tem *culpa* se, quando veste uma farda, se sente um super-herói, o policial delimita um lugar dentro do qual se posiciona como o salvador, aquele que está ali e que, com seus super poderes é capaz de defender a sociedade dela mesma. O discurso mobilizado pelo policial, ainda que nos pareça inserido dentro de um imaginário um tanto infantilizado em sua alusão ao mundo dos quadrinhos, nos diz, na verdade, muito sobre a complexidade da relação entre mães e Estado, neste contexto.

A figura do policial é, então, performatizada como uma figura inevitável e necessária, pois em uma sociedade onde há os “cidadãos de bem” e os “bandidos”, para mobilizar os jargões populares, há que se ter um super-herói para manter a ordem e o bem comum. Tal figura, a do policial, se apresenta, então, nesse contexto, como um espectro do Estado, na medida em que o caráter mítico do policial traz em si a própria imagem espectral do Estado em suas fundações mitológicas. Ao acionar a farda como um performativo que lhe outorga o poder sobre a vida e a morte, o policial também aciona seu duplo papel dentro do mito que é justamente o poder tanto de instaurar quanto manter o direito.

Ao se colocar diante da mãe como aquele que veio *em nome de* (e aqui poderíamos entender em nome da lei, em nome do Estado, etc.), o policial cumpre sua função mítica de instaurar as fronteiras de uma ordem, fronteiras essas que tanto incluem quanto excluem. A instauração desse senso de ordem já prevê, como argumenta Derrida, sua própria repetição. Desde o ponto de vista de lugar soberano a partir do qual o policial se apresenta e performatiza sua própria soberania, o próprio ato performativo que cria, que instaura o ordenamento requer sua manutenção. Em outras palavras, vemos aqui que tanto a ideia de necessidade quanto a ideia de inevitabilidade estão presentes na figura policial de modo que a existência dessa figura mítica, super poderosa não só é necessária, como também inevitável, pois seu ato performativo, inevitavelmente, requer sua repetição.

Nessa lógica, que poder teria uma mãe diante de uma figura mítica como essa? Que poder teria uma mãe negra diante da violência mítica que pode recair sobre ela? O ato de fala do policial traz, de maneira implícita, sua capacidade de fazer o que bem entender com quem ele quiser, na medida em que ele se colocar ali como o super-herói. Tal ato de fala traz, portanto, um elemento da ameaça, a

ameaça sobre a mãe que pode ser punida com a própria vida caso venha a desafiá-lo, ou ainda, a ameaça a seus familiares e filhos sobre quem pode recair a fúria do policial na forma de violência, como recaiu a violência dos deuses sobre os filhos de Níobe, na mitologia grega.

Os elementos discursivos que *excedem* o enunciado do policial, ou seja, o que nos parece estar *fora* do campo discursivo performatizado pelo policial se converte, aqui, justamente naquilo que se apresenta à mãe como um poder *excessivo* da força policial, um poder que *excede* os limites da lei que colocam a vida da mãe, de seus filhos e familiares em risco. A ameaça implícita no enunciado do policial traduz, portanto, o elemento excessivo que coloca a vida em risco, que expõe a vida mais à morte. O espaço de exceção dentro do qual a polícia atua se revela nessa fala do policial, a partir do que nela está implícito, porém nunca apagado, ou seja, o caráter performativo da violência de Estado. Se é a polícia a instituição que tanto instaura a lei quanto a mantém, como argumenta Benjamin, e se é a polícia aquela que performatiza a violência fundadora do direito e, ao performatizar, requer sua repetição, então é a polícia, por excelência, a personificação da violência de Estado, ou ainda, na gramática benjaminiana, da violência mítica.

Durante meu percurso etnográfico, ouvi diversas vezes algumas mães dizerem que são frequentes as ameaças recebidas anonimamente, principalmente as mães que são mais atuantes e visibilizadas na luta. É frequente as mães receberem telefonemas e bilhetes anônimos que ameaçam suas vidas e a vida de seus familiares caso elas continuem reivindicando justiça. Certa vez, uma mãe me disse que recebeu, por diversas vezes, cartas anônimas dizendo que, caso ela continuasse levando adiante o processo criminal do caso de seu filho, ela e seus filhos acabariam tendo o mesmo destino que teve o filho por quem ela hoje luta.

O que faz com que uma mãe tenha um destino como esse? Quais as condições dentro das quais é possível determinar um destino de uma vida? A ameaça recebida por essa mãe, dizendo que ela poderia ter o mesmo *destino* do filho, caso ela continuasse na luta, guarda, como o leitor já antevê, íntimas relações com a lenda de Níobe, evocada por Benjamin para descrever a violência mítica. Nas formulações benjaminianas, o mito cria o direito, pois é a violência mítica que, ao recair sobre o indivíduo, determina o destino como vencedor. Na mitologia grega, Níobe desafia o destino e é em nome do destino que Ártemis e

Apolo agem, de modo que o destino vence e instaura um ordenamento com o qual Níobe está vinculada como *culpada*, pelo resto de sua vida. No mito grego, é a ousadia de Níobe que faz com que o destino recaia sobre ela na forma da morte dos filhos. O direito surge, nesse mito, como consequência de um ato de fúria cujo resultado é a tristeza profunda que Níobe carrega.

No contexto de luta das mães cariocas, podemos apreender a ameaça de um suposto policial a uma mãe, como é o caso da ameaça anônima recebida por uma delas, ou ainda, como é o caso da ameaça implícita do policial a *Carmen*, através das lentes interpretativas de Benjamin acerca do modo como a violência constitutiva do direito - a violência mítica - imprime nessas mulheres a responsabilização pela morte de seus filhos, como na lenda de Níobe. Ora, em uma sociedade onde as mulheres negras e faveladas são criminalizadas socialmente por darem à luz filhos “bandidos” e “marginais”, a morte desses filhos tidos como indesejados recaem sobre elas como uma forma de penitência. Essas mães são punidas não por terem transgredido a lei, por terem cometido algum crime, mas por desafiarem, como desafiou Níobe, o próprio destino, o destino de uma sociedade que marca os negros como destinados à morte antecipada pelo próprio Estado. Como estava escrito em uma das cartas de ameaça recebidas por uma mãe, vai querer esta mãe ter o mesmo destino que teve o seu filho? Em outras palavras, o destino paira como uma ameaça à vida dessas mulheres. Nessa lógica pela qual o ciclo da violência mítica opera, se o destino venceu o seu filho, pode então o destino vencê-la também.

O caráter mítico da violência de Estado recai sobre as mães na forma da responsabilização por uma violência que é sofrida por elas mesmas. Da mesma forma que Níobe é marcada, para o resto de sua vida, sob o signo da *culpa* por ter desafiado o destino, as mães são ameaçadas a terem o mesmo *destino* que tiveram seus filhos, sendo marcadas para o resto de suas vidas sob o signo da *culpa* por terem se engajado na luta, por buscarem justiça. Da mesma forma que a violência mítica recai sobre Níobe, no mito grego, a violência mítica do Estado recai sobre as mães, em uma leitura benjaminiana, na forma da *culpa* que é impressa nos corpos dessas mulheres. Essas mães são culpabilizadas por terem colocado um “marginal” na sociedade, elas carregam a culpa eterna em seus corpos por serem, como disse Sérgio Cabral, “fábricas de reproduzir marginais”.

O elemento da culpa assume uma função de separação, na cena descrita por *Carmen*, entre a figura do policial e a figura da mãe, pois ao dizer que ele não tem *culpa* de se sentir um super-herói, o policial, automaticamente, se distancia da lógica da culpa em torno da qual a estrutura mitológica e fundacional do Estado se sustenta, para se colocar *acima* ou *além* dela. Ao se distanciar e se excluir da culpa, o discurso do policial acaba por incluir a mãe dentro de tal lógica. Nessa lógica, o policial não tem culpa de ser um super-herói, mas a mãe sim tem culpa de ter parido um filho tido como “marginal” pela sociedade. Essa operação discursiva coloca o policial em uma posição ambígua, própria da posição do sujeito soberano. Ao mesmo tempo em que o policial é também um sujeito (*subject*) de direito, está sob (*subject*) o direito, ele está *sobre* o direito, ele é *soberano*. A figura do policial reúne em si, portanto, o paradoxo do sujeito soberano, aquele que está tanto dentro da (sob a) lei quanto fora da lei (sobre a lei). Nesse sentido, o policial se coloca na posição de uma figura mítica, de um deus capaz de, com sua fúria, manifestar a violência mítica sobre o vivente culpado.

O modo como a violência de Estado se manifesta na vida das mães performatiza o mesmo caminho que a violência manifesta dos deuses recai sobre Níobe. Essa é uma violência sangrenta, que recai sobre os mortais na forma de estabelecer uma ordem em que o indivíduo passa a viver carregando a *culpa* por nela estar. A violência mítica é, para Benjamin, o que deve ser combatido, sendo por isso necessário que se interrompa esse círculo dialético entre uma violência e outra que reproduz o aparelho do Estado e o ordenamento do direito em suas fundações mais profundamente mitológicas. Seria possível acabar com a violência originária do direito, do Estado? Para responder a essa questão, penso ser interessante examinar as condições de possibilidade de tal violência originária para que possamos, a partir disso, compreender em quê ela se fundamenta.

Derrida argumenta, de maneira bastante similar a Benjamin, que toda lei possui um elemento da força que a habita, seja ela física ou simbólica.

[N]ão há lei sem aplicabilidade, e não há aplicabilidade ou “enforceability” da lei sem força, quer essa força seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva – ou hermenêutica – coercitiva ou reguladora, etc. (Derrida, 2007, p. 9).

Entretanto, Derrida vai um pouco mais além de Benjamin ao dizer que existe uma violência pretensamente originária que precisou instaurar a autoridade do direito e essa violência originária não se legitima por nenhuma autoridade anterior justamente porque não há uma autoridade prévia à autoridade originariamente instaurada. Nesse sentido, a violência que Derrida chama de “violência pretensamente originária”, ou em termos benjaminianos, a violência instauradora do direito, “não é, naquele momento inicial, nem legal nem ilegal [...] nem justa nem injusta” (Derrida, 2007, p. 10). Para Derrida, as leis não são justas em si, nós obedecemos a elas porque elas têm autoridade e essa autoridade não tem nenhum fundamento prévio ao qual recorrer. Nesse sentido, para Derrida (2007, p. 21), “a autoridade das leis repousa apenas no crédito que lhes concedemos. Nelas acreditamos, eis seu único fundamento”.

Derrida, em seu movimento desconstrutivista, vai com e além de Benjamin, no sentido de que ele propõe pensar a violência fundadora (ou instauradora) do direito como uma força performativa, uma força legitimadora que cria uma ordem, que cria o direito. Dessa forma, a autoridade da violência fundadora não possui fundamento senão nela mesma, ao que o autor denomina como o “fundamento místico da autoridade”.

Já que a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a instauração da lei não podem, por definição, apoiar-se finalmente senão sobre elas mesmas, elas mesmas são **uma violência sem fundamento**. O que não quer dizer que sejam injustas em si, no sentido de “ilegais” ou “ilegítimas”. Elas não são nem legais nem ilegais em seu momento fundador (Derrida, 2007, p. 26, grifo meu).

Ainda, para o autor:

Na estrutura que assim descrevo, **o direito é essencialmente desconstruível**, ou porque ele é fundado, isto é, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e esta é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes a melhora do direito), ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado (Derrida, 2007, p. 26, grifo meu).

Derrida, ao nos propor pensar a violência fundadora do direito como uma violência performativa nos abre caminhos para enxergar possibilidades de transformação do direito. Ora, se o direito é produzido por uma violência pretensamente originária que se legitima por meio de uma força performativa, é justamente o caráter performativo dessa força que nos permite apreendê-la como

desconstruível, ou ainda, porque essa mesma força não possui nenhum fundamento senão nela mesma.

Voltando a pergunta do início dessa seção, o que fundamenta um policial militar tirar a vida de uma pessoa sem ser, por isso, responsabilizado? Além das estratégias jurídicas que permitem ao policial fazer uso ambíguo da força, a própria força performativa do policial, como aquele que tanto funda como mantém o direito, se faz presente em seu caráter de força infundada. A força pretensamente originária que o policial militar mobiliza ao interpelar a mãe dizendo que se sente um super-herói é um exemplo dessa força performativa acionada por ele e que, no entanto, não possui fundamento em nenhuma lei, senão nele mesmo.

Chegamos a um ponto no qual compreendemos que a força performativa com a qual o policial militar mobiliza seu discurso mítico, fundador de uma ordem que não possui fundamento senão nele mesmo, está totalmente aberto a sua desconstrução. Se, por um lado, seu enunciado se constrói por camadas textuais interpretáveis e transformáveis, como diria Derrida, por outro, seu fundamento último é, por definição, infundado. Tanto em um caso como em outro, seu discurso não só pode ser desconstruído como o é.

A resposta de *Carmen* ao policial se insere no que eu chamo de um movimento de desconstrução das mães em relação ao poder performativo do Estado que se coloca diante delas. Ao dizer que o policial, sem a farda, não tem o poder que ele acha que tem e que, se ele se diz ser um super-herói, elas, as mães, são super-heroínas, *Carmen* age de modo a expor a vulnerabilidade do discurso do policial, pois este repousa sobre uma força performativa infundada. Tão infundada que *Carmen* se apropria dessa força pretensamente originária para pôr em ação uma outra força, a força performativa da mãe, da guerreira, da super-heroína. Esta força com a qual *Carmen* se mobiliza discursivamente garante-lhe as condições de possibilidade de poder instaurar um domínio soberano frente ao policial, um domínio cuja força fundadora, performatiza um campo no qual ela também se coloca como soberana.

A compreensão de que o discurso do policial repousa sobre uma força performativa pretensamente originária que não possui fundamento senão em si mesma é o que abre as condições de possibilidade para que *Carmen*, a seu modo e reiterando a estrutura performativa dentro da qual opera o discurso do policial,

mobilize ela mesma a maternidade como uma força performativa pretensamente originária que a aproxima da posição do policial. Tal aproximação, quero dizer, se faz no plano da linguagem a partir das operações em jogo e não no sentido de que *Carmen* assume para si a mesma violência desde a qual o policial se situa. A aproximação entre *Carmen* e o policial se dá, portanto, a partir do campo do performativo como um terreno comum sobre o qual ambos se situam.

À *Carmen* só lhe é possível desestabilizar o fundamento mítico da autoridade do policial porque ela também se engaja nessa força performativa por meio da qual o poder se apresenta. Ela reitera o fundamento mítico da autoridade, tomando o lugar do soberano, não para assumi-lo, mas para mostrar que ele é ocupável. Ao fazê-lo, a mãe põe em questão o *locus* privilegiado e exclusivo do poder soberano que o policial arroga para si, abrindo caminhos para expor a autoridade soberana como uma ficção, do mesmo modo como é fictício o atributo de poder que a farda parece conferir ao policial que a veste. Seu movimento de implosão da soberania de Estado se faz por meio do engajamento com a própria linguagem soberana, performatizando uma autoridade soberana, ao se engajar com a representação, com o mito. *Carmen* afirma a si mesma como mãe, guerreira e heroína, capaz de tudo pelo filho e, com isso, desmistifica a própria gramática sobre a qual o poder da representação repousa. Ela repete a linguagem, apropria-se dela, não somente subvertendo a ela, mas, sobretudo o caráter mítico fundacional da soberania.

Interpreto a força performativa de *Carmen* como uma força próxima ao que poderíamos entender como violência divina, pois o que a diferencia da força performativa do policial, mobilizado pela violência mítica, é justamente o caráter não-sangrento e expiatório. O poder soberano do policial representa uma ameaça à vida das mães e suas famílias justamente no ponto em que essa violência (mítica) atinge o vivente e derrama seu sangue, como acontece na lenda de Níobe e como acontece na vida das mães cariocas. Já a força performativa das mães opera em uma lógica que eu diria ser uma lógica próxima ao que poderíamos compreender – dentro dos limites de uma possível compreensão da leitura de Benjamin – como a violência divina, na medida em que seu caráter não-sangrento busca livrar a vida do vivente da culpa, das amarras do direito.

À luz destes conceitos e do modo como se desenha a relação entre mães e Estado a partir do enfrentamento entre *Carmen* e o policial, as mães cariocas são

mobilizadas pelo desejo de justiça (tema que será discutido na conclusão desse trabalho) que se traduz, eu argumento, no desejo de libertar a vida das amarras do direito, libertar a vida, como diria Butler, desse contrato de morte por meio do qual a vida de seus filhos, suas próprias vidas, e a vida dos filhos que ainda não nasceram já estão, de antemão, marcadas para morrer. Não digo que o que as mães querem é acabar com o direito em si, ou com o Estado, pois sua luta justamente mobiliza a justiça dos homens, as instituições do Estado para conseguir a justiça que almejam. Entretanto, ao que me parece, a força que as mobiliza possui uma natureza expiatória, e não uma natureza da penitência.

A aproximação que faço aqui entre a força performativa das mães - no cenário de enfrentamento às forças do Estado - e a violência divina não pretende reduzir a sua luta a um conceito teórico, tampouco tentar ilustrar o conceito de violência divina de Benjamin identificando-o em um ato específico, mas o faço no intuito de justapor a luta ao que parece ser, na perspectiva benjaminiana, um caminho possível para se pensar como subverter a violência do Estado, a violência do mito, da linguagem, consciente de que qualquer subversão só é possível a partir de um engajamento interno às estruturas que se pretende subverter, como o fazem as mães.

Ainda sobre os conceitos de violência mítica e violência divina, em Benjamin:

A violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita (Benjamin, 2011, p. 151-2).

Se o direito (o Estado), através da violência mítica “faz correr o sangue e pagar com o sangue” (Derrida, 2007, p. 131), estariam as mães em sua luta apontando um caminho para fora do âmbito do direito, e do Estado, em que não haja mais derramamento de sangue? Seria possível parar a política de extermínio da população negra no Brasil? Minha leitura da força performativa presente na luta das mães não como sendo a própria violência divina, uma vez que “a força expiatória da violência não é clara aos olhos dos homens” (Benjamin, 2011, p. 155-6), mas como uma força que habita essa zona um pouco obscura é o que me provoca tal questionamento. Vejo ser possível compreender, ainda que subrepticamente, algo que está no horizonte da luta dessas mulheres e que é um

esforço político também presente na obra de Walter Benjamin, ou seja, o desejo de fazer cessar de uma vez por todas a estrutura mitológica sobre a qual a soberania do Estado, o direito e a polícia estão todos conectados fazendo operar uma máquina de derramamento de sangue que não cessa de funcionar.

Se a violência mítica, sangrenta e exercida em seu próprio favor, como afirma Benjamin, exige o sacrifício do vivente - o que faz ser essa violência uma violência que derrama o sangue - a violência divina, ou ainda essa violência pura, fora do âmbito do direito e do Estado, é exercida contra toda a vida - não a vida orgânica, mas a alma do vivente petrificada na culpa do mito, da linguagem, do direito - e, por isso mesmo, em favor da vida, do vivente. Essa difícil formulação de Benjamin, ainda que ambígua e aberta a uma série de interpretações, pode ser entendida, a partir do contexto etnográfico no qual me situo, como sendo ambas as violências performatizadas, tanto a do Estado (na figura espectral do policial) quanto a das mães (na figura de *Carmen* em seu enfrentamento discursivo) como violências em que a lógica do sacrifício opera.

Tanto a violência mítica quanto a violência divina são atravessadas pela lógica sacrificial. A violência mítica, ou a violência de Estado que recai sobre os jovens negros e favelados traz em si a lógica de que para que o Estado e o ordenamento jurídico que o sustenta possam sobreviver, alguns devem ser sacrificados para garantir a manutenção da estrutura soberana do Estado. Nesse sentido, poderíamos interpretar o sacrifício exigido pela violência mitológica do direito que Benjamin se refere como um sacrifício que se exerce em seu próprio nome, fazendo o vivente sangrar. Trata-se de uma violência sangrenta que atinge a mera vida, o corpo do vivente. A violência divina, por outro lado, não escapa à lógica do sacrifício, uma vez que, segundo Benjamin, se a violência mítica exige sacrifícios, a violência divina os aceita.

A singular interpretação de Benjamin acerca da violência divina não nos permite assegurar, de maneira categórica, o que de fato seria uma violência divina, dado que o próprio autor admite ser impossível identificar um ato de violência divina, pois sua natureza escapa à capacidade humana de apreendê-la. Entretanto, é possível lançar um olhar sobre como a natureza expiatória da violência divina também se insere na lógica sacrificial, a partir da luta das mães.

O caráter não sangrento e expiatório da violência divina reside no fato de que, ao contrário da violência mítica que sacrifica o vivo em favor do próprio

direito, do próprio Estado, a violência divina, nas palavras de Derrida (2007, p. 122-3), “sacrifica a vida para salvar o vivo, em favor do vivo”. A violência divina é não sangrenta e expiatória justamente pelo fato de que ela se dirige não ao corpo do vivente, derramando seu sangue em nome do próprio direito, mas se dirige à alma do vivente, expiando o vivente da culpa e do próprio direito que recai sobre ele sob a forma do poder de matar.

Minha leitura sobre a luta das mães se faz, portanto, à luz da perspectiva de Walter Benjamin, no sentido de que sua luta contra a violência de Estado é uma luta que desestabiliza as fundações míticas (da violência) do Estado, que expõe a máscara secular do Estado, revelando sua face teológica. A luta das mães se aproxima, nesse sentido, de uma luta que é fomentada pelo desejo de barrar as injustiças da Terra, não no sentido de invocar a violência divina como uma violência que vem dos céus, como forma de punir e vingar os crimes cometidos contra seus filhos, mas no sentido de elas mesmas, as mães, fazerem da luta um tipo de força expiatória da dor e do sofrimento que elas carregam.

A violência divina, contrariamente ao que se pode facilmente pensar:

não é uma intervenção direta de um Deus onipotente vindo punir a humanidade pelos seus excessos, uma espécie de previsão ou antecipação do Juízo Final: a distância última entre a violência divina e as *passages a l'acte* violentas/impotentes que são as nossas, dos humanos, é que, longe de exprimir a onipotência divina, a violência divina é *um signo da própria impotência de Deus (o Grande Outro)* (Zizek, 2014, p. 156, grifo do autor).

Para Slavoj Zizek (2014), a violência divina formulada por Benjamin diz respeito às intrusões de uma justiça para além da lei, uma justiça que é feita por nós mesmos, uma justiça que não pode ser capturada pela lei:

A violência divina purifica o culpado, não da culpa, mas da lei, porque a lei se limita aos seres vivos: não tem alcance além da vida, não pode tocar o que é excesso sobre a vida, o que é mais do que a simples vida. A violência divina é uma expressão da pura pulsão, da não morte, do excesso da vida, que fere a “vida nua” regulada pela lei (Zizek, 2014, p. 155).

Por mais que a vida de seus filhos tenha sido tirada pelo Estado, as mães se mantêm na luta, pois a luta - e o luto intrínseco a ela - é que é capaz de dar significado à vida do filho para além da vida orgânica, para além do corpo cujo sangue o Estado fez derramar. Para além do corpo sacrificado de seus filhos, a

luta das mães é mobilizada por uma justiça para além da vida. A justiça divina, não sangrenta e expiatória, da luta das mães reside no fato de que, ainda que a luta não trará seus filhos à vida novamente, é justamente porque elas lutam que o que ficou dessas vidas perdidas, o excesso dessas vidas, ou ainda essas vidas excedidas, tiradas na *exceção*, pode ser enlutado, pode ser digno de ser lembrado, lamentado e homenageado a cada ato de luto público feito pelas mães.

O que eu chamo aqui de violência divina das mães, mais em caráter de especulação puramente filosófica que conclusivo, não é, portanto, uma violência que opera na mesma lógica da violência de Estado, que pune, que castiga, que sacrifica o vivente em nome do Estado, mas sim uma violência que expia o que ficou dessas vidas - o seu excesso - dos domínios do Estado, dos domínios sacrificiais do Estado. Por mais que a violência de Estado tenha tocado esses corpos, de modo a barrar-lhes a vida, as mães se unem mobilizadas por uma força messiânica, uma violência divina, para assumirem, elas mesmas, a função sacrificial de mães que estão ali, dando a própria vida, em nome da vida.

[...] em nome da vida, do mais vivo da vida, do preço da vida que vale mais do que a vida (pura e simples, se tal coisa existe e se podemos chamá-la de natural e biológica), mas que vale mais do que a vida porque ela é a própria vida enquanto preferível. A vida para além da vida, a vida contra a vida, mas sempre na vida e pela vida (Derrida, 2007, p. 125).

O caráter sacrificial da luta das mães reside, portanto, no fato de que diante da injustiça dos homens e da impotência de Deus de restabelecer o equilíbrio da justiça – trazendo seus filhos de volta à vida - resta às mães se organizarem, na reivindicação do poder sobre o próprio corpo, em “uma assunção heroica da solidão da decisão soberana [...] de uma decisão (matar, arriscar ou perder a própria vida) levada a cabo numa solidão absoluta, sem cobertura por parte do Grande Outro” (Zizek, 2014, p. 157).

Diante de tal atrocidade humana, não resta às mães outra coisa senão acionar a própria soberania, uma força performativa originária, uma violência que é puro meio, em outras palavras, é um meio sem fim. A lógica da violência dentro da qual a luta das mães opera se contrapõe à lógica da violência mítica mobilizada pelo Estado e suas forças, pois ao contrário de derramar o sangue com o fim de punir os culpados pela morte de seus filhos, as mães fazem da luta um lugar onde

a soberania é produzida, uma soberania divina, na qual suas vidas são colocadas em sacrifício, não em favor do Estado, do direito, mas em favor da própria vida.

Ao arriscarem perder a própria vida, como faz *Carmen* ao enfrentar corajosa e heroicamente o policial militar, as mães são mobilizadas por essa força divina, messiânica – não uma força que vêm de fora e se instala, mas uma força que já está dentro delas - e é o que lhes permite subverter as estruturas fundacionais do Estado e a violência a partir da qual ele se sustenta. A luta das mães assume um caráter sacrificial que não é meio, como na violência mítica, “um meio de estabelecer o governo da Lei (a ordem social legal)” (Zizek, 2014, p. 156), mas sim um signo teológico da luta, uma luta na qual elas mesmas produzem a própria soberania.

Com isso, argumento que a violência divina, como “insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada”, como afirma Benjamin (2011, p. 156), “pode ser chamada de violência que reina”. Para Derrida:

Ela pode ser chamada de – a soberana. Em segredo, Soberana pelo fato de se chamar e de ser chamada ali onde soberanamente ela se chama. Ela se nomeia. Soberana é a potência violenta dessa apelação originária. Privilégio absoluto, prerrogativa infinita (Derrida, 2007, p. 134).

Leio a luta das mães como uma luta que, ao fazer frente ao poder soberano do Estado, assume para si aquilo que lhe é mais intrínseco, ou seja, a própria soberania. São elas, as mães, no enfrentamento à polícia, à violência e ao Estado, as que arriscam a própria vida, em nome dela mesma, da vida. Uma força como essa, que opera no domínio da violência pura, que vai às ruas e lamenta publicamente a vida perdida dos filhos, vidas essas que, apesar de terem sido tiradas, são mantidas como vidas que viveram e que permanecem no imaginário social, permanecem como o excesso da vida, o excesso que ninguém mais tira, sobre o qual só resta o luto, é que se realiza a luta das mães. Fora do domínio da lei, uma força soberana que nem funda nem suporta a lei, mas um domínio do amor pela vida, em que somente o próprio sacrifício é capaz de significar o valor que a vida tem.

A luta dessas mulheres só tem a força que tem, pois consegue, de maneira excepcional, afirmar o valor da vida, em seu ponto máximo, o valor de uma vida que, mesmo quando perdida, ainda é capaz de ser lembrada quando enlutada. É

pela luta dessas mulheres que a vida tem seu valor garantido, pois se é capaz de morrer por ela. A lógica da luta das mães, ao mesmo tempo em que combate o sacrifício da violência de Estado, do Estado que demanda o sacrifício de seus filhos, aceita o sacrifício da luta. A natureza intrinsecamente sacrificial e expiatória da luta das mães, como num ato de violência divina, sacrifica a vida para salvar a vida do povo negro. É um sacrifício da vida em nome da vida. A vida de uma mulher, mãe, negra e moradora de favela, cujo filho foi sacrificado pelo Estado, é só e tudo o que fica, tudo o que resta de maior valor – agora, mais do que nunca. E é quando tudo o que há de maior valor é posto em sacrifício que a justiça divina pode ser alcançada.

A soberania das mães se faz, portanto, também a partir da exceção, a partir daquilo que restou da vida de seus filhos, do que excede a vida, do que fica dela. É uma soberania que não é alcançada pelo direito, pelo Estado, pois ela excede a violência que funda, que mantém, pois dissipa, expia e aniquila qualquer possibilidade de retorno ao círculo mitológico que amalgama as estruturas do Estado. Poderíamos dizer, seguindo os rastros das teses sobre o conceito de história de Benjamin, e particularmente a tese VIII, que as mães instauram o verdadeiro estado de exceção, a exceção da exceção. Segundo esta tese sobre o conceito de história, Benjamin diz:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável (Benjamin, 1987a, p. 226).

Benjamin opõe, na tese VIII sobre o conceito de história, uma concepção de história cuja norma se constitui na ideia de progresso e uma concepção de história para quem a norma é, ao contrário do progresso e da evolução, a opressão, a barbárie e a violência dos vencedores (Löwy, 2005). O argumento de Benjamin nos propõe, então, a pensar a instauração de uma ruptura com a norma da história (dos vencedores), a história do progresso, pois é esta mesma história do progresso,

a história de violência que assola os vencidos. Em uma leitura ainda muito atual dessa tese, poderíamos pensar, então, o contexto da luta das mães como uma forma de instauração dessa ruptura com a história dominante, hegemônica, que vem, ao longo de séculos, matando e empilhando corpos de vidas negras tidas como vidas não dignas de serem vividas.

Em uma leitura benjaminiana, argumento que a luta das mães empreende uma forma de romper com o estado de exceção que se tornou a norma de suas vidas e de suas famílias. O engajamento na luta por meio da demonstração pública do luto de seus filhos é uma forma de trazer a público o estado ordinário em que se tornou o estado de exceção que mata seus filhos. Ao denunciarem o fundamento místico da autoridade do Estado sobre a vida de seus filhos, as mães disputam, em última instância, o poder sobre a história, sobre o conceito de história que vivemos. Em uma leitura marxista-messiânica, própria de Benjamin, as mães, em seu ato performativo (contra) soberano, incarnam o próprio Messias, aquele que expia, que aniquila sem deixar sangue, que aceita o sacrifício (o sacrifício da mãe que luta e que se sacrifica por ele) e, a partir da exceção estatal instauram o verdadeiro estado de exceção, ou seja, a exceção da exceção, a exceção da exceção normatizada.

O movimento das mães é um movimento soberano, pois além de subverter as fundações teológicas do Estado, assume o caráter teológico-messiânico da luta para disputar a própria história, em um ato performativo que subverte o próprio tempo. Este, não mais como o tempo rompido pela *queda* no mito, na linguagem, no poder do Estado, mas um tempo de ascensão à vida, à vida soberana, que toma as rédeas da história, rompe as fundações mitológicas do Estado e se coloca, soberanamente, em favor da vida, nem que para isso seja preciso colocar em risco a si mesma.

## 5

### O sacrifício da luta, a soberania do luto

Na primeira seção desse capítulo, farei uma discussão sobre a relação entre morte e soberania, a partir do pensamento de Hegel e Bataille a fim de ilustrar o ponto em que soberania e sacrifício se encontram à luz do movimento das mães. Na segunda seção, abordarei o sacrifício a partir da tradição judaico-cristã de modo a apresentar a presença permanente da economia sacrificial na sociedade, bem como a maneira com que as mães também reproduzem a lógica sacrificial, inserindo-se na economia do sacrifício e, no entanto, partindo de novos redirecionamentos. Na terceira seção, farei uma releitura da tragédia de Antígona a partir de Butler e para além dela. Nessa seção, ao justapor o movimento de Antígona ao movimento das mães cariocas, proponho uma nova leitura do ato de luto público como um ato sacrificial.

#### 5.1

##### Soberania, sacrifício e insubordinação

Se, como argumenta Walter Benjamin em “Para uma crítica à violência”, a violência mítica demanda o sacrifício do sujeito derramando seu sangue e a violência divina aceita o sacrifício, expiando o sujeito (da culpa, do próprio direito, do poder do Estado), o que seria esse sacrifício que parece atravessar as fundações do Estado? Se, ao seguirmos os rastros filosóficos de Benjamin, pensarmos que tanto a violência de Estado (violência mítica) quanto a violência revolucionária (a violência divina, que depõe a violência mítica e todas as suas condições de possibilidade) são violências ou forças em que o sacrifício está presente, estaria o processo de luto público das mães, e até mesmo sua própria luta, operando na lógica sacrificial? Como se dá esse movimento das mães ao percorrerem as estruturas sacrificiais do Estado brasileiro?

Para desenvolver meu argumento a partir dessas questões proponho pensar o sacrifício a partir de uma chave filosófica através da qual podemos ter uma das inúmeras leituras possíveis da luta das mães. Leio a luta das mães como uma

forma de sacrifício que elas fazem em nome da vida. É a luta das mães e o processo de luto público intrínseco à luta que configura seus atos como atos de luto, como atos sacrificiais. O sacrifício que trago à discussão que se segue, como chave de leitura dessa luta, constitui uma categoria analítica por meio da qual me é possível fazer um exercício de abstração a fim de compreender a relação entre soberania e sacrifício bem como o ponto em que a primeira encontra o segundo em meu contexto de pesquisa.

A soberania das mães a qual me referi na seção anterior diz respeito ao movimento realizado por elas de questionar as fundações da violência de Estado, expondo a fragilidade e a artificialidade sobre as quais se apoiam o fundamento do poder de matar e, conseqüentemente, subvertendo a ordem discursiva dentro da qual a população negra e favelada no Brasil é apreendida como população cujo destino é a morte antecipada pelo próprio Estado. Entretanto, essa soberania das mães está intimamente conectada, de maneira distinta, com a mesma lógica sacrificial dentro da qual opera o Estado. Nesse sentido, meu intuito nesta seção é fazer uma discussão sobre o modo como a morte e a soberania se entrelaçam para que possamos compreender o modo como a luta das mães pode ser lida como uma luta que, ao questionar a soberania de Estado, está intimamente ligada a uma lógica sacrificial em um movimento de constante aproximação e distanciamento em relação à soberania, em relação à morte.

G. W. F. Hegel e Georges Bataille ofereceram compreensões importantes sobre a relação entre soberania e morte. Hegel, em seu prefácio à “Fenomenologia do Espírito” (1967), afirma que a vida do espírito é a vida que se realiza ao enfrentar a morte, ao encará-la de frente, a vida que suporta a morte e que nela se conserva. Para o filósofo alemão, a potência do Espírito reside no fato de que ele contempla o Negativo no rosto e nele se instala. Na “Fenomenologia do Espírito”, a morte ocupa lugar central, pois é através da morte que o fim da vida natural marca a passagem para a vida do espírito. A morte, nesse sentido, está inserida na filosofia hegeliana, como zona de significação da vida, na medida em que é pela morte, diante da morte, e na própria morte que o indivíduo é capaz de garantir a consciência de si. Alexandre Kojève (2002), um dos primeiros pensadores a introduzir a filosofia de Hegel na França, argumenta que a filosofia hegeliana é, em última instância, uma filosofia da morte, sendo o homem “a morte que vive uma vida humana” (Kojève, 2002).

Para Hegel, a espiritualidade só se realiza e só se manifesta plenamente no além e o ser espiritual ou o ser dialético só é possível de ser realizado na morte. A morte, nesse sentido, assegura a existência desse ser espiritual, que se mantém no além, no Absoluto. Disso se segue que na filosofia hegeliana existe uma lógica de separação entre o ser animal (a consciência animal) e o homem (a consciência de si). Para Hegel, o homem só se realiza quando finda a sua consciência natural, sua vida como animal e, a partir daí, inicia-se sua vida do espírito. Essa relação entre vida animal e vida do homem (ou vida humana) constitui, por sua vez, uma dialética na qual aquilo que o homem busca superar e negar, ou seja, o animal que nele está contido é, em realidade, a tentativa de negar ou superar a si mesmo. A luta do homem contra o animal que o habita é, na verdade, a ação negativa do homem em relação à natureza, à consciência natural que ele habita e que é sua condição de possibilidade.

A negatividade do homem em relação à Natureza faz o homem portar dentro de si mesmo aquilo que ele nega. O homem só nega a si mesmo, pois ele não existe fora da Natureza, aquilo que ele nega. Enquanto natureza, o homem se expõe a sua própria Negatividade e, nesse sentido, para Hegel, é ao encarar o Negativo de frente, a negação de si mesmo que o homem se realiza como um ser espiritual. O Espírito, nesse sentido, só atinge a verdade quando encara – e não teme – a morte de frente, ao encontrar a si mesmo no dilaceramento absoluto (Hegel, 1967). Se pensarmos no conceito de *Aufhebung* como sendo o movimento hegeliano de conservação e superação, no qual o elemento superado se conserva na síntese do novo elemento, podemos entender que a superação da vida animal, da consciência animal do homem é, necessariamente, conservada ao ser superada.

A dialética hegeliana opera, portanto, por meio desse especulador que consome o elemento a ser superado de modo que o elemento novo mantém o elemento superado. Se na fenomenologia hegeliana, a passagem da vida natural para a vida do espírito se dá na morte, é na morte, então, que a vida se resume, sendo a própria vida suspensa e interiorizada, sendo consumida na própria morte. A dialética hegeliana, nesse sentido, arrasta e consome, suspende e interioriza, supera e conserva, de modo que se torna a *Aufhebung* o melhor dos especuladores, pois não deixa nada para trás. A morte possui, então, em Hegel, centralidade, pois é na morte que tudo se resolve, de modo dialético.

Para Georges Bataille, no entanto, há algo que escapa na fenomenologia do Espírito, em Hegel, que não é totalmente consumido no processo de *aufhebung*, que não finda, não acaba na morte. Bataille identifica na filosofia hegeliana um contraponto que não é considerado por Hegel, pois como seria possível que o espírito encontrasse a si mesmo no dilaceramento absoluto se, ao dilacerar-se, já não haveria mais ser natural que sustentasse o ser espiritual revelando-se a si mesmo? Para Bataille:

A manifestação privilegiada da Negatividade é a morte, mas a morte na verdade não revela nada. É em princípio o seu ser natural, animal, cuja morte revela o Homem a si mesmo, mas a revelação nunca tem lugar. Pois uma vez morto o animal que o suporta, o próprio ser humano deixou de ser. Para que o homem ao final se revele a si mesmo, ele deveria morrer, mas seria preciso fazê-lo em vida – olhando-se deixar de ser. Em outras palavras, a própria morte deveria tornar-se consciência (de si), no momento mesmo em que aniquila o ser consciente (Bataille, 2013, p. 404).

Para Bataille, há então uma contradição no modo como Hegel centraliza a morte em sua fenomenologia, pois a experiência da realização da vida do espírito seria uma experiência impossível. Bataille segue seu argumento afirmando que a saída para a formulação de Hegel seria por um subterfúgio, o sacrifício.

Na verdade, o problema de Hegel é dado na ação do sacrifício. No sacrifício, a morte, de um lado, atinge essencialmente o ser corporal; e é, por outro, no sacrifício que exatamente ‘a morte vive uma vida humana’. Seria até mesmo preciso dizer que o sacrifício é precisamente a resposta à exigência de Hegel [...] No sacrifício, o sacrificante se identifica com o animal atingido pela morte. Assim, ele morre vendo-se morrer, e até mesmo de certo modo, por sua própria vontade, fazendo um só corpo com a arma do sacrifício. Mas é uma comédia! (Bataille, 2013, p. 403-4).

Nesse sentido, a experiência do sacrifício de um animal seria, para Bataille, a forma concreta da experiência da realização do ser espiritual que, ao ver um ser animal morrer, seria como se morresse o animal de si mesmo, permitindo, então, a realização do Espírito. A consciência de si do homem poderia ser atingida, dessa maneira, pela experiência do sacrifício. Aqui, poderíamos compreender como é possível que haja a tomada de consciência de si do Espírito, embora Bataille não aprofunde essa questão. Em Hegel, existe uma hierarquização entre natureza e Espírito, na qual este se inscreve sobre a natureza, mas a conserva

de maneira modificada. A consciência busca encontrar a si mesma e só pode fazê-lo por meio da natureza e, paradoxalmente, a despeito dela mesma. A consciência resiste ao fenômeno da vida. O desejo da consciência de ser reconhecida é, portanto, uma luta de vida ou morte.

A questão da soberania em Hegel deriva, com isso, a partir do modo como o filósofo articula esse movimento dialético, de conservação e superação, à relação entre o senhor e o escravo. Para o autor, o senhor (*lord*, na tradução inglesa de “Fenomenologia do Espírito”; *maître*, na tradução francesa), contrariamente ao escravo, só se torna senhor, pois ele se dispõe a colocar a própria vida em risco, encarando a morte de frente, buscando a realização da vida do espírito no Absoluto. Ao passo que o escravo, ao temer a morte, buscando se preservar dela, permanece escravo.

Ainda que a dialética do senhor e do escravo não trate explicitamente da questão da soberania, a aproximação que se faz em relação ao poder do senhor, *lordship* ou *maîtrise* faz alusão ao poder do senhor de controlar, ao seu poder sobre a vida do escravo, o senhor, ele mesmo, como sendo alguém que se torna soberano justamente por não se subordinar ao medo da morte. Nesse sentido, na filosofia hegeliana, enquanto o senhor se opõe à vida, o escravo se apegua à vida, não colocando sua vida em risco em nome da liberdade. Daí, é na consciência do escravo, o escravo como coisa, como vida natural, um ser animal, que o senhor pode se tornar um ser espiritual.

Poderíamos fazer uma aproximação aqui entre a noção de soberania em Hegel e o sacrifício em Bataille, no sentido de que o senhor só se torna e se mantém senhor, ao ver o escravo, como ser animal, morrer. O sacrifício do escravo, diante dos olhos do senhor, atenderia às condições dentro das quais o pensamento dialético hegeliano opera. Entretanto, como vimos, ao retirar a morte da zona de significação, Bataille retira também a soberania do horizonte da dialética, pois para o autor, há algo que escapa, algo que excede, algo que é deixado para trás, algo que excede a própria morte.

A concepção de soberania para Bataille situa-se em um campo diametralmente oposto ao campo hegeliano. Para Bataille, a soberania está fora do campo da utilidade, do controle sobre o outro, da sujeição do tempo presente ao tempo futuro. O autor argumenta que o soberano, ao contrário do que a concepção de senhorio (*lordship*) em Hegel propõe, não é aquele que vive um presente

dependente do futuro, cuja única certeza é a morte, aquela que põe fim a sua vida. Para Bataille, o ser soberano é aquele que vive uma vida para além desse campo em que o presente é um meio para o futuro, a vida como um meio para a morte, como fim. A vida para além da utilidade é o domínio da soberania, para o autor.

Bataille coloca a soberania, então, para além do tempo da antecipação, da subordinação do presente ao tempo futuro, futuro no qual a morte nos aguarda. Para o autor, este estado é um estado não de soberania, mas de servidão. O ser soberano, para Bataille, é o ser que é libertado da condição de espera da morte. Para exemplificar sua concepção de soberania, o autor recorre à experiência do milagre como sendo a experiência do impossível e que, no entanto, acontece. Para Bataille, o milagre é justamente a ruptura com a expectativa, com a espera de que algo aconteça, pois o milagre dissolve a expectativa em nada.

[O] momento milagroso é o momento em que a antecipação se dissolve em nada. É o momento em que nos livramos da expectativa, a miséria comum do homem, da expectativa que nos escraviza, que subordina o momento presente a algum resultado esperado. É precisamente no milagre que nós somos afastados da expectativa do futuro e inseridos na presença do momento, o momento iluminado pela luz milagrosa, a luz da soberania da vida livre de sua servidão (Bataille, 1997, p. 308, tradução minha).

O exemplo da experiência do milagre serve, para Bataille, como modo de ilustrar que a soberania, para ele, situa-se no campo do não conhecimento, do desconhecimento acerca do que virá, que há de se esperar do futuro. O milagre atua, justamente, no ponto em que o objeto do pensamento se esvai. Para o autor, o princípio da soberania é que o “pensamento, subordinado ao resultado esperado, completamente escravizado, deixe de ser ao ser soberano, que somente o desconhecimento (*un-knowing*) é soberano” (Bataille, 1997, p. 308, tradução minha). Diante do milagre como aquilo que se acreditava impossível acontecer e que, no entanto, acontece, provocando lágrimas de alegria, Bataille traz essa noção de milagre como uma forma de escapar à morte, o milagre como aquilo que se espera, que barra, que dribla a morte. Entretanto, o autor argumenta que:

o que se encontra nas lágrimas de alegria, também se encontra nas lágrimas de tristeza. [...] a morte que me priva de um amigo, daquele em quem eu reconhecia o ser – o que é isso se não, de modo negativo, o inesperado, o milagre que leva alguém embora? Impossível, e ainda assim está ali – que melhor

maneira de chorar o sentimento que a morte inspira no homem? Não podemos dizer da morte que nela, em certo sentido, descobrimos o análogo negativo do milagre, algo que pensamos ser difícil acreditar como a morte que tira a vida de alguém que amamos, alguém que nos é próximo, algo que não podemos acreditar [...] (Bataille, 1997, p. 307, tradução minha).

As lágrimas, para Bataille, tanto como expressão da felicidade em decorrência de um acontecimento milagroso, algo que se esperava acontecer e acontece, quanto como expressão da tristeza em decorrência da morte – o milagre negativo – que tira a vida de alguém que amamos situam-se dentro do que Bataille chama de ponto em que o pensamento, a expectativa e, portanto, a servidão, se dissolvem. Para o autor, a soberania se situa nesse campo da relação com a perda do significado, onde somente as lágrimas, nesse caso, significam essa ruptura com o discurso, que nos escraviza em um mundo de servidão ao tempo futuro.

A soberania, para Bataille, seria esse momento, o momento milagroso (positivo ou negativo) em que a expectativa se rompe, e o indivíduo se coloca, por um momento, por um instante, em um domínio soberano que não está subjugado ao tempo futuro, pois esse futuro, como um resultado que se espera, essa expectativa foi rompida. Tanto o milagre positivo quanto o milagre negativo, como Bataille denomina, são, ambos, experiências do inesperado, daí as lágrimas de alegria (milagre positivo) ou tristeza (milagre negativo). Escapar da morte (milagre positivo) e ter a visita da morte (milagre negativo) significam o impossível se tornando realidade, tornando-se o que ele é.

Tais momentos são o que Bataille chama de momentos soberanos, pois é justamente nesse momento em que o ser se livra da dependência do futuro, da servidão ao tempo futuro, ao tempo da espera, da expectativa da morte. O autor trata a expectativa como o cálculo inevitável da razão e, segundo argumenta, é quando a expectativa se dissolve em nada, que ela é desapontada pelo milagre que há uma inversão repentina do curso da vida. É esse tempo em que a razão se dissolve e a morte rompe com um ordenamento onde o que era para continuar sendo já não é mais, um ordenamento em que passado, presente e futuro são rearranjados na vida de quem ficou. É esse momento presente, um presente sem utilidade, que não é um meio para um fim, que não mais depende de um futuro de resultados esperados, que Bataille chama de momento soberano.

É a partir dessa leitura que leio o ato de luto público das mães como um ato soberano, na medida em que é ao expor publicamente para a sociedade que o Estado interferiu no ordenamento temporal de suas famílias, atuando de modo forçado no rearranjo dos limites de suas vidas que as próprias mães se fazem soberanas. Soberanas, pois ao não estarem mais subordinadas ao tempo futuro, à expectativa futura, as mães já não se encontram mais inseridas no campo da servidão, da utilidade, pois suas vidas, como costumam dizer nos atos públicos, não servirão mais para alimentar o medo do Estado. As mães, depois de terem perdido a vida dos filhos, daqueles que amavam, passam pela experiência do milagre negativo, da morte como aquela que vem e interrompe o fluxo da razão, do pensamento, da expectativa. Depois de terem tirado a vida de seus filhos, as mães já não mais se subordinam aos limites da morte, pois esta já reconfigurou suas vidas de modo que as mães já não mais se subordinam a ela.

É nesse ponto em que a morte já não lhes impõe limites que identifico o luto público das mães como essa transgressão, termo utilizado por Bataille, do medo da morte. Para o filósofo, morrer de modo humano é aceitar a subordinação do ser enquanto coisa, enquanto utilidade, um meio, um presente que, angustiosamente, espera o seu fim.

O medo da morte aparece ligado desde o início a uma projeção de si mesmo no tempo futuro, que, sendo um efeito da projeção de si como uma coisa, é ao mesmo tempo a pré-condição para a individualização consciente. [...] O homem está sempre mais ou menos em um estado de angústia, porque ele está sempre em um estado de espera, uma espera que pode ser chamada como a espera de si mesmo. [...] A morte é o que é para nós na medida em que ela nos prevenir de alcançar a nós mesmos, na medida em que ela separa o que éramos, que não é mais, do ser individual que deixamos de ser (Bataille, 1997, p. 317, tradução minha).

A morte é, para Bataille, aquela que é capaz de nos separar em um presente e em um futuro e é justamente a subordinação do presente em relação ao futuro o contrário da vida soberana. Na vida soberana:

a representação da morte é impossível, pois o presente não está sujeito à demanda do futuro. Esse é o motivo pelo qual, em um sentido fundamental, viver soberanamente é escapar, se não da morte, da angústia da morte. Não que morrer seja odioso, mas viver servilmente é odioso. O homem soberano escapa à morte nesse sentido: ele não pode morrer humanamente. Ele não pode

viver uma angústia que o escravize [...] ele escapa à morte e vive o momento (Bataille, 1997, p. 317).

O engajamento das mães na luta por justiça, expondo publicamente o processo de luto pelas vidas perdidas de seus filhos, assassinados por agentes do Estado, é um engajamento que, ao mesmo tempo que lhes impõe um presente de dor e sofrimento por uma perda inaceitável, também retira-as do campo da utilidade, da servidão a que Bataille se refere, pois ao terem rearranjados passado, presente e futuro pela violência de Estado, as mães não vivem mais um presente que esteja subordinado a um tempo de resultados futuros. O presente das mães perde sua conexão com um futuro, pois justamente a possibilidade de futuro, o futuro com os filhos vivos, é que lhes foi tirado. Nesse sentido, a falta de esperança que está presente na vida das mães, ou ainda, um tempo presente sem esperanças, sem expectativas (por mais que elas reivindiquem justiça, justiça nenhuma é capaz de reparar uma atrocidade como essa), o que resta a essas mães é fazer de tudo para que os responsáveis pela morte de seus filhos sejam criminalizados.

Diante das inúmeras ameaças que as mães recebem por se engajarem na luta, muitas acabam não se unindo às mães que estão fazendo o luto público, por medo de terem a própria vida tirada, como o Estado fez com seus filhos. Entretanto, algumas mães, mesmo diante desses desafios e do risco que correm, acabam se engajando na luta, pois para elas, o medo da morte já não é o bastante para fazer com que elas lamentem e façam o luto de seus filhos em casa. Para as mulheres que se engajam na luta por justiça, o medo da morte que o Estado impõe já não é capaz de silenciar suas vozes, pois depois de terem seus filhos assassinados, nada pode lhes deter.

Certa vez, uma das mães, *Dulcinéia*, recitou alguns versos de um poema que ela mesma fez e que sempre costuma falar nos atos públicos. Em alguns desses versos, ela diz:

Mesmo que me aprisionem com as leis, mesmo que me amedrontem com os fuzis, eles não vão viver alimentados do meu medo. Temos que lembrar dos mortos, temos que lembrar dos nossos. Esse é o dever dos vivos. Esse trabalho não é um trabalho perdido (*Dulcinéia*, em um dos atos públicos que presenciei).

A fala de Dulcinéia expõe, de forma clara, a coragem e o destemor dessas mães que se engajam na luta. Assim como *Carmen* enfrentou o policial militar, colocando-se como uma guerreira que não tem medo do Estado, *Dulcinéia* nos revela o modo como o processo de luto e de luta que as mães percorrem não é em vão. O engajamento na luta assume para essas mães um imperativo. Elas tomam como um dever lutar e enlutar os seus filhos e não há direito, fuzil ou Estado que amedronte sua luta. “Eles não vão viver alimentados do meu medo” é um sintagma para o que Bataille chama de transgressão do medo da morte. Para essas mulheres, não há nada que possa impedi-las de lutar, fazê-las voltar para casa e, caladas, enlutarem a vida perdida do filho. Não existe espaço, na luta das mães, para o medo imposto pelo Estado. Do ponto de vista de Bataille, é quando o medo da morte é transgredido que a vida soberana se realiza.

A soberania tem muitas formas, raramente ela se concentra em uma só pessoa e mesmo assim, ela é difusa. O meio do soberano partilha da soberania, mas a soberania é, essencialmente, a recusa em aceitar os limites que o medo da morte nos impõe [...] a soberania está sempre ligada à negação dos sentimentos que a morte controla. [...] Ela convoca o risco de morte (Bataille, 1997, p. 318, tradução minha).

Ainda, para Bataille:

Do ponto de vista do soberano, o medo e a representação temerosa da morte pertencem ao mundo da prática, ou seja, da subordinação. De fato, a subordinação está sempre enraizada na necessidade; a subordinação está sempre apoiada na suposta necessidade de se evitar a morte. [...] O mundo soberano é o mundo em que os limites da morte são eliminados. A morte está presente nele, sua presença define o mundo da violência, mas enquanto presente, a morte está sempre lá para ser negada, para mais nada, a não ser isso. O soberano é aquele que é, como se a morte não fosse. De fato, ele é aquele que não morre, se morre é para renascer. Ele não é o homem no sentido individual da palavra, mas sim um deus, ele é essencialmente a incorporação daquele que é, mas não é (Bataille, 1997, p. 319, tradução minha).

Estar na luta e fazer o luto público dos filhos é, em última instância, assumir um lugar de enfrentamento à violência do Estado que atinge seu ponto máximo: o ponto no qual é preciso arriscar a própria vida, colocá-la à disposição da morte para que a vida dos que já se foram possa ser honrada, enlutada como uma vida que viveu, que tinha uma história, que deveria ter sido protegida e não eliminada. O enfrentamento das mães ao Estado se faz, portanto, na disposição em

morrer, se preciso, pela vida do filho morto. É quando se é capaz de entregar a própria vida à morte que se vê o valor de uma vida e o que se é capaz de fazer em seu nome.

A dimensão sacrificial da luta das mães se apresenta, então, como uma condição de possibilidade ao enfrentamento do Estado, pois para isso, é preciso que as mães se insiram na economia sacrificial dentro da qual o Estado opera, e pela qual o Estado tirou a vida de seus filhos, para que elas mesmas possam se dispor a enlutar publicamente. O caráter sacrificial é intrínseco à luta das mães, pois nesses termos, enlutar publicamente a vida perdida do filho é colocar a própria vida em risco, é assumir o caráter sacrificial da luta, imperativo ao qual as mães recorrem para poder seguir lutando. O sacrifício que as mães fazem pelos filhos é o próprio ato de (en)lutar.

O luto das mães é o luto de algo que ficou, algo que restou, o luto de um excesso. Ao contrário do que nos faria acreditar a fenomenologia de Hegel, a morte não marca o fim de uma vida, a morte sequer é capaz de utilizar, de consumir tudo em si mesma. A morte como momento de revelação da vida do espírito não está na zona de significação da luta das mães, pois essa luta é o luto de uma perda, de um excesso produzido pelo Estado. A própria luta das mães é o indicativo de que a morte, embora marque o fim da vida biológica, não revela nada, não finda nada, pois enquanto as mães viverem, seus filhos serão lembrados nas ruas da cidade e, por isso, argumento que a própria luta e luto das mães é indicativo de que há algo que excede a morte, que não está contido nela e que permanece, que resta.

Em certo sentido, poderíamos compreender a vida dos jovens negros e favelados assassinados pelo Estado brasileiro como vidas sobre as quais o próprio Estado se sustenta em seu poder de matar. O que seria do Estado e da sua prerrogativa do poder soberano senão fossem as vidas desses jovens negros produzidas pelo próprio Estado como vidas matáveis? De imediato, poderíamos pensar que se o Estado não tivesse a vida negra como uma vida matável, muito provavelmente encontraria outras vidas a serem produzidas também como matáveis, como já acontece com as vidas das mulheres, da população *lgbtq*, as vidas dos indígenas, e a lista segue extensa. O fato é que o próprio poder do Estado requer a produção dessas vidas como um excesso para que o poder de matar, intrínseco à sua soberania, possa se justificar. A vida negra e favelada, no

Brasil, está entre as vidas produzidas como excesso pelo Estado, um excesso dispensável, um excesso do qual o Estado se dispõe como coisa.

Se seguíssemos à risca o roteiro hegeliano, seus filhos não teriam atingido a vida do Espírito, pois eles sequer teriam sido considerados vidas humanas de fato, que deveriam ter sido protegidas, pois foram assassinados como bodes expiatórios de uma guerra criada pelo Estado. Seus filhos foram utilizados como meio de justificar a guerra. Nesse sentido, à luz das reflexões de Bataille, podemos compreender o modo como as vidas dos jovens negros e favelados, ao serem produzidas como um excesso de que o Estado deve se dispor, dispender, são vidas que servem a um propósito, a uma utilidade. Tais vidas só são vidas úteis, pois elas servem aos propósitos sacrificiais do Estado-nação, na medida em que funcionam como um meio para um fim, um meio para sustentar a lógica sacrificial do Estado em uma guerra na qual para que uns vivam, outros devem morrer.

Bataille argumenta que a perda assume uma função importante na sociedade, pois para o autor, existe sempre um excesso que não pode ser consumido, que é perdido, que é dispendido. A noção de dispêndio de Bataille refere-se a uma economia geral em que a energia recebida pelos organismos vivos sobre a Terra é maior do que a energia necessária para manter a vida. Logo, existe um excesso de energia que, ao não poder mais ser absorvido, deve ser necessariamente perdido sem lucro, dispendido, voluntariamente ou não, gloriosamente ou catastroficamente (Bataille, 1991, p. 21). Para o autor, é possível identificar exemplos na sociedade em que a perda da riqueza (riqueza compreendida aqui enquanto algo útil, algo que tem uma utilidade), tem uma função social.

Bataille recorre à sociedade asteca para mostrar o modo como a guerra e o sacrifício estavam intimamente conectados e argumenta que na sociedade mexicana, o sacrifício de vítimas, de prisioneiros de guerra, ou mesmo de animais era parte fundamental da demonstração de força e poder dos vitoriosos sobre os vencidos. Era comum entre os astecas, oferecer em sacrifício parte considerável de sua riqueza, diante do inimigo, para que fosse consumado inutilmente. O sacrifício fazia parte de uma forma de dádiva da rivalidade em que ao se dispor ou fazer o uso improdutivo de uma parte importante dos recursos de que se dispunha diante do inimigo, era como se essa riqueza, ao ser sacrificada, fosse dada como

presente ao rival. Este, por sua vez, após receber essa dádiva, via-se obrigado a remeter outra dádiva ainda maior, em uma troca de consumação, de dispêndios consideráveis. Bataille afirma que a guerra na sociedade asteca não possuía uma organização racional, não havia uma razão do empreendimento da guerra, mas sim uma cruel violência da consumação ostentatória. Esta consumação ostentatória da riqueza excedente constituía, portanto, esse dispêndio do excesso que operava por meio de uma lógica da demonstração do poderio diante do inimigo.

Para Bataille, a troca por dádivas, comum na sociedade asteca, é próxima a uma instituição ainda atual: o *potlatch* dos índios do noroeste dos Estados Unidos. O autor explica que *potlatch* é um meio de circulação das riquezas como dádivas solenes, “oferecidas por um chefe a seu rival, a fim de humilhar e rebater o desafio, é preciso que ele [o rival] satisfaça à obrigação contraída ao aceitar: só poderá responder, um pouco mais tarde, com um novo *potlatch*, mais generoso do que o primeiro” (Bataille, 1991, p. 67-8, tradução minha). A lógica da dádiva reside, então, na aquisição de um poder não em decorrência da aquisição de algum produto, alguma riqueza, seja ela animal, humana ou material, mas sim no fato de que essa riqueza, a coisa útil, é dissipada. O poder do *potlatch* reside mais no fato de que a coisa útil é dispendida, é consumida, do que na ideia de que ela deve ser trocada, cambiada. Nesse sentido, o poder está naquele que dá, que oferece. O poder do doador está em sua posição que lhe é conferida, ao doar, ao ter a última palavra.

Voltando ao contexto de luta das mães, essa reflexão me permite pensar a vida de seus filhos sendo produzidas como esse excesso, essa coisa útil, subordinada, portanto, ao campo da utilidade, da servidão, como propõe Bataille. A vida desses jovens, como coisa útil, como excesso, é então consumada por uma violência cruel, utilizada como meio. É uma vida que é destruída em uma consumação violenta em sua utilidade.

A vítima é um excedente retirado da massa da riqueza útil. E ela só pode ser retirada para ser consumida sem lucro, conseqüentemente destruída para sempre. Ela é, a partir do momento em que é escolhida, a parte maldita, prometida à consumação violenta (Bataille, 1991, p. 59, tradução minha).

As vidas dos jovens negros e favelados só foram perdidas, pois o Estado as produziu como vidas “perdíveis”, não vivíveis (resgatando o vocabulário de Judith

Butler), como vidas que excedem a norma, que excedem a ordem do Estado e que, por isso, devem ser consumadas violentamente como uma parte maldita, uma parte da sociedade destinada a ser eliminada. A luta das mães se torna possível, pois é ao fazer o luto dos filhos que as mães ressignificam essas perdas como perdas inaceitáveis. E essa luta se torna, então, uma luta sacrificial pois somente diante de uma perda inaceitável como é a perda do filho que essas mães são capazes de arriscarem, elas mesmas, a própria vida em nome da vida. O luto que não finda é o luto de algo que nunca poderá ser eliminado para essas mães, é o luto de algo que resta permanentemente, algo com o qual elas vivem em um presente simultaneamente soberano e sacrificial.

É aqui o ponto de encontro entre a soberania e o sacrifício da luta das mães: o ponto no qual a insubordinação dessas mulheres ao Estado, a transgressão do medo da morte imposto pelo Estado, que lhes confere uma forma de expiar, de expurgar a dor do presente, a dor da perda, a partir do próprio sacrifício. As mães que se engajam na luta colocam a própria vida em sacrifício, consomem a si mesmas, pouco a pouco como também um excesso, como uma vida que ficou para enlutar a perda excessiva da vida do filho. É sobre este excesso (esta exceção) que a luta das mães se apoia. Há um excesso que escapa à fenomenologia hegeliana, algo que a morte não dá conta de por fim, algo que o Estado não dá conta de aceitar como vivível e é ao não aceitar como vivível que o Estado elimina.

Entretanto, a luta das mães se torna soberana na medida em que elas se insubordinam à vida da utilidade, da vida como um meio para um fim, pois ao desafiar o Estado e transgredirem o medo da morte, as mães acabam por tirarem a própria vida do campo da utilidade, pois suas vidas não são algo do qual o medo do Estado pode se alimentar. A própria luta das mães é uma forma de se insubordinar, de sair do campo da servidão, da utilidade, da condição servil a que o Estado lhes impõe. Se seus filhos foram consumados violentamente como parte maldita da sociedade, como um excesso que se pode dispender, como forma de demonstração do poder de matar do Estado, então, as mães, a partir da luta e do luto fazem o percurso de se colocarem elas mesmas como aquelas cujas vidas não estão mais a serviço da lógica sacrificial do Estado, como coisas úteis das quais o Estado se dispõe. A vida das mães é uma vida que se sacraliza na própria luta, que se retira do campo da utilidade do Estado, para poder fazer frente ao próprio Estado.

O sacrifício restitui ao mundo sagrado o que o uso servil degradou, tornou profano. O uso servil fez uma coisa (um objeto) daquilo que, profundamente, é da mesma natureza que o sujeito, daquilo que se encontra em relação de participação íntima com o sujeito. Não é necessário que o sacrifício destrua de fato o animal ou a planta de que o homem deveria fazer uma coisa para seu uso. É preciso pelo menos destruí-los enquanto coisas, enquanto se tornaram coisas (Bataille, 1991, p. 55-6).

O luto das mães nos mostra que o que sobra, o que resta, o que excede a economia dentro da qual opera o Estado não pode ser consumado violentamente. O luto público é uma maneira de dizer que a vida de seus filhos não é um excesso a ser destruído e o próprio ato de enlutar é a tentativa de ressignificar a vida dos filhos como vidas fora do campo da utilidade, da servidão. O luto das mães é, ao mesmo tempo, a sacralização da vida dos filhos e sacralização da própria vida.

O sacrifício não é outra coisa, no sentido etimológico da palavra, que não a produção de coisas sagradas. Antes de tudo, fica claro que as coisas sagradas são constituídas por uma operação de perda: o sucesso do cristianismo, em particular, deve ser explicado pelo valor do tema da crucificação infamante do filho de Deus, que leva a angústia humana a uma representação da perda e da desgraça sem limite (Bataille, 2016, p. 22).

Diante da perda inaceitável dos filhos, as mães se dispõem a se engajarem em uma luta cujo caráter sacrificial exige-lhes que o medo da morte imposto pelo Estado seja transgredido como condição para o luto público. Os atos de luto público lidos aqui como atos sacrificiais adquirem a conotação simbólica do sacrifício, pois para as mães, estar na luta não é uma questão de escolha, é um imperativo que assume a forma de um sacro ofício, o ofício das mães que, após perderem os filhos assassinados pelo Estado, empenham-se no duro e doloroso trabalho de (en)lutar, incondicionalmente, nem que para isso seja preciso colocar a própria vida à morte.

O processo de luto público das mães é o ponto de encontro da soberania com o sacrifício, pois é no luto que a perda tem lugar como zona de significação. Tanto a soberania quanto o sacrifício são realizados pela operação de perda. A soberania, para Bataille, não busca governar o discurso, controlar, ela, ao contrário, como argumenta Derrida (2001, p. 334):

não está ligada a nada e não conserva nada, mas, diferentemente da soberania [*lordship*] hegeliana, ela nem mesmo quer se

manter, recolher-se a si mesmo, ou recolher os lucros de si mesma ou de seu próprio risco, ela sequer pode ser definida como uma possessão [...] Nós não estamos no campo da fenomenologia. E isso deve ser reconhecido na característica fundamental – ilegível na lógica filosófica – que a soberania não se governa a si mesmo (Derrida, 2001, p. 334-5).

A leitura que Derrida faz de Hegel e Bataille nos permite compreender que, se para Hegel a soberania opera no campo da economia restrita, restrita aos valores comerciais, aos valores da troca em que não há perda, há sempre a troca de um pelo outro, em que tudo é consumido, para Bataille, por outro lado, a soberania se situa no campo da economia geral, em que há a destruição absoluta do valor, da energia excedente, que escapa à fenomenologia como economia restrita. A soberania das mães se situa, para mim, nesse campo da economia geral, pois a relação que elas têm com a perda, a perda do filho, a perda de significado, de referencial do tempo, faz do seu trabalho de luto e luta uma operação soberana, pois elas, ao se disporem a abrir mão da própria vida, uma vida que não está mais a serviço (da utilidade) do Estado, dispõem-se a uma perda absoluta, uma perda de si mesmas, uma perda inútil (no sentido de que elas não são coisas), uma perda que é, portanto, soberana.

O luto público das mães é, então, um modo de lidar com os excessos que ficaram, um modo de expiar, de expurgar continuamente - ainda que essa expiação seja sempre diferida (para usar um termo derridiano) – a dor da perda do filho que se traduz nos excessos que ficam de uma política de extermínio. O sacrifício a que elas se propõem, em nome da vida (dos filhos), é um sacrifício que se realiza, simbolicamente, como forma de lidar com os excessos deixados pela morte dos filhos. No entanto, a relação das mães com a soberania é mais ambígua do que parece ser, pois, segundo argumenta Derrida:

[N]a medida em que é uma forma científica de escrita, a economia geral não é certamente a soberania em si. Ademais, não há soberania enquanto tal. A soberania dissolve os valores do significado, da verdade, e uma compreensão do ser em si. Este é o motivo pelo qual o discurso que se abre sobre nós não é verdade, verdadeiro ou ‘sincero’. A soberania é o impossível, portanto ela não é, ela é – segundo destaca Bataille – ‘esta perda’. A escritura da soberania localiza o discurso em relação ao não-discurso absoluto. Como na economia geral, não é a perda de significado, mas, como vimos, a ‘relação com essa perda de significado’ (Derrida, 2001, p. 342, tradução minha).

Falar que o momento do luto é um momento soberano é também contraditório, pois se a soberania é aquela que não controla, que não governa, não mantém e não supera nada em si mesmo, que dispensa a subordinação, ela é, então, algo da ordem do não discurso, da não linguagem, algo que não pode ser apreendido, pois se apreendido, já deixa de sê-lo. Nesse sentido, ainda que possamos estabelecer um vínculo entre o luto e a soberania como conectados pela relação com a perda de significado, a perda de si mesmo, a perda absoluta de si, o luto público realizado pelas mães está ainda inserido em uma linguagem, um tipo de registro discursivo.

A dimensão pública do luto insere-o dentro da gramática de uma economia restrita, da troca, como um ato político que reivindica uma reparação, uma resposta em relação a uma violência sofrida. O caráter público do luto das mães traz em si os termos dentro dos quais a luta das mães é, essencialmente, mas não só, uma luta pelo reconhecimento. Entretanto, o luto também escapa à economia restrita, pois ao ser uma relação com a perda, com um excesso que se perde e foge ao movimento dialético, uma perda que não se resolve na *Aufhebung* e que a morte não finda, é o luto essa dimensão soberana da perda em si. Nesse sentido, o luto público traz esse caráter ambivalente da soberania em que ao mesmo tempo que se distancia da economia restrita e compartilha dos códigos da economia geral, ele opera, ainda, na economia restrita, no campo da dialética.

Como argumenta Derrida (2001, p. 335, tradução minha), “[u]ma vez que a soberania tenta fazer alguém ou algo subordinado a si mesmo, ela recai na dialética, subordinada ao escravo, à coisa ou ao trabalho”. O luto enquanto um ato de luta, enquanto algo que serve a um propósito, que busca um fim (seja a reparação, a responsabilização do Estado) se distancia, então, do campo soberano, pois se insere na gramática da subordinação, do campo da utilidade. No entanto, o luto vivido pelas mães não se resume às demonstrações feitas nos atos públicos ao redor da cidade. O luto possui essa dimensão que escapa aos valores de troca da dialética, pois ainda que possa haver reparações materiais e o reconhecimento por parte do Estado como responsável por esses crimes, não há movimento dialético, não há *Aufhebung* que dê conta de pôr fim ao processo de luto, um processo que não finda, pois as perdas enlutadas são perdas inaceitáveis. Para as mães, não há como aceitar o inaceitável, e por isso, e é nesse ponto que as mães habitam, de modo ambivalente, a soberania.

Em resumo, as mães transitam entre o mundo do significado, da linguagem, da dialética, do luto enquanto luta pelo reconhecimento, e enquanto uma reivindicação, e o mundo do não significado, da perda do sentido do tempo e da própria história, do luto como algo que escapa ao cálculo, ao racional, que escapa, portanto, a qualquer resposta do Estado e que seria, como argumento, o mundo da soberania. Entre a economia restrita e a economia geral, as mães fazem esse movimento como um movimento de transgressão, na medida em que elas tensionam ao máximo os limites do mundo do significado e do não significado, inserindo-se elas mesmas em um movimento ambivalente no qual elas expõem que entre o luto enquanto processo de aceitação da perda do objeto perdido e o luto enquanto reivindicação política existe um limiar dentro do qual elas se situam. É este limiar entre os dois mundos que as mães habitam, num movimento simultâneo de aproximação e afastamento da soberania.

A ideia de limiar é interessante e essencial para pensarmos o lugar ocupado pelas mães que (en)lutam as vidas perdidas de seus filhos, pois a noção de limiar, ao contrário da noção de fronteira me permite pensar o lugar político de modo mais nuançado. Pensar a questão da transgressão, como propõe Bataille, é interessante na medida em que há um movimento de transgressão realizado pelas mães por meio de sua luta e luto público. Ora, como já discutido nos primeiros capítulos dessa tese, o próprio ato de trazer o luto para a dimensão pública pode ser lido como uma forma de transgredir a fronteira entre o privado e o público, bem como as atribuições automáticas que se faz em torno dessas fronteiras generificadas. Essa fronteira, ao que me parece, é uma fronteira que as mães transgridem, assim como a fronteira do medo da morte imposto pelo Estado, seja de modo personificado na figura do policial militar, seja nas constantes ameaças anônimas recebidas por elas.

Entretanto, argumento que o lugar que as mães habitam é mais uma zona, um limiar do que propriamente uma fronteira. A noção de limiar ocupa lugar importante no pensamento de Walter Benjamin. Segundo Jeanne Marie Gagnebin, o limiar significa uma zona de transição, de fluxos e contrafluxos, que permite a transição do sujeito entre dois territórios. O limiar seria não somente a separação entre dois domínios, mas um “lugar e um tempo intermediários e, nesse sentido, indeterminados, que podem, portanto, ter uma extensão variável, mesmo indefinida” (Gagnebin, 2014, p. 37). O limiar adquire em minha tese uma

importância essencial para se pensar o movimento de mães, como um movimento que se localiza justamente entre a soberania e o sacrifício, nessa zona indeterminada em que elas se situam. As mães podem ser apreendidas como soberanas, mas – e por isso mesmo - como não soberanas, ao mesmo tempo.

Se considerarmos a soberania como o impossível, como teoriza Bataille, podemos ler a luta das mães como uma experiência soberana e, portanto, como uma experiência do impossível. Dessa forma, opto pelo uso de “limiar” ao invés de “fronteira”, pois o primeiro me parece ser uma aproximação interessante para ilustrar o luto público das mães como essa experiência aporética, liminar, de (não) passagem. Para Derrida:

Uma experiência é uma travessia, como a palavra o indica, passa através e viaja a uma destinação para a qual ela encontra passagem. A experiência encontra sua passagem, ela é possível. Ora, nesse sentido, não pode haver experiência plena de aporia, isto é, daquilo que não dá passagem. Aporia é um não-caminho (Derrida, 2007, p. 29-30).

A luta das mães seria, portanto, a experiência do que não se pode experimentar, uma experiência tão paradoxal quanto uma experiência soberana, pois é aporética, uma passagem que é, ao mesmo tempo, uma não passagem, um movimento que só não é soberano porque o é, ao deixar de sê-lo. Ao transgredirem muitas fronteiras, as mães acabam se situando em uma zona indistinta, um limiar entre o sacrifício e a soberania, no ponto de encontro máximo entre eles. Entendo o lugar ocupado pelas mães como esse limiar como a impossibilidade de se passar, e ao mesmo, como a própria passagem, como na parábola de Kafka, “Diante da lei” (que será retomado na conclusão desse trabalho quando falarei sobre a questão da justiça<sup>37</sup>), um lugar de estancamento e detenção. Poderíamos pensar na experiência de não passagem como uma “experiência plena de aporia, isto é, daquilo que não dá passagem” (Derrida, 2007, p. 30).

A luta das mães perturba a distinção entre o possível e o impossível, a luta das mães é da ordem do acontecimento.

---

<sup>37</sup> Voltarei a discutir a questão do limiar, a partir de Kafka e das leituras de Benjamin e Derrida no último capítulo dessa tese, em que falarei sobre a justiça das mães.

É preciso falar aqui do acontecimento impossível. Um impossível que não é somente impossível, que não é somente o contrário do possível, que é também a condição ou a chance do possível. Um impossível que é a própria experiência do possível. Para isso é preciso transformar o pensamento, ou a experiência, ou o dizer da experiência do possível ou do impossível (Derrida, 2012, p. 244).

A luta das mães, como ordem do acontecimento, algo que acontece em uma zona indeterminada, ambivalente, tão enigmática quanto tentar identificar um exemplo de violência divina, um exemplo de soberania. A soberania que as mães habitam é uma soberania que não é um estado, uma condição, mas um acontecimento que escapa à oposição entre possibilidade e impossibilidade, porque implode – e transgride, para ficar nos termos de Bataille – essas fronteiras. Não se trata de ultrapassar ou de passar por um caminho e fazer a travessia sacrificial, pondo fim à própria vida como uma vida que não suporta mais a dor da perda. Trata-se, ao contrário, de habitar essa zona na qual é im-possível implodir, expiar, aniquilar e dissolver todos os excessos daquilo que se carrega como dor, como culpa, como marcas do destino e como punição social, de modo a perturbar a ordem dentro da qual a violência opera. Trata-se mais, então, de intervir no acontecimento e fazer acontecer o impossível daquilo que chamamos ser possível, de instaurar o verdadeiro estado de exceção, como defenderia Walter Benjamin, ou ainda, de fazer acontecer aquilo que sequer poderíamos acreditar ser possível.

Reconheço a potência da luta das mães como uma potência que habita justamente esse limiar. O limiar não se transgride, como se transgride a fronteira. O limiar se habita sem habitar, passa sem passar. O limiar é a potência, pois é quando se reconhece a chance do possível dentro da própria impossibilidade. O limiar em que se encontram as mães perante o Estado brasileiro nos mostra, portanto, que as condições de impossibilidade da luta são as próprias condições de possibilidade. É no limiar que as mães se reivindicam soberanas sem ser. A soberania das mães não pode ser lida – se é que podemos dizer que a soberania se lê a si mesma ou se se pode lê-la – enquanto uma soberania possível ou impossível, mas como uma soberania que acontece. A soberania acontece. Ela acontece não enquanto dada, finda, entregue, estatutária, visível, apreensível, pois a soberania é uma mãe discreta que passa quando não ninguém vê. E quando passa, ela arrasta, aniquila, dissipa e dissolve as fronteiras do im-possível. É da

ordem do acontecimento divino, expresso no ato imperceptível aos olhos de quem testemunha o luto público de uma mãe. Um divino que não cabe nessas linhas.

O encontro das mães com a soberania é um encontro que se dá no limiar entre a vida e a morte, no ponto onde a vida é colocada à morte, é colocada em sacrifício. É no limiar entre a vida e a morte que as mães se dispõem a uma perda absoluta de si mesmas, quando elas se dispõem a uma perda absoluta e sem reservas, sem troca, sem regateio, uma perda incondicional da própria vida em nome da perda inaceitável dos filhos. Troca-se uma perda inaceitável (a perda do filho) por uma perda aceitável (a disposição de se perderem a si mesmas), em uma consumação absoluta e radical, que escapa a tudo e dissolve todo e qualquer excesso produzido pelo Estado. É no limiar, como um instante do tempo, que as mães transgridem o medo da morte (e aqui não vale nem a pena disputar, em termos hegelianos, o encarar a morte de frente, pois esta deixa de ter sua centralidade), e encaram a soberania de frente, essa grande mãe que é capaz de tudo, capaz de fazer acontecer o im-possível, sem que sequer possam ser capturadas pela vida capturável no Estado. A soberania é insubordinável.

## 5.2

### **Colocar-se à morte: a dimensão sacrificial do luto público**

A dimensão sacrificial da luta das mães, como já foi mostrado até aqui, reside no fato de que diante da perda insuperável e inaceitável do filho, assassinado “pelas mãos do Estado”, as mães que se engajam na luta por justiça acabam, então, habitando um limiar entre a vida e morte, um espaço de indistinção e, poderíamos dizer aqui, um lugar de vulnerabilidade extrema, de exposição total ao outro, de exposição à morte. Como argumentei na seção anterior, é justamente ao habitar esse limiar entre a vida e a morte, essa zona de indistinção entre a vida e a morte que as mães se aproximam do ponto de encontro – ainda que sempre adiado, sempre diferido (para usar os termos de Derrida) – entre a soberania e o sacrifício.

Os atos de luto público das mães são, fundamentalmente, atos soberanos e sacrificiais, pois são atos nos quais as mães, ao se empenharem no difícil e doloroso trabalho de enlutar as vidas perdidas de seus filhos, elas reivindicam um lugar de soberania que não é traduzido como a soberania de fazer morrer e deixar viver, mas sim o lugar de uma soberania que decide por si mesma seu próprio

destino, ou ainda, até onde sua vida pode ser colocada em risco em nome da vida do filho morto. Nesse sentido, leio os atos públicos como atos de reivindicação de uma soberania, não como forma de inverter as polaridades de poder que circulam entre mães e o Estado, dispondo-os como atores antagonistas e rivais, mas como forma de reivindicar que não será mais o Estado aquele quem vai dizer quem deve morrer, como deve morrer e quando deve morrer.

A posição assumida pelas mães no processo de luto público é, para mim, uma forma de subjetificação diante do poder do Estado ou, em outras palavras, uma forma de dizer ao Estado que agora elas, as próprias mães, é que decidem por elas mesmas se elas devem ou não arriscar a própria vida em nome da vida de seus filhos. Se para Schmitt (2005), a decisão está na essência da soberania, pois soberano é aquele que decide, então, é quando as mães também assumem para si a prerrogativa de decidir que elas deslocam o monopólio da decisão das mãos do Estado soberano e passam, elas mesmas, a exercer a soberania em sua essência, em termos schmittianos.

É no luto público que soberania e sacrifício se encontram, pois é ali que as mães deslocam a prerrogativa soberana do Estado justamente no preciso momento em que elas, ao se engajarem na luta e luto públicos, arriscam suas vidas, colocando-se à morte. Colocar-se à morte, aqui, faz parte do léxico gramatical de Jacques Derrida que, em “The Gift of Death” (1995), propõe pensar as raízes da responsabilidade do sujeito e sua relação com a dádiva sacrificial. Colocar-se à morte assume aqui um significado para além de um simples ato de suicídio, mas está inserida dentro de um universo no qual a vida é colocada à morte, lhe é oferecida à morte, lhe é dada, de maneira incondicional, absoluta e sem reservas. No meu contexto etnográfico, observo que a luta das mães é, para muitas delas (especialmente para aquelas que se engajam ativamente na luta e enfrentam todos os desafios), algo que é assumido como um dever e diria quase como um dever moral enquanto mãe que perdeu o filho e, diante da inaceitabilidade dessa perda, assume para si a tarefa de enlutar publicamente a morte do filho. A responsabilidade pelo luto público tem ligações íntimas com o surgimento dessa nova subjetividade de mãe que (en)luta.

Em “The Gift of Death”, Derrida se propõe a resgatar o conceito de responsabilidade em Levinas e as reflexões de Jan Patocka que se debruça a pensar as fundações religiosas, e principalmente da tradição judaico-cristã, da

responsabilidade enquanto uma experiência do sagrado (*sacred*), do segredo (*secrecy*), que Derrida retoma como uma experiência sacrificial. Derrida argumenta que a história da responsabilidade (e neste contexto, o filósofo está pensando na Europa enquanto aquela cuja história se assenta nas tradições cristãs) repousa, fundamentalmente, na experiência religiosa. Segundo argumenta, a genealogia do sujeito, enquanto um sujeito responsável estaria atrelada, inevitavelmente, à relação de singularidade de si mesmo diante do outro que chega e que lhe olha, sem ser visto. Esse outro de que Derrida fala, ao retomar o conceito levinasiano de responsabilidade seria Deus, não enquanto entidade, não enquanto uma idolatria, mas Deus enquanto o outro absoluto que nos olha sem ser visto.

Derrida retoma o conceito de *mysterium tremendum* de Jan Patöcka, para pensar a relação de singularidade de nós mesmos diante do outro que nos vê, que nos interpela, do outro absoluto que, na linguagem de Patöcka, assume o nome de “um ser supremo, de Deus que, segurando-me por dentro e no seu olhar, define tudo ao me olhar e me traz à responsabilidade” (Derrida, 1995, p. 31, tradução minha). Derrida pensa esse outro absoluto, esse ser supremo que nos vê sem ser visto e que tudo define a nossa volta, como uma experiência singular com a alteridade e, simultaneamente, uma passagem do sujeito histórico à responsabilidade:

[N]ão há uma verdadeira obrigação ou responsabilidade vinculante que não venha de alguém, de uma pessoa como um ser absoluto que me paralisa, toma posse de mim, me segura em suas mãos em seu olhar (mesmo que por essa dissimetria eu não possa vê-lo, é essencial que eu não o veja). Esse ser supremo, esse outro infinito, vem ao meu encontro, cai sobre mim [...] (Derrida, 1995, p. 32-3, tradução minha).

A influência levinasiana no pensamento de Derrida é ilustrada neste trecho no modo como o autor compreende a responsabilidade, não como sendo uma responsabilidade de mim por mim mesmo, mas uma responsabilidade que me é colocada pelo outro que me vê, que me interpela, que vem até mim. A responsabilidade, em Derrida, se inscreve em uma noção do “eu” mais como derivado do outro, como secundário ao outro, um “eu” que surge por si próprio “como responsável e mortal desde a posição de minha responsabilidade diante do outro, pela morte do outro e frente a ele” (Derrida, 1995, p. 46). O tremor diante

do olhar do outro, do outro infinito, um ser supremo que me vê e não pode ser visto, é lido por Derrida na experiência do sacrifício do filho de Abraão, como uma experiência do *mysterium tremendum*, desse tremor diante do olhar do outro que me paralisa, que me define e me demanda a morte, o risco absoluto.

Podemos identificar a experiência do *mysterium tremendum* em “Gênesis”, 22, do Antigo Testamento:

1) E foi depois destas palavras que Deus experimentou a Abraão. E disse-lhe: “Abraão!” E disse: “Eis-me aqui!” 2) E disse: “Toma, rogo, teu filho, teu único, a quem amas, a Isaac, e vai-te à terra de Moriá, e oferece-o ali como holocausto, sobre um dos montes que te direi.” 3) E madrugou Abraão pela manhã, albardou o seu jumento, e tomou seus dois moços com ele, e Isaac, seu filho; e partiu lenha de holocausto, e levantou-se, e foi ao lugar que lhe disse Deus. 4) No terceiro dia, levantou Abraão seus olhos e viu o lugar de longe. 5) E disse Abraão a seus moços: “Ficai aqui com o jumento e eu e o mancebo iremos até lá, e adoraremos, e voltaremos a vós.” 6) E tomou Abraão a lenha de holocausto, e a pôs sobre Isaac, seu filho; e tomou em sua mão o fogo e a faca; e andaram ambos juntos. 7) E falou Isaac a Abraão, seu pai, e disse: “Meu pai!” E falou: “Eis-me aqui, meu filho.” E disse: “Eis o fogo e a lenha, e onde está o cordeiro para o holocausto?” E disse Abraão: “Deus proverá para si o cordeiro para o holocausto, meu filho; e andaram ambos juntos. 8) E chegaram ao lugar que lhe havia dito Deus, e edificou ali, Abraão, o altar e pôs a lenha em ordem, e amarrou a Isaac seu filho, e o colocou no altar, sobre a lenha. 9) E estendeu Abraão sua mão, e tomou a faca para imolar seu filho. 10) E chamou-o um anjo do Eterno, dos céus e disse: “Abraão, Abraão” E disse: “Eis-me aqui”. 11) E disse: “Não estendas tua mão ao mancebo e não lhes faça nada; pois, agora sei que, temente de Deus és tu, e não negaste teu filho, teu único filho, a mim. 12) E levantou Abraão seus olhos, e viu, e eis que um carneiro estava embaraçado numa árvore por seus chifres; e foi Abraão, e tomou o carneiro e o ofereceu em holocausto, em lugar de seu filho. 13) E chamou Abraão o nome daquele lugar: “O Eterno verá” e do qual dirão futuramente: “Neste monte do Eterno (Deus) aparecerá (a seu povo). 14) E chamou um anjo do Eterno a Abraão, pela segunda vez, dos céus. 15) E disse: “Por mim jurei, disse o Eterno” Porque fizeste esta coisa e não negaste teu filho, teu único. 16) E disse: “Por mim jurei, disse o Eterno” Porque fizeste esta coisa e não negaste teu filho, teu único. 17) Abençoar-te-ei, e multiplicarei tua semente, como as estrelas do céu, e como a areia que está à beira-mar; e herdará tua semente a porta dos seus inimigos. 18) E se abençoarão em tua semente, todas as nações da terra; porque ouviste a minha voz”. 19) E voltou Abraão a seus moços, e levantaram-se e foram juntos a Beer-Sheba: e morou Abraão em Beer-Sheba. 20) E depois destas coisas, foi anunciado a Abraão nestes termos: “Eis que deu à luz Mica, também ela, filhos a Nahor, teu irmão: 21) a Utz, seu primogênito, e a Buz, seu irmão, e a

Kemuel, pai de Aram, 22) e a Késsed, e a Hazó, e a Piadásh, e a Idlaf e a Betuel. 23) E Betuel gerou Rebeca. A estes oito (filhos), deu à luz Milcá, para Nahor, irmão de Abraão. 24) E sua concubina, de nome Reumá, deu à luz também ela a Tebah, e a Gaham, e a Táhash, e a Maachá.<sup>38</sup>

Essa famosa passagem do sacrifício de Abraão, trazida aqui por meio de uma tradução do Antigo Testamento, me permite elaborar algumas reflexões sobre o modo como proponho pensar o sacrifício na vida social e política. A primeira delas diz respeito ao modo como há nas entrelinhas dessa passagem uma incipiente ideia sobre as condições de possibilidade para o surgimento de uma comunidade política. Neste trecho, percebe-se que o chamado de Deus a Abraão lhe aparece como uma demanda a qual Abraão, como súdito do senhor, deve obedecer.

A demanda do sacrifício do próprio filho, seu único filho legítimo, aparece nada mais nada menos como uma prova de teste acerca da lealdade, da obediência de Abraão a Deus. Abraão, ao aceitar a demanda divina e se dispor a sacrificar seu próprio filho mostra, então, que é digno da benção divina, de Deus, esse outro que lhe vê, mas que não é visto, esse outro infinito que vem até Abraão e lhe exige sacrifícios como condição para obter uma terra próspera, cheia de frutos, filhos da nação que se espalham e prosperam pela terra, um reino abençoado por Deus.

A prova de que Abraão é digno de ver sua terra, sua comunidade política prosperar, é tida quando ele se dispõe a colocar seu filho à morte. Abraão, aceitando os desígnios de Deus, leva seu filho ao Monte Moriá, prepara o altar da imolação e se prepara para executar a tarefa que lhe foi atribuída. O ato de Abraão me parece estar inserido dentro do que Derrida chamou de “passagem à responsabilidade”, na qual o sujeito, diante do outro infinito, diante de Deus, nessa experiência do tremor que é estar diante do outro que nos demanda colocar a vida em risco, vem à esfera da responsabilidade. A responsabilidade assume aqui um caráter de subjetificação histórica por meio da qual o sujeito é interpelado

<sup>38</sup> Esta passagem de Gênesis foi extraída da tese de Carla Rodrigues, a quem peço emprestada tal citação extraída pela autora no texto “A lei de Moisés e as haftarot”, primeira tradução completa da Torah (5 Livros da Lei de Moisés) para a língua portuguesa, texto traduzido e comentado pelo rabino Meir Matzliah Melamed, publicado no Rio de Janeiro pela Congregação Religiosa Israelita do Brasil Beth-El. Agradeço imensamente a Carla Rodrigues pela sempre importante interlocução mantida durante os últimos anos, não somente nas suas aulas de filosofia, mas, sobretudo, pela vida compartilhada fora da academia.

por um chamado divino. O sujeito histórico é aquele que, ao ouvir um chamado, atende-o, apresenta-se (“Eis-me aqui”) ao outro que lhe interpela e, sobretudo, apresenta-se a si mesmo como sendo aquele (1) que responde ao outro e (2) que responde por si mesmo diante do outro.

Para Derrida (1995), a gênese da responsabilidade a qual Patöcka localiza nas raízes da tradição judaico-cristã, nada tem a ver com uma simples história da religião ou da religiosidade. Não se trata, para Derrida, nem para mim nesta tese, de suscitar os elementos religiosos sobre os quais se assenta a história da responsabilidade ocidental moderna. O que pretendo fazer aqui é, com Derrida, traçar os caminhos pelos quais é possível compreender as fundações do sagrado, do sacro, do *secretum*, e, portanto, o caráter sacrificial que sustenta a vida social, política e, no caso em questão, que estão presentes no horizonte de luta das mães.

Nesse sentido, a passagem do sacrifício de Abrahão me permite pensar o modo como Abrahão se torna um sujeito histórico, um sujeito que vêm à esfera da responsabilidade, esta não uma responsabilidade de si por si mesmo, mas uma responsabilidade que vem do outro, de fora, que lhe demanda dizer “Eis-me aqui”. Para Derrida (1995), a experiência do sacrifício de Abrahão ilustra, desse modo, a experiência do *mysterium tremendum* como sendo a experiência do “eu”, do sujeito que diz “eu mesmo”, “eis-me aqui”, com a alteridade, que na tradição judaico-cristã viria sob o nome de Deus, como o é na passagem do Antigo Testamento.

A reponsabilidade de Abrahão está, dessa forma, intimamente conectada à experiência da

relação de si mesmo como uma instância de liberdade, singularidade, e responsabilidade, a relação do eu como ser diante do outro: o outro em sua relação à alteridade infinita, que olha sem ser visto e cuja bondade infinita dá em uma experiência que equivale à dádiva da morte [*donner la morte*] (Derrida, 1995, p. 3, tradução minha).

Derrida está tentando pensar a experiência do sacrifício de Abrahão justamente como uma passagem ao sujeito da responsabilidade em relação à alteridade que é, também por si mesma, a revelação do sujeito para si mesmo, como um sujeito, assujeitado a um segredo que não é revelado a ninguém. Derrida atenta para o fato de que Abrahão não diz a ninguém que Deus lhe demandou o sacrifício do próprio filho e tampouco Deus lhe explica o motivo da exigência do

sacrifício. Para o autor, o caráter secreto da relação entre Deus e Abraão é fundamental, pois é justamente o fato de que há algo a ser guardado como um segredo que confere ao sujeito a responsabilidade por sua decisão. Para Carla Rodrigues (2010):

Abraão guardou segredo porque estava em segredo, ele está obrigado ao segredo porque o pedido de sacrifício de Isaac é para ele também um segredo [...] é exatamente ao guardar segredo que Abraão assume toda a responsabilidade por sua decisão e que ser responsável é estar sempre só e restrito a sua singularidade (Rodrigues, 2010, p. 179).

Rodrigues argumenta que Derrida desloca a estrutura da ética do sujeito kantiano a quem a responsabilidade estaria no campo geral e público da razão. A razão kantiana estaria permanentemente ligada à necessidade de prestar contas de seus atos e exigiria a necessidade do não-segredo, o que para Derrida seria uma forma de des-responsabilizar, pois é justamente o caráter secreto (*secretum*) da relação singular entre Deus e Abraão, ou entre o “eu” e o “outro” que se dá a passagem do sujeito à responsabilidade (Rodrigues, 2010). Embora seja facilmente atraente pensar a experiência do sacrifício de Abraão como uma relação de dívida e dever, em uma leitura kantiana por meio da qual Abraão estaria agindo como um ser moral, cumprindo seu dever, e executando os desígnios de Deus ao sacrificar seu próprio filho, para Derrida (1995), a relação entre Deus e Abraão não se caracteriza somente por um dever, mas por um dever absoluto que extrapola todo o dever, algo que seria da ordem do incalculável, fora do campo da troca. Não estaria, pois, inserido na gramática da dívida, mas sim da dádiva.

Para Rodrigues (2010):

O dever absoluto, que se distingue do agir por dever [do sujeito kantiano], implicaria num tipo de dom para além do esquema calculável entre dívida e dever. Ao contrário de, como quis a tradição, responsabilidade e dever serem conceitos éticos aos quais se pode recorrer para a aplicação de uma regra, em Derrida passam a ser pensados como aquilo que nos coloca em relação à singularidade absoluta do outro, do qual Deus é apenas um nome (Rodrigues, 2010, p. 182-3).

Derrida nos permite pensar a relação com a alteridade como uma relação sacrificial na medida em que a singularidade a qual Derrida se refere na relação entre Deus e Abraão é justamente a singularidade que lhe é conferida a Abraão como sendo, aos olhos de Deus, aquele que é visto por um outro que não se vê, mas que lhe demanda, lhe apresenta um risco absoluto, um constante colocar-se à morte. A passagem do sacrifício de Abraão é, então, interpretada por Derrida como a experiência do tremor cristão, o *mysterium tremendum*, por meio do qual o homem se torna uma pessoa em uma relação singular com Deus, este Deus que, para Abraão, é um e único (Derrida, 1995). É nessa singularidade de Deus em relação a Abraão e na própria singularidade do segredo que os vincula em uma relação de responsabilidade com o outro absoluto que repousa, então, para Derrida, toda relação com a alteridade.

Derrida argumenta que há nessa relação entre Deus e Abraão uma dissimetria, pois se Deus é aquele que deu seu amor infinito (Deus sendo aquele que morreu na cruz pela humanidade), o homem é aquele cujo amor finito jamais será capaz de pagar a dívida com Deus. Há, portanto, para Derrida, uma certa desproporção entre, de um lado, uma dádiva infinita, a dádiva de Deus, seu amor infinito dado à humanidade e, de outro, a finitude do homem, cuja responsabilidade (sua passagem à responsabilidade) teria sido possível por meio da culpa originária pelo amor infinito de Deus. Daí a lógica da demanda do sacrifício, dessa relação singular que opera a lógica sacrificial em toda a relação com a alteridade. Minha responsabilidade pelo outro é, então, fundamentalmente, uma relação sacrificial, pois o que é secreto, ou o segredo envolvido (o caráter sagrado da relação) como condição de minha responsabilidade enquanto sujeito é o que faz da morte um dom, uma dádiva, algo a ser oferecido ao outro infinito, a Deus, a todo o outro.

Vale notar que Derrida está pensando Deus, como argumenta Rodrigues (2010), para além do estereótipo da adoração e da idolatria, um deus como (re)nomeação para a alteridade, para todo e qualquer outro. Para Derrida (1995):

Isso implica que Deus, como todo outro será encontrado em todo lugar onde houver algo de todo outro. E na medida em que cada um de nós e todos somos infinitamente outro em sua absoluta singularidade, inacessível, solitário, transcendente, não manifesto, originariamente não presente ao meu ego [...] então, o que pode ser dito sobre a relação de Abraão com Deus, pode

ser dito de minha relação sem relação a todo outro [...] em particular ao meu próximo e aos que eu amo que são tão inacessíveis a mim, tão secreto e transcendente quanto Jahweh (Derrida, 1995, p. 78).

Para Derrida, então, poderíamos dizer que a relação com a alteridade guarda seu caráter sagrado no sentido de que há um elemento secreto da relação singular de todo outro em relação a todo outro em torno do qual se sustenta a estrutura mesma da responsabilidade, que me faz responder a um outro, uma demanda do outro que nos apresenta um empreendimento de risco absoluto, pois estar em relação com o outro é estar, fundamentalmente, em relação com a morte que lhe é demandada e que lhe é oferecida.

Colocar-se à morte (ou *donner la mort*, no original em francês) significa, portanto, uma condição da relação com a alteridade, pois estar diante do outro, num ato de entrega ao outro e interpelado pelo outro que nos chama, que nos evoca, como num chamado divino, é estar totalmente exposto a esse outro infinito, o que implica uma relação de sacrifício com os outros *outros* que deixamos de responder. Para Rodrigues (2010), “Eis-me aqui” é:

[u]ma resposta ao outro, sem hesitação, implica sacrifício de outros, e eu só posso cumprir minha responsabilidade para com o outro sacrificando outros outros. Sempre que eu me dedico a uma causa particular, estou sacrificando outras causas, outras questões, e a estrutura do sacrifício é a estrutura mesma da responsabilidade, que me faz responder a um outro – na passagem de Abraão, Deus –, sacrificando meu amor a um outro – no caso de Abraão, Isaac –, um outro ao qual eu vou deixar de responder em nome da minha responsabilidade (Rodrigues, 2010, p. 173).

A leitura de Derrida sobre a passagem bíblica do sacrifício de Abraão é de fundamental importância para meu argumento, pois sua leitura me permite formular o modo como a luta das mães se insere dentro de uma estrutura da responsabilidade e que é, também, uma estrutura sacrificial. Identifico o luto público das mães não somente como um ato em que as mães dizem a sua verdade ao poder e à sociedade, mas, sobretudo, como um ato de resposta a seus filhos. Mais que uma demanda ética, um imperativo categórico kantiano que motivaria seu dever de enlutar, percebo que as mães que decidem por si mesmas se engajar na luta por justiça o fazem guiadas por um dever absoluto de responder ao

chamado do outro infinito, desse ser supremo que lhes interpela. Seguindo os rastros do pensamento de Derrida, penso ser o filho assassinado pelo Estado, filho este pelo qual as mães lutam e enlutam, justamente esse outro infinito ao qual as mães respondem “Eis-me aqui, meu filho”.

O aparecimento das mães nos atos de luto público seria, portanto, uma forma de resposta sem hesitação aos seus filhos, uma resposta que coloca as mães como aquelas que estão prontas para atender ao chamado de seus filhos, cujas vozes se manifestam nas vozes das próprias mães em luta. “Nossos mortos têm voz”, comumente gritado e falado nas manifestações públicas das mães, se apresenta como um sintagma para a relação das mães com a alteridade, com o outro que, embora já morto, ainda se manifesta (em suas falas, nos cartazes, nas fotos estampadas nas camisetas, etc.), pois ainda é e continuará sendo enquanto houver o “eis-me aqui” de suas mães.

Nesse sentido, percebo que é nos atos públicos em que as mães se manifestam, para o Estado e para a sociedade, que se realiza, ou se manifesta, propriamente, a relação singular entre mães e filhos, entre aquelas que se colocam publicamente, atendendo ao chamado desse outro infinito, que as olham mas não são vistos: os seus próprios filhos assassinados pelo Estado. O filho morto pelo Estado assume, então, na luta das mães um lugar central, pois é o filho morto que apresenta a demanda sacrificial da luta das mães. Ao gritarem nos atos e manifestações públicos que “nossos mortos têm voz!”, as mães respondem ao chamado de seus filhos, como o outro infinito que vem, ao qual elas surgem publicamente como Abraão surge ao apelo dos desígnios de Deus ao dizer “eis-me aqui”. “Nossos mortos têm voz” possui uma relação semântica com o “eis-me aqui”, pois ambos funcionam como sintagma de resposta à alteridade, ao outro que vem e interpela.

O ato de luto público das mães é, essencialmente, a manifestação do amor infinito pelo filho capaz de fazer com que elas sacrifiquem a própria vida em nome da vida perdida de seus filhos, ou ainda, em nome da própria vida. No entanto, diferentemente de Abraão que é poupado de ter que sacrificar seu filho Isaac no Monte Moriá e oferece então um cordeiro em sacrifício a Deus como forma de substituição, as mães não encontram um substituto para a vida de seus filhos, restando-lhes somente a experiência de si mesmas com a própria morte. Colocar-se à morte é, então, na luta das mães o operador chave pelo qual elas vêm

à responsabilidade, numa relação de absoluta singularidade com o outro infinito, com seu filho.

A singularidade da relação da mãe com o filho morto possui aproximações com a relação de Deus com Abraão, pois enquanto o Deus de Abraão é um e único, o filho assassinado pelo Estado também é, para a mãe, um e único. A relação singular entre mãe e filho, assim como a relação singular entre Abraão e Deus é ilustrativa do que é, para Derrida, a relação com a alteridade, ou seja, uma relação com o outro transcendente, que guarda em si mesma uma experiência absoluta com a morte, pois estar em relação com o outro infinito é uma forma de colocar-se à morte, como faz Abraão ao colocar seu filho Isaac à morte, e como fazem as mães ao se colocarem a si mesmas à morte.

O senso de responsabilidade que guia a luta das mães, como argumento, não se restringe a uma responsabilidade ética, mas é um senso de responsabilidade guiado por uma experiência de singularidade em que a morte é apreendida como o lugar de “instituíbilidade” de alguém. Derrida (1995) argumenta que para Heidegger, ninguém pode morrer no lugar de alguém, morrer para alguém de modo que esse alguém tenha a imortalidade, pois a minha morte só eu posso morrer e ainda que alguém dê a sua vida para salvar a vida de outro, essa salvação é temporária e só permitiria prolongar um pouco mais a vida desse outro, mas não garantir a sua imortalidade. Nesse sentido, a morte é tudo aquilo que não se pode dar ou obter, pois a morte resume a instituíbilidade do indivíduo.

O senso de responsabilidade intrínseco na relação com a alteridade, e no meu contexto etnográfico, na relação das mães com seus filhos mortos, se orienta pelo fato de que:

[p]orque eu não posso afastar a morte do outro que tampouco pode afastá-la de mim de volta, resta a todos assumir a própria morte a si mesmo. Todos devem assumir a própria morte, isso significa dizer que a única coisa no mundo que não se pode dar ou tomar: aqui reside a liberdade e a responsabilidade [...] Mesmo se alguém me dá a morte no sentido de me matar, essa morte ainda será minha, e na medida em que ela é irredutivelmente minha eu não a terei recebido de ninguém mais. Dessa forma, morrer não poder ser tomado, emprestado, transferido, entregue, prometido ou transmitido. E somente porque ela não pode ser dada a mim é que ela não pode me ser tirada (Derrida, 1995, p. 44).

Seguindo as reflexões de Derrida, argumento que se a morte é o que define a insubstituibilidade de alguém, de alguém que está em relação com a morte, que se aproxima à morte porque se aproxima do outro que o interpela, então é a morte, ou melhor, é o ato de assumir a própria morte (no sentido de que ela é minha e de mais ninguém), ou a assunção da morte como esse apropriar-se da própria morte que garante às mães as condições de possibilidade para subverter a lógica sacrificial sobre a qual o Estado repousa. A assunção da própria morte é, de certa forma, deslocar a estrutura sacrificial do Estado que assume para si mesmo a prerrogativa de dar e tomar a morte de alguém, de colocar uns mais à morte do que outros, de colocar determinadas populações mais à morte do que outras e, enfim, de sacrificar uns em nome de todo *outro*, dos outros *outros*.

A assunção das mães à morte, longe de significar uma impotência, uma fragilidade ou o fim da vida, é, contrariamente, tudo aquilo que lhes aproxima da própria vida, uma vida que se insubordina ao controle do poder do Estado, uma vida que se recusa a estar no cálculo da violência do próprio Estado, que recusa ser mais uma vida útil para a manutenção da violência de Estado. Assumir a própria morte, no contexto de luta das mães, se insere dentro do que Derrida chama de relação com a alteridade absoluta e, também, da relação da mãe (enquanto sujeito) de si consigo mesma como instância de liberdade, de singularidade e da relação de si como ser diante do outro (Derrida, 1995). Nesse sentido, estar nas ruas enlutando publicamente a perda da vida dos filhos é mais uma forma de garantir que a vida das mães, ao se colocar em risco absoluto, em uma relação sacrificial com a alteridade infinita, com o outro transcendente (nesse caso, o filho morto) se ressignifique como uma vida que tem sua singularidade, que é uma vida insubstituível, pois é uma vida que vive, uma vida vivível (como diria Butler) e que, justamente por estar viva é que pode assumir a própria morte.

Como discuti no capítulo 2, observei durante meu percurso etnográfico o uso recorrente da ideia, por parte das mães, de que a morte dos filhos significa, em última instância, a morte de si mesmas ou, ainda, a ideia de que a morte dos filhos pelo Estado produz sobre as mães também uma forma de morrer lentamente. A dor pela perda do filho, materializada no corpo das mães na forma de doenças que elas acabam desenvolvendo no processo de luto, possui uma centralidade no imaginário coletivo das mães que estão em processo de luta e luto públicos. O que suas falas públicas revelam é, como podemos notar, a ideia de que a perda do

filho é sentida como uma perda de si mesma, como se uma parte do próprio corpo, da própria existência tivessem sido tirados juntamente com a vida dos filhos, tirada pelo Estado. Esta noção mobilizada em torno da conexão entre o corpo da mãe e o corpo do filho, ou ainda a noção de que a vida do filho é uma extensão da vida da mãe está presente no imaginário coletivo dessas mulheres de tal maneira que, argumento aqui, o sacrifício do filho pelo próprio Estado resulta, em última instância, do sacrifício das próprias mães.

Diante da dor da perda do filho, desse outro que faz parte de si, da alteridade infinita, não parece restar às mães outra coisa se não se dispor do próprio corpo, esse corpo mutilado que ainda lhes resta como forma de oferecê-lo em nome da vida perdida do próprio filho. O caráter sacrificial da luta e luto públicos das mães reside, então, no fato de que a única coisa de maior importância que talvez ainda possa lhes restar é o próprio corpo como sendo uma parte do corpo do filho que já se foi. A vida das mães passa então a ser uma vida excedente, uma vida que excede, que resta. É a vida das mães o próprio excesso, aquilo que ficou, portanto, da vida dos filhos. O luto público de seus filhos é a demonstração do que excede em sua morte. Tudo o que restou da morte dos filhos é a vida e o corpo das próprias mães. É o que resta e é, ao mesmo tempo, tudo o que pode ser dispendido, como forma de dádiva.

O poder das mães está na possibilidade de dar, na dádiva absoluta de tudo o que restou, de tudo o que excedeu e que, portanto, permanece, como resquícios de uma vida tirada. É só porque a morte não indica o ponto onde uma vida termina (a vida permanece em seus excessos, ela resta de alguma forma no cotidiano daqueles que ficam) que essas mulheres se dispõem a dar suas vidas pelos filhos que já se foram. É porque essas vidas ainda de certo modo permanecem que é possível sacrificá-las como forma de significação máxima e absoluta do valor que tem. O valor da vida dos filhos passa a ser garantido pelo ato das mães ao se disporem a se sacrificar por eles, um sacrifício de tudo o que resta de maior valor, o corpo das mães, como uma extensão do corpo do filho.

Dessa forma, o movimento das mães de se colocarem (à morte) publicamente, em resposta a seus filhos (o outro transcendental), oferece-lhes, então, as condições para, ao estabelecerem essa relação sacrificial de singularidade e responsabilidade no luto dos filhos, tirarem a própria vida do campo da utilidade ou, nas palavras de Bataille, tirarem a própria vida de uma

economia restrita, de troca, de recompensas e retornos. É justamente porque a morte não está inserida em uma economia restrita, da troca, da recompensa – a morte não pode ser tomada, dada, transferida ou transmitida, como argumenta Derrida – que as mães só podem assumir a si mesmas a própria morte. A assunção da morte é, então, na luta das mães, uma resposta incondicional, sem hesitação, ao seu filho. Seu sacrifício é, nesse sentido, um sacrifício sem retorno, sem nada a esperar de volta. É um sacrifício que não se insere, portanto, em uma economia da troca, da recompensa, da substituição, como acaba acontecendo na experiência do sacrifício de Abraão que substitui a morte do próprio filho pela morte de um cordeiro.

O sacrifício das mães é uma “dádiva da morte [...] sem nenhuma esperança de troca, recompensa, circulação ou comunicação” (Derrida, 1995, p. 96). No caso do sacrifício das mães, não há um substituto para a vida de seus filhos, não somente porque essa vida já não existe mais enquanto vida biológica, mas porque talvez a única forma de marcar a vida perdida dos filhos como vida insubstituível, como vida que não deveria ter sido perdida e sim preservada é marcar, então, a própria vida da mãe em sua insubstituibilidade, trazendo sua vida à responsabilidade, e simultaneamente, ao outro (seu filho) que lhe interpela e, fundamentalmente, trazendo sua vida (enquanto vida de fato) à própria morte.

Colocar-se à morte (*donner la mort*) seria, portanto, o ato de maior significação do valor da vida, não somente da vida das mães, mas da vida dos filhos. É porque elas se colocam à morte que suas vidas atingem o ponto máximo da sua potência. O poder das mães reside, então, no fato de que elas são mulheres insubordinadas e insubordináveis, ingovernáveis e, embora elas mesmas se utilizam da gramática sacrificial para enlutar e se afirmar enquanto sujeitos de responsabilidade, esse sacrifício é deslocado das estruturas fundacionais do Estado e reorientado para elas mesmas, enquanto sujeitos única e exclusivamente capazes de poder decidir sobre a própria vida e a própria morte.

A dádiva das mães carrega a noção de dar como uma dádiva que não exige nada em troca, é um dar a si mesmo sem esperança de receber algo de volta. O sacrifício das mães, nesse sentido, tampouco pode ser lido a partir de uma ótica hegeliana na qual a morte está no campo de significação a partir do qual a vida se realiza no Absoluto. Pelo contrário, no caso do sacrifício das mães, o que está em jogo não é a produção de valores, a troca, a recompensa, enfim, uma relação

dialética. O que está em jogo no sacrifício das mães é, em última instância, uma perda absoluta de si mesmo, diante da perda insubstituível, insuperável do filho. O que se torna central no campo de significação da vida das mães não é a morte enquanto aquilo que dá sentido à vida, mas a perda que ocupa um lugar central no universo do luto.

Diante da perda do filho, e da conseqüente perda de significado da vida, da história e do tempo, resta às mães fazer da perda algo produtivo, subversivo que as tire do campo da utilidade, da produção, da economia restrita. É só por isso que o sacrifício enquanto perda absoluta de si mesmo é o modo pelo qual uma perda (a perda do filho) só pode ser vivida (nunca resolvida ou superada – como na *Aufhebung*) tomando para si a própria vida, enquanto vida vivível, como uma vida que pode vir a ser perdida também – não pelo Estado, como foi com a vida de seus filhos – mas que pode vir a ser perdida pelo simples ato de que elas, as próprias mães, podem decidir assumir a própria morte e dar a sua vida a ela. As mães podem - e o fazem – colocar a própria vida à morte, pois não só a morte lhes pertence somente a elas, mas também suas vidas não pertencem a mais ninguém se não a elas mesmas.

Embora eu faça um movimento de justapor a experiência do sacrifício de Abraão à experiência de luto das mães como também uma experiência sacrificial, de relação com a alteridade e, portanto, com a morte em seu risco absoluto, reconheço que tal justaposição apresenta algumas nuances dignas de nota. Talvez a mais importante delas é que há em jogo duas economias sacrificiais, uma que se refere, como já dito, à economia da troca, da substituição, da recompensa (como no caso de Abraão substituindo o sacrifício do filho pelo sacrifício do cordeiro) e uma economia que, talvez, pudesse ser chamada de não-economia sacrificial, como é o caso das mães e como é o caso de Jesus Cristo que em seu amor infinito realizou a maior dádiva, a dádiva da própria vida em nome do outro, ou dos outros *outros*.

Nesse sentido, é possível ler o movimento de luto público das mães também como uma luta que é fortemente impulsionada por uma certa ideia cristã de amor infinito, a dádiva máxima que alguém poderia oferecer, o dom da própria vida. Tal dádiva assume nesse contexto uma importância fundamental, pois se pensarmos a dádiva, nos termos derridianos, como sendo o ato de dar sem esperar nada em troca, poderíamos pensar tanto o ato de dar à luz, como prerrogativa do

feminino (com todas as ressalvas possíveis sobre a multiplicidade da compreensão do feminino), quanto o ato de dar a própria vida em sacrifício (num tipo de sacrifício sem retorno) como atos de uma maternidade que está em íntima relação com a dádiva infinita, uma maternidade que dá a vida à luz (que traz ao mundo uma vida) e mesmo quando essa vida lhe é tirada de seu convívio, cabe-lhe a responsabilidade de, em nome da vida, sacrificar a própria vida, como num ato de violência divina – para resgatar o conceito de Benjamin discutido no capítulo anterior. Poderia até mesmo dizer que o sacrifício das mães seria, então, ao fim e ao cabo, não um sacrifício em nome da vida do filho, mas um sacrifício em nome delas mesmas, como num ato de responsabilidade de si próprias diante do olhar infinito do outro que as interpela (seus filhos).

O sacrifício das mães, ainda que seja um sacrifício, difere do sacrifício dos filhos (sacrificados então pelo Estado), pois o sacrifício dos filhos é um tipo de sacrifício que funciona sob a lógica da recompensa, do retorno (como no sacrifício do cordeiro), ou seja, é o sacrifício de uma vida que poupa a vida do outro. No caso etnográfico em questão, argumento que o sacrifício da população negra, pensado assim, funcionaria sob esta lógica, a de que os jovens, negros e favelados devem morrer para que a sociedade possa viver ou, em outras palavras, a própria economia sacrificial que sustenta a estrutura do Estado: a de que a vida de uns deve ser sacrificada em nome da vida de outros. O sacrifício das mães, por outro lado, desloca a economia sacrificial do Estado que funciona sob a lógica relacional de que a vida de um depende da morte do outro para a lógica da perda absoluta de si mesmo, do dispêndio da própria vida, não como forma de recompensar ou redimir a vida perdida do filho ou a vida de todo outro, mas como forma de, ao poder fazer da própria vida uma forma de dispêndio, é possível às mães tomarem as rédeas sobre a própria vida, capazes, então, não de morrer para que outro possa viver, mas de assumir a morte como algo que está sempre à espreita e, por isso mesmo, de escolher viver uma vida que esteja fora da subordinação ao medo do Estado, fora do campo da utilidade, da mera coisa, que alimenta a violência mítica do Estado.

Colocar-se à morte (*donner la mort*) está menos no campo de significação do fim absoluto de tudo, do fim que se resume na morte do que no campo da escolha de viver uma vida em sua máxima potência, atingida no preciso momento não em que se encara a morte de frente, mas no momento em que se faz da morte

(e de sua possibilidade iminente) substrato para o poder de assunção à vida. Nesse sentido, o paradoxo dentro do qual se encontram as mães reside no fato de que é justamente ao assumir a morte, ao colocar-se à morte que as mães realizam sua assunção máxima à vida, uma vida que – como a morte – pertence a elas e a mais ninguém.

A maternidade em questão é uma maternidade que vai para além de pretender encarar a morte de frente, como pensaria Hegel, mas que assume a morte como condição de possibilidade para assunção da vida e ascensão à vida. As mães em luto e em luta ascendem à vida justamente porque elas vivem uma vida insubordinada, fora do cálculo, fora da economia da troca. A vida insubordinada das mães é uma vida inútil (fora do campo da utilidade sobre o qual se sustenta o poder do Estado) e, por fim, uma vida sem regateios, sem hesitação, sem espera de retorno, pois não há retorno que finde ou que supere, dialeticamente, a perda do filho. Só a relação com a perda de si na forma do sacrifício sem reservas (que se traduz aqui em potência, não em fraqueza) é capaz de tirar a vida das mães do campo de subordinação sacrificial do Estado. Como diz *Dulcinéia*, “eles não vão viver alimentados do meu medo”. Contrariamente à proposição hegeliana de desafiar a morte e encará-la de frente, o que está em questão para as mães em luta é mais do que isso: é desafiar a vida enquanto uma vida de subordinação ao Estado, mesmo que para isso seja preciso – e é – colocar-se à morte.

O leitor pode estar se perguntando se apreender a luta das mães como uma dimensão sacrificial não seria reforçar – ainda mais – a lógica sacrificial ou a economia do sacrifício que sustenta o Estado-nação. Ora, pelo contrário, é justamente ao se inserirem na lógica sacrificial da luta e do luto que as mães expõem e revelam a própria economia sacrificial como uma fundação do Estado. No entanto, a diferença entre o tipo de sacrifício empreendido pelo Estado e o sacrifício desempenhado pelas mães é que o primeiro derrama sangue, é o exercício da violência mítica, pois demanda o sacrifício “em nome de...”, as mães, pelo contrário, aceitam o sacrifício, elas se colocam a si mesmas à morte, dispondo-se a dar a vida, se for preciso, em nome não somente do ser vivente (em nome da vida de seus filhos), mas em nome da vida como um todo, como algo que pertence a todos e cada um de nós. Justamente, o caráter sacrificial da luta dessas mulheres é o que compõe uma linguagem do luto que não cessará de ocorrer, a

fim de que tais vidas sejam sempre lembradas. É aí que reside o caráter sacrificial da luta e do luto das mães: é o sacrifício sem retorno, sem recompensa, é a disposição da perda total e absoluta de si mesma, é a maior dádiva que pode haver.

O caráter sacrificial da luta das mães não é algo que é explicitamente falado, não é visível aos olhos de quem testemunha o luto das mães. O caráter sacrificial dessa luta é algo que não é revelado no campo, mas está criptografado em seu discurso. O caráter sacrificial da luta das mães enquanto algo que está implícito funciona exatamente como o caráter sacrificial das estruturas do Estado. Não está dado que a sociedade vive uma lógica permanente do sacrifício em que alguns devem morrer para que outros possam viver. O sacrifício em nossa sociedade contemporânea opera de modo permanente, sub-reptício e estrutural. As mães só são capazes de tocar nas fundações da violência de Estado porque elas mobilizam, também sub-repticiamente, uma operação sacrificial.

O que faz com que as mães sejam consideradas uma ameaça tão grande ao Estado não é seu caráter violento, pois elas não se mobilizam através da violência, essa mesma violência mobilizada e instrumentalizada pelo Estado que faz de seus filhos fonte sacrificial de seu poder. O que as torna tão temíveis e potencialmente subversivas é o fato de que só elas são capazes de tocar nas fundações mitológicas em torno das quais a economia sacrificial do Estado opera. Se o Estado arroga para si o poder de sacrificar a vida de seus filhos, em nome da segurança, da ordem, ou do próprio Estado, as mães, por sua vez, deslocam essa prerrogativa, assumem o poder sobre a própria vida, tirando-a dos domínios de poder do Estado e se dispõem a oferecê-la à morte (aqui, leia-se “oferecer-se à morte” como uma forma de “arriscar a própria vida”), por meio de uma luta que não demanda o sacrifício, que não derrama o sangue, mas que dissipa, como em um ato de violência divina (para resgatar o conceito de Benjamin), as amarras que se impõem sobre suas vidas. Nesse sentido, é o próprio processo de luto público um colocar-se à morte, e é ao colocar-se à morte que as mães ascendem à vida, uma vida que lhes é única e lhes é própria, uma vida que pertence a elas e não ao Estado e, por isso mesmo, é que elas se dispõem da própria vida para (en)lutar a vida dos filhos mortos.

Essa dimensão sacrificial, como já disse, não é algo que está exposto. Pelo contrário, o sacrifício opera, tanto nas estruturas simbólicas do Estado, quanto na

luta das mães, de modo criptografado, como é a relação entre Abraão e Deus, e entre as mães e seus filhos. Para Derrida, o que faz da relação entre Abraão e Deus uma relação de singularidade é o fato de que Abraão não revela a ninguém que lhe foi demandado o sacrifício de seu filho legítimo, Isaac. O que faz de Abraão um sujeito de responsabilidade é o segredo que ele mantém com Deus, um sacrifício em segredo, que Abraão não revela a ninguém e cujo motivo não lhe é tampouco sabido. Derrida elabora a questão do segredo ao recuperá-lo a partir do léxico grego, o *secretum*, algo que está secretado, separado, retirado do campo de visão, invisível, o sacrifício, então, como um sacrifício invisível. Derrida parte desse léxico gramatical para repensar o sacrifício não como algo que não se revela e que um dia poderá vir a ser revelado, mas como algo que está para além do visível/invisível, o segredo enquanto algo que é indecifrável, o segredo como *cryptos*, como algo que está criptografado.

Dessa relação elaborada por Derrida, permito-me pensar, então, que a economia sacrificial sobre a qual repousa a soberania de Estado (argumento central da minha tese) é algo que está, então, criptografado na vida política e social. Para Derrida (1995), o sacrifício de Isaac é uma prática recorrente na sociedade contemporânea:

[a sociedade] coloca à morte ou [...] permite que morram de fome e de doenças milhões de crianças (aqueles próximos ou companheiros a que a ética ou o discurso dos direitos dos homens se referem) sem nenhum tribunal legal ou moral sendo considerado hábil para jugar tal sacrifício, o sacrifício de outros para evitar sermos sacrificados nós mesmos (Derrida, 1995, p. 86, tradução minha).

Ainda, para o autor:

Não só é verdade que a sociedade participa desse sacrifício incalculável, ela na verdade o organiza. O regular funcionamento das relações legais, políticas e econômicas, o regular funcionamento do seu discurso moral e a boa consciência pressupõem **a operação permanente desse sacrifício**. E tal sacrifício não é invisível, vez ou outra a televisão nos mostra, enquanto mantém à distância, uma série de imagens intoleráveis, e umas poucas vozes são levantadas para trazer tudo a nossa atenção. Mas essas imagens e vozes são completamente impotentes para induzir uma mudança minimamente efetiva na situação, para designar a menor responsabilidade, para fornecer qualquer coisa mais que um

álibi conveniente (Derrida, 1995, p. 86, tradução minha, grifo meu).

A partir de Derrida, eu adicionaria que a sociedade contemporânea continua colocando à morte a população negra (o outro *outro*) de modo a evitar que a sociedade seja ela mesma sacrificada. A sociedade brasileira participa, organiza e executa o sacrifício do outro, cujo nome poderia ser Isaac, a população negra, os judeus, os homossexuais, as mulheres, a população trans, ou qualquer outro nome que possa se encaixar no outro *outro* que a sociedade precisa para poder fazer funcionar sua engrenagem sacrificial. A sociedade em que vivemos, organizada em torno do imaginário de comunidade política centralizada no Estado-nação, demanda, em termos benjaminianos, o sacrifício, demanda o derramamento de sangue.

Viver nesse tipo de organização social e política, tal como ela se apresenta é viver uma vida cujas raízes repousam em uma economia sacrificial e, portanto, sobre a ideia de que vida e morte estão co-implicadas em uma relação de segregação, secreta, sacrificial. O fundamento místico da autoridade por meio do qual o Estado de direito se edifica implica, necessariamente, que o cerne dessa engrenagem esteja presentemente ausente ou, em outras palavras, como argumentaria Derrida, criptografado em nossa sociedade. As vidas da população negra e periférica no Brasil ocupam uma centralidade nessa operação permanente do sacrifício por meio da qual o poder soberano do Estado brasileiro se sustenta. É o sacrifício dessa população que alimenta essa relação singular de violência que vincula o indivíduo ao Estado e, mais especificamente, a população negra às estruturas do Estado, ou seja, pela via sacrificial.

Diante do sacrifício dos filhos, como já venho argumentando, resta às mães como ato de maior resistência se engajar na luta por justiça, o que significa assumir o risco da própria morte, colocar a vida à morte, pois, na lógica mártir da luta, a vida só tem o valor que tem quando se dispõe a morrer por ela. E é isso que as mães fazem: elas atingem o ponto máximo de significação e valor da própria vida, enquanto vidas insubordinadas ao (poder de matar do) Estado, porque elas se dispõem a assumir o próprio corpo, o poder sobre o próprio corpo a ponto de, se preciso for, colocá-lo à morte em nome da vida. Em outras palavras, é o sacrifício

dos filhos pelo Estado que insere as mães que (en)lutam também em uma gramática sacrificial.

O sacrifício das mães é sem retorno, é “uma dádiva da morte [...] sem nenhuma esperança de troca, recompensa, circulação ou comunicação” (Derrida, 1995, p. 96). Nenhuma vida pode ser oferecida pelas mães, a fim de que a vida dos filhos seja poupada, pois não somente a morte pertence a cada um e a ninguém mais – cabendo a cada um viver a própria morte – mas também porque o sacrifício das mães não é um sacrifício em que há uma troca, uma substituição (como acontece com Abraão e Isaac), mas é um sacrifício sem retorno. Nenhuma vida que possa ser oferecida em sacrifício (nem a própria vida das mães) fará com que a vida de seus filhos seja poupada. No entanto, é somente ao se disporem a se sacrificar pelo próprio filho que as mães ascendem à vida, à vida insubordinada e, portanto, à vida que elas mesmas possuem e que não está sob o domínio do Estado, pois é uma vida que, a partir do engajamento na luta, torna-se uma vida que não somente encara a morte de frente, mas que faz da morte o substrato para que ela (a vida) seja uma vida de potência, uma potência capaz de dar fim a si mesma. Embora colocar-se à morte não trará a vida dos filhos de volta, é justamente o ato de estar colocando-se à morte, no processo de luto público, que as mães atingem o valor máximo que suas vidas podem ter, valor que a vida dos filhos não teve, e que é capaz de tudo, inclusive colocar-se à morte.

A luta das mães expõe, sub-repticiamente, essa fundação sacrificial sobre a qual a estrutura soberana de Estado repousa. Tal fundação sacrificial gira em torno desse mistério não revelado (porque não se revela), inacessível (porque se acessado a soberania de Estado perde seu sentido) e que, no entanto, a própria luta das mães expõe, disseca e escancara: vivemos em uma sociedade que não só participa de uma operação permanente do sacrifício da população negra, como também a organiza e dela depende. O sacrifício estabelece, nesse sentido, as condições de possibilidade para que a luta das mães se realize do modo como se realiza ou, ainda, é o sacrifício os limites dentro dos quais se codifica a luta das mães frente à violência de Estado, esta também inserida na gramática sacrificial. Da mesma forma que Abraão não revela a singularidade de seu segredo presente em sua relação com Deus, ao não comunicar a ninguém a natureza de sua relação com esse outro infinito, na luta das mães o que se percebe é que, talvez, a relação

de singularidade entre mãe e filho reside, também, em um elemento secreto, criptografado, algo que escapa ao testemunho de seus atos públicos.

Esse código sacrificial vem criptografado na luta das mães e pode ser não revelado, mas apreendido no próprio grito das mães e familiares de vítimas da violência de Estado, nos atos públicos realizados: “nossos mortos têm voz!”. Há algo implícito nesse sintagma que é justamente a singular relação entre a voz dos filhos e a voz das mães. “Nossos mortos têm voz” nos oferece alguns caminhos para se pensar a relação sacrificial entre mães e filhos: (1) indica que a voz dos mortos é algo que ainda possui eco no imaginário coletivo do presente, que os mortos não estão no passado, que os mortos, portanto, não se foram; (2) a voz dos mortos é uma voz, como a voz divina que interpela Abraão, uma voz que interpela os que sobreviveram – e neste caso, são as mães que assumem essa missão – a fim de que façam a redenção dessas vidas perdidas para que não sejam tidas como vidas indignas de terem sido vividas; (3) como Deus, os mortos são os que interpelam sem serem vistos, são os que veem sem serem vistos por ninguém, pois essa relação é uma relação de singularidade atravessada por um *secretum*, um sacrifício e, como toda relação com a alteridade, essa é uma relação que demanda o risco de morte; e, por fim (4) revela o modo como o corpo e a voz das mães são extensão do corpo e voz dos filhos, pois se os (nossos) mortos têm voz, então, são suas mães as que portam essa voz.

A assunção à vida, pela morte, nos leva a compreender a morte, então, como uma forma de resistência, no contexto de luta das mães. A morte, nesse contexto, assume uma dupla função: é a morte (dos filhos) aquela que transforma para sempre a vida de mães e familiares; a morte está sempre à espreita, as mães vivem em uma zona indistinta entre a vida e a morte; e é a morte, também, aquela que, quando assumida para si, como algo que é do poder do próprio corpo – e não do Estado – é a morte, então, a forma mais radical de resistir à violência de Estado.

Se o Estado depende, inevitavelmente, do monopólio legítimo da violência para que permaneça exercendo seu poder soberano, então, é preciso deslocar esse monopólio das mãos do Estado, e assumir a morte como algo que é singular e próprio a cada um, pois só quando se pode escolher colocar-se à morte é que se é capaz de assumir o valor máximo de uma vida. A morte assume uma outra chave de significação nesse contexto, pelo seu caráter radical a partir do qual opera o

poder do Estado. No entanto, o que me pergunto é se não é possível resistir à violência de Estado sem, no entanto, sacrificar-se a si mesmo, como fazem as mães. Isso pode ser traduzido na forma de outra pergunta, a saber: seria possível viver uma vida inserida na ideia de comunidades políticas centralizadas no Estado-nação, em relação com a alteridade, para além da lógica do sacrifício?

### 5.3

#### **Antígona e as mães: um clamor soberano**

Vimos até aqui que o processo de luto público no qual as mães se engajam possui uma íntima relação com a morte, na medida em que tanto o luto público é um trabalho voltado à morte, o trabalho de lamentar e honrar publicamente a morte de seus filhos, como é também o próprio processo de luto público o que aproxima a vida das mães ainda mais do domínio da morte, pois enlutar publicamente a morte do filho é também, para elas, estar em contato permanente com a morte, a morte que está sempre à espreita e que elas assumem como sendo um risco da luta e do luto.

Disso podemos concluir que o luto público é um importante indicativo do modo como o Estado reconhece algumas vidas como vidas vivíveis (como discuti nos primeiros capítulos) e, por isso, caso venham a morrer são dignas de serem enlutadas pela sociedade, enquanto que outras vidas sequer são enlutadas ou tidas como uma perda pela sociedade caso venham a ser perdidas, pois são vidas ininteligíveis para o Estado e para a sociedade. Dessa maneira, o reconhecimento da vida de um ser vivente pelo Estado é condição para que tal vida, quando perdida, como argumenta Butler, venha a ser passível de ser enlutada.

O (não) reconhecimento por parte do Estado da vida de um indivíduo diz muito sobre como esse indivíduo está vinculado à comunidade política. Faz esse indivíduo parte da comunidade política centralizada no Estado? É este indivíduo reconhecido pelo Estado (e pela sociedade em geral) como um indivíduo cuja vida é digna de ser vivida e protegida (pelo Estado, inclusive)? Ao serem criminalizadas e ameaçadas de morte por fazerem o luto de seus filhos, as mães expõem o que Butler elabora como sendo uma distribuição desigual do luto público, na qual há aqueles que merecem viver e aqueles que não merecem viver, a depender da condição de enlutabilidade de tal vida quando perdida. O que fica claro é que não somente seus filhos não mereciam viver (para parte da sociedade),

como também suas mães não podem tornar público o seu luto, pois correm o risco de terem o mesmo *destino* que seus filhos tiveram.

A distribuição desigual do luto público é tema que atravessa a tragédia grega de Sófocles, “Antígona”, que conta a história da personagem principal, de mesmo nome, que ao fazer o luto público de seu irmão, Polinices, é punida pelo rei de Tebas, Creonte. Nessa tragédia grega, Polinices e Etéocles, filhos de Édipo e Jocasta e irmãos de Antígona e Ismene, matam-se mutuamente na luta pelo trono de Tebas, assumido então por Creonte, tio de Antígona e membro mais próximo da linhagem de Jocasta. Creonte, ao assumir o poder do reino de Tebas declara um edito que proíbe que o corpo de Polinices receba as honras fúnebres e seja sepultado, pois lutou contra o irmão e contra o reino de Tebas. Já a Etéocles, Creonte ordena que sejam feitos todos os ritos fúnebres e que lhe seja dada a sepultura, como um homem que morreu em defesa de Tebas. Segundo Creonte:

Nem acolherei jamais como amigo um inimigo da pátria, convencido como estou de que esta é a que salva [...]. À luz desses princípios é que trabalharei pelo engrandecimento da pátria [...] a Etéocles, que morreu como um forte, em defesa de Tebas, seja dada a sepultura com todos os ritos fúnebres que se devem aos mortos ilustres. Ao contrário, quanto a seu irmão, Polinices, que, voltando do exílio, quis incendiar completamente a terra e os templos [...] mandei proclamar para toda a cidade que ninguém lhe faça honras fúnebres nem o chore, mas que fique insepulto, com o cadáver dilacerado para pasto das aves e dos cães. Esta é a minha maneira de pensar: no que depender de mim, jamais os maus serão melhor tratados que os bons. Somente aquele que amar esta cidade será honrado por mim, tanto em vida como depois da morte (Sófocles, 2016, p. 34-5).

A fala de Creonte nos revela o modo como o rei de Tebas realiza aquilo que Butler chamou de distribuição desigual do luto público ao impedir que Polinices tenha a sua morte devidamente enlutada, como alguém que viveu e cuja vida merece ser lamentada socialmente. Pelo contrário, Creonte proíbe que o luto público de Polinices seja feito, estabelecendo, então, as condições de possibilidade de inteligibilidade de uma vida dentro da comunidade política tebana. Em sua fala, percebe-se que Creonte mobiliza a lógica do amigo e do inimigo como sendo um marcador que garante ou não a condição de enlutabilidade de uma vida.

Aqueles que são considerados amigos da *polis*, ou do Estado, que morrem e matam em nome do Estado ou, em outras palavras, que se dispõem a se sacrificar pelo Estado, em defesa do Estado, como o fez Etéocles e como o fazem os policiais militares brasileiros que arriscam a própria vida e se dispõem a sacrificá-la em nome e em defesa do Estado, é-lhes digno ter sua morte enlutada publicamente. Já aqueles que morreram como inimigos do Estado, como morreu Polinices e como morrem os jovens negros e moradores de favelas do Rio de Janeiro, não lhes é garantida a condição de serem enlutados publicamente, pois como inimigos, não merecem as honras e os ritos fúnebres do Estado, já que para este, tais vidas sequer são consideradas vidas dignas de terem sido vividas.

Na tragédia grega, Antígona se revolta ao saber da ordem de Creonte que proíbe o sepultamento de seu irmão Polinices e, em conversa com sua irmã, Ismene, decide enterrá-lo, mesmo diante de tal proibição. Antígona lhe diz: “Ainda que não queiras, sepultarei o meu e o teu estumecido irmão. Ninguém poderá acusar-me de o haver traído e covardemente abandonado” (Sófocles, 2016, p. 17). E Antígona segue afirmando: “Creonte não tem o direito de me separar dos meus parentes” (Sófocles, 2016, p. 18). Faço aqui uma justaposição entre o movimento de Antígona como aquela que desafia a soberania de Creonte e enluta publicamente o irmão, morto como um inimigo da comunidade tebana, e o movimento das mães que enlutam publicamente a morte de seus filhos, mortos e marcados como inimigos do Estado. Tanto o movimento de Antígona quanto o das mães compartilham de uma mesma lógica na qual enlutar publicamente a perda de um familiar as inscreve em um domínio no qual a própria vida é colocada em jogo.

Ao dizer que Creonte não tem o direito de separar Antígona de seus parentes, Antígona se aproxima de um argumento recorrente nas falas públicas das mães nas quais elas dizem que o Estado brasileiro não tem o direito de tirar a vida de seus filhos. Tal argumento funciona, nos dois contextos, como um recurso discursivo que deslegitima a autoridade soberana (tanto de Creonte, quanto do Estado brasileiro), em não permitir o reconhecimento dessas vidas perdidas como vidas que mereciam ter sido protegidas ou como vidas que, ao serem perdidas, merecessem ter sido enlutadas. Ainda que no contexto dessa etnografia não haja um decreto de uma autoridade política que proíba, como no caso da tragédia grega, o luto de um familiar, há no contexto etnográfico em questão uma

proibição não oficializada do luto, e ainda diria que existe uma proibição velada, pois o próprio processo de luto está atrelado à luta por justiça que busca combater a autoridade soberana que permite que os agentes do Estado brasileiro matem, impunemente, esses jovens.

Tanto Antígona quanto as mães assumem o risco de romper com um ordenamento (oficial ou não) que tenta impedi-las de enlutar seus familiares. Enlutar um familiar, mais do que um mero ato de contraposição a uma ordem, significa aqui a possibilidade de garantir o reconhecimento de que sua vida merecia ter sido vivida, e que, justamente por isso, merece ser honrada e lamentada publicamente como uma vida inteligível na sociedade, ou como uma vida reconhecida enquanto vida de fato, como diria Butler. Na versão traduzida por Domingos Paschoal Cegalla da tragédia de Sófocles, o tradutor afirma em uma das notas de rodapé que “considerava-se impiedade não enterrar o corpo de um morto ou, pelo menos, não o cobrir com um pouco de terra, porque, não o fazendo, privava-se a alma dele de entrar no Eliseo, morada dos justos” (Sófocles, 2016, p. 40).

No contexto da tragédia, enterrar devidamente o corpo de Polinices é, em última instância, realizar o luto do irmão, assim como falar nos espaços públicos da cidade do Rio de Janeiro sobre a morte de seus filhos e a responsabilidade do Estado nesses homicídios também se caracteriza como uma forma de enlutar. Tanto na tragédia grega quanto na luta das mães, o luto público assume a função de garantir à vida perdida o seu reconhecimento, a fim de que tal vida entre para a morada dos justos ou, como poderíamos imaginar, que entre para o domínio das vidas dignas de serem reconhecidas como vidas vivíveis de fato.

Na tragédia grega, o grande “crime” de Antígona foi ter desobedecido a ordem de Creonte ao enterrar o irmão. Para Creonte:

Os cidadãos devem acatar as ordens de quem escolheram para ser o seu rei, nas coisas pequenas como nas grandes, nas justas e nas que lhe são opostas. Estou convicto de que o homem que sabe obedecer sabe também mandar com sabedoria [...] **Não há maior mal do que a insubordinação.** Ela é a ruína das pátrias e a destruição dos lares; rompe e põe em fuga as falanges aliadas. **A obediência, ao contrário, salva, na maioria das vezes, a vida dos que se deixam governar.** Portanto, cumpre defender as instituições e não ceder, de modo algum, a uma mulher. Se for preciso cair do poder, é melhor cair pela mão de um homem, porque, assim, não poderão rir-se de nós, dizendo

que fomos derrotados por mulheres. (Sófocles, 2016, p. 79, grifo meu).

Creonte, nesse trecho da conversa com seu filho, Hêmon, e noivo de Antígona, argumenta que a insubordinação de Antígona é o que há de pior, pois a insubordinação é a ruína das pátrias e a destruição dos lares. Disso, podemos obter alguns desdobramentos. Se a insubordinação é o pior dos males, isso significa que se insubordinar é sair dos limites da autoridade soberana que governa a vida e a morte. Antígona se apresenta, então, como uma figura subversiva para Creonte, pois ela é esta que se insubordina, assim como as mães, é ela a que recusa obedecer e recusar-se a obedecer é deslegitimar a autoridade soberana. Tanto Antígona quanto as mães, de maneiras distintas, desobedecem (ou uma lei, ou um ordenamento racial) de modo que desafiam a autoridade soberana (transfigurada em Creonte ou na figura do policial militar que tira a vida) e são lidas como uma das maiores insubordinações.

Antígona e as mães não querem se deixar governar, pois é justamente o governo da população, o governo dos corpos e o gerenciamento de quem deve morrer e quem deve viver o que elas combatem e contra o qual elas se insubordinam. Para elas, respectivamente, nem Creonte nem o Estado brasileiro tem o direito de tirar a vida de seus familiares e é por isso que elas assumem os riscos do luto público. Creonte, por sua vez, afirma que “[u]ma vez que a surpreendi em formal desobediência, ela só contra toda a cidade, eu não posso mentir aos meus súditos, mas vou mandá-la matar” (Sófocles, 2016, p. 78). “Vou levá-la a um lugar [...] e encerrá-la viva numa caverna escavada na rocha, dando-lhe o alimento estritamente necessário para não se cometer sacrilégio, a fim de que mancha alguma afete a cidade” (Sófocles, 2016, p. 90-1).

O modo como Creonte formula a punição a Antígona está intimamente ligado ao modo como gênero e política estão em uma relação de constante tensão. Para Creonte, talvez, o ato de Antígona tenha sido tão inaceitável não somente por ter sido lido como uma desobediência, mas, sobretudo, por ter sido a desobediência de uma mulher. Creonte afirma que é preciso “defender as instituições e não ceder, de modo algum, a uma mulher” (Sófocles, 2016, p. 79). O que Creonte faz é localizar em domínios antagônicos a figura do feminino à política, estabelecendo, assim uma compreensão da política enquanto esfera exclusiva dos homens cujas ordens não devem ceder ao ato de uma mulher.

Dessa maneira, podemos pensar que tanto no contexto da tragédia, quanto no contexto etnográfico dessa pesquisa, o luto público dessas mulheres se torna, talvez, a pior das ameaças, pois desafia o discurso patriarcal em sua raiz mais profunda, como explorei com mais detalhes no capítulo 2 dessa tese. Na visão masculinizada da política, o ato de enlutar publicamente uma vida que é desprezível para a comunidade política representa uma derrota. Nas palavras de Creonte, “se for preciso cair do poder, é melhor cair pela mão de um homem, porque, assim, não poderão rir-se de nós, dizendo que fomos derrotados por mulheres” (Sófocles, 2016, p. 79).

A questão de gênero que atravessa a relação entre Antígona e Creonte e entre as mães e o Estado está vinculada ao modo como a figura do feminino é construída no campo pré-político, ou em antítese ao campo da política. No livro “Antigone’s claim”, Butler (2000) argumenta que o ato de Antígona de enterrar o irmão morto é um ato performativo composto por dois atos subversivos, o primeiro sendo o próprio ato de enterrar o irmão e o segundo sendo o ato de não negar, a Creonte, ter cometido o ato, colocando-se então em uma posição de ambivalência em resposta à interpelação de Creonte. Butler argumenta que ao dizer que não negará o ato, Antígona acaba por assumir uma forma verbal que nem afirma o ato feito, o que reforçaria, então, a autoridade soberana de Creonte, nem tampouco se recusa a dissociar a ação de sua pessoa.

Para a autora, Antígona se recusa a performatizar uma negação e também se recusa a performatizar uma afirmação, pois afirmar seria atuar, na medida em que o ato de fala é em si uma ação. Nesse sentido, Butler faz uma reflexão a partir desse lugar performativo de Antígona para apontar o modo como a personagem ocupa a linguagem do poder soberano masculinizado, pois ela se coloca na posição de falar em nome de alguém, em um domínio que é tido como de exclusividade do homem enquanto ser político. Antígona, para Butler, performatiza uma soberania, pois seu ato performativo duplo, tanto de enterrar, quanto o de não afirmar nem tampouco negar seu ato, é um ato performativo de masculinidade. As falas de Creonte transcritas aqui nos indicam o modo como o ato de Antígona está, como disse anteriormente, intimamente vinculado a uma certa noção de que não há desobediência maior do que a desobediência de uma mulher e, nesse sentido, é como se Antígona, ao desobedecer o edito do soberano, estivesse assumindo o seu lugar, o lugar da figura masculina.

Tanto Antígona quanto as mães assumem a voz masculina de modo que rompem com o domínio pré-político ou apolítico ao qual são atribuídas, pois elas falam, respectivamente, em nome do irmão e em nome dos filhos, vozes masculinas que são evocadas em seus atos performativos. Nesse sentido, o ato performativo de enlutar a morte do irmão, no caso da tragédia de Antígona, ou a morte de seus filhos, no caso das mães cariocas, se insere dentro do que Butler se refere como sendo o caráter masculino da soberania, que é apropriado por essas mulheres nos atos de luto público. Tanto Antígona quanto as mães falam publicamente em nome de seus entes queridos, predominantemente homens (no caso etnográfico em questão), sendo elas, nesse sentido, a evocação da voz masculina, a voz de Polinices ou a voz dos filhos assassinados.

A leitura de Butler nos permite pensar o clamor de Antígona como um clamor pela soberania, que envolve falar em nome do masculino (irmão ou filho), falar ao masculino (falar a Creonte ou ao policial militar) de modo a desafiá-lo e, sobretudo, e por isso mesmo, tomar a forma do masculino, enquanto gênero da autoridade.

Antígona vem, então, atuar de modo masculino não somente porque ela atua desafiando a lei, mas também porque ela assume a voz da lei ao cometer o ato contra a lei. Ela não só faz o ato, recusando-se a obedecer o edito, mas o faz novamente ao se recusar a negar que ela o fez, apropriando-se então da retórica de agência de Creonte. A agência de Antígona surge precisamente através da sua recusa em honrar o comando de Creonte, e ainda a linguagem dessa recusa assimila os próprios termos da soberania que ela recusa. Creonte espera que sua palavra governará os seus atos, e ela fala de volta a ele, contrariando o seu ato de fala soberano ao assumir ela mesma sua própria soberania. O clamor se torna um ato que reitera o ato que ele afirma, estendendo o ato de insubordinação ao performatizar seu reconhecimento na linguagem. Esse reconhecimento, paradoxalmente, requer o sacrifício da autonomia no exato momento em que é performatizado: ela se afirma ao apropriar a voz do outro, o outro ao qual ela se opõe; assim sua autonomia é adquirida através da voz autoritária daquele que ela resiste, uma apropriação que tem em si os traços de uma recusa e assimilação simultâneas da própria autoridade (Butler, 2000, p. 11, tradução minha).

Leio o movimento das mães a partir do movimento de Antígona cuja agência se situa, precisamente, no modo como tanto Antígona quanto as mães se posicionam no ato performativo da própria soberania. Tal ato, ou o que chamo

também como ato de luto público, permite-lhes tanto recusar a soberania ao qual elas interpelam, como também se apropriar dessa mesma soberania, subvertendo, então, a gramática de poder dentro da qual estão inseridas. Elas desafiam a lei e, ao mesmo tempo, assumem a voz da lei; elas jogam com a soberania pela linguagem e na linguagem, pois é a linguagem o campo político, por excelência, no qual elas são capazes de formar, deformar, reiterar, disputar e subverter os signos de poder em jogo.

O clamor de Antígona e também o clamor das mães colocam em evidência a co-implicação entre os laços de parentesco e o Estado, na medida em que, ao saírem a público para enlutar a morte dos seus familiares, essas mulheres acabam por transgredir os limites da política, embaralhando as fronteiras entre o que seria a esfera do parentesco e a esfera do Estado. Ao contrário do que argumentou Hegel em “Fenomenologia do Espírito”, para quem Antígona representa não uma figura política, mas sim o parentesco como a condição de possibilidade da própria política sem, no entanto, participar dela, Butler (2000) defende que Antígona é, ao contrário, o que está fora da *polis* sem o qual a *polis* não poderia ser.

Se para Hegel o parentesco é uma relação de sangue e não de normas, a questão que se coloca é que o parentesco compreendido enquanto uma relação de laços sanguíneos é o que cria as condições de existência da comunidade política. O que seria da noção de comunidade se não os laços de sangue que a constituem? E aproveito aqui para tensionar um pouco a noção de comunidade formada exclusiva e necessariamente por laços de sangue para trazer a seguinte pergunta: o que seria da noção de comunidade se não os laços de afeto, proteção e amor estabelecidos voluntariamente por pessoas que formam famílias (monoparentais, homossexuais, etc.) que, por sua vez, formam grandes comunidades? Como falar em comunidade sem falar nesses laços que são formados no âmbito da casa, do privado, das relações íntimas e que compõem o que entendemos por comunidades políticas? Tais laços, argumento seguindo os rastros de Butler, são a condição de possibilidade da vida em comunidade. A comunidade política, ou o que chamaríamos de Estado, é formada, inevitavelmente, pelos laços (de sangue ou não) dos quais ele deriva e é o próprio Estado aquele que destrói alguns laços em detrimento de outros. O que Antígona e as mães revelam é justamente o fato de que o parentesco e o político são domínios mais íntimos do que Hegel poderia imaginar.

A crítica de Butler a Hegel contrapõe o modo como Hegel representa Antígona como uma figura pré-política, anterior à própria esfera do social, do Estado, e defende, portanto, que as duas figuras, tanto a de Antígona quanto a de Creonte, estão tão implicadas uma na outra que não é possível separar a esfera do parentesco (ou da família) do domínio da soberania de Estado.

Embora Hegel afirme que seu ato [de Antígona] é oposto ao de Creonte, ambos os atos se espelham e não se opõem um ao outro, sugerindo que se um representa o parentesco e o outro o Estado, eles podem performatizar essa representação somente através da implicação de um no idioma do outro. Ao falar a ele, ela se torna masculina; ao ser interpelado, ele é *desmasculinizado*, e nenhum mantém sua posição dentro do gênero e a perturbação do parentesco parece desestabilizar o gênero durante toda a peça (Butler, 2000, p. 10, tradução minha).

O modo como Hegel parece compreender a relação entre o parentesco e o Estado é, segundo Butler (2000), uma relação na qual o parentesco é tanto repudiado pelo Estado quanto necessário para ele.

Para Hegel, o parentesco pertence à esfera das normas culturais, mas essa esfera deve ser vista em uma relação subordinada ao Estado, mesmo sendo o Estado dependente dessa estrutura de parentesco para sua própria emergência e manutenção. Assim, Hegel pode certamente reconhecer o modo pelo qual o Estado pressupõe as relações de parentesco, mas ele argumenta que o ideal é a família fornecer homens jovens para a guerra, aqueles que defenderão as fronteiras da nação, que vem confrontar um ao outro na luta de vida e morte das nações [...] Para Hegel, todavia, Antígona deixa de existir como o poder do feminino e vem a ser redefinida como o poder da mãe, cuja única tarefa nas viagens do Espírito é produzir um filho para os propósitos do Estado, um filho que deixa a família a fim de se tornar um cidadão guerreiro. Dessa forma, a cidadania demanda um repúdio parcial das relações de parentesco que trazem o cidadão masculino à tona, e ainda o parentesco se mantém aquilo que sozinho pode produzir cidadãos masculinos (Butler, 2000, p. 12).

Esta reflexão de Butler nos permite voltar à discussão feita por Veena Das, que trago no primeiro capítulo, acerca do papel da mulher na estrutura da comunidade política moderna. Para Das, as mulheres são sacrificadas dentro da estrutura do Estado, pois elas devem oferecer seus filhos para que se disponham a morrer e matar em nome do Estado. Em outras palavras, o sacrifício das mães é

oferecer os próprios filhos em sacrifício (sacro ofício) ao Estado-nação, de modo que as mães e seu poder de gerar a vida e dar (vida) à luz, torna-se condição de possibilidade para a existência do Estado.

À luz das formulações de Veena Das, poderíamos pensar o argumento de Butler na mesma direção, na medida em que seria o parentesco ou as relações de parentesco o próprio objeto sacrificado (oferecido em sacrifício), em última instância. Aqui, percebemos como a lógica sacrificial se expande atravessando toda a trama de relações. O sacrifício da autonomia mencionado por Butler, no momento em que Antígona está, paradoxalmente, afirmando a si mesma a partir da apropriação da voz soberana de Creonte, revela-se presente a partir de outras configurações na tragédia, como veremos a seguir.

Ao fim e ao cabo, meu argumento é o de que não somente as fronteiras entre o público e o privado são embaralhadas, como mostrei com maior riqueza de detalhes no primeiro capítulo, como também o gênero passa a ser um campo político por meio do qual essa figura feminina que enluta e luta se (re)afirma, subvertendo, para isso, o próprio gênero. Quem são essas *mulheres* que se arriscam ao falar ao poder? Quem são essas *mulheres* que colocam a própria vida em risco, ou nas palavras de Derrida, que colocam a própria vida à morte (*donner la mort*)? Quem possui as credenciais para poder escolher colocar a própria vida à morte?

Na tragédia grega, as duas figuras que escolhem matar e morrer (em nome da comunidade tebana) são figuras masculinas, Polinices e Etéocles. É em torno da figura do masculino, então, que toda a trama se desdobra. Polinices e Etéocles morrem em batalha e é a distribuição desigual ao direito de honrar a morte dos dois que aciona a tragédia. Ao ser impedido de ser enterrado e receber as honras fúnebres, Polinices se torna a figura masculina da tragédia em torno do qual Antígona vem a público. É por Polinices que Antígona clama sua própria soberania, mas é também por ela mesma, pelo seu reconhecimento enquanto cidadã, enquanto sujeito de direito, enquanto ser socialmente inteligível, que ela enluta.

Segundo argumenta Butler (2000), o clamor de Antígona é, fundamentalmente, uma reivindicação do luto como luta pelo reconhecimento. Antígona faz o luto de seu irmão, Polinices, como forma de obter ela mesma o duplo reconhecimento, o de seu irmão enquanto cidadão cuja vida foi vivível e

cuja perda deve ser lamentada, e o seu próprio reconhecimento que a constitui sujeita. Como afirma Rodrigues (2017):

Para Hegel, lembra Butler, a dialética em que se dá a relação entre o senhor e o escravo e a relação entre o marido e a mulher não tem reciprocidade na relação entre o irmão e a irmã. Neste par, a irmã só será reconhecida quando puder vir a honrar a morte do irmão. É só na morte que o irmão fornece reconhecimento à irmã, como afirma Hegel: ‘Para a irmã, o irmão perdido é insubstituível, e seu dever para com ele é seu dever supremo’. Seguindo ainda o argumento de Butler, Antígona estaria cumprindo esse roteiro quando reivindica as honras fúnebres para Polinices e diz: ‘Não foi como escravo que ele morreu, foi como irmão’. Ao reivindicar seu direito de honrar também a morte de Polinices, Antígona estaria reivindicando seu próprio direito ao reconhecimento (Rodrigues, 2017, p. 331-2).

Entretanto, apesar de Antígona realizar aquilo que Hegel afirmaria como sendo o percurso do reconhecimento, Creonte não concede a Antígona o direito de enlutar o irmão para que, com isso, pudesse vir a garantir esse duplo reconhecimento. Pelo contrário, Creonte interdita o processo de reconhecimento de Antígona, mesmo ela tendo percorrido os caminhos que lhe permitiriam ser reconhecida. O duplo reconhecimento a que Antígona estaria buscando, segundo Butler, funcionaria, na gramática hegeliana, como uma dupla *Aufhebung*, ou seja,

a superação da sua morte natural [do irmão], a fim de marcar o início da vida do espírito, e a superação da consciência natural de Antígona que, ao arriscar a própria vida, faria a passagem da consciência natural para a consciência de si. O problema de Butler passa a ser perguntar: por que essa passagem é interdita a Antígona? Em parte, porque o ato de Antígona enterrar o irmão desafia o poder de Creonte, em parte porque ela é uma mulher desafiando a hierarquia da diferença sexual, acusação que tantas vezes Creonte faz contra ela, e principalmente porque seu irmão é um morto que continua a criar problema, coisa que os mortos não deveriam fazer (Rodrigues, 2017, p. 332).

Aqui, penso que a luta das mães cariocas também está inserida no universo do reconhecimento, na medida em que a própria luta é o meio pelo qual se tenta garantir tanto o reconhecimento da vida perdida do filho quanto o reconhecimento da vida das próprias mães, como vidas que estão a serviço (ou em sacro ofício, em sacrifício) das vidas perdidas de seus filhos. A luta das mães pode, também, ser

lida como uma luta pelo duplo reconhecimento, assim como a luta de Antígona pelo direito de enlutar o próprio irmão, pois assim como na gramática hegeliana a irmã só pode vir a ser reconhecida ao honrar a morte do irmão morto, penso que a relação entre mãe e filho também se aproxima da relação irmã e irmão.

Desse modo, pensando a questão do reconhecimento a partir de Hegel e em justaposição à luta pelo reconhecimento de Antígona, penso que a mãe só poderá vir a ter sua vida reconhecida quando honrar a morte de seu filho, aquele que é insubstituível, pois assim como o irmão perdido de Antígona é insubstituível, o filho perdido das mães também é. Entretanto, tanto Antígona quanto as mães têm o próprio reconhecimento interditado, pois o irmão e o filho que elas respectivamente enlutam não morreram como heróis, como aqueles que se dispuseram a se sacrificar em nome da comunidade política, mas sim morreram enquanto inimigos da sociedade. Dessa maneira, o ultraje de Antígona e das mães reside também no fato de que elas tenham se empenhado no processo de rememoração de vidas que são desprezíveis socialmente. Daí, o não reconhecimento, nem para seus entes, nem para si mesmas.

Podemos pensar, a partir dessa reflexão, que ao negar o reconhecimento tanto à Polinices quanto à Antígona, Creonte acaba por impedir que os dois irmãos possam fazer a passagem da mera vida natural para a vida do espírito. Em outras palavras, na gramática hegeliana, é como se Antígona, mesmo realizando o maior ato de subversão que poderia ter feito, ao enlutar o irmão e, por consequência, cumprir o roteiro hegeliano do reconhecimento do irmão e o seu próprio, ela é ainda incapaz de se tornar senhora de si mesma, soberana, portanto.

Aqui, volto à questão de gênero para pensar as condições de possibilidade da soberania. Se pensarmos pela lógica hegeliana, de que a superação da vida natural para a vida no espírito reside no fato de que é preciso encarar a morte de frente, como faz o senhor (este encara a morte de frente e arrisca a sua vida, enquanto que o escravo estaria preso ao medo da morte, buscando conservar sua vida), então, por que não poderia Antígona ter realizado a *Aufhebung* se o que ela fez foi justamente encarar a morte de frente? Antígona põe a própria vida em risco, ou seja, ela se dispõe a morrer, se necessário, para obter o reconhecimento no luto do irmão morto. A resposta a que Butler chega é de que ela teve seu reconhecimento – e, por consequência, o do seu irmão – interditado, não somente

por ser mulher, mas, sobretudo, por ser uma mulher desobedecendo à lei, ao masculino.

Entretanto, penso que existem mais elementos que compõem o movimento subversivo de Antígona que não são levados em conta pelo enquadramento analítico de Butler. A indagação de Butler sobre o motivo pelo qual à Antígona não lhe é concedido o reconhecimento, se ela realiza o percurso hegeliano de honrar a morte do irmão me parece crucial para investigar o que tem por traz desse luto interdito. No entanto, a resposta a que Butler chega me parece ser insuficiente do ponto de vista do significado mais profundo presente no movimento de Antígona.

Argumento que Antígona, na verdade, promove um terceiro ato subversivo que é o fato de se dispor a morrer, ou, em outras palavras, se dispõe ao próprio sacrifício. Antígona desloca a estrutura normativa de gênero que repousa sobreposta à lógica sacrificial do Estado. Seus irmãos, Polinices e Eteócles morreram em uma luta na qual o que estava em disputa era o trono da comunidade tebana. Os homens são aqueles que, tradicionalmente, possuem as credenciais para se dispor a lutar, morrer e matar em nome do Estado. Meu argumento é o de que o ato mais subversivo de Antígona não é ter desobedecido a Creonte e ter realizado o luto do irmão (embora esse seja o estopim para que ela fosse punida com a própria morte), mas sim o fato de que ela, uma mulher, jamais poderia ter ousado a abrir mão da própria vida, jamais poderia ter escolhido colocar a própria vida à morte. Ainda na linha de raciocínio de Butler, de que Antígona desloca a estrutura de gênero ao assumir uma masculinidade que não lhe pertence e ao deslocar os limites da possibilidade da própria existência enquanto mulher e cidadã da *polis*, meu argumento é o de que, nessa mesma lógica, é ao homem que cabe a prerrogativa de se dispor da própria vida, de pôr fim à própria vida ou, na linguagem de Derrida, colocar a própria vida à morte.

Nesse sentido, a lógica do sacrifício na estrutura do Estado-nação é atravessada pela questão de gênero no que diz respeito à divisão entre aqueles que podem (e devem) se sacrificar em nome do Estado e, portanto, colocar a vida à morte pelo Estado, e aqueles que sequer podem ter a escolha de dispor da própria vida, pois tal vida sequer lhe pertence para que se possa dela dispor. Antígona é, então, aos olhos de Creonte, alguém que não possui nenhuma prerrogativa sobre a própria vida, por dois simples motivos. Em primeiro lugar porque a vida de

Antígona sequer é reconhecida socialmente como uma vida de fato. Pelo contrário, sua vida é, na lógica generificada da comunidade política, uma vida pré-política, uma vida privada, restrita ao âmbito da casa. A vida de Antígona não é, nessa lógica, uma vida politicamente qualificada. Em segundo lugar, e como consequência do primeiro motivo, ao não ser uma vida política, a vida de Antígona não é uma vida que importa, pois não é considerada, ontologicamente, como uma vida de fato e, caso venha a ser perdida, sequer poderá ser lamentada, assim como a vida de ser irmão Polinices foi impedida de ser lamentada publicamente.

Quando Antígona se dispõe a enlutar o irmão mesmo sabendo que isso poderia vir a pôr fim a sua vida, ela desloca o monopólio legítimo sobre o sacrifício dos domínios do Estado (da *polis*, no caso). Antígona subverte a lógica sacrificial do Estado-nação de duas maneiras: a primeira é que ela acaba por reivindicar, enquanto mulher, o direito de poder se dispor de sua própria vida em nome de algo ou alguém. Antígona, ao reivindicar o poder de pôr a própria vida em risco reivindica, fundamentalmente, o poder sobre seu próprio corpo, tirando o poder sacrificial das mãos do Estado e assumindo a prerrogativa de ela mesma direcionar a si o sacrifício em nome daquele que ela ama, seu irmão. Ainda que Antígona esteja operando na lógica sacrificial do morrer em nome de algo ou alguém, esse se torna o seu ato mais subversivo, pois lhe garante as condições de possibilidade de politizar sua própria existência, deslocando as fundações sacrificiais do âmbito do Estado. Antígona só consegue se colocar como um corpo que é político, porque ela reivindica para si o poder de decisão sobre ele. Tal poder é, então, tirado das mãos do soberano, aquele que tem a prerrogativa sobre a vida e a morte do indivíduo da comunidade política. Creonte tem aí sua prerrogativa soberana masculina colocada em *xequê*, pois Antígona lhe tira as condições fundamentais da soberania.

Diferentemente do que acontece com Polinices e Etéocles, Antígona não permite que Creonte, enquanto soberano, decida se ela deve morrer ou viver. Pelo contrário, é justamente porque Antígona não permite ser constrangida pela ordem do soberano que ela reúne as condições de decidir por ela mesma e, assim, reivindicar o poder sobre o que é seu e de maior valor: a própria vida. Embora possamos facilmente pensar que Antígona esteja subordinada ao poder soberano ao ter sua própria vida ameaçada por Creonte, o que ocorre na verdade, é

justamente o contrário. Antígona se torna soberana, dona de si mesma, pois não só se dispõe a encarar a morte de frente, em uma gramática hegeliana, como se recusa a se deixar governar pelas palavras do soberano e transgride, para resgatar o vocabulário de Bataille, os limites do medo da morte, impostos pelo soberano. Enlutar o irmão de maneira consciente dos riscos sacrificiais que assumiria é, na verdade, a grande insubordinação de Antígona e, também, sua forma última de resistência.

O movimento sacrificial de Antígona possui duas dimensões, pois ao mesmo tempo em que ela reforça a lógica do sacrifício, ela também a desloca. Antígona se coloca na dimensão sacrificial, ao se dispor a realizar um sacrifício que se direciona a seu próprio corpo que é o que acaba se tornando algo de maior valor em seu ato performativo. Antígona garante a seu próprio corpo o valor que nunca teria, caso tivesse obedecido à ordem de Creonte. É quando Antígona decide reivindicar para si o poder de decisão sobre seu próprio destino que seu corpo acaba se tornando aquilo que lhe é de maior valor e algo sobre o qual nenhum poder soberano pode ser exercido.

Em “Antígona”, o “colocar-se à morte”, “olhar a morte nos olhos”, talvez seja o ato último que dispensa qualquer desejo de reconhecimento. O que nos faz acreditar que Antígona quisesse ser reconhecida por Creonte? Ou, ainda, a própria dimensão sacrificial do “colocar-se à morte” seja, em si mesmo, o ato mais radical que pode garantir alguma forma de reconhecimento cujo significado seja garantido pela disposição em morrer. Se a vida só tem o valor que tem quando se dispõe a morrer por ela, é, então, quando Antígona se torna capaz de colocar a própria vida em risco que ela não só reconhece a vida do irmão (e dá à comunidade tebana a conhecer o seu próprio ato de reconhecimento) como uma vida passível de ser enlutada e, portanto, como vida vivível, como também ela garante a sua própria vida o valor máximo que uma vida poderia ter. Por mais paradoxal que possa parecer, é no momento em que ela se coloca à morte e encara-a de frente que sua vida atinge o máximo valor.

Butler pode deslocar a questão do reconhecimento da morte para o reconhecimento do luto, mas este acaba por si só carregando aquele como seu limite condicional de existência. Ainda que o reconhecimento do luto desloque a morte como um signo do fim de uma vida e reafirme uma vida perdida como uma vida que fica, que permanece e que demanda sua rememoração social, o

reconhecimento do luto traz o reconhecimento da morte, na medida em que enlutar é também uma faceta do morrer. O luto de Antígona e o luto das mães cariocas apresentam uma dimensão da morte que está sempre e cada vez mais à espreita. Morre-se um pouco todos os dias quando se vive o luto. A superação da perda é, no caso de Antígona e das mães, a perda de um pouco de si. Enlutar enquanto uma faceta do morrer se expressa no limite da perda absoluta decorrente do luto, a perda de si, a perda de sentido da vida que pode se expressar na perda de si mesma em um processo sacrificial de colocar a própria vida à morte.

Ainda que Butler esteja preocupada com a dimensão da distribuição desigual do luto público e inserida em um enquadramento liberal norte-americano de inclusão das vidas não vivíveis dentro de uma estrutura social de proteção, ela acaba se defrontando com um ponto cego no ato performativo de Antígona que não leva em consideração. O que está em jogo, em última instância – e é o que há de mais subversivo, ao meu ver, no ato de Antígona – é menos a questão de quem pode enlutar do que quem pode ser capaz de se dispor da própria vida, de se sacrificar, portanto, em nome da vida do outro, da vida de um familiar (do irmão, do filho, etc.) como um dos efeitos decorrentes do ato de luto público.

Ora, que ousadia a de Antígona, aos olhos de Creonte, ao se dispor a fazer o luto público de um familiar, desobedecendo as ordens do soberano e, como se não bastasse, se dispor a morrer, se necessário, ou seja, se dispor a abrir mão da própria vida enquanto que somente aos homens lhe caberiam essa prerrogativa de morrer por alguém (e esse alguém sempre tem sido a comunidade política, o Estado). Só aquele que tem o poder de decidir abrir mão da própria vida, ou, em outras palavras, se dispor ao sacrifício, é que é soberano de fato, e esse tem sido, historicamente, o homem. O que leva Antígona a se dispor a morrer é o desejo de enlutar o irmão, mas o que acaba sendo mais subversivo não é o luto em si, é o colocar-se à morte (em decorrência, claro, do ato de luto público), algo, portanto, que não está presente na abordagem de Butler.

Na lógica hegeliana, Antígona e as mães só poderiam ter a chance de garantirem o próprio lugar na *polis* (ou diante do Estado) caso viessem a perder, respectivamente, o irmão e o filho (ambos insubstituíveis), se, e somente nesse caso, a vida do irmão e do filho tivesse chegado ao fim em nome da própria *polis* ou do Estado, e não contra a *polis* ou o Estado. Daí a lógica sacrificial como um elemento que compõe os motivos pelos quais o duplo reconhecimento hegeliano é

interditado a essas figuras femininas subversivas, pois o caráter subversivo delas reside justamente no fato de que elas se dispuseram a defender o indefensável e colocando a própria vida à morte.

O ato de se dispor a se sacrificar a si mesma está intimamente conectado ao ato de enlutar a vida perdida do irmão, pois, se Antígona não tivesse desobedecido à ordem de Creonte e não tivesse enlutado Polinices, não estaria assumindo o próprio sacrifício. No entanto, é justamente o fato de que o sacrifício de Antígona não é um sacrifício em nome do Estado, como foi o sacrifício de Polinices e Etéocles (que morreram pelo Estado), que ela acaba deslocando a lógica sacrificial que sustenta a ordem do Estado, a lei da *polis*, para a ordem da família, dos laços de parentesco, como algo de maior valor em nome do qual sacrifícios são realizados.

Como expus anteriormente nesta seção, o ato de Antígona questiona a hierarquia de gênero que condiciona a possibilidade do sacrifício. Antígona não poderia ter se tornado mais masculina, na visão de Creonte e dos homens da *polis*, do que ocupar o lugar de alguém que pode escolher se sacrificar por algo ou alguém e, mais do que isso, se sacrificar por alguém que é considerado inimigo da comunidade política. Antígona subverte a estrutura de gênero sobre a qual a lógica sacrificial do Estado se apoia e tira dele o monopólio legítimo sobre o sacrifício.

Empresto o termo “monopólio do sacrifício” de Mateo Taussig-Rubbo (2009) que, em seu texto “Sovereignty and Sacrifice” descreve o modo como o Estado, no contexto das guerras norte-americanas, monopoliza não somente a violência, mas também o sacrifício. Taussig-Rubbo argumenta que os soldados norte-americanos que morrem em campo de batalha são condecorados como heróis ao voltarem para os Estados Unidos da América, enquanto que outros soldados, como os soldados terceirizados da guerra dos Bálcãs que morreram em batalha sequer têm suas mortes lamentadas. O autor chama a atenção para o fato de que, enquanto algumas mortes são consideradas mortes sacrificiais (aqueles que se dispuseram à digna, honrosa e corajosa tarefa de matar e morrer em nome do Estado), outras são tidas como banais ou sem importância alguma.

O monopólio do sacrifício que o autor menciona refere-se, então, ao fato de que o Estado se coloca como o árbitro que realiza o controle sobre as perdas sacralizadas e transcendentais e as perdas sem importância. O autor menciona

também os casos dos prisioneiros de Guantánamo que são proibidos de se matarem e, quando se suicidam, acabam por desestabilizar o monopólio do sacrifício por parte do Estado (norte-americano).<sup>39</sup> Ainda, penso ser importante pensar uma aproximação entre o que Butler argumenta como sendo a divisão da sociedade, em tempos de guerra, entre aqueles que merecem viver e aqueles que merecem morrer, e o que Taussig-Rubbo argumenta como sendo a divisão entre aqueles cujas mortes são tidas como sacrificiais e aqueles cujas mortes são banais.

Nesse sentido, quando Antígona enluta o seu irmão e quando as mães cariocas enlutam seus filhos, é como se elas estivessem sacralizando a vida daqueles que morreram como vidas sem nenhuma importância. O luto assume aqui a função de sacralização da vida ou, ainda, de inserção da vida que foi perdida no domínio do sagrado, do transcendental. O luto enquanto ato subversivo leva, ao fim e ao cabo, à seguinte conclusão: quem decide se Antígona ou as mães devem ou não se sacrificar e por quem não é nenhuma autoridade soberana, nem Creonte (no caso de Antígona), nem o Estado brasileiro (no caso das mães) se não elas mesmas.

Assumir os riscos de morrer pelo irmão (no caso de Antígona) ou pelo filho (no caso das mães cariocas) é algo bastante significativo do ponto de vista da lógica sacrificial que sustenta a economia de morte e vida dentro dos domínios do Estado-nação. Dispor-se a morrer pelo filho, no caso das mães, acaba por tirar o valor e o significado que o Estado possui, pois se seus filhos foram assassinados pelo Estado, então cabe às mães se disporem a morrer pelo filho, de modo que as vidas dos filhos possam ter garantido o valor político que têm. Novamente, é justamente o ato sacrificial das mães e o ato sacrificial de Antígona que permite que as vidas, respectivamente, de seus filhos e de seu irmão, tenham o valor que merecem ter. Não há, nesse sentido, maneira mais definitiva e conclusiva de se outorgar a uma vida o seu merecido valor senão pela disposição em se morrer por

---

<sup>39</sup> Ainda que o autor esteja trabalhando com a ideia do suicídio enquanto um operador que desestabiliza o monopólio do sacrifício, penso este termo em meu contexto não pela via do suicídio, uma vez que não é disso que se trata, mas sim pela via da disposição em abrir mão da própria vida ou, em outras palavras, do ato de assumir o risco de morte, ou ainda, o ato de colocar-se à morte para que a vida dos que já se foram possam, ao menos, serem reconhecidas como vidas que mereciam viver. Tanto o suicídio quanto o sacrifício compartilham, entretanto, uma mesma dimensão de aproximação com a morte e é justamente essa dimensão íntima com a morte o que me interessa ao analisar a sua relação com o poder soberano.

ela. Na lógica sacrificial que atravessa as relações sociais da vida em comunidade política, a vida só tem o valor que tem quando se dispõe a morrer por ela.

Visualizar o movimento de Antígona como um movimento sacrificial nos abre caminhos para se pensar os termos dentro dos quais seu reconhecimento se dá. Se, de fato, Antígona estivesse à espera do reconhecimento de Creonte, o reconhecimento de que tanto a vida de Polínicês quanto a sua mesma foram vidas inteligíveis para a *polis* e para a sociedade, talvez, diante do reconhecimento interdito, a possibilidade de se dispor de sua própria vida e “encarar a morte de frente” fosse, então, o último recurso disponível para sua realização, a realização no Absoluto, da sua vida do espírito. Entretanto, tal realização não estaria mais à espera do reconhecimento soberano, mas romperia com a espera, com esta condição servil em relação ao futuro, nos termos de Bataille. Antígona se torna senhora de si, independente do reconhecimento de Creonte, quando se dispõe à possibilidade de dar fim àquilo que lhe é de maior valor e que, no entanto, nunca fora reconhecido socialmente: a sua própria vida. É quando Antígona põe sua vida em sacrifício que ela atinge seu máximo valor, a despeito de toda normatividade, poder e soberania. Antígona se torna ela mesma soberana.

Do mesmo modo, as mães cariocas realizam o mesmo percurso sacrificial que Antígona realiza, com algumas diferenças contextuais que voltarei a falar. As mães, do mesmo modo, realizam o luto dos filhos, luto esse que coloca em xeque a autoridade do poder soberano de matar, pois deslegitima a palavra do soberano como sendo a que reina, a que ordena e a que deve ser obedecida. Diante do reconhecimento interdito, tanto pela *polis*, pelo Estado e pela sociedade, Antígona e as mães se empenham na dura tarefa de colocar a própria vida à morte para fazerem o que pensam ser seu último ato de justiça: tornar publicamente reconhecidas as vidas dos que se foram. Embora as mães, no meu caso etnográfico, estejam procurando o reconhecimento – tanto da responsabilidade do Estado brasileiro pela morte de seus filhos, quanto o reconhecimento de que a vida de seus filhos não eram vidas matáveis como a sociedade postula – o maior reconhecimento que pode ser garantido às mães é o fato de elas estarem nas ruas enlutando, lamentando e gritando publicamente a morte de seus filhos, pois em uma sociedade em que a mulher ao falar a sua verdade ao poder representa uma ameaça ao modo como o patriarcado se organiza nas estruturas da vida social e

política, fazer o que as mães fazem dispensa qualquer forma de reconhecimento, no sentido hegeliano.

Penso que nem Antígona nem as mães estão ali somente para serem reconhecidas pelo poder soberano. Penso que o que elas acabam fazendo é garantir elas mesmas o próprio reconhecimento quando se dispõem a arriscar aquilo que elas têm de maior valor pelo irmão ou pelo filho morto. A escolha pelo “colocar-se à morte”, como venho argumentando, não opera na mesma lógica da troca, do regateio, dos valores comerciais, do ganho e da perda, mas sim no campo da perda absoluta, da perda se retorno, nos termos que a noção de soberania de Bataille propõe. Dispor a se sacrificar pela vida de um familiar transcende qualquer espera pelo reconhecimento. Ao mesmo tempo em que podemos observar no caso etnográfico em questão que a luta das mães opera na lógica da espera pela justiça, a justiça da lei, uma dimensão de sua luta é mobilizada por uma outra noção de justiça, uma justiça que não espera, uma justiça que não é servil, não condicionada ao futuro, assunto que discutirei mais a fundo no capítulo de conclusão da tese.

Quanto à tragédia de Antígona, o que fica de fora dos enquadramentos a partir dos quais Butler indaga os motivos do reconhecimento interditado de Antígona é justamente o caráter sacrificial, próprio da natureza da tragédia. O sacrifício, em “Antígona”, se traduz justamente naquilo que não se reconhece, não se troca por nada, não se espera nada com ele. O sacrifício, a partir das noções de Bataille, é a perda absoluta de si, o dispêndio daquilo que tem o valor máximo. Para Márcio Meruje e José Maria Silva Rosa (2013), o significado da tragédia deriva do grego *tragos* e *odos* que significa, literalmente, o canto do bode, mas também o caminho do bode, ou o caminho que o bode percorre até a sua morte. Nesse sentido, a tragédia é, de todas as formas literárias, a que apresenta uma estrutura mais sacrificial. Noto que no final da tragédia de Antígona, vários personagens caminham ao encontro da morte: a própria Antígona; Hêmon, seu futuro noivo se mata ao saber que Antígona morreu; e Eurídice, mãe de Hêmon, também se mata ao ver que seu filho se matou. A morte nesse sentido torna-se central para a tragédia, pois o sacrifício desempenha papel catártico para o público da tragédia. É como se as dores e sofrimentos, no contexto da dramaturgia trágica grega, pudessem ser expurgados da sociedade ao testemunhar as encenações sacrificiais inerentes à tragédia assistida.

René Girard (1977) apresenta o sacrifício como um mecanismo através do qual a comunidade é protegida de sua própria violência. O sacrifício é, segundo o autor, em sociedades primitivas, inserido em uma estrutura simbólica onde a ritualização da prática é um modo de expelir todas as tensões da sociedade (Meruje; Rosa, 2013). De acordo com Girard, “o propósito do sacrifício é restaurar a harmonia da comunidade, reforçar a fábrica social” (Girard, 1977, p. 8) e a fim de atendê-lo, o sacrifício incita toda a comunidade a escolher as vítimas fora dela. A vítima é escolhida como um bode expiatório, uma pessoa inocente sobre a qual toda a violência que amarra o corpo social se repousará. A violência contida na sociedade é transferida para a vítima arbitrária. Isso significa que o sacrifício opera através de um mecanismo de substituição em que a vítima é sacrificada como um substituto do social.

As vítimas do sacrifício são, então, “indivíduos externos ou marginais, incapazes de estabelecer ou compartilhar os laços sociais que ligam o resto dos habitantes” (Girard, 1977, p. 12), não sendo, portanto, totalmente integradas à comunidade. Girard afirma que as vítimas sacrificiais “são invariavelmente distinguíveis dos seres não sacrificáveis” uma vez que os primeiros “podem ser expostos à violência sem medo ou represália. A morte delas não implicaria automaticamente um ato de vingança” (Girard, 1977, p. 13). A eficácia do sacrifício como um mecanismo de expelir a violência para fora da comunidade é justificada uma vez que não invoca a vingança e, por conseguinte, a continuação do ciclo de violência. Esse é então um sistema em que a violência pode ser purificada e o ciclo vicioso da vingança ser evitado.

Segundo Girard, a estrutura sacrificial possui três dimensões envolvendo os principais atores do sacrifício: Deus, o social e a vítima. Deus é a entidade soberana que recebe os sacrifícios e da qual se espera uma ação futura em retorno pela prática do sacrifício. O social é baseado na violência através da qual a sociedade é estruturada. Girard reconhece que a violência sustenta a sociedade, no entanto ela deve ser expurgada a fim de não conduzir a um ciclo de violência interminável. A terceira dimensão do sacrifício é a vítima que apresenta um papel mais performativo sobre a qual repousa toda a ação social. A vítima não deve ser uma parte fundamental da sociedade, ela é escolhida e deve ser parte de um grupo marginalizado, dispensável. As vítimas sacrificiais são, historicamente, minorias reconhecidas e marginalizadas como os leprosos, as bruxas, os negros, os ciganos

e os estrangeiros, são exemplos de bodes expiatórios. Essas vítimas funcionam como um repositório para a violência constitutiva do social (Meruje; Rosa, 2013).

Entretanto, penso que o modo como Girard compreende o sacrifício ser um tanto quanto conservador, no sentido de que o sacrifício e a violência executada a partir dele serve a propósitos de restauração social, do tecido social a partir da escolha arbitrária de alguns grupos sociais tidos como sacrificáveis que, por essa compreensão, são grupos sociais tão indesejáveis que sua morte não desencadearia uma represália ou vingança social. Poderíamos pensar a morte dos jovens negros e moradores de favelas a partir dessa chave de leitura de Girard, no sentido de que esses jovens podem facilmente ser compreendidos como os grupos sacrificáveis, o bode expiatório que o Estado brasileiro escolhe para sustentar uma economia da violência sacrificial. Nessa leitura, diria que os jovens negros e favelados percorrem o caminho do bode em direção a sua morte como forma de manter o equilíbrio social.

No entanto, se olharmos para o movimento tanto de Antígona quanto das mães cariocas, o seu sacrifício não pode ser enquadrado nos termos conservadores em que Girard o compreende. No caso de Antígona e das mães, elas assumem elas mesmas o canto soberano do bode, o caminho soberano que é o caminho que se dispõe à perda absoluta, absoluta porque depois da perda do familiar (do irmão, no caso de Antígona ou do filho, no caso das mães cariocas) não há nada que não possa ser perdido que não a própria vida. Nesse sentido, a leitura que faço do movimento de Antígona e das mães como atos sacrificiais está mais para uma compreensão batailliana de sacrifício no qual sacrifício e soberania co-habitam um mesmo universo do dispêndio, da dádiva sem retorno, que se traduz no maior exemplo de poder que se pode demonstrar.

Antígona e as mães cariocas, ao contrário de se colocarem na posição servil – de servidão ao futuro, de servidão à voz soberana, ao Estado – assumem para elas mesmas o poder que têm sobre seu corpo, o que resta de maior valor e que, por isso mesmo, é algo que pode ser dado (a dádiva) como forma de expressão de seu poder, simultaneamente, sacrificial e soberano. O caminho que Antígona e as mães percorrem não é o caminho do bode expiatório, aquele sobre o qual a violência social recai como forma de expurgá-la da sociedade e restaurá-la ao equilíbrio. Pelo contrário, Antígona e as mães se recusam a ser o repositório da violência como foram seu irmão, Polinices, e seus filhos, respectivamente.

Ao dizerem que “Creonte não tem o direito de me separar dos meus parentes” e que “o Estado não tem o direito de tirar a vida do meu filho”, tanto Antígona, quanto as mães, respectivamente, estão deslocando o monopólio da violência e, sobretudo, o monopólio do sacrifício das mãos da autoridade soberana. Se o Estado não tem esse monopólio, isso significa que Antígona e as mães, são as figuras políticas, por excelência, que resistem ao poder soberano justamente porque são elas que manuseiam a violência (divina, em termos benjaminianos – Antígona fala na justiça dos deuses) e a redirecionam para si mesmas, não como forma de autopunição, autoimolação ou suicídio, mas como um sacrifício que se traduz no poder da dádiva, como expressão maior da demonstração de poder. A conclusão a que chego, pelo movimento de Antígona e das mães, é que se tem alguém que pode decidir por quem morrer são elas mesmas, e não nenhuma autoridade soberana.

Ainda que Antígona e as mães estejam sendo guiadas por uma ideia de destino, o destino trágico que as acomete, trago aqui algumas problematizações à guisa de conclusão desse capítulo. Embora Antígona e as mães possam ser consideradas figuras femininas que resistem, de modo bastante similar, à violência soberana, reivindicando elas mesmas, então, uma (contra) soberania, uma soberania que se aproxima da morte, encara-a de frente e que a transcende, há também algumas diferenciações importantes entre elas.

A primeira diferença entre essas duas figuras femininas é que Antígona está inserida no contexto da tragédia grega em que ela performatiza um ato (contra) soberano e, portanto, no universo da dramaturgia. Nesse contexto, como disse anteriormente, a tragédia serve a propósitos políticos e sociais a fim de manter uma ordem social na qual a violência é um signo que opera de modo fundamental para a manutenção de hierarquias (sexuais, raciais, etc.) de poder. A perspectiva de René Girard acerca da função do sacrifício na sociedade se aproxima do que seria o caráter catártico que opera o sacrifício na tragédia grega, cumprindo a função de reorganização da violência para a manutenção da ordem estabelecida.

Entretanto, no contexto etnográfico no qual me situo, as mães que assumem o luto público na cidade do Rio de Janeiro não estão encenando uma tragédia. Não se trata de uma dramaturgia carioca, ainda que seja possível ler o estado de (in)segurança pública do Rio de Janeiro como uma tragédia. O que

acontece nos tempos atuais no Rio de Janeiro, ainda que possa ser lido através das lentes da tragédia, “a tragédia do Rio de Janeiro”, ou os “acontecimentos trágicos do Rio de Janeiro”, não são encenações teatrais a fim de expurgar a dor e o sofrimento do público que assiste e testemunha a luta e o luto dessas mulheres. Pelo contrário, o que as mães fazem nos espaços públicos faz parte do modo como a violência estrutural atua em suas vidas por vias sacrificiais. O sacrifício é real no contexto de luta e luto das mães. A luta e o luto das mães são a expressão máxima do caráter sacrificial que atravessa nossas relações sociais e política no Brasil hoje.

No caso de Antígona, o que a faz ter o destino trágico que tem é justamente o fato de ela ter nascido fruto de uma relação incestuosa de seu irmão com sua mãe. Nesse sentido, Édipo é tanto seu irmão quanto seu pai, fazendo com que Antígona ocupe uma posição familiar que transgride os limites de inteligibilidade das relações de parentesco. O destino trágico que acomete Antígona e seus irmãos é fruto da maldição de Édipo, pois estão condenados à morte antes mesmo de qualquer possibilidade de vida. Dessa forma, argumenta Butler (2000), é como se ao se aproximar da sepultura que Creonte prepara para Antígona, ela encontrasse, finalmente, um destino que tem sido seu por toda a vida.

Antígona se situa nos limites da inteligibilidade do parentesco também pelo fato de que ela desloca, segundo Butler (2000), o amor pelo pai para o amor pelo irmão. Antígona se dispõe, na minha leitura, a se sacrificar pelo próprio irmão, Polinices, em uma atitude de amor, um desejo inviável, interdito, ou seja, o próprio incesto, que faz com que ela não tenha um lugar dentro dos termos que conferem inteligibilidade a sua vida. Ainda, Antígona, diferentemente das mães cariocas, é uma figura feminina que recusa a maternidade, seu nome, como argumenta Butler (2000), é construído como “anti-geração”. Antígona traz uma ambivalência no próprio nome em que *anti* significa tanto “em oposição a” e “em compensação de”, e *gona* deriva de *genos* (parentesco, linhagem, descendência) que significa, simultaneamente, geração, ventre, semente, nascimento. Nesse sentido, Antígona traz em seu nome tanto a oposição do parentesco à *polis*, quanto a oposição ao próprio parentesco, à própria geração, pois seu desejo disruptivo por um irmão está para além das normas do parentesco.

Enquanto que no contexto das mães cariocas, o que há é justamente a luta pela possibilidade da continuação da geração da família negra, uma vez que aqueles que são enlutados são os descendentes da família, os filhos cujas vidas são tiradas e que impede a continuação da geração das famílias negras e faveladas. A relação com o parentesco, no caso da luta das mães cariocas, não assume uma função ambivalente como no caso de Antígona. No caso das mães, o parentesco se opõe, de forma inequívoca, à estrutura do Estado, pois é a destruição dos laços familiares das famílias negras, pobres e faveladas um dos efeitos perversos da economia sacrificial sobre a qual o Estado-nação brasileiro se organiza.

Ao contrário de Antígona, que recusa tanto os padrões heteronormativos a ponto de se manter viva para ficar com Hêmon quanto a maternidade, no caso das mães cariocas, sua luta gira em torno, fundamentalmente, da maternidade enquanto um signo político que catalisa suas reivindicações públicas como reivindicações políticas. Ainda, diferentemente de Antígona que tem seu destino já marcado para morrer em decorrência à maldição de seu pai à questão do incesto na família, as mães questionam esse “destino trágico” a que elas e seus filhos são submetidos. O movimento das mães se mostra, também, como a tentativa de romper com a ideia profundamente enraizada na sociedade brasileira de que o ventre negro deve servir à estrutura patriarcal do Estado.

O que acontece hoje no Rio de Janeiro não pode ser visto como uma tragédia, como a tragédia de Antígona, na qual os personagens já têm seus destinos de morte marcados antes mesmo de nascerem. O que as mães nos permitem ler, em seu movimento, é que seus filhos não podem mais continuar a serem bodes expiatórios de uma sociedade que insiste em justificar a ideia de que com a eliminação desses jovens, a violência social será também eliminada. Ao contrário da estrutura sacrificial conservadora apresentada por Rene Girard, de que o sacrifício de alguns grupos marginalizados sequer causaria a comoção pública e a vingança, a própria presença das mães nas ruas cariocas nos leva a crer que as mortes sacrificiais de seus filhos jamais serão esquecidas, porque enquanto elas tiverem vida, elas estarão nas ruas gritando e lembrando seus nomes e denunciando a economia sacrificial do Estado brasileiro. Seus filhos não podem continuar morrendo como bodes expiatórios.

O luto público das mães que perderam os filhos assassinados “pelo Estado” na cidade do Rio de Janeiro não é uma encenação trágica, não tem a

função de expurgar a dor e o sofrimento do público que testemunha esse movimento, mas sim cumpre a função de transmissão simbólica de seu sofrimento indizível, transmite suas histórias, seu passado e é justamente no ato de testemunhar que pode haver uma retomada reflexiva do passado não para reconciliar as dores e o sofrimento de nossa sociedade no presente, mas para que esse passado não se repita novamente e para que tracemos outros caminhos (que não os caminhos dos bodes expiatórios) e reinventemos o presente.

## 6

### **Fragmentos: o que resta da guerra**

“Nós mães estamos mutiladas, estamos em pedaços, mas vamos recolhendo os pedaços e nos manteremos unidas”. Este é um trecho de uma fala pública de uma das mães no Encontro Internacional de Mães e Familiares de Vítimas da Violência de Estado. É comum nos discursos das mães a presença do sentimento de se “estar em pedaços” e que a luta consiste em recolher os pedaços que ficaram dessa catástrofe para seguir lutando e (sobre)vivendo.

É recolhendo os pedaços das vidas dilaceradas pela violência de Estado que as mães recriam um novo sentido para se reinscrever no mundo. As falas públicas das mães também são falas em pedaços, são fragmentos de histórias narradas a partir do lugar do luto. São narrativas com grande carga emocional que refletem os fragmentos nos quais se tornaram suas vidas. As falas públicas das mães que transcrevo nessa tese são, portanto, fragmentos de suas histórias de luta, elas contêm memória, afeto, dor e compõem uma linguagem do luto que vai sendo tecida pela costura do que sobrou da guerra: os fragmentos.

A ideia de fragmento na filosofia de Walter Benjamin traz à tona o embaralhamento das fronteiras entre passado, presente e futuro. Em Benjamin, há a ideia de um passado que nunca foi superado – mesmo a ideia de superação do passado não está no horizonte político de sua filosofia – pelo contrário, o passado é aquilo que não foi superado e não está acabado, pois as ruínas da história continuam a se acumular na barbárie que vivemos no presente.

Como no movimento do anjo da história, figura presente em uma pintura de Paul Klee e analisada por Benjamin em uma de suas teses sobre o conceito de história, o passado é aquilo para o qual nosso olhar está voltado e, ao sermos impelidos pelo progresso em direção ao futuro, as ruínas desse passado só crescem aos nossos olhos. A oitava tese sobre o conceito de história em que Benjamin traz, então, a noção de embaralhamento das fronteiras temporais no sentido de que vivemos o passado e o futuro no instante do presente.

Passado e futuro são, portanto, realizados simultaneamente de forma instantânea em nosso presente. O fragmento vem de forma instantânea, ele irrompe no presente de forma a romper as fronteiras que o separa de um passado

cristalizado no tempo que “já se foi”. O fragmento contém, ao contrário, a realização simultânea do passado e do futuro num presente de rupturas. Nessa tese, as falas públicas das mães, registradas em meu percurso etnográfico, possuem o caráter do fragmento benjaminiano, pois cumprem a função de romper com as fronteiras temporais que atravessam o processo de reinscrição de si no mundo, como argumenta Veena Das, e, ao irromper em um presente instantâneo, estabelecem as condições de possibilidade para tecer novos sentidos de existência.

Desse modo, as falas das mães são, ao mesmo tempo, fragmentos de seu luto e fragmentos do que restou da guerra. Tais fragmentos revelam os bastidores da guerra, de onde surgem essas mulheres que realizam o movimento de conservar a memória de seus filhos, em um processo infindável, constante e diário de relembrar os mortos ou, seguindo os rastros de Benjamin, acordar os mortos para que eles não sejam vencidos pela história. As mães trazem suas próprias narrativas como forma de disputar o seu lugar na história. O trabalho de luto das mães atua, então, no sentido de escovar a história à contra-pelo, mantendo seus filhos vivos na memória e expondo, publicamente, os fragmentos em que se tornaram as suas vidas. Parte significativa do que nos é transmitido, publicamente, na forma de pequenos fragmentos do luto são, na verdade, tudo o que sobrou da guerra: vidas fragmentadas.

Na primeira seção desse capítulo, proponho pensar as práticas violentas de Estado, como a inauguração das unidades de polícia pacificadora, como *performances sacrificiais de Estado*, pelas quais o Estado se reatualiza e se reproduz de maneira ritualística, performática e espetacularizada. Na segunda seção, farei uma discussão sobre o caráter da sacralidade da vida tanto em Giorgio Agamben quanto em Georges Bataille, elucidando os pontos de fricção entre as perspectivas dos dois autores, bem como uma discussão sobre o lugar do sacrifício a partir de Henri Hubert e Marcel Mauss, Giorgio Agamben e Georges Bataille a fim de localizar a figura da mãe, do filho morto e do policial militar na economia sacrificial. Na terceira seção, discutirei a relação entre a mulher e a guerra a partir de Rita Laura Segato, bem como tratarei da presença da morte na vida (de luto e luta) das mães como uma morte lenta, conferindo-lhes o que chamo de *mães sacrificiais*.

## 6.1

**Performance sacrificial de Estado: a guerra como prática ritualizada do sacrifício**

[...] o dia em que meu filho foi assassinado ele tinha 17 anos de idade, *Rodrigo da Silva*, na virada do ano novo, 2h15 da madrugada, meu filho foi abastecer a moto, calibrar o pneu, e já saindo do posto foi alvejado por policiais militares que nem dali eram, não pararam meu filho, nem saíram de dentro da viatura, deram um tiro de fuzil na testa do meu filho. (...) alegaram que meu filho estava armado, assaltando o posto de gasolina. E eu morava duas ruas antes do posto de gasolina. Até o tiro de fuzil que pegou na testa do meu filho eu escutei, porque já tinha cessado os fogos, já tinha cessado tudo. Então ali eu desci, eu estava no alto do morro, e vim procurando meu filho, o pessoal na rua me dando feliz ano novo **e eu procurando o corpo do meu filho**, e grávida. A minha filha vai completar 4 anos. E ali eu procurando, procurando (...) **e o corpo estava no hospital**, em Realengo. E dali eu fui pra minha casa, tinha uma geladeira velha, **eu deitei ali e gritei aguardando sepultar o corpo do meu filho** (Fala de *Jussara da Silva*, mãe de *Rodrigo da Silva*, grifo meu).

Eu sou mãe de desaparecido. (...) Nessa abordagem policial em 24 de outubro de 2014, quando a 49ª resolveu fazer um abordagem policial, eles levaram *Diego*, até hoje *Diego* não voltou. Mas ele não voltou não porque ele não queria voltar pra casa, *Diego* nunca dormiu um dia fora de casa. Ele foi forçado a não voltar pra casa. (...) o Estado assassino, terrorista, que sequestra, e que nos deixa com sequelas em nossa alma, em nosso espírito. Mas também que deixa as mazelas em nossa família (...) as vezes eu queria tanto estar no lugar de algumas de vocês que tiveram o privilégio de enterrar o filho... [chorando], porque eu não tive o privilégio de poder enterrar o meu filho (...) **eu procurei o corpo do meu filho e eu não encontrei** (...) **eu achei outros corpos, mas o do *Diego* eu não encontrei**, eles esconderam tão bem escondidinho que eu não achei até hoje [...] **E ainda que eles matem o meu corpo físico, o meu Espírito esses assassinos não vão tirar de mim!** (Fala de *Eliete Ribeiro*, grifo meu).

Os dois trechos transcritos acima foram registrados durante o III Encontro Internacional de Mães e Familiares de Vítimas da Violência de Estado, em Salvador, em maio de 2018. Este encontro foi o último e o maior encontro que participei enquanto pude acompanhar as mães com mais proximidade. A princípio, o encontro seria apenas nacional, com mães de alguns estados brasileiros, como Ceará, Minas Gerais, Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, Goiás e Amazonas. No entanto, aproveitou-se para trazer também duas mães de vítimas da

violência de Estado, uma da Colômbia e outra dos Estados Unidos, tornando este encontro, como o próprio nome diz, um encontro internacional de mães.

Penso que ter participado desse encontro com as mães me permitiu identificar alguns elementos que atravessam os diferentes contextos geográficos, culturais, sociais e políticos de todas elas. O primeiro elemento que surge com forte presença nos dois trechos de falas das mães é a questão do corpo. Como vemos, nem todos os casos de violência policial contra jovens periféricos os familiares conseguem receber o corpo do filho para prestar-lhe as honras fúnebres, enterrá-lo propriamente e enlutá-lo. Em muitos casos, como podemos ver no testemunho de *Eliete*, o corpo do filho continua desaparecido até hoje e ela não pode, segundo suas próprias palavras, ter o privilégio de enterrá-lo, como muitas mães puderam enterrar. Aqui, existe a produção de uma certa diferenciação que diz respeito ao fato de que, nesse contexto social, encontrar o corpo morto do filho e enterrá-lo acaba se tornando uma questão de privilégio (como mencionado) frente a alguns casos em que o corpo sequer pode ser encontrado e seus familiares jamais saberão, com absoluta certeza, se o filho continua vivo ou se morreu.

Esse tipo de fala, no contexto daquele encontro na Bahia, provocou certo desconforto em muitas mães, o que rendeu delicadas e longas discussões. Ainda que seja possível compreender o lugar de fala de uma mãe que não pode enterrar o corpo do filho por não o ter encontrado, compreendo também que diante de um cenário de atrocidades como estas, me parece não haver lugar para privilégios entre aquelas que têm em comum o fato de terem perdido o filho “pelas mãos do Estado” (para resgatar a categoria nativa). Embora ter encontrado ou não o corpo do filho produza situações bastante distintas, o modo como determinadas falas são colocadas como essa que faz menção a um certo privilégio que as mães que enterraram os filhos têm em relação às que não enterraram, acaba por criar um campo de disputas entre os familiares que podem apresentar algumas armadilhas para a fortalecimento do próprio movimento.

De todo modo, o que está presente nesse horizonte discursivo é o fato de que encontrar o corpo é parte do trabalho de luto e de luta das mães e familiares. Tanto no primeiro quanto no segundo trecho transcritos acima, é possível identificar o modo como o corpo ocupa a centralidade da cena: “e eu procurando o corpo do meu filho”, “eu deitei ali e gritei aguardando sepultarem o corpo do meu filho”, ou ainda, “eu procurei o corpo do meu filho e eu não encontrei”. O que me

interessa discutir a seguir é justamente o papel e a função que o corpo tem para a ideia de nação. O que são esses corpos desaparecidos ou assassinados impunemente? De que forma eles operam na construção do imaginário da nação?

Segundo Carolyn Marvin e David Ingle, o corpo é o substrato primário e primordial desde o qual o social se constrói. Os autores afirmam, em “Blood sacrifice and the nation” (1999), que toda sociedade se constrói a partir dos corpos de seus membros e aqui reside a noção do primitivo como sendo “aqueles processos que constroem o social desde o corpo” (Marvin e Ingle, 1999, p. 4, tradução minha). Na medida em que toda sociedade se constrói a partir do corpo, toda sociedade é, então primitiva. Embora o termo primitivo tenha sido usado historicamente de modo pejorativo a fim de hierarquizar as sociedades ditas primitivas e, portanto, atrasadas em relação às sociedades modernas que não realizam práticas primitivas como o sacrifício de sangue, Marvin e Ingle afirmam que a solidariedade de um grupo e o sentimento de pertencimento a uma comunidade derivam do valor desse sacrifício. Em outras palavras, quais são os sacrifícios realizados pela nação a fim de que possamos continuar nos sentindo pertencentes a ela?

Para Marvin e Ingle (1999), o nacionalismo deve ser entendido como um sistema que produz sentimentos de profunda sociabilidade e pertencimento através da construção primitiva do social a partir da carne e do sangue dos membros do grupo. No contexto norte-americano no qual os autores estão situados, é possível compreender a crítica que eles fazem ao nacionalismo norte-americano como algo que é capaz de fazer com que os membros da nação se disponham a matar e morrer pelo país naquilo que seria o mais próximo do ritual primitivo do sacrifício.

A criação de sentimentos fortes o suficiente para manter o grupo unido requer a morte desejada de uma porção significativa de seus membros. O sangue desses membros é derramado por meio de um ritual em que as vítimas designadas se tornam externas e cruzam a fronteira do grupo dos vivos para o grupo dos mortos. A realização mais poderosa desse ritual é a guerra. Esse sacrifício totêmico é a fundação oculta do sistema que nos leva a definir a nação como a memória do último sacrifício. (Marvin e Ingle, 1999, p. 5, tradução minha).

A guerra é, então, a prática ritualizada do sacrifício que opera nas estruturas fundacionais do Estado-nação. É a partir da guerra que o imaginário de nação, enquanto memória compartilhada dos sacrifícios realizados, se fortalece, pois é na guerra que se define aqueles que morrerão em nome da nação. O derramamento de sangue que Marvin e Ingle afirmam fazer parte da construção do tecido social de uma nação que se realiza no momento da guerra. É na guerra que a fundação sacrificial é incessantemente atualizada e acionada.

Nós dizemos que a nação é a memória compartilhada do sacrifício de sangue, renovado periodicamente. Aqueles que compartilham essa memória frequentemente, mas não sempre, compartilham a linguagem, o espaço de vida ou a etnicidade. O que eles sempre compartilham e cultivam é a memória do sacrifício de sangue. No mito totêmico, a nação sentida é a memória do último sacrifício que serve aos fiéis vivos. Embora a nação soberana, ou o Estado-nação, seja um acordo sobre as regras de matar que faz os cidadãos se sacrificarem pelo grupo, a nação sentida os faz querer. Nem a nação nem o Estado-nação podem existir sem esses mitos da memória, ou não por muito tempo. A sua manutenção é um contínuo trabalho sagrado compartilhado pelos governantes e por aqueles que os conferem autoridade. (Marvin e Ingle, 1999, p. 3-4, tradução minha).

Este trecho nos permite compreender o caráter sagrado que compõe o imaginário moderno de Estado-nação. A disposição em matar e morrer pelo Estado caracteriza-se, segundo Marvin e Ingle (1999, p. 4) denominam, como “um contínuo trabalho sagrado compartilhado pelos governantes e por aqueles que os conferem autoridade”. É o acordo, o pacto sacrificial que garante ao Estado-nação a sua própria manutenção.

O tema do sacrifício é, hoje, muito pouco discutido e talvez a crença na ideia de que o sacrifício seja uma prática pré-moderna, que caiu em desuso e que já não mais possui significado na vida política contemporânea, seja um dos fatores pelos quais não se fala mais nele. Entretanto, vivemos um momento histórico em que todos nos encontramos em uma situação política na qual a vida de alguns é sacrificada em nome da vida de outros ou em nome do próprio Estado. Vida e morte são elementos inerentemente implicados de poder e objetos, não somente de disputa política, mas da política em si.

Paul Kahn (2008b, p. 14) defende que estamos inseridos em uma cultura política na qual nos é constantemente demandada a disposição de matar e de ser

morto em nome do Estado. O caráter sacrificial do Estado se constitui na reificação da soberania como uma experiência do sagrado através do qual o sacrifício é sempre uma prática de significação. O que está em jogo na existência do Estado-nação, para Kahn (2008b, p. 173), é a presença do sagrado, pois “o Estado começa como uma comunidade particular com sua própria história somente quando os acontecimentos finitos dos indivíduos são tocados pelo sagrado, somente aí começa a história”.

Esse imaginário social vem para o Ocidente, segundo Kahn (2008b), na narrativa do Velho Testamento das origens da nação judaica. Como vimos nos capítulos 4 e 5 dessa tese, na passagem bíblica, Deus se revela a Abraão e demanda-lhe o sacrifício de seu único filho legítimo, Isaac, ao que Abraão obedece e o leva ao monte Moriá para ser sacrificado. Entretanto, Abraão acaba sendo impedido de sacrificá-lo e é guiado até um carneiro para sacrificá-lo no lugar de seu filho. Para Kahn, esse episódio é muito significativo, pois representa o momento fundador da comunidade política através do pacto com o sagrado.

Abraão obedece aos desígnios de Deus, do soberano, e se dispõe a matar seu próprio filho e encontrar uma nação. O momento de revelação ao qual Abraão é interpelado, “Aqui estou”, diz Abraão a Deus, oferece-nos possibilidades para se pensar esse pacto como uma promessa, a promessa de um lugar ao qual os indivíduos possam pertencer e fazer a sua história. Para Kahn (2008b, p. 173), “a promessa do Pacto é também a promessa de um espaço com fronteiras dentro do qual um povo pode praticar sua lei, esse é o paradigma dentro do qual o Estado ocidental se desenvolveu”.

Esse paradigma está circunscrito pelos limites do pensamento político moderno que pretendeu afastar as práticas políticas das experiências do sagrado, em um suposto mundo secular intocado pela fé (Kahn, 2008b, p. 176). Entretanto, se pensarmos a formação do Estado ocidental, podemos perceber que ele repousa suas origens na violência, se mantém através da violência e que, sobretudo, reivindica o direito único em demandar o sacrifício de seus cidadãos em seu nome (Kahn, 2008b, p. 14). A retórica política do sacrifício se constitui no “chamado do indivíduo cidadão para realizar seu significado mais profundo na desistência de seu *self* materializado inteiramente para a manutenção do significado sagrado do Estado” (Kahn, 2008a, p. 163). A violência sacrificial sobre a qual repousa a

estrutura política moderna nos diz muito mais sobre a sacralidade do Estado-Nação do que seu contrário.

A construção do corpo político repousa sobre uma dimensão de violência que é constitutiva da comunidade política. A violência é, então, algo contra a qual a estrutura de soberania surge e também sua própria condição de possibilidade. A vida em comunidade política só é possível, para Hobbes, por meio de uma ordem política na qual os indivíduos se reconheçam em relações de autoridade, que garanta o privilégio do uso da força por um agente específico, o soberano. Através de um ato consensual em que os indivíduos reconhecem o uso legítimo da força por aquele ao qual foram cedidas todas as prerrogativas do direito natural, inclusive o direito de proteção, é que a violência natural – tão temida – se torna poder político, ou violência “legitimada” (Kahn, 2008a).

Entretanto, isso não significa que a violência do estado de guerra de todos contra todos tenha desaparecido na comunidade política, pois essa violência, ao contrário, é o que lhe constitui. Como argumenta Spieker (2011), o que é escamoteado nessa narrativa é que o estado de natureza hobbesiano não pode ser transcendido, superado, ele só pode ser codificado por um regime de verdade e poder expressos na soberania. Em outras palavras, a ordem da comunidade política é a continuação da guerra de todos contra todos (Spieker, 2011). O corpo político, na representação visual poderosa do corpo do Leviatã, é fundado na violência inscrita na estrutura de soberania.

Para Kahn (2008a, p. 233), a transição da natureza para a política não é uma transição da violência para a paz, mas sim da violência para o poder. Trata-se da transição de um estado em que a violência natural e, portanto, ilegítima passa para um estado em que a violência é legitimada pelo poder de Estado e que o funda. Dessa narrativa hobbesiana, podemos destacar que o *modus operandi* sobre o qual a comunidade política se mantém se dá por meio da defesa de uma forma específica de vida, a vida cidadã, em contraposição à vida meramente natural, violenta, a vida do estado de natureza.

A gramática hobbesiana nos oferece elementos para pensar que o estado de natureza é um modo de representar a contínua demanda sobre os cidadãos em defender uma forma de vida. A transição da natureza para a política aponta para um processo contínuo pelo qual a morte se torna sacrifício, pois o poder da comunidade política não está localizado nem na fundação contratual nem em sua

capacidade de ameaçar, mas sim nos indivíduos que reconhecem em si mesmos a capacidade de se sacrificarem pelo Estado e, conseqüentemente, por uma forma de vida, a vida cidadã sob o domínio estatal.

Na medida em que a violência não desaparece, mas é contida dentro dessa estrutura, ela recorrentemente se manifesta a fim de preservar o corpo político. O tema da violência é crucial para essa discussão, pois se na *passagem* do estado de natureza para a comunidade política a violência é capturada e incorporada à estrutura de soberania, sua manifestação se expressa por meio do ato sacrificial que opera o poder estatal sobre a vida e a morte dos indivíduos da comunidade política.

Podemos encontrar uma estrutura sacrificial na comunidade política de Hobbes muito próxima ao modo como se estrutura a gramática sacrificial na leitura de René Girard, para quem o sacrifício funciona como condição de possibilidade para a restauração e manutenção da sociedade. O corpo político se desenvolve a partir de um mecanismo similar em que podemos identificar as três dimensões envolvendo os atores do sacrifício: a cabeça do Leviatã, o corpo e a vítima. A cabeça do Leviatã toma o lugar de Deus. A cabeça é a alma da comunidade política, é a parte principal, através da qual a razão pode reinar sobre as paixões naturais. A figura do Leviatã é divinizada. Ele é o soberano, que tem o poder sobre os corpos que formam o corpo político. Os sujeitos abrem mão de seu poder sobre a vida e o cedem ao Leviatã.

Esse processo pode ser lido como uma forma de sacrifício em que os sujeitos sacrificam seu próprio *self* em troca de uma proteção soberana. Eles renunciam a soberania sobre a própria vida para o Leviatã que é quem recebe o sacrifício. O corpo político ocupa o lugar do social na estrutura sacrificial, uma vez que é criado através da violência. A vítima sacrificial na comunidade política hobbesiana é aquele/a que não pertence ao corpo político, aquele/a que não faz parte do contrato social. É sobre estas vítimas que a violência exercida pela estrutura soberana é depositada. Apesar dessa leitura de Girard acerca do sacrifício ser um tanto quanto conservadora, o modo como o corpo político se sustenta a despeito de alguns corpos que são mais sacrificáveis que outros se aproxima muito de um modelo sacrificial presente na constituição da comunidade política.

Michel Foucault (1999), entretanto, defendia que:

é preciso desvencilhar-se do modelo do Leviatã, desse modelo de um homem artificial, a um só tempo autômato, fabricado e unitário igualmente, que envolveria todos os indivíduos reais, e cujo corpo seriam os cidadãos, mas cuja alma seria a soberania. É preciso estudar o poder fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado; trata-se e analisá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação (Foucault, 1999, p. 40).

O filósofo francês argumentou que o poder se tornou cada vez menos sobre o direito de fazer morrer e deixar viver, como na gramática hobbesiana, que sobre o direito de fazer viver e deixar morrer, no sentido de que a vida ganha um peso ontológico muito maior que a própria morte.

Enquanto, no direito de soberania, a morte era o ponto em que mais brilhava, da forma mais manifesta, o absoluto poder do soberano, agora a morte vai ser, ao contrário, o momento em que o indivíduo escapa a qualquer poder, volta a si mesmo e se ensimesma, de certo modo, em sua parte mais privada. O poder já não conhece a morte. No sentido estrito, o poder deixa a morte de lado (Foucault, 1999, p. 296).

Foucault defende que a manifestação do biopoder, do poder sobre a vida se expressa na desqualificação progressiva da morte na qual “a grande ritualização pública da morte desapareceu, progressivamente, desde o fim do século XVIII até agora” (Foucault, 1999, p. 295). Para ele,

A morte era o momento em que se passava de um poder, que era o do soberano aqui na terra, para aquele outro poder, que era o do soberano do além. Passava-se de uma instância de julgamento para outra, passava-se de um direito civil ou público, de vida e de morte, para um direito que era o da vida eterna ou da danação eterna. Passagem de um poder para outro. A morte era igualmente uma transmissão do poder do moribundo, poder que se transmitia para aqueles que sobreviviam: últimas palavras, últimas recomendações, últimas vontades, testamentos, etc. Todos esses fenômenos de poder é que eram assim ritualizados (Foucault, 1999, p. 295).

Todavia, dizer que a ritualização pública da morte perdeu seu espaço não significa dizer que as instituições sobre as quais estamos assentados não apresentem uma dimensão sacrificial na qual a morte está sempre (e ainda) presente. Girard afirma que a prática ritualizada e catártica do sacrifício perde seu caráter sagrado nas sociedades modernas uma vez que as vítimas que deveriam expelir a violência da sociedade perdem esse papel e a violência se perpetua e

sempre serão necessários bodes expiatórios para fazer com que a economia do sacrifício funcione. De acordo com o autor, isso acontece porque na sociedade moderna há algumas instituições como o sistema legal, por exemplo, que trabalha como um substituto para o sistema sacrificial e deslegitima o último. Todavia, o autor afirma que a violência, diferentemente do sistema sacrificial, prolifera-se e é legitimada por diferentes formas de poder como político, econômico, social e assim por diante (Girard, 1977).

O sistema sacrificial, portanto, transforma-se nas sociedades modernas, legitimando a lei do poder político e legal e suas próprias formas de violência, no sentido weberiano (Girard, 1977). Se no sacrifício ritual a vítima adquire um caráter sagrado depois de ser sacrificada, nas sociedades modernas, a vítima não é sacrificada para a sobrevivência da sociedade, mas é apenas um elemento para justificar outras formas de violência, como a razão de estado (Meruje; Rosa, 2013). Isso nos oferece elementos para pensarmos de que maneira estamos inseridos em uma economia do sacrifício, na qual o poder de matar, o poder do Estado sobre a morte permanece em sua dimensão mais potente.

Foucault argumenta que a guerra é o motor das instituições e de que estamos em guerra uns contra os outros o tempo todo, no sentido de que há uma frente de batalha que perpassa a política e o poder que nos coloca cada um em um campo. Para ele, “não há sujeito neutro. Somos forçosamente adversários de alguém” (Foucault, 1999, p. 59). Sua leitura invertida da premissa de Clausewitz, na qual a política é a guerra feita por outros meios que não as armas, permite-nos entender seu diagnóstico de que vivemos em uma relação binária na sociedade. Essa relação é do tipo guerreira, para Foucault (1999, p. 305), em que “para viver, é preciso que você massacre seus inimigos”. Para ele, o que permite que essa relação do tipo guerreiro atue em nossa sociedade é o racismo, pois introduz no domínio da vida um “corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (Foucault, 1999, p. 304).

O binarismo a que o autor se refere é precisamente essa cisão do campo biológico que qualifica certas raças como superiores e outras inferiores, onde estas últimas seriam, portanto, aquelas contra as quais as primeiras devem ser defendidas. Esse diagnóstico sobre o modo como o Estado opera por meio do racismo é, segundo Foucault, perfeitamente compatível com o exercício do biopoder, pois o racismo assegura a função de morte na economia do sacrifício, na

medida em que aciona a lógica de guerra em que para que uma parte da população viva, outra deve ser exposta à morte e, portanto, expostas a uma dimensão sacrificial da política.

A prerrogativa do poder sobre a morte presente na biopolítica pode ser compreendida através de algumas práticas institucionais do Estado como a polícia. Segundo Foucault (2006), desde o século XVII começa-se a denominar por “polícia” um conjunto de meios através dos quais se podem fazer crescer ao máximo as forças do Estado e manter a sua ordem interna. Entretanto, essa ordem está alinhada ao racismo de Estado, pois como defende Charles W. Mills (1997), o aparato coercivo do Estado, representando pela polícia, o sistema penal e as Forças Armadas garantem a ordem racial na sociedade.

Em seu livro *The Racial Contract* (1997), Mills expõe a lógica interna da dominação racial e como ela estrutura uma política, um Estado e um sistema jurídico raciais onde há uma clara demarcação entre o status dos brancos e dos não brancos, seja pela lei ou pelos costumes. Para Mills, a longa história sangrenta da brutalidade policial contra negros norte-americanos nos Estados Unidos, por exemplo, deve ser reconhecida não como excessos de racistas individuais, mas como parte orgânica desse empreendimento político, cujo contrato social que organiza a vida política em comunidade se sustenta por meio de uma ordem racial discriminatória.

Roberto Espósito, em sua leitura da biopolítica de Foucault, levanta alguns questionamentos interessantes acerca da intersecção entre soberania e biopolítica que Foucault propõe. Espósito indaga se, uma vez que a vida está sujeita ao comando da política assim como a política existe em nome da vida, como foi possível chegar a um resultado obtido na modernidade de produção em massa de mortes? Em suas palavras, “por que uma política da vida sempre corre o risco de ser revertida em um trabalho de morte?” (Espósito, 2008, p. 8). Esse questionamento toca no ponto central do pensamento de Foucault acerca do que está em jogo em uma política da vida, cujo poder em protegê-la e assegurá-la gera um poder letal e um potencial para morte que contradiz seu impulso produtivo.

Para Espósito (2008), a biopolítica carrega dentro de si o poder soberano que a atravessa e a supera, pois se consideramos o Estado nazista, como o faz Foucault, poderíamos dizer tanto que o velho poder soberano adota o racismo biológico para si, quanto o novo poder biopolítico faz uso do direito de morte

soberano a fim de dar vida ao racismo de Estado. Espósito (2008, p. 41) sugere que Foucault faz um movimento no qual “a biopolítica se torna uma articulação interna da soberania e que a soberania é reduzida a um esquema formal da biopolítica”. Todavia, Foucault não parece optar por um ou outro muito claramente.

O ponto nevrálgico em que o poder soberano e o biopoder se tocam nos coloca diante de uma situação na qual vida e morte são parte de uma mesma chave antinômica em que uma está implicada na outra. Dentro dessa matriz em que a morte é necessária para preservar a vida, a vida alimentada pela morte de outros, retornamos à discussão sobre a relação que está em jogo entre o que é considerada uma vida natural, uma mera vida animal e o que é considerada uma forma de vida ou uma vida politicamente qualificada (Espósito, 2008).

A diferenciação que se estabelece na qualificação política da vida é um recurso ao qual o racismo de Estado faz uso em sua complexa malha institucional e é por meio dele que se expressa a dimensão sacrificial na biopolítica. Seguindo o argumento de René Girard, o poder político presente em instituições como o sistema penal aparece na sociedade moderna como um substituto para o sistema sacrificial, pois opera de forma a legitimar uma série de violências sobre uma parte específica da população que, dentro dessa matriz racial, é lida como detentora de uma vida natural, uma vida simplesmente matável, em termos agambenianos.

As instituições da biopolítica, como a polícia, a serviço da manutenção de uma ordem racial do Estado, participam da economia do sacrifício, pois ritualizam uma série de mortes em práticas institucionais organicamente estruturadas. Mills (1997) afirma em seu livro, que em países de colonização branca, o encarceramento da população não branca é feito a taxas diferenciadas e por períodos mais longos do que o encarceramento da população branca.

Poderíamos dizer que a polícia militar no Brasil atua na manutenção de um ordenamento racial que segrega a população negra e a expõe mais ao domínio da morte do que outras populações. No Brasil, estudos revelam que a relação entre a taxa de negros que morrem proporcionalmente aos brancos cresceu de 71,7%, em 2003, para 158,9%, em 2014. Um dos traços observados no estudo como possíveis

causas de tal contraste é a herança da escravatura e o racismo institucional<sup>40</sup>. A própria luta das mães traz uma dimensão do caráter racista da atuação da polícia militar brasileiro enquanto uma instituição inserida em uma economia sacrificial.

Nesse sentido, levando em conta os enquadramentos analíticos conservadores de René Girard acerca do sacrifício, poderíamos fazer uma leitura de que, nessa lógica da comunidade política em que há que se produzir vítimas sacrificiais para expurgar a violência da sociedade e para restaurar a harmonia social, faz sentido alguns tipos de discursos como os discursos da segurança pública cujas práticas se situam nesse mesmo terreno, o de que é preciso acabar com a “bandidagem” e impedir que mais mulheres faveladas tenham filhos para que a sociedade possa viver em segurança. Em outras palavras, tal imaginário é exatamente o imaginário de uma sociedade que tem como única opção a vida sacrificial, o imaginário de que é preciso matar uns para que outros possam viver.

A economia sacrificial do Estado-nação, na qual opera a polícia militar, se faz, então, necessária para a manutenção da existência da própria nação. O vocabulário usado por Marvin e Ingle ao se referirem à construção do imaginário nacional como sendo a memória compartilhada dos sacrifícios feitos em nome da comunidade e ao nacionalismo como algo que é construído a partir do corpo e do sangue dos membros do grupo nos permite compreender o corpo como o repositório último do poder e da violência de Estado.

A nação brasileira, nesse sentido, vai sendo construída sobre os inúmeros corpos amontoados dos jovens negros e periféricos, mortos como vítimas sacrificiais, como bodes expiatórios. O sentido da nação brasileira guarda, então, a memória dos sacrifícios feitos pelos agentes de Estado em sua defesa. O sentimento de solidariedade e de pertencimento compartilhados e que informam o sentido da nação se dá, portanto, através do signo da violência que costura o tecido social com o corpo (desaparecido ou não) e o sangue de muitos jovens negros e periféricos. Para Marvin e Ingle (1999), no contexto norte-americano, a identidade nacional norte-americana deve sempre ser reproduzida, reiterada na violência sacrificial a partir de uma religião do patriotismo que se estrutura em

---

<sup>40</sup> Estudo feito pela FLACSO Brasil e lançado em 2016. Disponível em [http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016\\_armas\\_web.pdf](http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016_armas_web.pdf). Acesso em 21 jul. 2017.

torno de símbolos, ou em termos durkheimianos, em torno de um totem, como a bandeira nacional.

Para Émile Durkheim (2003), o totem seria o signo pelo qual cada clã ou grupo se distingue de outros clãs e grupos ou, em outras palavras, é o símbolo do deus e da sociedade. Nesse sentido, o que Marvin e Ingle denominam como o sistema de totem norte-americano que catalisa o nacionalismo como uma religião civil gira em torno de algumas crenças e práticas que tem na violência sacrificial a atualização de seu mito, que deve ser continuamente refundado para que a fé e a crença no nacionalismo não se percam.

Esta fé é profundamente realizada e constantemente recriada nas histórias, imagens, ritos e códigos legais da cultura nacional. Chamamos esse conjunto de crenças e práticas sobre a violência sacrificial de mito do totem. Em nosso esquema, a religião civil e o nacionalismo são termos sinônimos para o acordo sacralizado que cria a autoridade de matar e especifica a relação dos membros do grupo para a morte sacrificial. (Marvin e Ingle, 1999, p. 11, tradução minha).

Marvin e Ingle se aproximam do que Durkheim defende sobre o caráter religioso da vida social e política moderna, na medida em que aqueles sugerem ser o patriotismo e o nacionalismo norte-americanos uma espécie de empreendimento poderosamente religioso, simbolicamente coerente e profundamente primitivo e organizado em torno de um corpo violentamente sacrificado e simbolizado pela bandeira (Marvin e Ingle, 1999). A bandeira, no caso do quadro analítico norte-americano dos autores citados, representa, então, o símbolo manifesto da memória coletiva e compartilhada dos sacrifícios já feitos pela nação. É a bandeira nacional o grande totem da sociedade que guarda seu caráter profundamente religioso, na medida em que representa um símbolo de crença e fé em uma espécie de religião civil chamada nacionalismo.

Embora não seja meu objetivo trazer reflexões do campo da sociologia da religião e, além disso, apesar de essa tese não tratar da luta das mães a partir de um olhar da religião *per se*, o tema do sacrifício acaba trazendo em seu horizonte próximo a questão do sagrado, do profano e, claro, a religião como uma forma de ligação entre esses dois universos. Durkheim (2003), em “As Formas Elementares da Vida Religiosa”, se propôs a compreender os aspectos elementares constitutivos da religião entendendo-a como um sistema de crenças e mitos que

estabelecem uma relação entre o profano e o sagrado. Para o autor, entender a relação entre deus e sociedade é imprescindível para compreender a origem do sentimento do sagrado em uma sociedade. Menos do que tentar me engajar com a sociologia da religião em si, trata-se aqui de compreender o caráter do sagrado como algo que emana da própria sociedade enquanto uma representação coletiva amalgamada por um sentimento moral.

A religião, para Durkheim (2003), é um fenômeno que não só garante a unidade moral e a coesão necessária da sociedade, mas, sobretudo, estrutura o modo como se dá o entendimento humano, bem como a forma pela qual tal sociedade se organiza em torno de alguns valores materializados em símbolos. Um desses símbolos sobre o qual o autor se debruça é o totem, uma espécie de coisa que cria laços de pertencimento de um determinado grupo.<sup>41</sup>

Penso ser interessante observar aqui o modo como a bandeira nacional (independente do Estado-nação a que estamos nos referindo) se situa em um terreno semântico que compartilha do mesmo caráter totêmico de que falam Marvin e Ingle. A bandeira de um Estado-nação traz em si, a representação dessa memória compartilhada sobre aqueles que se sacrificaram pelo seu país. Não à toa, em muitas das instalações das Unidades de Polícia Pacificadora nas favelas cariocas, há o hasteamento da bandeira nacional brasileira na inauguração dessas unidades militares no espaço da favela, como representa a imagem<sup>42</sup> a seguir:

---

<sup>41</sup> Émile Durkheim buscou, em “As Formas Elementares da Vida Religiosa”, decompor, fragmentar, em um estilo bastante cartesiano, as formas elementares da vida religiosa, como o próprio título sugere. O autor, nesse sentido, compreendia que era necessário compreender o que há de mais elementar, o que há de mais primitivo na religião de modo que se pudesse garantir a universalidade dos aspectos elementares que constituem a religião. A religião, para Durkheim, possui um caráter sociológico, pois na sua compreensão, a religião é eminentemente coletiva e, diante disso, ela está inextricavelmente conectada com a sociedade enquanto uma entidade e, sobretudo, enquanto uma representação coletiva. Em seus esforços de identificar e esmiuçar os elementos primários da religião, o autor encontrou no totemismo o fenômeno mais elementar, em especial no totemismo australiano, a partir do qual pode observar o modo como a noção de sagrado, profano e o modo como a sociedade se organiza em torno de suas crenças e ritos possui raízes no totem enquanto símbolo sagrado. Para ver mais sobre o modo como se estrutura a concepção de religião nas obras de Durkheim, ver Weiss (2012).

<sup>42</sup> Imagem disponível em: <<https://oglobo.globo.com/rio/apos-ocupacao-cabral-confirma-upps-em-manguinhos-jacarezinho-6393575>>. Acesso em 15 jan. 2020.



Nesta imagem, vemos as forças da polícia militar acompanhadas do governador do Rio, à época, Sérgio Cabral, na inauguração da primeira Unidade de Polícia Pacificadora (UPP) da favela de Manguinhos, zona norte do Rio de Janeiro. O hasteamento da bandeira nacional, ao lado da bandeira do estado do Rio, nos permite fazer uma leitura a partir do que Marvin e Ingle propõem, ou seja, a presença da bandeira nacional na inauguração da UPP na favela possui um significado simbólico digno de ser destacado. Na reportagem do jornal “O Globo”, de onde essa imagem foi retirada, há uma passagem que afirma que “o hasteamento das bandeiras simboliza a chegada da pacificação na região”.<sup>43</sup>

Nesse sentido, a presença da bandeira nacional brasileira nesse evento na favela de Manguinhos representa o fato de que, no discurso oficial, este evento marca a virada de um momento de uma determinada região da cidade que vivia sob o perigo e a ameaça do tráfico e das forças paraestatais para um momento em que, a partir da “chegada do Estado” (representado pelas forças armadas e simbolizado na bandeira nacional hasteada), há, então, a garantia de segurança e paz proporcionadas pelo próprio Estado.

A bandeira nacional não está presente na inauguração desse evento por um acaso. Sua presença representa também um marcador colonial típico das grandes invasões de colonizadores sobre territórios tidos como “primitivos”, “bárbaros”, “violentos” e “caóticos” a serem colonizados e pacificados pelo homem branco

<sup>43</sup> Disponível em: < <https://oglobo.globo.com/rio/apos-ocupacao-cabral-confirma-upps-em-manguinhos-jacarezinho-6393575>>. Acesso em 15 jan. 2020.

européu. A imagem aqui exposta guarda uma íntima relação com esse imaginário colonial a partir do qual parece ser preciso levar a paz e a civilização à “terra de ninguém”. O hasteamento da bandeira nacional brasileira está a cargo dessa empreitada, uma empreitada colonial, violenta, patriarcal que compartilha da prerrogativa do homem europeu branco, viril, que *penetra* territórios virgens a serem *deflorados* e *gozados* a seu bel prazer.<sup>44</sup>

Embora a reflexão que Marvin e Ingle fazem sobre o modo como o nacionalismo norte-americano se constitui em torno da ideia sacralizada da nação, unida por laços de solidariedade, pelo sentimento de pertencimento, catalisados por práticas sacrificiais que sustentam todo esse constructo, é preciso atentar para as diferenciações históricas, culturais, sociais e políticas entre os contextos norte-americano e brasileiro. Ao contrário do que ocorre nos Estados Unidos, no Brasil não há uma cultura de condecoração e prestação de honras fúnebres em relação aos agentes da força militar que morrem em combate. Há sim uma certa comoção social que é, em grande medida, fomentada por setores conservadores da sociedade que produzem uma indignação diante da morte de um policial militar “em confronto” nas favelas cariocas. Entretanto, isso não é comparável ao modo como a sociedade e as instituições norte-americanas lidam de forma cerimonial, espetacularizada e ritualizada com a morte de seus agentes da força estatal.

Certamente, no Brasil, a perda da vida de um policial parece gerar mais comoção coletiva e abre mais possibilidades de se enlutar essa vida publicamente do que a perda da vida de um jovem, negro e periférico, como temos visto. Ainda assim, o trabalho do agente da força de Estado no Brasil não parece ser tão reconhecido como um serviço sacrificial como acontece no contexto norte-americano. Entretanto, o próprio fato de que parte significativa da sociedade brasileira se indigna mais com a morte de um policial militar do que com a morte de um jovem negro que é morto pela própria polícia militar nos revela os posicionamentos antagônicos que são produzidos e nos quais um e outro são localizados socialmente.

Os policiais mortos em combate com o tráfico nas favelas fazem parte, no entanto, de uma memória compartilhada dos sacrifícios realizados em nome do Estado e a bandeira nacional brasileira ganha centralidade, tanto na construção e

---

<sup>44</sup> Para ver mais acerca do caráter sexualizado, generificado e racializado das práticas coloniais imperialistas, ver McClintock (1995).

na manutenção da narrativa do imaginário do Estado nacional, quanto na própria imagem trazida acima. Essa imagem traduz, exatamente, o processo contínuo de construção do Estado-nação, que se reatualiza a cada prática sacrificial empreendida nas favelas.

Tem sido comum distinguir entre o estado e a nação e definir o Estado como o corpo que reivindica o monopólio do uso legítimo da violência, e a nação como uma imagem baseada no sentimento, concebida como pertencimento benigno. Dizemos que a formação sentimental da nação cria a ideia de grupo e depende, fundamentalmente, da violência. O Estado existe meramente para implementar o pacto social sentimentalmente forjado. Uma vez criada, a nação deve ser re-criada repetidamente no sacrifício violento expresso através da religião do patriotismo estruturando a cultura popular e oficial e organizado em torno da bandeira. Essa religião civil determina quem pode matar e pelo que, como as fronteiras são formadas, e o que é identidade nacional (Marvin e Ingle, 1999, p. 11, tradução minha).

Disso, podemos pensar que essa imagem contém exatamente o processo de construção do Estado-nação, na medida em que traz tanto elementos que dizem respeito ao monopólio do uso legítimo da violência, quanto elementos acerca de um certo imaginário de pertencimento à nação. Estariam os favelados agora se sentindo pertencentes à ideia de identidade nacional brasileira forjada pelo Estado e seu aparato de força? Seria essa imagem a expressão do alargamento das fronteiras que incluem aqueles que não pertenciam ao Estado-nação? Estaria o Estado-nação sendo levado aos espaços de favelas? Ao que me parece, a espetacularização dessa prática estatal representada na imagem é a execução do que eu denomino como uma *performance sacrificial de Estado*.

Nem levar o Estado a um lugar onde se pensou nunca existir – esta é mais uma técnica de poder que nos faz acreditar na inevitabilidade do Estado – nem tampouco incluir as vidas matáveis dentro do ordenamento jurídico sob domínio do Estado. O que está sendo executado na imagem da inauguração da UPP de Manguinhos é mais uma das reiterações intermináveis das práticas sacrificiais do Estado. E neste caso específico, trata-se de mais uma performance na qual vida e morte se reúnem em torno de símbolos como a bandeira e o aparato de força do Estado cuja violência “legitimada” se dispõe a reatualizar a memória compartilhada daqueles que estão ali para pacificar, levar “ordem e progresso”

(lema inscrito na própria bandeira) e se sacrificar pela nação a que pertencem. A força policial posicionada de maneira disciplinada e voltada em direção à bandeira nacional hasteada nada mais é do que a orquestração de uma prática estatal que aciona a simbologia do ritual sacrificial. É nessa *performance sacrificial de Estado* em que é possível identificar a estrutura sacrificial, esquematizada por René Girard, a qual apresenta as três dimensões envolvendo os principais atores do sacrifício: *deus*, o *social* e a *vítima*.

Seguindo a lógica da estrutura sacrificial de Girard como leitura da *performance sacrificial de Estado* apresentada na imagem, poderíamos afirmar que *deus*, enquanto entidade soberana que recebe os sacrifícios é simbolizada pela bandeira nacional, como aquela que representa os corpos daqueles que se dispuseram a morrer por ela. A bandeira nacional representa, na *performance sacrificial de Estado*, a personificação dos corpos que se sacrificaram pelo corpo social. O *social*, como sendo a própria *mise-en-scène* através da qual se organiza o ato performativo e se estabelece uma divisão entre aqueles que se dispõem a lutar e morrer em nome do Estado e aqueles sobre os quais a morte cumpriria uma função sacrificial restauradora da sociedade. Tal *mise-en-scène* compõe, na imagem, a população moradora da favela de Manguinhos, assistindo à inauguração da UPP e ao hasteamento da bandeira brasileira como um rito de transformação pelo qual passa aquele território e, claro, uma transformação dos códigos e das relações de poder dentro das quais as vidas dos moradores da favela passam a ser apreendidas politicamente. E, por último, a *vítima* como sendo a vítima sacrificial, o bode expiatório de toda essa estrutura sacrificial, o jovem negro e favelado.

Evidentemente, a inauguração da UPP em Manguinhos, enquanto um evento no qual uma prática estatal autorreferenciada é performatizada, não pode ser vista, *stricto sensu*, como um tipo de ritual de sacrifício. Quando penso em *performance sacrificial*, penso justamente esse evento como uma prática que, como o próprio nome diz, *performatiza* (no sentido que Judith Butler emprega o termo), *reafirma*, *reproduz*, de modo reiterado e incessante, uma *lógica sacrificial*. Embora não seja possível entender tal prática como um sacrifício *per se*, meu intuito é o de elucidar alguns elementos em comum com o ritual sacrificial que torna possível compreender essa performance de Estado como uma

*performance sacrificial*, evidenciando, assim, as fundações sacrificiais sobre as quais o Estado-nação repousa.

O que me interessa aqui é olhar para a cena da inauguração da UPP como uma performance de Estado justamente porque é nesse momento em que o Estado se representa a si mesmo e se dá a conhecer de forma estetizada e envolvendo o seu público de modo mágico, místico e sensorial. Seguindo as apostas analíticas de Gustavo Blázquez (2012), argumento que tal cerimônia de inauguração da unidade de polícia pacificadora é, fundamentalmente, uma performance na qual o Estado (re)produz uma ideia de Estado. A partir das propostas teóricas de Blázquez (2012), entendo por “performance de Estado”:

atos ou cerimônias organizadas por corpos administrativos estatizados que encenam o “Estado” como um agente definido do processo social. São atos de “atos de Estado”. Exercícios repetitivos, “condutas restauradas” (Schechner 2000), nunca originais e sempre realizadas pela segunda vez, nos quais o “Estado” se encontra com e se dá a encontrar pelos concidadãos (Blázquez, 2012, p. 39).

O termo *performance* utilizado por mim neste contexto vem a sugerir que tais práticas sacrificiais do Estado brasileiro se dão por meio de um conjunto de representações de ações dramáticas produzidas pelo Estado e por todo seu aparato de força de modo a criar uma mediação entre as pessoas envolvidas e incorporadas nesse processo. Nesse sentido, entendo o Estado brasileiro não só performatizando a si mesmo no momento de inauguração da UPP na favela de Manguinhos, como também dando a conhecer à sociedade (e à comunidade favelada) uma ideia do que é o Estado brasileiro. Que ideia de Estado o Estado brasileiro está produzindo nesse evento? Ora, a de um Estado pacificador, civilizador, que garante a ordem, o progresso e a segurança pública. Um Estado que mobiliza a violência legítima de que dispõe para cumprir sua função. Podemos apreender, então, o Estado-nação brasileiro nessa performance sacrificial na qual é acionada e reiterada uma certa ideia de Estado a partir dos símbolos e signos que estão presentes na cena.

Nessa *performance sacrificial de Estado*, a bandeira é o signo mais sacralizado e cumpre uma função político-teológica fundamental, ela é em nome da qual se se dispõe a matar e morrer.

A bandeira funciona como a cruz de Cristo que permanece na fronteira entre a vida e a morte e também significa a disposição sacrificial, recorrendo às origens dos Estados-nações europeus dentro do sistema sacrificial do cristianismo. O mito do Cristo sacrificado que morre por todos os homens faz de cada soldado sacrificado um Cristo remodelado morrendo para redimir seus conterrâneos. Todo soldado se torna uma figura sagrada redentora para as gerações futuras (Marvin e Ingle, 1999, p.69, tradução minha).

Os policiais militares presentes em torno do símbolo totêmico que é a bandeira nacional fazem parte do universo teológico e redentor em que o Estado-nação se encontra. Recentemente, um dos episódios mais emblemáticos da política de segurança pública do Rio de Janeiro aconteceu em 2019 quando houve uma operação policial contra um sequestrador que manteve passageiros de um ônibus reféns na ponte Rio-Niterói. A ação contou com a participação da Polícia Rodoviária Federal, agentes do Batalhão de Operações Especializadas (Bope), e a presença do governador atual do estado do Rio de Janeiro, Wilson Witzel, que sobrevoou a região da operação em um helicóptero juntamente com atiradores de elite.<sup>45</sup> Após atirarem e matarem o sequestrador, o governador comemorou sua morte e anunciou que promoveria por bravura os atiradores de elite que participaram da operação. O que esse episódio nos permite pensar é que para além da produção de uma ideia de Estado que é performatizada de maneira dramática e espetacular, há também em jogo a produção de um certo sentimento compartilhado entre os policiais militares de que eles estão ali por uma causa maior, sobretudo quando há o incentivo institucional para matar, como acontece quando policiais são promovidos e homenageados por exercer o poder de matar, a exemplo do episódio acima mencionado. É como se o que tivesse sendo produzido nessa prática quase ritualística fosse um sentimento de pertencimento por parte do corpo militar em torno de uma causa comum. Para Orlando Patterson (1999):

O ritual sacrificial cria não somente um pacto entre os sacrificadores e seus deuses, mas um pacto entre os próprios sacrificadores. Há também outras funções sociológicas. Como Durkheim e seus seguidores destacaram, o sacrifício mantém a

---

<sup>45</sup> Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/rio/witzel-diz-que-vai-promover-atiradores-por-bravura-pm-preparada-para-preservar-vidas-1-2388944>>. Acesso em 07 mar. 2020.

ligação entre a sociedade e seu deus ou deuses, fortalecendo, dessa forma, o poder da comunidade. O sacrifício reforça os valores mais profundos do grupo (Patterson, 1999, p. 183).

Dessa maneira, poderíamos pensar que nessa *performance sacrificial de Estado*, há tanto o reestabelecimento simbólico de um pacto entre o Estado e a sociedade, representados aqui pelo que seria a ligação entre o sagrado e o profano, ou ainda, uma ligação entre deus ou os deuses e a sociedade no ritual de sacrifício, e, também há o reestabelecimento de um pacto entre os sacrificadores (no caso, os policiais militares, que também estão submetidos ao sacrifício) na medida em que reforça, porque reitera, sua identidade enquanto comunidade cujos valores passam pela ideia de que é preciso arriscar a perder a própria vida e dispender outras vidas, se necessário, para restaurar a ordem e a harmonia da sociedade. Em outras palavras, *a performance sacrificial de Estado* não é outra coisa senão parte das tecnologias de governo que gerenciam a sociedade de modo que ela opere dentro dos limites funcionais da economia sacrificial do Estado-nação.

Em tal performance, a figura sagrada e redentora que o policial militar assume faz parte do cenário no qual a bandeira, como o totem nacional, como o símbolo sagrado para o qual se voltam os olhares dos policiais e da comunidade, traz como princípio republicano o sintagma “ordem e progresso”. Esse sintagma resume, de maneira curiosa, a demanda sacrificial que a bandeira nacional produz. Em outras palavras, na *performance sacrificial de Estado*, a disposição dos policiais militares em matar e morrer pela nação está a serviço do que a bandeira traz como inscrição, a ideia de servir à nação é garantir a ordem e o progresso do país, a qualquer preço, custe a vida que custar. A bandeira, nesse evento, assume o caráter totêmico, em torno do qual se constitui uma noção de sagrado, não porque seja a bandeira em si o que é sagrado. Para Durkheim (2003), não é a coisa em si, o totem, que desperta o sentimento do sagrado, mas o totem enquanto um símbolo que é sagrado. O “totem é antes de tudo um símbolo, a explicação material de alguma coisa” (Durkheim, 2003, p. 210).

Não por acaso, a bandeira nacional ocupa posição centralizada na cena da inauguração da UPP na favela de Manguinhos. A bandeira é, na estrutura sacrificial acionada pela performance de Estado, aquela em nome da qual se produz corpos, se derrama o sangue e que faz com que as mães sejam inseridas em um processo de luto interminável pela perda de seus filhos. Se, por um lado, a

bandeira reúne em si a memória compartilhada dos sacrifícios da nação, ela também produz dor e sofrimento. A bandeira nacional brasileira assume centralidade na imagem, porque é ela o centro em torno do qual a *performance sacrificial de Estado* se estrutura. Ela é o totem, o símbolo sagrado a partir do qual a unidade moral de uma sociedade se organiza pela função sacrificial que tal símbolo representa. Nesse sentido, a bandeira nacional brasileira desempenha uma função social importante nesse contexto de “pacificação” e de uma constante e reiterada (re)produção da ideia de Estado.

Os corpos sacrificados que a bandeira nacional representa não são somente os corpos dos heróis que se dispuseram a morrerem em defesa da nação, pois, por trás da narrativa de construção do imaginário nacional há corpos que morreram não em nome do Estado (como aqueles que se dispõem a se sacrificar pelo Estado), mas que foram mortos “pelo Estado” (também sacrificados) e que não são lembrados na simbologia da bandeira nacional. A pergunta que fica é: quais e quantas vidas devem ser tiradas para que o Estado-nação se mantenha? Quais corpos e o sangue derramado de quem estão escamoteados nas cores da bandeira nacional brasileira? Quantos corpos terão ainda que ser empilhados em valas clandestinas? Quantos corpos terão ainda que desaparecerem para reproduzir a lógica sacrificial do Estado-nação? Até quando testemunharemos o luto das mães que buscam pelos corpos de seus filhos?

O corpo como fonte de poder está tão presente na construção de um imaginário do que é o coletivo, do que é a nação e, também, ocupa centralidade nas falas das mães, como nos trechos transcritos no início dessa seção da tese. Embora meu olhar esteja, nessa tese, mais voltado para o movimento de mães e as condições dentro das quais elas se agenciam politicamente diante da perda dos filhos, e menos preocupado em elucidar casos específicos, a fala de *Eliete* transcrita no início desse capítulo nos revela que é em busca do corpo do filho que parte significativa da luta das mães acontece. Os corpos dos jovens negros e periféricos são utilizados como fonte de poder para a manutenção das fundações sacrificiais do Estado-nação brasileiro. Nos casos de desaparecimento, o que ocorre é a ausência do corpo e, segundo Ludmila Catela (2001) argumenta, o desaparecimento do corpo acaba por ser pensado como uma morte inconclusa que dificulta os rituais de morte e próprio processo de luto.

Entretanto, mesmo nos casos de desaparecimento em que o corpo do filho não pode ser enterrado e receber as honras fúnebres, os atos públicos organizados pelas mães produzem um espaço no qual a própria ausência do corpo ganha um capital de força política que se expressa sob o registro da denúncia, como argumenta Fábio Araújo (2007). É justamente porque não foi possível fazer a passagem do mundo dos vivos para o mundo dos mortos que os rituais de protesto acionados publicamente pelas mães conferem novos contornos fúnebres para os corpos desaparecidos. Seguindo as formulações Araújo (2007), entendo os rituais de protesto como “tecnologias de protesto” que criam um universo simbólico em que maternidade e morte são articuladas em um trânsito entre a linguagem religiosa e a linguagem política. As caminhadas e as vigílias realizadas em homenagem aos mortos pela violência de Estado são exemplos de atos de luto público nos quais os rituais de protesto e morte se encontram.

Em 2017, participei de uma vigília realizada em frente à Igreja da Candelária, no centro do Rio de Janeiro. Essa vigília acontece anualmente na cidade e é uma homenagem às vítimas da violência de Estado e, especialmente, às vítimas assassinadas por policiais na Candelária, em 1993, no que ficou conhecido como a “chacina da Candelária”. Nesse episódio, milicianos dispararam vários tiros contra dezenas de pessoas, a maioria adolescentes, que dormiam nas proximidades da Igreja. Dentre as várias crianças e adolescentes feridos, morreram oito jovens, todos negros. Na vigília em que participei, pude perceber o lugar ocupado pela linguagem religiosa na luta e no luto das mães. Me lembro que aquela tinha sido uma semana repleta de atividades, dentre caminhada pública, missa, vigília, alguns atos em pontos específicos da cidade.

A vigília foi o evento que mais me chamou a atenção do ponto de vista da proximidade com as formas religiosas, para resgatar o vocabulário de Durkheim, ou da relação com o sagrado. Naquele dia, as mães se concentraram em frente à Candelária por volta das seis horas da tarde. Era um dia chuvoso, e por isso havia, uma tenda de lona instalada na praça em frente à Igreja para que pudéssemos nos abrigar em caso de chuva. As mães levaram, como de costume, cartazes com as fotos dos filhos e seus nomes, *banners* com algumas frases reivindicando justiça e alguns artefatos elaborados manualmente como, por exemplo, um grande terço feito de bolas de isopor que foi colocado em uma placa na praça da Igreja.

Além dos apoiadores, militantes e familiares de vítimas, algumas pessoas que passavam pelas ruas se aproximavam do grupo de mães ao ouvirem suas falas emocionadas. Me lembro de duas pessoas que se aproximaram do grupo de mães e comentavam, indignadas, sobre o fato de aquelas mulheres ainda estarem chorando pela morte do filho mesmo depois de mais de vinte anos que o caso tinha acontecido. Aquele comentário tinha me indignado por dois motivos principais. O primeiro pela insensibilidade em relação à exposição da dor do outro, e o segundo motivo pela não disposição de grande parte da sociedade em compreender que é justamente porque essas vidas não devem cair no esquecimento que, sim, ainda hoje, é preciso que se ocupe os espaços públicos como forma de rememoração e elaboração do passado que é, simultaneamente, um passado individual e nacional.

Depois das falas públicas das mães, foi o momento de formarmos uma roda na praça e cada um ali presente acender uma vela em homenagem às vítimas. Em uma mão segurávamos a vela acesa e, na outra, uma rosa branca. Depois de um longo momento de silêncio, entrecortado pelo som de algumas mães chorando, colocamos as velas acesas ao pé de uma cruz de madeira colocada no gramado em frente à Igreja, juntamente com as rosas brancas. Esse episódio da vigília me permite elucidar algumas reflexões em relação às múltiplas linguagens em ação. Símbolos como a cruz com as velas acesas, o terço, as imagens do retrato dos filhos estampadas nas camisetas e cartazes, as próprias falas das mães são elementos que compõem o modo pelo qual o agenciamento político das mães se faz por meio da linguagem religiosa, na medida em que podemos identificar que o ato da vigília é, por exemplo, um dos domínios pelo qual o caráter religioso e sagrado atravessa a luta. Para Araújo (2007, p. 77, grifo do autor), a “religião permeia o movimento de demanda por justiça, em três sentidos pelo menos: na ação (através da apropriação dos ritos fúnebres), na crítica e na resignação sem desistência (o papel da *mãe que luta* é vivido como *missão*)”.

Minha leitura sobre os atos públicos em que pude estar presente com as mães é a de que tais atos são, fundamentalmente, rituais de morte que garantem aos corpos (desaparecidos ou não) um lugar de reconhecimento, importância e valor social que não tinham quando tiveram seu fim. Tais rituais de protesto que são, simultaneamente, rituais de morte, fazem parte do rico repertório do universo simbólico acionado por tais sujeitos que (en)lutam. A vigília, especificamente, se

traduz no momento em que a linguagem política e a linguagem religiosa se encontram em sua máxima potência, pois é o momento no qual as vidas que foram perdidas têm a chance (nunca tardia) de serem reconhecidas como vidas dignas de terem sido vividas e, sobretudo, como vidas em nome das quais há aqueles(as) que se dispõem a se sacrificar. Os elementos de uma linguagem religiosa presente na luta das mães revelam que o caráter religioso e sagrado atravessa não somente as performances sacrificiais de Estado, mas também, os atos públicos das mães.

No que tange à violência que recai sobre esses jovens é uma violência sacrificial na medida em que se realiza como uma prática ritualizada que faz com que a sociedade se divida entre aqueles que se dispõem a defender e lutar, sacrificialmente, pelos interesses do Estado (os policiais militares) e aqueles que são mortos como proscritos “pelas mãos do Estado”, como Polinices, na tragédia grega de Sófocles, e como os inúmeros casos de jovens negros e favelados que são mortos como “bandidos”, como “inimigos” da sociedade. Historicamente, as instituições do Estado moderno serviram para promover o sacrifício de algumas vidas que estiveram mais expostas à morte do que outras, através de práticas de morte, encarceramento, policiamento e vigilância.

Apesar de que Foucault (1999) tenha defendido que a ritualização pública da morte tenha desaparecido ao longo dos últimos séculos e que a morte tenha sido esquecida pelo poder, meu argumento é de que a morte continua capturada pelo poder e, mais precisamente pelo biopoder, e que sua ritualização, apesar de não ser pública, é institucionalizada em diversas instâncias do poder como fonte de apoio para a manutenção de uma ordem racial, da razão de Estado e de sua prerrogativa do poder soberano de matar, de tirar a vida.

A dimensão sacrificial das instituições biopolíticas se apresentam na forma de uma constante ritualização da morte e da exposição à morte de populações que, historicamente, estiveram sob o julgo do poder daqueles que se autorreconheciam como detentores de uma forma de vida, de uma vida politicamente qualificada e, portanto, que deveriam ser defendidos contra aqueles que ainda continuariam em um estágio pré-político de existência. Enrique Dussel (2009) argumenta que a violência contida na modernidade produz vítimas “tomadas em um caráter quase ritualístico: o herói civilizador investe em sua vítima (o colonizado, o escravo, a mulher, etc.) com o caráter de estar participando de um processo de sacrifício redentor” (Dussel, 2009, p. 75). É como se o sofrimento e os sacrifícios da

modernização impostos em tais vítimas fossem inevitáveis e necessários. Nesse sentido, a violência contra a qual o imaginário do pensamento político moderno se construiu é, a bem da verdade, condição para a perpetuação de sua própria manifestação ritualizada em práticas racistas do Estado.

A relação de forças que estabelece a existência de algumas vidas a despeito de outras, inserida na matriz de sobreposição entre o velho poder soberano de matar e o biopoder de fazer viver, “implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo” (Foucault, 1999, p. 309). Essa engrenagem dentro da qual opera a lógica belicosa do poder nos sugere que a guerra, longe de ser afastada e recalcada no estado de natureza hobbesiano, pelo contrário, faz-se muito presente mesmo depois da constituição do Estado (Foucault, 1999). Aquilo a que Foucault se referia em seu diagnóstico sobre a política como a guerra continuada por outros meios pode ser compreendido justamente pela percepção de que uma “clara divisão entre as vidas a serem destruídas e as vidas a serem salvas perdura e cresce” (Esposito, 2008, p. 3).

No contexto biopolítico, entender a política como inscrita em uma ontologia de guerra nos faz compreender que as fronteiras da guerra não se localizam mais somente em torno do território estatal, como afirma Vivienne Jabri (2007, p. 63), pois elas “estão inscritas biopolítica e corporalmente no corpo do outro identificado tanto como indivíduo quanto como aquele que carrega uma população inteira considerada inimiga”. Mata-se e morre-se não mais em nome do soberano, mas sim em nome da vida, da vida politicamente qualificada, da forma de vida que deve ser defendida contra aquelas que são consideradas meras vidas animais.

A vida passa a ser ela mesma tanto o objeto como o sujeito de guerra, da política como guerra. É justamente em sua objetificação, ao designá-la como aquela contra a qual a guerra é feita, que ela se faz sujeito, ou seja, como aquela em nome da qual essas mesmas guerras são feitas. Entretanto, em nome de que tipo de vida as guerras são feitas? E contra quais vidas? A leitura da política como algo que se sustenta em uma estrutura sacrificial nos permite observar que a guerra se justifica interminavelmente em relação à infinidade espectral de seu inimigo (Butler, 2004) que é historicamente mutável. O momento em que vivemos não se distancia desse modelo, pois as guerras continuam sendo travadas para combater inimigos, no entanto, o inimigo que se combate hoje é a própria

vida, mas claro, a vida de alguns que é considerada uma ameaça à forma de vida de outros.

Para Achille Mbembe (2016, p. 139), na contemporaneidade, “as operações militares e o exercício do direito de matar já não constituem o único monopólio dos Estados, e o ‘exército regular’ já não é o único meio de executar essas funções”. Para o autor, as guerras contemporâneas são caracterizadas por um cotidiano extremamente militarizado e composto por um “mosaico de direitos de governar incompletos e sobrepostos, disfarçados e emaranhados” (Mbembe, 2016, p. 140), organizações polimorfas e difusas que surgem como máquinas de guerra, a exemplo das milícias no Rio de Janeiro, que apresentam relações complexas com as formas estatais. Para Mbembe, as guerras, atualmente, são cada vez menos travadas entre dois Estados soberanos e mais entre “grupos armados que agem por trás da máscara do Estado contra os grupos armados que não têm Estado, mas que controlam territórios bastante distintos” (Mbembe, 2016, p. 141).

Nessa gramática da guerra,

[as] tecnologias de destruição tornam-se mais táteis, mais anatômicas e sensoriais, dentro de um contexto no qual a escolha se dá entre a vida e a morte. Se o poder ainda depende de um controle estreito sobre os corpos (ou de sua concentração em campos), as novas tecnologias de destruição estão menos preocupadas com a inscrição de corpos em aparatos disciplinares do que em inscrevê-los, no momento oportuno, na ordem da economia máxima, agora representada pelo massacre (Mbembe, 2016, p. 141).

Para Mbembe, os contextos de guerras contemporâneas nos quais vivemos tem como característica o exercício da soberania enquanto “a capacidade de decidir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (Mbembe, 2016, p. 135). Para o autor, “ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder” (Mbembe, 2016, p. 123). Nesse sentido, poderíamos pensar no Rio de Janeiro como um exemplo desse tipo de guerra na qual populações inteiras residentes nas favelas são alvos desse exercício soberano. Tais populações estão, claramente, sendo alvo dessa violência como população matável e descartável. As invasões policiais às casas de moradores, a patrulha nas ruas e becos, o hasteamento da bandeira nacional como signo da “entrada” do Estado naquele território, os discursos de pacificação, dentre outras coisas, compõem o cenário de terror ao

qual essas populações são submetidas diariamente. A isso, Mbembe denominou como sendo o necropoder, o poder de distribuição da morte.

Para o autor, é ainda nesse contexto de necropolítica que surge uma nova semiose do matar. Mbembe argumenta que em contextos de estado de sítio e ocupação armada violenta, como no caso das ocupações coloniais, como menciona o autor, o corpo sitiado possui um desejo de eternidade que, na lógica do martírio possui a função transcendental de garantir valor àquilo que não teria valor enquanto vivo: o próprio corpo. Mbembe argumenta que nesses contextos de guerra, o corpo não tem poder nem valor nenhum e estes só resultam de um processo de abstração com base no desejo de eternidade. O autor traz o exemplo da figura do homem-bomba enquanto um corpo cuja matéria é investida de um *nomos* transcendental que, pelo autossacrifício, traz a vida eterna ao ser.

Não há dúvidas de que, nesse caso, o sacrifício consiste na espetacular submissão de si à morte, de tornar-se vítima por seu próprio empenho. O ‘autossacrificado’ prossegue a fim de tomar posse de sua própria morte e de encará-la firmemente. Esse poder pode derivar da convicção de que a destruição do próprio corpo não afeta a continuidade do ser. A ideia consiste na existência do ser fora de nós. O autossacrifício equivale à remoção de uma proibição dupla: da autoimolação (suicídio) e do assassinato. Todavia, diferentemente dos sacrifícios primitivos, não há nenhum animal para servir como substituto da vítima. A morte atinge aqui o caráter de transgressão. Ao contrário da crucificação, não tem nenhuma dimensão expiatória. Não se relaciona com os paradigmas hegelianos de prestígio ou reconhecimento (Mbembe, 2016, p. 145).

No contexto em que Mbembe faz essa discussão, o sacrifício realizado na figura do mártir, do homem-bomba, ou do suicida, representa o encontro entre a morte e a liberdade como irrevogavelmente entrelaçadas, no sentido de que a vida está para além do mero corpo físico, pois possui um caráter transcendental, da vida eterna do ser, alcançado justamente no ato sacrificial. Para o autor, no entanto, o sacrifício nesse contexto não possui uma dimensão expiatória, e de busca pelo reconhecimento social, ao contrário do sacrifício realizado pelas mães no meu contexto etnográfico, no qual a busca pelo duplo reconhecimento é central.

O que me parece ser interessante pensar a partir das reflexões de Mbembe é justamente compreender o modo como a morte opera e se situa no presente das

vidas sitiadas, sob o domínio armado, sob a violência intensa. O autor trata da morte como uma forma de agenciamento nos contextos de ocupação colonial, pois ela pode ser experimentada como uma libertação do terror e da sujeição, como era comum acontecer nos contextos de regimes de escravidão nas Américas em que mulheres negras escravizadas matavam seus próprios filhos e a si mesmas como forma de se libertar do estado de exploração, violência e sujeição.

Entretanto, no meu contexto etnográfico, percebo que a morte assume uma temporalidade que não coloca um fim ao corpo físico das mães, mas faz com que elas vivam uma condição de morte em vida, uma morte lenta (como falarei no final desse capítulo), que vai levando seu corpo físico ao fim de maneira lenta. A morte, no contexto de luta das mães, assume a forma de um sacrifício lento que atravessa o processo de luto. Daí, expor esse processo de morte lenta, através do luto público, ainda que não seja uma forma de se libertar do terror de lidar com a perda do filho causada pela intervenção do Estado é, talvez, uma forma de habitar essa zona de morte e, nela, fazer a sociedade e o Estado reconhecerem a legitimidade da luta e reconhecerem as próprias mães enquanto mulheres (de) vítimas da violência de Estado, violência essa que as mata aos poucos.

As mulheres negras, no Brasil, há muito habitam essa zona de morte sacrificial. As mulheres negras e escravizadas trazidas para o Brasil no período colonial, já participavam dessa engrenagem do poder a partir do qual a morte era, muitas vezes, sinônimo de libertação do regime. Como discutido no segundo capítulo desse trabalho, mesmo depois da lei do Ventre Livre que libertava os filhos das mulheres escravizadas, havia um regime institucional e de disputas parlamentares que atuavam nas decisões em torno da liberdade de tais crianças. Segundo argumenta Berenice Bento (2018):

Através dessa lei, o Estado tentava fazer a transição da população escravizada para a condição de liberto de forma lenta, gradual e sem tensões. O tráfico negreiro tinha sido interrompido em 1850, mas as mulheres negras continuaram a procriar e a oferecer a carne necessária para alimentar o sistema [...] O corpo da mulher negra estava atravessado por duas formas distintas de poder. Talvez esse corpo, no âmbito dessa lei, seja a melhor metáfora que expressa o necrobiopoder que estrutura o Estado brasileiro (Bento, 2018, p. 8-9).

Ainda que as mulheres tivessem seus filhos libertos, eles ainda eram mantidos durante muito tempo sob o controle, vigilância e poder dos senhores, de modo que a vida e a morte de tais crianças e de suas respectivas mães continuavam sob o poder soberano dos senhores de escravos. Para Bento (2018, p. 4), “[n]ecropoder e biopoder (vida matável e vida vivível) são termos indissociáveis para se pensar a relação do Estado com os grupos humanos que habitaram e habitam o Estado-nação”. A autora defende que a governabilidade não se refere somente à produção da vida, como propunha Foucault (1999), mas que é preciso que zonas de morte sejam produzidas interruptamente como condição de possibilidade para a governabilidade (Bento, 2018). Nesse sentido, pensando o biopoder e o necropoder como elementos mutuamente implicados, a autora propõe nomear um novo termo, o necrobiopoder como sendo:

um conjunto de técnicas de promoção da vida e da morte a partir de atributos que qualificam e distribuem os corpos em uma hierarquia que retira deles a possibilidade de reconhecimento como humano e que, portanto, devem ser eliminados e outros que devem viver (Bento, 2018, p. 7).

Nesse sentido, a coexistência do poder soberano e do biopoder produz um paradoxo no qual a vida está inserida e intimamente relacionada com as condições tanto de sua existência quanto de sua própria destruição. A antinomia da chave vida/morte é tensionada ao seu limite, na medida em que as mesmas formas de poder que fazem viver são aquelas que inserem algumas vidas em uma dimensão sacrificial, capturadas pelo poder de matar do Estado. A morte continua a ser ritualizada em uma economia do sacrifício através das mesmas técnicas de poder que fazem viver. As táticas de dominação, gerenciamento da vida e dos corpos também operam por meio do sacrifício, visto aqui como mais uma forma de poder que alimenta e sustenta a engrenagem do poder sobre a vida e a morte.

## 6.2

### **Entre o sagrado e o profano: um limiar entre a vida e a morte**

Para compreendermos o modo como este tipo de *performance de Estado* é uma performance do tipo sacrificial, é preciso buscar mais a fundo os elementos que constituem o sacrifício. Embora já tenha trazido a perspectiva de René Girard

sobre a estrutura sacrificial e o modo como ela opera, penso que é preciso fazer um mergulho mais profundo nos estudos antropológicos acerca do sacrifício para que possamos ter mais elementos que nos permitam compreendê-lo.

Em “Sacrifice: its nature and function” (1981), Henri Hubert e Marcel Mauss argumentam que o sacrifício possui suas raízes nas práticas do culto totêmico:

No totemismo, o totem ou o deus está relacionado aos seus devotos: eles são da mesma carne e do mesmo sangue; o objeto do ritual é manter e garantir a vida comum que os anima e a associação que os une. Se necessário, ele restabelece a unidade (Hubert e Mauss, 1981, p. 2, tradução minha).

A natureza do sacrifício está intimamente relacionada a uma noção de vida em comunidade mantida por pactos e, nesse sentido, o sacrifício funciona como uma forma de re-estabelecer a comunhão da sociedade. Para que o pacto social se mantenha é preciso que a comunidade se purifique eliminando, assim, os elementos que ameaçam a comunhão social. A ideia de expiação (expiação do mal, da violência e das mazelas sociais) deriva, nesse sentido, da ideia de comunhão (para manter uma sociedade em comunhão é preciso se desfazer dos elementos que colocam em risco tal comunhão).

A palavra ‘sacrifício’ imediatamente sugere a ideia de consagração, e somos tentados a acreditar que as duas noções são idênticas. É de fato certo que o sacrifício sempre implica a consagração; em todo sacrifício um objeto passa do domínio comum para o domínio religioso; ele é consagrado (Hubert e Mauss, 1981, p. 9, tradução minha).

Para Hubert e Mauss (1981), o sacrifício, independentemente do propósito, sempre consiste em um procedimento: o de estabelecer um meio de comunicação (uma comunhão) entre o mundo sagrado e o mundo profano através da mediação de uma vítima que é destruída ao longo da cerimônia. A vítima oferecida em sacrifício assume a função de morrer no lugar do “sacrificante” que pode ser tanto um sujeito que recebe os benefícios do sacrifício ou uma coletividade (uma família, um clã, uma tribo, uma nação, etc.). Nesse processo, ao mesmo tempo em que a vítima tem sua natureza transformada, ao passar do mundo profano para o mundo sagrado, o ‘sacrificante’ também adquire um outro caráter. Para Hubert e

Mauss (1981), os devotos (sujeito, tribo ou nação) que oferecem a vítima a ser sacrificada adquirem um caráter religioso que não tinham anteriormente ao ritual de sacrifício.

É como se, ao oferecer uma vítima em sacrifício, o ‘sacrificante’ (e aqui, devido à discussão que me interessa, escolho usar o termo ‘nação’ enquanto sinônimo para a categoria do “sacrificante”) se livrasse de um caráter desfavorável que o afeta, ou como se ele tivesse emergido de um estado pecaminoso para um estado gracioso. A nação (a quem são dirigidas as benesses do ritual sacrificial), assim como a vítima, passam por uma transformação de sua natureza. Entretanto, a diferença entre as duas é que a segunda morre no lugar da primeira. A vítima toma o lugar da nação, ela morre no lugar da nação. Nesse sentido, a nação continua protegida, pois aos deuses são oferecidas as vítimas no lugar da coletividade (da nação, tribo, clã, etc.). A vítima, então, redime o sacrificante (Hubert e Mauss, 1981, p. 98).

Para Hubert e Mauss (1981), não há sacrifício que não passe por alguma ideia de redenção. Se resgatarmos a passagem bíblica de Abraão e Isaac, é possível compreender o modo como o sacrifício opera a partir da substituição do oferecimento de uma vida por outra de modo que a redenção sempre está presente no horizonte expiatório e purificador do social. Para tal noção de comunidade contratual, mediada pela necessidade incessante de uma comunhão entre o sagrado e profano, a partir da qual vítimas sacrificiais são produzidas, é preciso que o sentimento de comunidade seja incessantemente refeito, reiterado, em outras palavras, performatizado, como acontece nas *performances sacrificiais de Estado*.

Ainda, no que concerne ao sistema sacrificial descrito por Hubert e Mauss, no ritual de sacrifício, a vítima possui uma função ambígua, pois ao mesmo tempo em que ela separa o sagrado e o profano, ela também os une. A vítima é tanto aquela por meio da qual esses dois domínios são conectados, comungados, quanto aquela que, mesmo ao aproximá-los, não os dá inteiramente um ao outro. A vítima sacrificial cumpre justamente a função de reorganizar, simbolicamente, o ordenamento social, no entanto, ela jamais fundirá os dois domínios (o sagrado e o profano), sendo, portanto, justamente aquela que se constitui no intermediário *sine qua non*, na vítima necessária.

Tal ambiguidade presente na função desempenhada pela vítima sacrificial é também explorada por Giorgio Agamben a partir de um outro lugar ontológico. Agamben, em “Homo sacer: sovereign power and bare life” (1998), discorre sobre o paradigma sobre o qual se assenta o sistema político ocidental. Para o autor, a metafísica ocidental repousa, fundamentalmente, sobre um movimento de politização da vida nua, ou o que o autor denomina como *homo sacer*. Agamben argumenta que, segundo Aristóteles (2002), o homem é um animal com a capacidade adicional para uma existência política, a partir da qual Aristóteles estabelece uma divisão entre *zoé* como sendo a mera vida reprodutiva, a vida animal (ou o que Agamben chama por *vida nua*), e *bíos* como sendo a vida politicamente qualificada, conectada ao domínio da linguagem.

É a partir dessa clivagem aristotélica entre o que é uma vida meramente animal, fora do domínio da linguagem e capaz apenas de enunciar a voz como o signo da dor e do prazer; e uma vida politicamente qualificada, situada no domínio da linguagem e, portanto, capaz de manifestar o julgamento entre o bem e o mal, o justo e o injusto, que Agamben toma como ponto de partida para suas reflexões. Nesse sentido, Agamben está preocupado, em “Homo sacer”, em compreender a relação entre política e vida, e como a vida se apresenta a si mesmo como algo que é incluída e/ou excluída do domínio da política. Para o autor, a maneira como Aristóteles estabelece essa divisão entre vida animal e vida politicamente qualificada é problemática, pois é como se:

a política fosse o lugar no qual a vida tivesse que se transformar a si mesma em boa vida e no qual o que tivesse que ser politizado fosse sempre a vida nua. Na política ocidental, a vida nua tem o privilégio peculiar de ser aquela cuja exclusão funda a cidade dos homens (Agamben, 1998, p. 7, tradução minha).

Nesse sentido, Agamben nos leva a compreender que a condição de possibilidade da política não é a diferenciação entre amigo/inimigo, vida nua/existência política, *zoé/bíos*, mas sim a existência do homem que, enquanto um ser vivo inserido na linguagem, se separa e se opõe de sua própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação a essa vida nua, que nele está contida, em uma exclusão inclusiva (Agamben, 1998, p. 8). Em outras palavras, é como se todos tivéssemos uma vida nua, uma vida animal contida em nós e, ao mesmo tempo, tivéssemos a capacidade de ter uma existência política que nos qualifica

enquanto seres políticos, enquanto homem político, diferenciando-nos do mero ser animal que nos habita.

Agamben argumenta que a *vida nua* ou o que ele chama de *homo sacer* (homem sagrado) é, na verdade, uma figura do direito romano arcaico no qual a vida humana é incluída no ordenamento jurídico apenas a partir de sua própria exclusão. Para o autor, é preciso compreender o significado antigo do termo *sacer* (sagrado) para além do caráter religioso, mas sim como parte constitutiva do paradigma primário da política no ocidente.

[...] o que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *polis* – que é, em si mesma, absolutamente antigo – nem simplesmente o fato de que a vida como tal se torna o principal objeto das projeções e cálculos do poder estatal. Contrariamente, o fato decisivo é que, junto ao processo pelo qual a exceção em todo lugar se torna a regra, o domínio da vida nua – que é originalmente situado às margens do ordenamento jurídico – gradualmente começa a coincidir com o domínio político, e exclusão e inclusão, fora e dentro, *bíos* e *zoé* entram em uma zona de indistinção irreduzível. Ao excluir a vida nua e capturá-la dentro da ordem política, o estado de exceção constituiu, em sua própria separação, a fundação oculta sobre a qual todo o sistema político permanece (Agamben, 1998, p. 9, tradução minha).

Para Agamben, é justamente esse movimento incessante de exclusão da vida nua da esfera política e, simultaneamente, sua inclusão que caracteriza o exercício soberano. Para o autor “há uma figura-limite da vida, um limiar em que a vida está tanto dentro quanto fora do ordenamento jurídico e esse limiar é o lugar da soberania” (Agamben, 1998, p. 27). Ainda, o autor argumenta que “[o] soberano decide não o lícito e o ilícito, mas a inclusão originária do vivente na esfera do direito [...]” (Agamben, 1998, p. 26).

A relação do direito com a vida é, então, para Agamben, uma relação de exceção, de exclusão inclusiva ou inclusão exclusiva, como argumenta o autor. Tal exceção é uma relação de banimento soberano. A vida sagrada é tanto sujeita ao poder do Estado e banida dele; capturada e excluída. Nisto consiste o paradoxo da soberania. A figura do *homo sacer* ou da vida sagrada constitui, portanto, a figura originária da vida, tomada pela relação de banimento soberano, uma relação ambígua em que operam tanto a inclusão quanto a exclusão.

Entender o modo como Agamben está lidando com o caráter sagrado da vida humana é, portanto, fundamental para compreender os limites sobre os quais o próprio autor se situa em relação ao tema do sacrifício quanto para compreender o estatuto ontológico da sacralidade do autor em comparação com outros como René Girard e George Bataille, por exemplo.

Para Agamben, a relação de banimento pela qual a vida sagrada (*homo sacer*), é atada ao direito e à política deriva da ambiguidade de sua natureza sagrada. Para o autor, a ideia de banimento surge da ideia de *bando* a qual diz respeito a tudo aquilo que é *banido*, apartado da sociedade dado o seu caráter intocável. Para Agamben, a vida sagrada possui uma ambiguidade que lhe confere a possibilidade tanto de ser considerada como algo puro, sagrado, que pertence a Deus, quanto algo impuro, amaldiçoado, pertencente aos deuses do submundo. Essa característica ambígua da vida sagrada compõe, para o autor, a estrutura da *sacratio* em que a figura do *homo sacer* se situa. Tal figura é duplamente excluída tanto do domínio profano quanto do domínio religioso e, portanto, duplamente banida, seja ela considerada pura ou impura. Tal *banimento* da vida sagrada obedece à lógica de que tudo aquilo que é ou sagrado ou amaldiçoada deve ser *banido*, separado da vida em sociedade. Tanto a vida pura, quanto a vida impura compartilham, então, da mesma natureza de serem intocáveis, *banidas* da sociedade.

Essa dupla exceção da figura do *homo sacer* é o que confere a ele a condição de possibilidade da própria soberania, pois é sobre essa figura-limite da vida, a vida sagrada, que a decisão soberana de inclusão e exclusão da vida no ordenamento jurídico opera. Nesse sentido, compreendemos que a concepção de sagrado para Agamben é imanente à própria esfera política e não transcendente a ela. A vida só é sagrada na medida em que ela é tomada pela exceção soberana. Para o autor, há uma simetria entre a estrutura da *sacratio* e da soberania que lança luz sobre a categoria do sagrado.

A proximidade entre a esfera da soberania e a esfera do sagrado, que tem sido observada e explicada de várias formas, não é simplesmente o resíduo secularizado do caráter religioso originário de todo poder político, nem meramente a tentativa de garantir ao último uma fundação teológica. Essa proximidade é apenas a consequência do ‘sagrado’ – que é, sublime e amaldiçoado – caráter que inexplicavelmente pertence à vida

enquanto tal. Se nossa hipótese está correta, a sacralidade é, então, a forma originária da inclusão da vida nua na ordem jurídica, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação ‘política’ originária, quer dizer, a vida nua na medida em que opera em uma exclusão inclusiva como o referente da decisão soberana (Agamben, 1998, p. 85, tradução minha).

Nesse sentido, podemos dizer, a partir das formulações de Agamben, que a origem da soberania deriva do surgimento de uma forma de vida, a vida sagrada, a vida do *homo sacer*, aquele que pode ser tanto puro quanto impuro, sublime e amaldiçoado e que por isso deve ser *banido* (simultaneamente, capturado e excluído) da esfera da política. A vida sagrada do *homo sacer* confere a ele, então, uma inclusão exclusiva ou uma exclusão inclusiva tanto na esfera profana, quanto na esfera divina. A vida nua do *homo sacer* é, segundo Agamben, matável e insacrificável. Matável porque ela é incluída na comunidade de modo que sua morte não seja punida pelo ordenamento jurídico (em outras palavras, esse é um efeito da inclusão exclusiva) e insacrificável, porque ao não pertencer nem à ordem profana e tampouco à ordem divina, não pode ser uma vida a ser consagrada ao divino ou, então, para usar o vocabulário que venho trabalhando, não pode ser sacrificada e oferecida ao divino. Para Agamben (1998, p. 82), “[...] o *homo sacer* pertence a Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma de estar apto a ser morto. A vida que não pode ser sacrificada e ainda pode ser morta é a vida sagrada”.

Aqui, percebemos que os termos analíticos dentro dos quais Agamben se situa em relação às noções do sagrado, da vida sagrada e da própria sacralidade resultam em uma percepção da ideia de sacrifício muito mais sofisticada do que o modo como René Girard, por exemplo, formula e, também apresenta uma significativa, porém sutil diferença em relação ao modo como Georges Bataille lida com a mesma questão.

Enquanto para René Girard, a vítima se constitui em bode expiatório para os desejos assassinos de uma comunidade que se refaz e se reúne, incessantemente, em torno da vítima e a partir da própria vítima (a vítima é necessária, nessa lógica girardiana, para a manutenção da vida social e política), para Agamben, as apostas teóricas são muito mais consideráveis. Segundo argumenta Andrew Norris (2005), Agamben está menos preocupado em entender o sacrifício como aquilo que é separado para consagração, como um culto a uma

deidade, e mais interessado em compreender a questão fundamental da lógica do sacrifício (do latim *sacrificium*, de sacr-, sacer, sagrado, amaldiçoado) que se revela na vida que é sagrada (também do latim *sacrare*, também de sacr-, sacer). Para Agamben, tanto a vida sagrada como o soberano estão dentro e fora da ordem legal, sendo tanto sagrado quanto amaldiçoado; está dentro da ordem legal na medida em que sua morte é permitida, mas está fora na medida em que sua morte não é considerada nem um homicídio nem um sacrifício (Norris, 2005). A soberania enquanto forma de poder e a vida sagrada enquanto forma de vida habitam, na leitura filosófica de Agamben, o mesmo limiar, a mesma zona de indistinção.

Ao passo que o *homo sacer* está para além das duas esferas, profana e divina, em uma relação de banimento de dupla exclusão, ou como o próprio autor diz ser uma exclusão inclusiva ou uma inclusão exclusiva, não é possível falar em vidas que são sacrificadas, uma vez que o *homo sacer* é justamente aquele que é matável e *insacrificável*. Não se sacrifica a vida nua, pois a ela não é permitida a passagem da ordem profana para a divina, ela está duplamente *banida*. A vida sagrada do *homo sacer* não pode, seguindo as formulações de Agamben, ser consagrada a nenhuma esfera (divina).

Agamben, embora trate da questão da sacralidade e da “insacrificabilidade”, não faz nenhuma referência em seus textos, principalmente em “Homo Sacer” a Georges Bataille, para quem a questão do sacrifício é fundacional na sociedade. A concepção de sacrifício e soberania, para Bataille, se situa no campo oposto ao de Agamben, no sentido de que para o primeiro a soberania é justamente aquilo que se dissolve no nada, no dispêndio absoluto, que não se situa nos termos da troca, do regateio. Para Bataille, a noção de soberania compartilha de um universo no qual o soberano é aquele que não controla, não está no controle, não é o mestre/senhor, mas sim aquele que transcende os limites que o medo da morte impõe, é aquele que se dispõe ao sacrifício, à perda absoluta de si mesmo. Já para Agamben, o soberano é aquele cuja condição de possibilidade deriva, justamente, da figura do *homo sacer*, da vida nua, a vida sagrada, uma figura-limite da vida, para Agamben, sobre a qual surge a soberania que, por sua vez, *decide* sobre a inclusão da vida nua no ordenamento jurídico.

O que me interessa trazer de Agamben aqui é justamente o modo como ele compreende a natureza da figura sagrada, como sendo ambivalente, tanto sagrada

quanto amaldiçoada, que deve ser *banida*, separada da esfera comum e os meios pelos quais a vida humana (e a vida animal que nela é contida) faz parte de uma engrenagem de poder no qual o soberano é quem decide sobre a inclusão da vida nua no ordenamento jurídico.

Existe entre Bataille e Agamben uma diferença significativa acerca da compreensão de ambos os autores do que é soberania. Enquanto para Bataille, soberania é aquilo que é o oposto do controle que o mestre/senhor tem sobre a própria vida, sendo, portanto, tudo aquilo que se dissolve no nada, na perda absoluta (e por isso se aproxima tanto da experiência da perda absoluta dos rituais sacrificiais, da ideia de dispêndio daquilo que é de maior riqueza e valor), para Agamben, a noção de soberania ainda está bastante presa à noção schmittiana do soberano enquanto aquele que *decide* sobre o estado de exceção, mas que, na roupagem de Agamben assume a expressão de decisão sobre a inclusão da vida nua no ordenamento jurídico.

Aqui, me parece que há uma questão importante a ser notada, que diz respeito ao elemento da *decisão*. Se a soberania, para Schmitt e Agamben, está atrelada ao paradigma da decisão sobre vidas que vão cruzar ou não determinadas fronteiras políticas – fronteiras essas que marcam a passagem entre a vida e a morte, para Bataille, o ser soberano é justamente aquele que transgride tais fronteiras determinadas pelo medo imposto pelo soberano. Para Bataille, trata-se muito mais de um abrir mão da decisão e de um entregar-se absolutamente que foge a uma economia da troca, do regateio, do receber de volta, da recompensa e, portanto, trata-se do sacrifício absoluto.

Esta distinção na noção de soberania produz, nos dois autores, uma certa topografia política na qual o campo do sagrado, do sacrifício e do sacro são posicionados de maneira também distintas. Bataille, ao se situar na ideologia sacrificial, o faz de maneira que rompe com o modelo conservador e tradicional que se explicita nas formulações de René Girard, por exemplo. Para este último, o sacrifício teria o papel de autoproteção da comunidade a partir da escolha de algumas vítimas tomadas como bodes expiatórios sobre as quais a violência da sociedade recairia como forma de justificar a necessidade de regeneração e manutenção do pacto social. Enquanto que, para Bataille, o sacrifício se situa em um terreno semântico que vai para além do campo no qual opera a dialética hegeliana.

Para Bataille, o sacrifício é mais sobre o modo como se afirma o valor daquilo que se quer atribuir valor pelas vias de sua própria destruição. Para o autor, o sacrifício se situa em um terreno político no qual me permite ler a luta das mães como uma luta sacrificial na qual as próprias mães – enquanto mães que (en)lutam – são colocadas nesse terreno político em que a própria vida é colocada em sacrifício pela vida dos filhos que foram mortos. O dispêndio a que Bataille se refere como sendo a maior forma de demonstração de poder se traduz, no contexto de luta das mães, como o dispêndio daquilo que restou de maior valor: a vida dos familiares que lutam e enlutam os seus mortos.

Minha crítica a Agamben é que, embora ele faça um movimento bastante interessante de apontar para o modo como funcionam algumas engrenagens do sistema político ocidental e, de maneira sofisticada, também aponta os termos dentro dos quais a vida humana e não humana ganham significado no campo da política, o autor me parece tomar o poder soberano enquanto uma verdade estática que rege os movimentos pelos quais a vida humana é manuseada politicamente.

Ao defender que a figura do *homo sacer* ou, melhor, que a “sacralidade é, então, a forma originária da inclusão da vida nua na ordem jurídica” (Agamben, 1998, p. 85), e ainda, ao afirmar que “se a exceção é a estrutura da soberania”, então, a soberania “é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si mesmo suspendendo-a”, Agamben (1998, p. 28) acaba por justapor a figura do *homo sacer* à figura do soberano, não como antagonicamente opostas, mas como elementos inextricavelmente relacionais. Esse movimento teórico nos indica o modo como a filosofia de Agamben repousa, fundamentalmente, sobre a ideia de um elemento relacional e do seu não-relacional. Tanto a vida nua quanto o soberano residem na mesma zona de indistinção, no mesmo limiar em que nunca é possível definir, muito claramente, entre a vida e a morte, o legal e o ilegal, o vivo e o morto. Tal zona de indistinção acaba por tomar as duas figuras como estáticas e fixas, presas nesse estado aporético que, como define Derrida (2007) (e como discuti no capítulo quatro), é um espaço de não-passage.

O limiar, a que Agamben se refere, como sendo esse espaço de exceção a partir do qual se origina a estrutura política ocidental, ainda que possa nos apresentar uma estrutura um tanto quanto rígida e fixa, nos permite complexificar o olhar que se lança sobre a luta das mães e o lugar que elas ocupam na estrutura política. Assim como Antígona, as mães se inserem na gramática sacrificial, não a

gramática conservadora na qual elas seriam bodes expiatórios da política, mas na gramática batailliana na qual elas conferem a si mesmas esse poder, o poder de quem transgride os limites impostos pelo medo da morte. Ainda que as mães tenham apresentado as condições para que fosse possível compreender seu movimento como um movimento transgressor dos limites do medo da morte e, claro, como um movimento que rompe com o paradigma da soberania, no sentido de que elas não aceitam ficar refém do poder soberano, elas também acabam por se encontrarem nesse espaço de liminaridade, um limiar entre a vida e a morte, um limiar entre o passado com a memória do filho e um futuro de espera pela justiça.

Penso que o processo de luta e luto públicos – tanto de Antígona, quanto das mães – extrapolam o paradigma dentro do qual Agamben se situa: o de que a vida nua é fonte de poder soberano e vice-versa. O que me permite pensar isso é que o próprio processo de luto público das mães demonstra que o que elas produzem, em última instância, é a ideia de que as suas vidas não serão vidas matáveis e insacrificáveis como foram as vidas de seus filhos.

A ideia que permeia a lógica do luto público é justamente a de marcar que nem as vidas das mães e tampouco a de seus filhos são vidas nuas. Contrariamente, o que as mães produzem é a ideia de que elas mesmas estão ali para colocar em sacrifício o que lhes restou de maior riqueza – a própria vida – e, conseqüentemente, para tirar a vida dos filhos do campo da mera *matabilidade*, conferindo-lhes, assim, um estatuto transcendental de vida humana, mesmo depois de mortos. É ao se disporem a arriscar a própria vida, colocando a própria vida à morte, se necessário, que as mães reúnem as condições para deslocar a vida dos filhos do campo do banimento e retirar deles o marcador de vidas matáveis.

Meu argumento é o de que as mães tiram a vida de seus filhos da relação de banimento, mesmo após a sua morte. Ao evocarem, constantemente, o grito “nossos mortos têm voz!”, as mães assumem a tarefa de redimir os filhos que se foram. A luta das mães, pelo processo de luto público, só é sacrificial porque é também redentora. Como Hubert e Mauss argumentavam, não há sacrifício que não passe pela ideia de redenção. Da mesma forma que poderíamos ler o assassinato de seus filhos como uma forma de redimir uma coletividade como a nação brasileira (o “sacrificante”, na gramática sacrificial apresentada por Hubert e Mass), o sacrifício feito pelas mães redime a seus filhos e redime, sobretudo, a si mesmas.

O sacrifício que as mães realizam redime a seus filhos, na medida em que elas trilham um incansável caminho entre a vida e a morte, carregando seus filhos, simbolicamente, de volta à vida, a uma vida transcendental, no sentido de que esses jovens nunca deixarão de existir no imaginário social. É pelo luto público que as mães fazem seus filhos cruzarem a fronteira da morte de volta à vida (a vida garantida no transcendental), conferindo a eles a saída do domínio da vida nua, da mera vida animal, vida matável (insacrificável) para o domínio da vida humana, da vida não matável, que merecia ser digna de proteção.

Por outro lado, é como se as mães, também pelo processo de luto público, cruzassem elas mesmas a fronteira entre o domínio da vida animal para a vida humana. As mães, pelo processo de luto público, politizam a própria vida (nua – se quisermos optar pelo vocabulário de Agamben), e fazem, além da redenção dos filhos, a própria redenção. Isso nos leva a voltar a pensar na noção de violência divina de Walter Benjamin (como discutido no capítulo 3), a partir da qual Benjamin argumenta ser esta um tipo de violência não sangrenta (ao contrário da violência mítica que demanda o sangue – o sangue sacrificial), a violência divina é uma violência que é expiatória e purificatória. O caráter expiatório e purificatório contido no conceito de violência divina, em Walter Benjamin, me permite olhar para a luta das mães como uma forma de sacrifício, mas não o sacrifício que matou a seus filhos (a violência mítica que demandou o sangue de seus filhos), mas sim o (auto) sacrifício redentor, purificatório, que garante a si mesmas, enquanto mães e vítimas da violência de Estado, uma forma de redenção. Estar na luta e fazer o luto público de seus filhos talvez seja a maior e única possível forma de redimir a violência sofrida (falarei mais sobre essa questão sob a ótica da justiça na conclusão desse trabalho).

Ao fim e ao cabo, a luta e o luto públicos conferem à própria vida das mães um valor político como vida humana que fala no espaço da cidade, que não só possui voz como também é dotada de linguagem (para resgatar a herança aristotélica em Agamben). Argumento que as mães embaralham as fronteiras entre a voz e a linguagem e trazem suas próprias vozes de dor articuladas através de uma linguagem do luto. A linguagem do luto é a manifestação política última da voz de dor da vida nua no domínio do político/do humano.

A herança aristotélica de que a *polis* é localizada na passagem da voz para a linguagem, no sentido de que a mera voz (a voz enquanto signo da dor e do

prazer como atributos dos seres inferiores ao homem) é insuficiente para garantir o valor existencial e político de uma vida (enquanto vida humana) cai por terra quando compreendemos que o que as mães fazem em público (e podemos pensar aqui também no luto de Antígona pelo reconhecimento na *polis*) é justamente transformar a voz da dor em uma linguagem que lhes garanta essa capacidade adicional para a existência política (Aristóteles, 2002). Se o que garante a uma vida o caráter de vida politicamente qualificada é a capacidade de linguagem como a capacidade de falar a verdade, discernir entre o bom e o mal, o justo e o injusto, as mães, então, garantem a si mesmas tal qualificação através da linguagem do luto que combina dor, sofrimento e a enunciação da verdade ao poder.

Em uma dimensão mais profunda do movimento político das mães, poderíamos identificar, então, que parte da potência da linguagem do luto público reside, justamente, na politização da vida nua (da vida nua de seus filhos) ao trazerem as suas próprias vozes como se fossem as vozes dos filhos. São as suas vozes de mães que redimem as vozes dos filhos mortos pelo Estado que, quando trazidas a público (à *polis*, como em Antígona), revelam o que se esconde e que, no entanto, repousa sobre as fundações da política moderna ocidental: o poder que produz uma forma de vida, a vida humana (politicamente qualificada), às custas da produção de alguns (muitos) corpos (matáveis como se fosse corpos meramente animais).

Desde um engajamento com a filosofia de Agamben (e também para ir além dele), o que estabelece as condições de possibilidade para que as mães saiam do domínio da *zoé* (vida meramente reprodutiva, e aqui poderia dizer uma mera vida que produz marginais, como já foi enunciado publicamente por políticos) para o domínio da *bíos* (enquanto uma vida politicamente qualificada, que tem um lugar na *polis* e que fala a verdade ao poder) é o fato de que é preciso que elas se disponham a ser as vozes de seus filhos para tirá-los da relação de banimento em relação à política (soberana) e, ao fazê-lo, se permitam a si mesmas serem aquelas que tirarão também a própria vida da condição de mera vida reprodutiva (*zoé*) e se apresentarão, publicamente, para quem quiser testemunhá-las como uma vida que, pela linguagem do luto público, tem uma verdade a ser dita ao poder.

Embora não tenha se engajado com a filosofia de Bataille, sobretudo em “Homo Sacer” em que o autor faz pouquíssimas menções ao filósofo francês e,

mais especificamente, no último capítulo do livro em que faz uma breve crítica tangencial a ele, Agamben me permite olhar para uma questão que me parece ser extremamente importante para analisar a luta das mães e o modo como a ideologia sacrificial é, sim – ao contrário do que o autor afirma no último capítulo do livro – “ainda” muito presente na política moderna. Tal questão é a própria ambiguidade do sacro a que o autor se refere.

Ainda que o autor considere que as vidas perdidas na contemporaneidade não são exemplos de perdas sacrificiais, mas sim, efeito de uma biopolítica que as torna vidas meramente matáveis e insacrificáveis, o próprio fato do autor trabalhar com o conceito da sacralidade é indicativo de que, para ele, há uma certa confusão entre o domínio do sagrado e o domínio do poder político. Paul Hegarty (2005) argumenta que, enquanto para Bataille, há sempre uma distância entre o lugar do sacrifício e o lugar “onde habitamos”, para Agamben, nós vivemos, basicamente, nesse espaço sacrificial (da vida enquanto sagrada). Nesse sentido, os autores situam a sacralidade em pontos distintos de uma mesma topografia política em que morte e vida são substratos do poder político.

A sacralidade, para Agamben, possui uma natureza ambígua, pois, para o autor, a vida sagrada é aquela que pode ser tanto uma vida pura, quanto impura, *fasta* ou *nefasta*. Tanto uma quanto a outra são vidas que não podem ser tocadas e que devem, por isso, ser *banidas* do convívio comum. As coisas sagradas adquirem, então, essa natureza ambígua que, independentemente de sua valoração, por possuírem a mesma natureza, devem ambas ser *apartadas*, *separadas* do comum. Nesse sentido, ainda que a filosofia de Agamben apresente algumas limitações, reconheço que ela nos permite complexificar o modo como a vítima, na ontologia sacrificial, é tomada.

A título de exemplo, poderíamos pensar que, se a sacralidade é dotada dessa ambiguidade, como o próprio Agamben sugere, a vítima então não seria apenas a vida impura, nefasta, representada socialmente pela vida daqueles que seriam considerados “bandidos” e que nascem das mães faveladas apreendidas como “fábricas de produzir marginais”, mas poderíamos também considerar como vítimas sacrificiais a vida pura, *fasta* representada, na sociedade, pela vida do policial militar (ou do soldado), que está a serviço da defesa do Estado-nação e se dispõe a morrer em seu nome. Se, em uma sociedade onde a morte de um jovem negro e favelado (tido como “bandido”) é comemorada socialmente e sequer é

lamentada, enquanto a morte de um policial é sentida, de maneira revoltosa pelas camadas conservadoras da sociedade, como uma perda social, percebe-se, de modo claro, uma certa divisão hierárquica acerca do valor de cada uma dessas vidas perdidas. Tal valor é atribuído politicamente de acordo com a funcionalidade que cada uma dessas vidas possui dentro dos enquadramentos normativos mantenedores do Estado-nação. A quem tal vida está a serviço? Por quem ela morreria? Pelo Estado? Pela sociedade? Até que ponto uma vida está disposta a abrir mão dela mesma *em nome* de algo/alguém?

Entretanto, apesar de terem valores políticos distintos, poderíamos então pensar, seguindo ainda o pensamento de Agamben, que tanto o policial militar quanto o jovem morto e favelado possuem a mesma natureza sagrada. Tanto um como outro, na lógica da ambiguidade do sacro, possuem a mesma natureza: a de seres que estão numa zona de indistinção, assim como a figura do soberano (aliás, o policial performatiza uma soberania nas favelas) e a figura do *homo sacer* (pensando o jovem morto visto pelo soberano como um corpo meramente matável). Ambas as figuras, tanto a do policial militar, quanto a do jovem negro, compartilhariam, nessa gramática agambeniana, da mesma natureza sacrificial (embora Agamben evite pensar em termos sacrificiais), na medida em que os dois acabam sendo sacrificados ou *em nome do Estado*, no caso dos policiais, ou mortos *pelo próprio Estado*, no caso dos jovens negros e moradores de favela.

Vale explicitar que o que proponho aqui não é, de maneira alguma, sugerir que a vida de um policial militar no contexto de segurança pública do Rio de Janeiro é tão vitimizada quanto a vida de um jovem negro e morador de favela. O que estou propondo pensar, a partir do referencial teórico de Agamben, é o modo como, nessa guerra entre o “tráfico” e o “Estado” (como é superficialmente vendida à população), todos saem perdendo, a despeito do grau de dor e sofrimento gerados. Tanto a vida do policial militar que é treinado para matar “bandido” e “traficante” quanto a vida de um jovem morador de favela são, ambas, vidas que acabam, de muitas formas, sendo capturadas pelos tentáculos do poder de Estado (e aqui me refiro às múltiplas formas e modalidades de poder em atuação) a fim de que tais vidas estejam a serviço da manutenção de toda a economia sacrificial que sustenta as estruturas fundacionais do que se entende hoje por Estado-nação.

Como costuma dizer *Carmen*, uma das mães cujo luto testemunhei, a maior parte dos policiais militares que estão a serviço do Estado e matando os jovens negros e favelados são, também, negros e pobres. *Carmen* levanta uma questão importante ao colocar em evidência que o “inimigo” que essa guerra busca combater é um “inimigo” da mesma cor e da mesma classe social daqueles que se dispõem a matá-lo. Desse modo, poderíamos perguntar: até quando vamos continuar a fazer uma guerra na qual negros e pobres se matam entre si e a partir de quando se reconhecerão enquanto raça e classe e deixarão de ser *utilizados* (para resgatar a questão da utilidade, do *meio para um fim*) pelo Estado para que ele se mantenha às expensas desse sangue negro que não para de escorrer e nutrir uma pátria racista?

No fim das contas, ao que me parece, há o desafio de reconhecer o modo como o Estado brasileiro alimenta a necessidade de uma guerra na qual, embora todos saiam perdendo, os que mais perdem é a própria população negra, esteja ela personificada na figura soberana do policial que mata, impunemente, seja ela personificada na figura das vidas matáveis dos jovens negros. Como costumava questionar Marielle Franco: “quantos mais [negros] terão que morrer para que essa guerra acabe?”.

### 6.3 Mães guerreiras, mães sacrificiais

Nós estamos aqui com todas as dificuldades, mas nós estamos aqui pra dizer: “parem de nos matar!”, porque a Vera não vai ser a última [mãe] a **morrer lentamente**. Depois da Vera, teve mais dois diagnósticos de outras duas mães que estão com câncer. [...] E a gente não aguenta mais enterrar mãe. Já vem desde as Mães de Acari e nós não podemos aceitar (Fala de *Dulcinéia*, no Encontro de Mães na Bahia, grifo meu).

A fala de *Dulcinéia* nos apresenta a presença da morte na vida das mães por meio do necropoder. Como apresentei na introdução desse trabalho, é comum, infelizmente, ver algumas mães falecendo em decorrência do desenvolvimento de quadros graves de saúde por conta do processo de luto. Se, por um lado, a violência de Estado recai sobre seus filhos de modo direto, na dimensão do *fazer morrer* do poder soberano, sobre suas mães recai a violência de Estado sob a

forma do *deixar morrer*. E, nesse contexto de luto, *deixar morrer* é uma faceta do poder de matar.

A violência de Estado está presente na vida das mães, como *Dulcinéia* nos chama a atenção na forma da *morte lenta*. Podemos pensar a morte lenta como uma forma do poder do Estado atualizado a partir tanto da biopolítica como da necropolítica. Lauren Berlant propõe pensar o conceito de *morte lenta* no contexto norte-americano no qual as pessoas mais marginalizadas são as que são mais subnutridas e com maiores taxas de obesidade. A autora defende que a obesidade, no contexto norte-americano é uma forma de poder que faz com que as populações mais marginalizadas morram lentamente, sob os regimes de produção do capital. Para Berlant (2007), enquanto a morte é comumente pensada como um evento em contraste com a extensividade da vida, no domínio da morte lenta, a morte e a reprodução ordinária da vida são co-extensivas.

No contexto etnográfico desse trabalho, o que me interessa no conceito de morte lenta é pensar o modo como a vida das mães, após a perda do filho, é também uma forma de morrer lentamente. Nesse sentido, penso a morte lenta das mães como uma forma de morte em vida que está a serviço da reprodução do Estado. Seja na forma do desenvolvimento de doenças em decorrência do processo de luto, seja na forma do homicídio do qual algumas mães já foram vítimas, como discuti na introdução desse trabalho, é justamente o fato de que as mães estão morrendo lentamente que faz com que o Estado ainda mantenha a população negra sob o medo constante de ser morta a qualquer momento.

A morte, no contexto de comunidades e favelas, adquire uma dimensão no cotidiano da população negra de modo que a morte não é somente um episódio que marca o fim de uma vida, a morte é, ao contrário, algo que está presente no dia-a-dia, sob a forma de ameaças, a morte como algo que ronda e espreita a cada esquina, sobretudo no cotidiano daqueles que ficam para fazer o luto e se engajam na luta por justiça.

[...] o Estado não é só responsável pela morte dos filhos, como ele é responsável pela **morte contínua das mães**, dos pais, dos irmãos, porque a gente não consegue fechar o processo de luto. Quando a gente não consegue fazer isso, a gente adocece. [...] a gente chama os familiares de pessoas assassinadas de sobreviventes, e é isso mesmo, é uma pessoa que está sobrevivendo a uma dor muito forte. Então, quando a gente fala

de sobreviventes, o que nos parece é que essas pessoas estão sendo torturadas, é uma tortura continuada do Estado que não permite que você avance (Fala de uma psicóloga presente no Encontro de Mães da Bahia, grifo meu).

Enquanto a fala de *Dulcinéia* traz o termo *morrer lentamente*, o trecho acima da fala da psicóloga traz o termo *morte contínua* das mães. Em ambos os casos, o que fica claro é que a impossibilidade de concluir o processo de luto coloca as mães em uma dimensão sacrificial, na qual morrer continua e lentamente torna-se uma condicionalidade da vida de luto e luta dessas mulheres. A dimensão sacrificial da luta das mães reside justamente no ponto em que viver e morrer se encontram, de modo que a reprodução da vida e a reprodução da morte são indistinguíveis, como argumenta Berlant (2007). Como podemos ver no trecho da fala acima, as mães e os familiares de vítimas da violência de Estado são considerados sobreviventes, pois são os que ficam que enfrentam o desafio de ter que viver com uma dor tão profunda e irreparável.

A dimensão sacrificial da luta das mães nos permite compreender a vida que vive o luto não como uma vida de fato, mas sim como uma sobrevida, uma vida que sobrevive a uma morte lenta. *Sobreviver* (bio) e *morrer lentamente* (necro) compõem o que Bento (2018) denominou necrobiopoder, como sendo a necessidade de produção de zonas de morte para que a governabilidade sobre a vida possa acontecer. As mães habitam justamente essa zona de morte, após o assassinato de seus filhos, onde não estão nem completamente vivas, pois segundo as próprias mães dizem, elas não vivem, elas sobrevivem, e tampouco completamente mortas, pois ainda conseguem encontrar força e apoio junto às outras mães, familiares e apoiadores da luta que lhes permitem seguir o caminho da luta sacrificial.

Tal dimensão sacrificial, em sua natureza ambivalente (como discutimos no capítulo anterior), caracteriza o cenário de guerra em que as mães estão inseridas. Entretanto, esse cenário de guerra é um cenário no qual a morte é produzida e vivida lentamente. A presença da morte na vida das mães de vítimas da violência de Estado se dá na forma do luto vivido. Os bastidores da guerra às drogas que tem a população negra como alvo é vivido pelas mães que ouvem de dentro de suas casas os tiros sem saber se seus filhos estão vivos ou mortos. É dos bastidores da guerra que as mães fazem o luto e vivem a perda causada pela

violência institucional. E é quando as mães saem dos bastidores da guerra e decidem atuar com outras mães e reivindicar justiça ao Estado que elas se tornam sujeitos visíveis para a sociedade.<sup>46</sup> Essas mulheres que saem de suas casas, enfrentam o poder de matar do Estado e colocam em risco a própria vida saem como *mães guerreiras* (como geralmente elas se autodenominam), ou como chamo aqui, como *mães sacrificiais*.

A guerra que as mães enfrentam não é a guerra tradicional em que se pega em armas e se disputa territórios a serem conquistados. A guerra combatida pelas *mães guerreiras* é uma guerra que tem seu próprio corpo como territorialidade em disputa. Segundo Rita Laura Segato, é preciso compreender as novas formas de guerra e o corpo da mulher como um corpo sobre o qual a gramática da guerra se territorializa. A autora, em seu livro “Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres” (2014), faz uma discussão interessante acerca dos contextos de guerras latino-americanas nos quais os corpos das mulheres são utilizados como armas de guerra ao serem violados sexualmente pelos combatentes dos países inimigos. A discussão da autora está situada no contexto de violações sexuais das mulheres, o que não é a realidade do contexto etnográfico no qual esse trabalho se situa, no entanto, Segato traz elementos importantes para se pensar o modo como as mulheres – e especialmente as mulheres das quais esse trabalho trata – se relacionam com os novos contextos de guerras.

Segato (2014) parte da leitura foucaultiana de biopoder para ilustrar o modo como o poder sobre a vida, exercido a partir do exercício da gestão dos corpos se traduz em um poder que toma os corpos como o verdadeiro território em disputa. A autora traz exemplos de casos em que mulheres foram violadas sexualmente na frente de seus maridos e famílias como forma de humilhação e imposição da marca do poder soberano do país inimigo. A autora argumenta que essa consiste em uma das estratégias militares de destruição de um povo e de sua identidade, justamente porque vai na raiz da manutenção e reprodução da vida coletiva de um povo. A violência atua do modo mais truculento e cruel possível, nesses tipos de contextos, pois é uma forma de garantir, segundo a autora, o controle sobre territórios e corpos e dos corpos como territórios.

---

<sup>46</sup> No artigo “From the backstage of war: the struggle of mothers in favelas of Rio de Janeiro” (2017), discuto as novas formas de guerra contemporâneas e o movimento das mães de saírem dos bastidores da guerra e ocuparem a cena pública. Para mais, ver Santiago e Fernández (2017).

[E]sse corpo em que se vê encarnado o país inimigo, seu território, o corpo feminino ou feminizado, geralmente de mulheres ou de crianças e rapazes jovens, não é o corpo do soldado-sicário-mercenário, ou seja, não é o sujeito ativo da corporação armada inimiga, não é o antagonista propriamente bélico, não é aquele contra quem se luta, mas sim um terceiro, uma vítima sacrificial, um mensageiro sobre o qual se significa, se inscreve a mensagem da soberania dirigida ao antagonista (Segato, 2014, p. 61, tradução minha).

Ainda que o lugar desde o qual Segato está tratando a relação entre as guerras e as mulheres seja distinto do contexto etnográfico desse trabalho, suas reflexões me permitem elucidar algo que está presente na relação íntima que a guerra às drogas guarda com o corpo negro e, mais especificamente, o corpo da mulher negra. No contexto da luta das mães cariocas, a marca da mensagem da soberania do Estado é impressa nos corpos das mães não por meio da violação sexual, mas sim por meio da violação do direito à maternidade e à garantia e proteção da vida (negra).

A leitura de Segato sobre a relação da guerra com o corpo feminino ou feminizado abre caminhos para se pensar, guardadas as devidas diferenciações contextuais, o modo como a truculência da prerrogativa soberana, no contexto de favelas cariocas, dirige a violência sobre corpos completamente indefesos como o de crianças que acabam morrendo na mais tenra infância sem nenhuma possibilidade de antagonizar um conflito com um policial armado. Como é o caso do menino Eduardo, de 10 anos de idade, baleado por um policial militar em abril de 2015, no Complexo do Alemão. Segundo reportagem, o laudo da polícia civil afirma que os policiais haviam entrado em confronto com traficantes e que Eduardo teria sido atingido por um dos tiros. Teresinha, mãe de Eduardo, depois de sofrer muitas ameaças, acabou se mudando do Rio de Janeiro, mas não desistiu de tentar provar que seu filho foi assassinado a sangue frio pelos policiais.<sup>47</sup>

Após se engajar na luta com outras mães, Teresinha passou a receber ameaças de um policial que lhe teria dito que da mesma forma que matou seu filho, poderia matá-la também, pois seu filho era filho de bandido. Podemos identificar aqui o modo como opera a violência institucional de modo a fazer uso

---

<sup>47</sup> Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2015/11/05/politica/1446735374\\_489971.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2015/11/05/politica/1446735374_489971.html)>. Acesso em 17 fev. 2020.

de um terceiro, de uma vítima sacrificial, como argumenta Segato, para imprimir a marca do poder soberano sobre a vida e a morte. O corpo de um menino de 10 anos funciona aqui, seguindo os argumentos de Segato (2014), como um corpo que é tomado como arma de guerra, como repositório da violência bélica. O homicídio de um garoto de 10 anos de idade, baleado por um policial militar enquanto brincava à porta de casa, sob a justificativa oficial de ter sido atingido por bala perdida (quando a narrativa da mãe defende que só houve apenas um tiro e ele foi direcionado ao menino) está no mesmo universo semântico da pedagogia da crueldade que Segato afirma estar em ação no estupro e humilhação de mulheres em contextos de guerra.

Tal crueldade funciona como uma estratégia de reprodução de um sistema de mortes cuja violência atinge a corpos que não necessariamente estão no *front* da batalha, como os corpos de crianças que são baleadas nas favelas, dentro das escolas, como os corpos das próprias mães que sobrevivem com a dor da perda do filho e também são atingidos, ainda que indiretamente, pela violência de Estado. A crueldade da violência que atinge às mães e familiares de vítimas da violência de Estado no Brasil também acaba por dissolver as fronteiras entre o público e o privado, entre o que seria o *front* de batalha entre policiais e bandidos e os bastidores onde estão as mães e as crianças. Essas fronteiras são completamente atravessadas pela violência, pois é quando as mães e as crianças se tornam também alvos dela que se percebe que esses corpos femininos (como os corpos das mães) e feminizados (como os corpos mais vulnerabilizados das crianças) se constituem em espólios da guerra.

O que resta do que se chama de guerra às drogas são corpos em luto permanente, os corpos de mulheres que tiveram seu direito à maternidade violado, um corpo que é território sobre o qual o poder e a violência de Estado se reatualizam, mas que, no entanto, se recusam a ser o despojo de uma guerra que não é delas. Na luta das mães, ainda que o Estado exerça um poder sobre o corpo, o corpo do filho assassinado ou desaparecido, o corpo da mãe que adoce por conta da intervenção da violência em suas vidas, há algo que excede o próprio corpo físico, há algo que está para além da materialidade corporal sobre a qual a soberania de Estado se (re)atualiza. Resgatando a fala de uma mãe transcrita no início desse capítulo:

eu procurei o corpo do meu filho e eu não encontrei (...) eu achei outros corpos, mas o do *Diego* eu não encontrei, eles esconderam tão bem escondidinho que eu não achei até hoje [...] **E ainda que eles matem o meu corpo físico, o meu Espírito esses assassinos não vão tirar de mim!** (Fala de *Eliete Ribeiro*, grifo meu).

Para *Eliete*, existe algo para além do corpo físico, reduto último do poder e da violência, que o Estado não pode alcançar, esse algo que resta da guerra, que permanece, é o espírito messiânico-revolucionário, parido no ato de luto e de luta. A luta das *mães sacrificiais* é uma luta de mulheres que dão à luz um novo filho: o *rebento da história*. Esse filho parido na dor da luta, na dor do luto, um *rebento* revolucionário, que *rebenta* como um material explosivo capaz de fazer explodir, romper e *rebenatar* o contínuo da história, uma história de violência e injustiça marcada pelo racismo. Esse novo filho que chamo aqui de *rebento da história* não é outra coisa senão a própria vida das mães. É no ato de dar a própria vida, de colocar a vida a serviço do luto, da memória e da justiça pelo filho assassinado que as mães se colocam, de modo sacrificial, a serviço da vida. Uma vida em sacrifício, um sacrifício que *rebenta* na luta, num *instante* de perigo.

## 7

### Considerações finais: à espera da justiça

No primeiro capítulo da tese, “A maternidade como resistência à violência de Estado”, apresentei a luta das mães e o modo como a maternidade mobilizada por elas vai sendo construída simultaneamente à produção de uma ideia do que é o Estado. Fiz também uma discussão em torno do lugar da maternidade no campo da linguagem e dos discursos, bem como as disputas que surgem a partir dos contextos de comunidades afrodescendentes dentro dos quais a maternidade ganha outros contornos sociais, culturais e políticos.

No segundo capítulo, “Corpos *mutilados*, corpos precários e corpos vulneráveis”, abordei também o modo como a maternidade é um terreno em disputa ao ser endereçada pelo poder soberano e patriarcal do Estado. No segundo capítulo, abordei a leitura de autoras feministas negras sobre a questão do corpo da mulher negra enquanto um instrumento de poder e repositório, material e discursivo, da violência histórica no Brasil. Faço um engajamento genealógico e auto etnográfico como forma de elucidar como o racismo e a violência em relação ao corpo da mulher negra faz parte de um universo que nos conecta a todos historicamente.

No terceiro capítulo, “Luto, performatividade e soberania”, abordei a maternidade como um elemento que é performatizado no ato de luto público em contraposição à soberania de Estado como também um elemento que é performatizado pelos agentes de Estado. Discuti, então, o modo como esse embate entre a maternidade e o Estado se dá de forma a disputar uma noção de soberania em jogo. Além disso fiz uma reflexão sobre os fundamentos místicos e mitológicos da autoridade soberana que vêm à tona nessa disputa.

No quarto capítulo, “O sacrifício da luta, a soberania do luto”, apresentei uma discussão filosófica sobre a compreensão de soberania e sacrifício e o modo como o movimento de mães opera na mesma lógica sacrificial presente na sociedade, através de uma luta que é, em última instância, um constante colocar-se à morte em nome da vida dos filhos, como Antígona se colocou à morte em nome da vida do irmão, na tragédia grega.

No quinto capítulo, “Fragmentos: o que resta da guerra”, propus pensar algumas práticas estatais como *performances sacrificiais de Estado* por meio do qual o Estado se apresenta, se atualiza e se performatiza enquanto algo necessário e inevitável. Além disso, fiz uma discussão sobre o lugar do sacrifício a partir de Henri Hubert e Marcel Mauss, Giorgio Agamben e Georges Bataille a fim de localizar a figura da mãe, do filho morto e do policial militar na economia sacrificial. E, por fim, fiz uma discussão da relação entre a mulher e a guerra, a partir de Rita Laura Segato, bem como o papel da morte na vida das mães como uma morte que atua de forma lenta, conferindo a elas o próprio sacrifício da luta e do luto, o sacrifício das “mães guerreiras”, das “mães sacrificiais”.

Ao longo de todo esse trabalho, tenho me referido à luta das mães que perderam seus filhos assassinados por policiais militares no Rio de Janeiro como uma luta *por justiça*. Em nenhum momento dessa tese, lancei perguntas sobre o que seria essa justiça que as mães buscam em sua luta. Afinal, que justiça se espera? Imediatamente, penso que não há justiça que repare os danos causados a essas mães e suas famílias diante da perda de um filho. Qual seria a forma assumida pela justiça para que essas mães pudessem viver sem a dor causada pela violência do Estado? Uma resposta rápida a que se pode chegar é que essa justiça não tem forma, pois ela não existe. Não se repara o irreparável, não se reconcilia o irreconciliável. E tampouco há alguma forma de reparação (seja psicológica, financeira, etc.) capaz de garantir às mães e aos familiares das vítimas da violência de Estado a superação da dor, o fim do luto.

Ao longo do meu percurso etnográfico, tive a oportunidade de observar certa ambivalência que o lugar da justiça ocupava nos discursos das mães. Ao mesmo tempo em que as mães recorrem às instituições de justiça do Estado, elas também acionam uma certa ideia de justiça divina, como aquela que está acima da justiça dos homens. A *luta por justiça* pela qual as mães se tornam socialmente conhecidas se traduz justamente nesse caminho percorrido pelas instituições do Estado, para averiguar o andamento dos processos judiciais dos casos de seus filhos, pedir a celeridade de tais processos, acompanhar as investigações das cenas do crime ou, fazer elas mesmas, o próprio trabalho de investigação, recorrer às organizações de direitos humanos, etc.

Evidentemente que uma das dimensões da luta por justiça se dá no plano da institucionalidade do Estado, entretanto, é recorrente a ideia compartilhada entre os que estão na luta a crença em uma justiça superior que guiará a justiça dos homens e permitirá que a *justiça seja feita* e que os responsáveis pelos crimes cometidos sejam punidos. Certamente, a fé na justiça divina como aquela que não falha constitui um dos recursos acionados por tais atores para que possam reunir forças e seguir na *luta*. O que me parece interessante elucidar aqui é que tanto a justiça dos homens está condicionada à justiça divina, quanto a justiça divina está a serviço da justiça dos homens.

A exemplo do que acontece com Antígona na tragédia grega, duas noções de justiça estão em jogo no que diz respeito ao ato feito pela personagem ao enlutar seu irmão. Se de um lado, a justiça dos homens é aquela que a pune pelo ato cometido, a justiça divina é aquela em nome da qual ela apoia seu ato. No contexto etnográfico das mães cariocas, essa dupla noção de justiça também se faz presente, pois se a justiça dos homens é aquela que falha, a justiça divina é aquela que tarda, mas não falha e é o que mantém as mães em *luta*.

Em uma primeira leitura, poderíamos compreender a relação entre a justiça dos homens *versus* a justiça divina como uma forma de manter as mães no estado de espera, à espera da justiça. Como na parábola “Diante da lei” de Franz Kafka (2011), em “O Processo”, na qual um camponês, ao se apresentar diante de uma porta, a porta da lei, é interdito pelo guarda que lhe pede para que ele espere. O camponês, ao indagar o guarda se poderá entrar mais tarde, o guarda lhe responde que “[a]té é possível [...] mas agora não” (Kafka, 2011, p. 246). O camponês, depois de anos de espera diante da [porta da] lei, e já prestes a morrer tem, novamente, um diálogo com o guarda:

“Mas o que é que queres saber ainda agora?”, pergunta o porteiro, “Tu és mesmo insaciável”. “Se todos aspiram à lei”, diz o homem, “como pode que em todos esses anos ninguém a não ser eu pediu para entrar?” O porteiro reconhece que o homem já está no fim, e no intuito de ainda alcançar seus ouvidos moribundos, grita com ele: “Aqui não poderia ser permitida a entrada de mais ninguém, pois essa entrada foi destinada apenas a ti. Agora eu vou embora e tranco-a” (Kafka, 2011, p. 247).

Derrida (2018), em “Before the Law: the complete text of Préjugés”, apresenta uma leitura interessante dessa famosa parábola, para quem a permissão para que o camponês passasse pela porta não foi interdita, mas sim retardada, adiada, ou ainda, diferida. Para Derrida (2018), é justamente a lei enquanto uma promessa, uma promessa da própria justiça, que é adiada infinitamente. A justiça, para Derrida (2007), é aquela que está por vir, aquela que é prometida chegar, mas nunca chega. Na leitura de Derrida sobre a lei enquanto uma promessa da justiça, poderíamos entender a justiça como essa que nos é prometida, mas cuja chegada é sempre adiada. Para Derrida (2018), a lei é inacessível para o camponês, mesmo quando a porta da lei lhe está aberta.

Se pensarmos no contexto da luta das mães à luz da parábola “Diante da lei”, é possível compreender a dimensão institucional da luta por justiça como algo que se aproxima do personagem de Kafka. Do mesmo modo como acontece com o camponês, as mães se colocam diante da lei a fim de poder entrar pela porta e acessar a justiça prometida, mas sempre adiada. A partir da leitura de Derrida (2018), poderíamos pensar que a justiça pela qual as mães tanto lutam é uma justiça que, ainda que esteja por vir, sempre será adiada e elas continuariam lutando pelo resto de suas vidas à sua espera.

Segundo Martel (2012), a leitura de Derrida sobre a parábola de Kafka nos condiciona a olhar para a justiça como algo que nos subordina a uma autoridade soberana absoluta em nome da qual nós continuamos esperando. Para o autor, pensar a justiça como algo que chegará, como uma entrega enviada por parte de Deus ou do Estado é uma forma de nos manter pacientemente esperando por ela, como sujeitos obedientes e subordinados. Martel apresenta uma provocação que nos faz pensar a justiça de uma maneira politicamente mais potente:

E se Kafka estivesse nos dizendo que não há nada atrás da porta? Ou ainda, como seria se soubéssemos que nunca iríamos passar por ela (algo que o camponês só descobre no fim da sua vida, quando já é tarde demais)? (Martel, 2012, p. 71, tradução minha).

Partindo de uma leitura benjaminiana, Martel argumenta que:

Aquilo pelo qual esperamos, em certo sentido, já chegou, tal como é. Nós descobrimos que a vida que vivemos, a justiça que

buscamos, só pode ser encontrada “aqui” no mundo que ocupamos (com um concomitante conjunto alternativo de práticas políticas também) (Martel, 2012, p. 73, tradução minha).

Martel (2012) afirma que enquanto o Messias de Derrida está por vir, o Messias de Benjamin já está aqui entre nós, em nós mesmos, o que nos sugere que os gestos divino e humano são simultâneos e mútuos. Para Martel (2012):

Um engajamento com Benjamin mostra que não se deve escolher entre esperar pela justiça que sabemos que não chegará e desistir dela (o que seria a mesma coisa). A justiça emerge como aquilo que está sendo praticada diante de um fantasma, são as relações, as amizades e as pequenas intimidades que acontecem no e entre os fetichismos que produzem nossa visão de justiça à primeira vista. Quando tal visão é rompida por momentos de violência divina – o que Alain Badiou chamaria ‘singularidades’ – nós conseguimos perceber que a justiça que resta, mesmo como a grande visão resplandecente, a justiça pela qual temos esperado se prova ser vazia. É porque o seu Messianismo está, ao mesmo tempo, tanto no mundo quanto fora dele que Benjamin nos oferece a melhor perspectiva desde a qual experienciar as pequenas justiças que coexistem com e são geralmente sobrepostas pelas justiças fantásmicas (Martel, 2012, p. 93-4, tradução minha).

A leitura provocativa de Martel a partir de Benjamin me permite compreender que é justamente na tensão entre a justiça divina (aquela que não falha) e a justiça dos homens (aquela que é prometida, mas sempre adiada) que a luta das mães encontra uma terceira via, que não é nem a justiça dos Deuses e tampouco a justiça do Estado. A minha leitura é que a maior justiça que pode ser alcançada, acessada pelas mães é a própria *luta por justiça*, pois é na luta que as mães reúnem aquilo que Benjamin denominava como força messiânica revolucionária capaz de fazer o tempo romper em um instante de perigo.

Vejo esse apelo a uma justiça divina na luta das mães não como algo que se espera chegar do plano transcendental (como acontece nas tragédias gregas em que um *deus ex-machina* vem dos céus no final da história), mas sim como uma força que as próprias mães possuem em suas mãos. Na leitura marxista, messiânica e revolucionária de Benjamin, penso que é justamente na força criadora, dissipadora e expiatória das mães (sua própria justiça divina) que elas conseguem potencializar o percurso feito em busca da justiça dos homens, ainda que esta seja precária, insuficiente e nunca poderá reparar as atrocidades sofridas.

Na luta das mães, a compreensão da presença divina, da justiça divina, portanto, não é exterior à luta, ao nosso mundo humano, ela se realiza no interior da luta, em cada mãe e familiar em luto e em luta que, movidos por essa força messiânica (que já está aqui), fazem o movimento de acordar os mortos, relembando-os e redimindo o passado “vencido” pela história. É sob a orientação da força messiânica que a luta das mães realiza a revolução a cada ato público, a cada instante do tempo-de-agora, que guarda em si mesmo um material explosivo que desestabiliza a ordem da lei, do Estado e da própria justiça prometida. O ato de luto público é o momento soberano das mães, é o instante do tempo em que a soberania é sub-repticiamente acionada, nas brechas do tempo e do espaço. Os atos de luto público são como instantes soberanos que produzem uma fissura no tecido social, urbano, temporal dentro qual estamos vivendo.

Nesse sentido, a justiça que me parece já estar em curso (porque está aqui, em nós e entre nós) é a própria luta. Evidentemente, o apelo à justiça dos homens, às instituições de justiça do Estado, se faz imprescindível para que os crimes cometidos contra a população negra e favelada não sejam mais tolerados, entretanto, há uma dimensão da justiça que não está nem na institucionalidade e tampouco na ordem divina que vem dos céus e salva. Essa dimensão da justiça de que falo me parece ser, talvez, a mais importante para as mães, *a luta enquanto uma forma de justiça*, porque é estando na luta que lhes são garantidas as condições de serem vistas pela sociedade como mulheres que produzem sua própria soberania e que intervêm no curso da história a partir dos atos de luto público como atos soberanos que (ir)rompem (n)o tempo.

São inúmeras as estratégias institucionais que fazem adiar a conclusão dos processos judiciais que responsabilizem os culpados pelos crimes cometidos. O racismo permeia as instituições de justiça de modo que a violência de Estado se desdobra no cotidiano das mães para além da morte do filho. Como é o caso de uma das mães que teve a audiência do assassinato de seu filho adiada porque um dos advogados do réu (do policial) se apresentou perante o juiz sem usar gravata, ao que o juiz estabeleceu que sem a gravata a audiência não poderia acontecer. O advogado do réu, ao se recusar a usar uma gravata cedida por outros advogados presentes, como mencionei no primeiro capítulo dessa tese, fez com que a audiência fosse postergada. Seguindo os argumentos de Derrida, o adiamento da audiência representa aqui uma estratégia institucional de adiamento da justiça,

sempre adiada, diferida, postergada. Uma promessa que está por vir, mas que nunca chega. Nesse caso específico, cada adiamento de audiência vem como uma resposta do porteiro ao camponês dizendo que ainda não é hora de ele entrar na porta da lei, como na parábola de Kafka. Para as mães, isso vem como uma resposta de que ainda não é hora de se ter justiça.

Desse modo, não se trata de esperar a justiça chegar, como o camponês que espera a vida toda para passar pela porta, trata-se, na luta das mães, de criar publicamente um espaço político na qual elas possam ter garantida uma visibilidade e uma escuta para o que têm a dizer. Trata-se de criar um espaço, como argumenta Vianna (2014), em que mortos e vivos possam ocupar a cena pública. E é justamente nesse espaço político co-criado pelas mães e familiares de vítimas ao qual se somam defensores de direitos humanos, ativistas, pesquisadores e colaboradores que é possível falar em uma justiça que não é a justiça que virá (e que, no entanto, nunca vem, seja por Deus ou pelo Estado), mas sim a justiça imanente à força e ao desejo de se transformar luto em luta, mostrando à sociedade a falácia da justiça enquanto uma promessa da lei, uma promessa do Estado.

O que tenho pensado nesses últimos anos em que pude acompanhar a luta das mães no Rio de Janeiro é que o movimento feito por elas nos leva a repensar os limites da própria política. Testemunhar o processo de luto público das mães me colocam alguns questionamentos acerca desses limites: até quando será preciso se dispor a morrer, a perder a própria vida ou a se sacrificar, nos termos da tese proposta por mim aqui, em nome da vida? Haveria alguma forma de luta por justiça cuja reivindicação não opere na lógica do sacrifício, que compõe justamente a economia sobre a qual a soberania de Estado se sustenta e à qual a própria luta das mães visa combater? Em outras palavras, como forjar formas de engajamento político que questionem e combatem a economia sacrificial dentro da qual nossas vidas são apreendidas sem, no entanto, ter que, ainda assim, colocar a própria vida em risco?

Tais indagações me fazem pensar que se recorrer às instituições para fazer a justiça dos homens acontecer for, de fato (e me parece que é), insuficiente e paralisante, seria então a disposição em sacrificar a própria vida “em nome de...” o mais próximo que conseguiríamos chegar de uma justiça em que o valor de uma vida perdida só pode ser garantido quando outras vidas se colocam à própria

morte? Em outras palavras, até quando teremos que combater a economia sacrificial do Estado-nação reproduzindo a mesma lógica sacrificial que nela opera?

Certa vez, em conversa com uma das mães voltando de um ato público, ouvi dela uma frase que é atribuída a Martin Luther King no qual ele afirma que “quem não tem uma causa pela qual morrer, não tem motivo para viver”. Ela me disse que essa frase lhe é uma inspiração e, acredito eu, certamente é uma inspiração a muitas outras mães que estão na luta também, pois lutar significa, na lógica do mártir e, claro, na lógica da luta das mães, estar disposto a morrer por uma causa.

Viver, para essas mulheres em luto e em luta, é ter uma causa pela qual morrer e essa causa é lutar por justiça, ainda que essa justiça não chegue, pois se dispor a morrer por uma causa que dê sentido a uma vida já destruída pela violência de Estado pode ser o mais próximo da justiça que elas possam chegar. Uma justiça que é tecida na convicção de que um dia, talvez, possamos viver em uma sociedade na qual matar e morrer “em nome de...” não seja um imperativo que faça de nossas vidas algo que esteja a serviço de uma causa, a serviço da morte (sacrificial), a serviço da vida (sacrificial), esta (a vida) que já basta por si só e que não exija que nos disponhamos a morrer por ela para que tenha o seu valor garantido.

## 8

### Referências bibliográficas

ABRAMS, Philip. Notes on the Difficulty of Studying the State. **Journal of Historical Sociology**, vol.1, no1, 1988, 1977, pp.58-89.

ABREU, Martha. Slave Mothers and Freed Children: Emancipation and Female Space in Debates on the 'Free Womb' Law, Rio de Janeiro, 1871. **Journal of Latin American Studies**, v. 28, n. 3, pp. 567-580, 1996.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: sovereign power and bare life**. Tradução de Daniel Heller-Roazen. Standford: Standford University Press, 1998.

ANISTIA INTERNACIONAL. **Você matou meu filho!**: homicídios cometidos pela polícia militar na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Anistia Internacional, 2015.

ARAÚJO, Fábio Alves. **Do luto à luta**: a experiência das Mães de Acari. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia), Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2007.

ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ARIZA, Marília B. A. Mães libertas, filhos escravos: desafios femininos nas últimas décadas da escravidão em São Paulo. **Revista Brasileira de História**, v. 38, n. 79, pp. 151-171, 2018.

BAKARE-YUSUF, Bibi. The Economy of Violence: Black Bodies and the Unspeakable Terror. *In*: Price, Janet; Shildrick, Margrit (orgs.) **Feminist Theory and The Body – A Reader**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, pp. 311-323.

BATAILLE, Georges. **The Accursed Share**: An Essay on General Economy. Volume 1: Consumption. Tradução: Robert Hurley. New York: Zone Books, 1991.

\_\_\_\_\_. **The Bataille Reader**. Oxford: Blackwell Publishing, 1997.

\_\_\_\_\_. Hegel, a morte e o sacrifício. **Alea** [online], vol.15, n.2, pp.389-413, 2013.

\_\_\_\_\_. A noção de dispêndio. In: Bataille, Georges. **A parte maldita**. Tradução: Júlio Castañon Guimarães, 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única: obras escolhidas II**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política: obras escolhidas I**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987a.

\_\_\_\_\_. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. Organização, apresentação e notas: Jeanne Marie Gagnebin, tradução: Susana Kampff. São Paulo: Editora 34, 2011.

\_\_\_\_\_. **Origem do drama trágico alemão**. Tradução: João Barrento, 2ª ed., 1ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BERLANT, Lauren. Sovereignty, Obesity, Lateral Agency. **Critical Inquiry**, vol. 33, n. 4, p. 754-780, 2007.

BLAZQUEZ, Gustavo. Fazer cultura. Fazer(-se) estado: vernissages e performatividade de estado em Córdoba. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 37-61, 2012.

BENTO, Berenice. Necrobiopoder: Quem pode habitar o Estado-nação?. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 53, e185305, 2018.

BORNEMAN, John. Reconciliation after ethnic cleansing: listening, retribution, affiliation. **Public Culture**, 14 (2), 2002, pp.281-304.

BROWN, Wendy. **States of Injuries: Power and Freedom in Late Modernity**. Princeton: Princeton University Press, 1995.

BROWN, Yvonne S. (2005). **Bodies, memories, and empire: life stories about growing up in Jamaica 1943 – 1965**. Tese. Vancouver: University of British Columbia.

BUTLER, Judith. **Bodies that matter: on the discursive limits of sex**. New York: Routledge, 1993.

\_\_\_\_\_. **Excitable speech: a politics of the performative**. New York & London: Routledge, 1997.

\_\_\_\_\_. **Antigone's claim: kinship between life and death**. New York: Columbia University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. **Notes toward a performative theory of assembly**. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2015.

\_\_\_\_\_. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. 11ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2016a.

\_\_\_\_\_. **Quadros de guerra:** quando a vida é passível de luto?, 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016b.

\_\_\_\_\_. **Caminhos divergentes:** judaicidade e crítica do sionismo. São Paulo: Boitempo, 2017.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o Feminismo:** A situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. 06 de março de 2011. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/#gs.vt3GS1w>>. Acesso em: 17 out 2016.

CATELA, Ludmila da Silva. **Situação-limite e memória:** a reconstrução do mundo dos familiares de desaparecidos da Argentina. São Paulo: Hucitec, Anpocs, 2001.

CERQUEIRA, Daniel et alii. Atlas da violência 2017. Rio de Janeiro, **Fórum Brasileiro de Segurança Pública/IPEA**, 2017 [[http://ipea.gov.br/portal/images/170602\\_atlas\\_da\\_violencia\\_2017.pdf](http://ipea.gov.br/portal/images/170602_atlas_da_violencia_2017.pdf) – acesso em: 02 fev. 2017].

COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought.** New York, Routledge, 2000.

DAUPHINEE, Elizabeth. The Ethic of AutoEthnography. **Review of International Studies**, 36(3), 799-818, 2010.

DAS, Veena; Poole, Deborah (ed.). **Anthropology in the Margins of the State.** New Mexico: School of American Research Press, 2004.

\_\_\_\_\_. Secularism and the argument from nature. *In:* Scott, David; Hirschkind, Charles (orgs.) **Powers of the secular modern:** Talal Asad and his interlocutors. Standford: Standford University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. La antropologia del dolor. *In:* Ortega, Francisco (ed.) **Veena Das:** sujetos de dolor, agentes de dignidad. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2008a, pp.409-436.

\_\_\_\_\_. Violence, Gender, and Subjectivity. **Annual Review of Anthropology**, 37, 2008b, p. 283-99.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe.** Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEGRUY, Joy. **Post Traumatic Slave Syndrome:** America's legacy of enduring injury and healing. Portland: Uptone Press, 2005.

DERRIDA, Jacques. **The gift of death**. Tradução: David Wills. Chicago, Londres: The University of Chicago Press, 1995.

\_\_\_\_\_. **Writing and Difference**. Tradução: Alan Bass. New York: Routledge, 2001.

\_\_\_\_\_. **Força de lei**. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. Uma certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento. Tradução de Piero Eyben. In: **Revista Cerrados**, Brasília, v. 21, n. 33, p. 228-251, 2012.

\_\_\_\_\_. **Before the Law**: the complete text of Préjugés. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.

DUSSEL, E. Eurocentrism and Modernity. In: Beverley, J.; Aronna, M.; Oviedo, J. (orgs.). **The Postmodernism Debate in Latin America**. Duke University Press Books, 2009.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESPOSITO, R. **Bíos**: biopolitics and philosophy. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 2008.

FEDERICI, Silvia. **Caliban and the Witch**: Women, the Body and Primitive Accumulation. New York: Autonomedia, 2004.

FERNÁNDEZ, Marta; SANTIAGO, Vinícius. 'Anjo Negro': as fundações racistas do Estado no Brasil. **Latin America Research Review**, v. 54, p. 121-134, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Discipline and Punish**: The Birth of the Prison. New York: Pantheon, 1977.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, Genealogy, History. In: **The Foucault reader**. FOUCAULT, M., & RABINOW, P (eds). New York, Pantheon Books, 1984.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Seguridad, territorio, población**: Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Tradução: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

FREITAS, Rita de Cássia Santos. **Famílias e Violência: Reflexões Sobre as Mães de Acari**. *Psicologia USP*, vol.13, no 2, 2002, pp.69-103.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & Senzala**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin**. São Paulo: Editora 34, 2014.

GONZALEZ, Lelia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, 1984, pp. 223-244.

GIRARD, René. **Violence and the sacred**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

HARTMAN, Saidyia. The Belly of the World: A Note on Black Women's Labors. **Souls**, v. 18, n.1, jan./mar., 2016, pp. 166-173.

HEGEL, G. W. F. **Phenomenology of Mind**. Tradução: J. B. Baillie. New York: Harper Torchbooks, 1967.

HEGARTY, Paul. Supposing the Impossibility of Silence and of Sound, of Voice: Bataille, Agamben and the Holocaust. In Norris, Andrew (ed.), **Politics, Metaphysics and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer**. Durham; London: Duke University Press, 2005.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

HOOKS, Bell. **Talking back: thinking feminist, thinking black**. New York: Routledge, 2015.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. **Sacrifice: its nature and function**. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

JABRI, Vivienne. **War and the Transformation of Global Politics: Rethinking Peace and Conflict Studies**. Palgrave Macmillan, 2007.

JIMENO, Mirian. Emoções e Política: a vítima e a construção de comunidades emocionais. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, 16 (1), 2010, pp.99-121.

JUSTIÇA GLOBAL. **Justiça Global lança o site “Onde a Polícia Mata”**: Homicídios cometido pela PMRJ. Disponível em: <<http://global.org.br/programas/justica-global-lanca-o-site-onde-a-policia-matahomicidios-cometidos-pela-policia-militar-do-rio-de-janeiro/>>. Acesso em: 24 jan. 2016.

KAFKA, Franz. **O Processo**. Porto Alegre: L&PM, 2011.

KAHN, Paul. **Putting liberalism in its place**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Sacred Violence: torture, terror and sovereignty**. University of Michigan Press, 2008b.

KRISTEVA, Julia.; JARDINE, A.; BLAKE, H. Women's Time. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 7, n. 1, 1981, p. 13-35.

\_\_\_\_\_. **Revolution in Poetic Language**. New York, Columbia University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. Stabat Mater. **Poetics Today**, vol. 6, no 1/2, 1985, pp.133.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto/Eduerj, 2002.

LACERDA, Paula Mendes. **O “caso dos meninos emasculados de Altamira”**: polícia, justiça e movimento social. Tese (Doutorado em Antropologia), PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2012.

\_\_\_\_\_. O sofrer, o narrar, o agir: dimensões da mobilização social de familiares de vítimas. **Horizontes Antropológicos**, 20(42), 2014, pp.49-75.

LEITE, Márcia Pereira. Da “metáfora da guerra” ao projeto de “pacificação”: favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro. **Revista Brasileira de Segurança Pública**, vol. 6, no 2, ago/set 2012, pp.374-389.

LÖWY, Michael. **Aviso de incêndio**: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Tradução: Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MACHADO, Maria Helena P. T. Escravizadas, libertandas e libertas: qual liberdade? *In*: Lima, Ivana Stolze; Grinberg, Keila; Reis, Daniel Aarão (orgs). **Instituições nefandas**: o fim da escravidão e da servidão no Brasil, nos Estados Unidos e na Rússia. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2018.

MARTEL, James R. **Divine Violence**: Walter Benjamin and the eschatology of sovereignty. New York: Routledge, 2012.

MARVIN, Carolyn; INGLE, David W. **Blood sacrifice and the nation**. UK: Cambridge University Press, 1999.

MBEMBE, Achille. “Necropolítica”. **Arte & Ensaios**, PPGAV, EBA, UFRJ, n.32, dez. 2016.

MCCLINTOCK, Anne. “The Lay of the Land: Genealogies of Imperialism”. In: **Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Project**. New York: Routledge, 1995.

MERUJE, M; ROSA, J. M. S. Sacrifício, rivalidade mimética e “bode expiatório” em R. Girard. **Griot – Revista de Filosofia**, Amargosa, Bahia – Brasil, v.8, n.2, dezembro/2013, p. 153.

MILLS, Charles. **The Racial Contract**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.

MITCHELL, Timothy. Society, Economy and the State Effect. In: Sharma, Aradhana; Gupta, Akhil (orgs.) **The Anthropology of the State: a Reader**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

MOTT, Maria Lucia de Barros. Ser mãe: a escrava em face do aborto e do infanticídio. **Revista História**, 120, jan/jul, 1989, pp. 85-96.

NORRIS, Andrew. Giorgio Agamben and the Politics of the Living Dead. In: Norris, Andrew (ed.), **Politics, Metaphysics and Death: Essays on Giorgio Agamben’s Homo Sacer**. Durham; London: Duke University Press, 2005.

PATTERSON, Orlando. **Slavery and Social Death**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

\_\_\_\_\_. **Rituals of Blood: consequences of slavery in two American centuries**. Washington, DC: Civitas/Counterpoint, 1999.

PASSOS, Aline; OLIVEIRA, Henrique. Lei anticrime: o pretexto da legítima defesa. Dossiê “Pacote de Tróia: a lei anticrime de Sérgio Moro”. **Revista Cult**, n. 244, abr. 2019.

PATEMAN, Carole. **The sexual contract**. Standford: Standford University Press, 1988.

PELBART, Peter Pal. Biopolítica. **Sala Preta**, vol. 7, 2007, pp.57.

RANCIÈRE, Jacques. **Disagreement**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

RODRIGUES, Carla. **Rastros do feminino: sobre ética e política em Jacques Derrida**. Tese de doutorado. PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2010.

RODRIGUES, Carla. A função do luto na filosofia política de Judith Butler. *In: Correia, A.; Haddock-Lobo, R.; Vieira da Silva, C. (orgs.) Deleuze, desconstrução e alteridade*. São Paulo: ANPOF, 2017, p. 329-339.

ROUSEEAU, Jean-Jacques. **Emílio; ou, da Educação**. Tradução de Sergio Milliet, 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea. **Caderno CRH**, vol. 24, n. 61, Salvador, jan/abril, 2011, pp.51-61.

SANTIAGO, Vinícius. **A luta das mães nas favelas: margens, Estado e resistência**. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais), Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), 2016.

\_\_\_\_\_. A maternidade como resistência à violência de Estado. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 55, 2019.

\_\_\_\_\_. **Enlutar para não esquecer: o luto público de Marielle Franco e o racismo brasileiro**. Heinrich Böll Stiftung, 29 mar. 2018. Disponível em: < <https://br.boell.org/pt-br/2018/03/29/enlutar-para-nao-esquecer-o-luto-publico-de-marielle-franco-e-o-racismo-brasileiro>>. Acesso em 27 jun. 2019.

\_\_\_\_\_; FERNANDEZ, Marta. From the Backstage of War: the Struggle of Mothers in the Favelas of Rio de Janeiro. **Contexto internacional** [online]. 2017, vol.39, n.1, pp.35-52.

\_\_\_\_\_; RODRIGUES, Carla. Feridas de uma herança dolorosa. Dossiê "A violência como ordem". **Revista Cult**, n. 232, mar. 2018, p. 40-43.

SANTOS, Martha S. "Slave Mothers", Partus Sequitur Ventrem, and the Naturalization of Slave Reproduction in Nineteenth-Century Brazil. **Tempo**, v. 22, n. 41, set-dez 2016, pp. 467-487.

SAWICKI, Jana. **Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body**. London; New York: Routledge, 1991.

SCHMITT, Carl. **Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

SEGATO, Rita Laura. **Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres**. Puebla: Pez en el árbol, 2014.

SODERBACK, F. Motherhood: A Site of Repression or Liberation? Kristeva and Butler on the Maternal Body. **Studies in the Maternal**, vol. 2, no 1, 2010, pp.1-15.

SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução: Domingos Paschoal Cegalla. Rio de Janeiro: BestBolso, 2016.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. Apresentação Dossiê Fazendo Estado: O estudo antropológico das ações governamentais como parte dos processos de formação estatal. **Revista de Antropologia**, USP, vol. 55, nº 2, 2012, pp.559-564.

SPIEKER, J. Foucault and Hobbes on Politics, Security, and War. **Alternatives: Global, Local, Political**, v. 36, n. 3, pp 187, 2011.

SPILLERS, Hortense J. Mama's baby, Papa's maybe: an American Grammar book. **Diacritics**, v. 17, n. 2, 1987, pp. 64-81.

SPIVAK, Gayatri C. **In Other Worlds: Essays in Cultural Politics**. London; New York: Methuen, 1987.

TAUSSIG-RUBBO, Mateo. Sovereignty and Sacrifice. *In*: SARAT, A; CULBERT, J. L. (orgs.). **States of Violence: War, Capital Punishment and Letting Die**. New York: Cambridge University Press, 2009, pp. 83-126.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu** (37), Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu, 2011, pp.79-116.

\_\_\_\_\_. Violência, Estado e Gênero: considerações sobre corpos e corpus entrecruzados. *In*: Souza Lima, Antônio Carlos de; Garcia-Acosta, Virginia (org.). **Margens da violência: Subsídios ao estudo do problema da violência nos contextos mexicanos e brasileiros**. Brasília, ABA, 2014, pp.209-237.

\_\_\_\_\_; Lowenkron, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. **Cadernos Pagu** (51), Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu, 2017.

WEBER, Max. **From Max Weber: Essays in Sociology**. New York: Routledge, 1948.

WEISS, Raquel. Durkheim e as formas elementares da vida religiosa. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 13, n. 22, p. 95-119, jul./dez. 2012.

ZACCONE, Orlando. **Indignos de vida: a forma jurídica da política de extermínio de inimigos na cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Revan, 2015.

ZIZEK, Slavoj. **Violência: seis reflexões laterais**. São Paulo: Boitempo, 2014.