



Vinícius Wingler Borba Santiago

**A luta das mães nas favelas:
margens, Estado e resistência**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

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

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2016



Vinícius Wingler Borba Santiago

**A luta das mães nas favelas:
margens, Estado e resistência**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Relações Internacionais.

Orientadora: Prof^a. Dra. Marta Regina
Fernandez Y Garcia Moreno

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2016



Vinícius Wingler Borba Santiago

**A luta das mães nas favelas:
margens, Estado e resistência**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Relações Internacionais. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profª Dra. Marta Regina Fernandez Y Garcia Moreno
Orientadora
Instituto de Relações Internacionais/PUC-Rio

Profª Dra. Elizabete Sanches Rocha
Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da
Universidade Estadual Paulista – UNESP

Prof. Dr. Roberto Vilchez Yamato
Instituto de Relações Internacionais/PUC-Rio

Profª Dra. Mônica Herz
Vice-Decana de Pós-Graduação do Centro de
Ciências Sociais/PUC-Rio

Rio de Janeiro, 26 de fevereiro de 2016

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.

Ficha Catalográfica

Santiago, Vinícius Wingler Borba

A luta das mães nas favelas : margens, Estado e resistência / Vinícius Wingler Borba Santiago ; orientadora: Marta Regina Fernandez Y Garcia Moreno. – 2016.

219 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2016.

Inclui bibliografia

1. Relações internacionais – Teses. 2. Luta. 3. Mães. 4. Estado. 5. Polícia. 6. Favela. I. Moreno, Marta Regina Fernandez Y Garcia. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituto de Relações Internacionais. III. Título.

CDD: 327

A todas às mães cujas histórias de luta eu
pude acompanhar. E à minha, que esteve
presente em cada lágrima que eu vi
escorrer.

Agradecimentos

Durante estes meus dois últimos anos, foram muitas as pessoas que passaram pela minha vida e que, de alguma forma, contribuíram para que essa dissertação fosse possível. A pós-graduação me trouxe, além de um amadurecimento intelectual e pessoal, pessoas incríveis que estiveram comigo nos mais diversos momentos destes anos. As amizades feitas nesse período, certamente, serão para a vida toda.

Logo nas primeiras semanas de aulas conheci Joana Schroeder que foi mais que uma amiga, foi uma irmã. Joana foi a pessoa com quem para tudo pude contar, desde as reflexões mais profundamente angustiantes até os momentos de pura alegria e diversão. Foi por ela, que me chamou para ir a uma manifestação das mães na favela de Manguinhos, que tive meu primeiro contato com aquilo que acabaria sendo a pesquisa do mestrado, a luta das mães. Agradeço a ela imensamente por todo o carinho, companheirismo e amor. Obrigado por ser minha amiga da luta e da resistência. Sem ela minha passagem pelo Rio de Janeiro não teria tido tanta emoção.

Agradeço ao Ciro Becker que muito me ajudou com suas críticas à minha pesquisa. Lembro-me ainda de uma conversa de bar em Botafogo quando compartilhávamos as angústias sobre a pergunta central, o recorte de pesquisa e que sentido aquilo tudo tinha. Não chegamos a uma conclusão animadora, mas aquela conversa me ajudou a definir a pergunta do meu trabalho. Meu muito obrigado ao apoio de sempre. Sou muito grato também à Nathália Braga sempre tão carinhosa e delicada com os amigos. Agradeço infinitamente pela amizade e companhia e por não ter medido esforços para me acolher em sua casa em um dos momentos em que mais precisei. Serei sempre grato a esse gesto de amor. Agradeço também aos demais amigos da turma: à Camila Santos cuja companhia sempre tão agradável quero ter sempre por perto, à Manaíra Assunção amiga baiana-alemã com a qual não preciso trocar sequer uma palavra, pois nos entendemos pelo olhar. Obrigado pelos grandes momentos que passamos juntos e pelo carinho inestimável. Agradeço também à Kristina Hinz, aquela que no início do mestrado pensei que não me daria muito bem, mas que depois foi conquistando meu coração. Obrigado pelos momentos divertidos que tivemos juntos.

Muito gostaria de agradecer também ao Fabio Lima, pelo qual tenho um carinho imenso e quero sempre ter por perto. Obrigado por ter sido um irmão para mim. Agradeço ao Rodrigo Carrijo cuja poesia tornou meus dias aqui no Rio mais leves e felizes. É sempre bom estar em sua companhia. Também meu muito obrigado ao Lucas Bronzatto, poeta da resistência e minha companhia favorita para um café na varanda. À Mariana Teixeira, Leonardo Mattos, Ellen Francisco e Maju Enrione que foram grandes companheiros durante esses anos. Obrigado ao Gabriel Gama por sempre ter me lembrado que existe vida fora da casinha XX do IRI e que “o CARI é nosso”. Ele é o irmão que eu sempre quis ter. Um especial agradecimento à Anaja Souza Santos, que ainda que esteja longe, sempre se faz muito presente com suas sábias e serenas palavras. Obrigado por ter sido uma importante interlocutora na discussão da minha pesquisa. Certamente, suas contribuições estão impressas nas páginas que seguem. E à Luciana Vassalo que também foi essencial nesse processo de pesquisa e por ter levantado importantes questões que enriqueceram meu trabalho. Ao Diego Ungari, pelas sugestões de leitura e pela amizade muito querida. Obrigado pelo carinho de sempre. Agradeço à querida Jéssica Girão que fez importantes apontamentos críticos sobre o trabalho e por ter me apoiado nessa empreitada. Agradeço também ao Kaique Rodrigues e à Bruna Ferreira, por terem também se dedicado a ler meu trabalho e por serem importantes interlocutores. À Laura Xavier, Laís Helena e Vitor Araújo, que compartilharam comigo um momento de trégua no processo de escrita, importante para nos lembrar de que a vida vai muito além da academia. A vida é outra coisa.

Cabem aqui meus agradecimentos aos professores que contribuíram para este trabalho. Agradeço imensamente à Elizabete Sanches Rocha por ter sido, nos últimos seis anos, aquela que acompanhou minha trajetória desde perto. Agradeço aos orixás por terem nos colocado em contato. Sou eternamente grato pelo carinho, pela amizade e por ter estado comigo nos momentos mais importantes da minha vida. Agradeço também à Adriana Facina que tive o prazer de conhecer em uma das disciplinas que cursei no Museu Nacional da UFRJ. Foi através de sua disciplina que me encantei pela Antropologia e decidi me enveredar por esse caminho. Meu imenso obrigado ao Beto Yamato, professor que muito admiro e que me mostrou alguns caminhos a percorrer. Obrigado por ter sido uma

inspiração para mim. Um agradecimento especial à Marta Fernández que me deu total liberdade para trabalhar esse tema de pesquisa e que foi fundamental nas minhas orientações. Obrigado pelo precioso diálogo e pelas instigantes reflexões. Eu não poderia ter tido melhor orientadora. Sou grato também à Maíra Siman pelo carinho e por ter levantado importantes questões na avaliação do meu projeto. À Monica Herz, pelas importantes discussões sobre violência. Agradeço também ao Mike Shapiro pelas ricas contribuições e pelas instigantes conversas ao longo desses dois anos. Ao Matt Davies pelo grande interesse em me ajudar com a pesquisa. Ao Jimmy pelos fervorosos debates em sala de aula e por ter me alertado para importantes questões na pesquisa.

Agradeço ao Felipe de Rosa cuja compreensão nessa fase final do mestrado foi essencial para que eu pudesse escrever a dissertação. Um agradecimento à Aurélie Delater, com a qual muito aprendi nos últimos meses e a todos os demais funcionários do IRI. Também, agradeço à CAPES pelo financiamento da pesquisa, sem o qual esse trabalho não seria possível. Agradeço à minha família, à minha irmã Fernanda e à minha mãe Regina que fizeram com que estes últimos meses fossem mais leves e cheios de amor. Obrigado por terem sido compreensivas comigo em mais uma empreitada que eu finalizo. É com esse amor que faço tudo na vida.

E, por fim, mas não menos importante agradeço a todas as mães que conheci durante os últimos meses e gostaria de deixar registrado que estar com elas foi muito importante para minha formação, pois elas foram verdadeiras professoras para mim. O que eu aprendi com as mães não está nos livros, mas na luta da vida diária. Acompanhar seus passos nos atos públicos foi me abrindo muitos caminhos. A cada passo, um novo aprendizado e um novo caminho que se abria. Agradeço imensamente às mães e militantes Ana Paula, Deize Carvalho, Débora da Silva, Irone Santiago, Fátima da Silva, Mônica Cunha e todas as demais mães e familiares de vítimas da violência de Estado. Meu muito obrigado por terem me permitido estar nessa caminhada também. Esta dissertação é dedicada a todas vocês.

Resumo

Santiago, Vinícius Wingler Borba; Moreno, Marta Regina Fernández Y García. **A luta das mães nas favelas: margens, Estado e resistência.** Rio de Janeiro, 2016. 219p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação trata da luta das mães nas favelas do Rio de Janeiro em busca de justiça pelos seus filhos assassinados por polícias militares e agentes do Estado. O enfrentamento entre as mães e o Estado brasileiro é atravessado por questões de classe, raça e gênero que nos permitem entender de que modo essas mães se relacionam com o Estado. Buscando compreender a luta dessas mulheres, analiso como a população negra, pobre e favelada tem sido historicamente marginalizada pelo Estado brasileiro através da construção de um imaginário da favela como um problema na cidade. Na medida em que as políticas de “pacificação” das favelas matam seus filhos, as mães saem de suas casas e vão para os espaços públicos trazendo em seus corpos a soberania de terem gerado a vida enquanto que o Estado brasileiro a tira. A luta das mães representa uma disputa por significado de soberania, de poder e saber, pois ao gritarem a dor da perda de seus filhos, elas questionam o caráter soberano do Estado-nação brasileiro. As vozes dessas mães em luta colocam em disputa a ideia de soberania estatal, questão central para as Relações Internacionais.

Palavras-chave

luta; mães; Estado; polícia; favela; resistência; raça; gênero.

Abstract

Santiago, Vinícius Wingler Borba; Moreno, Marta Regina Fernández Y García. **The struggle of the mothers in the slums: margins, State and resistance.** Rio de Janeiro, 2016. 219p. Msc. Dissertation – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation deals with the mother's struggle in favelas of Rio de Janeiro in search of justice for their children murdered by military police and other State agents. The confrontations between mothers and the Brazilian State is crossed by issues of class, race and gender which allow us to understand in which way these mothers are related with the State. Trying to understand the struggle of these women I analyze how the black, poor and slum dwellers population has been historically marginalized by the Brazilian State through the construction of an imaginary of slum as a problem of the city. In as much as the politics of pacification of slums kill their children, the mothers get out of their homes and go to public spaces bringing in their bodies the sovereignty of having given the life meanwhile the Brazilian State take it away. The voices of these mothers in struggle put in dispute the idea of state sovereignty, main issue for International Relations.

Keywords

struggle; mothers; state; police; slums; resistance; race; gender.

Sumário

| | |
|--|-----|
| 1. Introdução | 15 |
| 1.1. Dos (des)encontros | 15 |
| 1.2. O encontro com as mães | 21 |
| 1.3. A menina que me olha | 27 |
| 1.4. “O poder vem de baixo” | 34 |
| 1.5. A organização dos capítulos | 35 |
| 2. As margens de uma “cidade em guerra” | 37 |
| 2.1. A guerra aos cortiços | 39 |
| 2.2. A favela como um problema | 49 |
| 2.3. O Estado, a favela, eu | 54 |
| 2.4. O “outro” como inimigo | 70 |
| 2.5. O problema da diferença | 75 |
| 2.6. As mães no cenário de “guerra” | 89 |
| 3. O Estado e as Mães | 95 |
| 3.1. Sobre monstros e super-heróis: o Leviatã e a figura do policial | 97 |
| 3.2. Invadindo a “casa” | 108 |
| 3.3. Quem tem medo do Leviatã? | 120 |
| 3.4. Leviatã: um “self” masculino e branco | 132 |
| 3.5. (Des)construindo a Nação | 143 |
| 3.6. O poder de (ser) mãe | 153 |

| | |
|---|-----|
| 4. Cotidianos, Corpos e Estéticas de Resistência | 162 |
| 4.1. Resistindo nas redes | 163 |
| 4.2. Cotidianos de violência | 173 |
| 4.2.1. Contexto das mortes | 175 |
| Eduardo de Jesus | 175 |
| Jonatha de Oliveira Lima | 176 |
| Pedro Ivo e Lucas | 176 |
| Davi | 177 |
| Vitor | 177 |
| Ana Claudia Germano Coutinho | 178 |
| Alan de Souza Lima | 178 |
| Douglas Rafael Pereira | 179 |
| Edilson Silva dos Santos | 179 |
| Gustavo e Ricardo | 180 |
| 4.3. Corpos em luta(o) | 185 |
| 4.4. Temporalidades fraturadas | 193 |
| 4.5. “Escrevendo para curar. Realidade em poesia” | 200 |
| 5. Perspectivas finais | 206 |
| 6. Referências bibliográficas | 213 |

Lista de siglas

ALERJ – Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro

BOPE – Batalhão de Operações Policiais Especiais

CIDH – Comissão Internacionais dos Direitos Humanos

CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito

DEGASE – Departamento Geral de Ações Sócio Educativas

IRI – Instituto de Relações Internacionais

OAB – Ordem dos Advogados do Brasil

PUC-Rio – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

RI – Relações Internacionais

TJRJ – Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro

UNESP – Universidade Estadual Paulista

UPP – Unidade de Polícia Pacificadora

UERJ – Universidade Estadual do Rio de Janeiro

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Lista de figuras

| | |
|---|-----|
| Figura 1: Ilustração sobre o cortiço “Cabeça de Porco” | 42 |
| Figura 2: Caricatura da favela como um problema de higiene | 50 |
| Figura 3: Marcha em homenagem às vítimas da Chacina da Candelária | 187 |
| Figura 4: Deize Carvalho em ato público | 188 |
| Figura 5: Ana Paula após audiência do caso de Andreu | 190 |

“Ei, você é estrangeiro?”

1

Introdução

Este trabalho foi pensado para ser escrito através de uma linguagem na qual eu pudesse imprimir meu “eu” nas páginas que seguem. A escolha por uma escrita em primeira pessoa me permitiu ter a liberdade de me jogar no texto de modo que eu pudesse sentir que o que estava sendo escrito era parte de mim mesmo e das minhas vivências. A opção por uma linguagem mais livre que a comumente encontrada em textos acadêmicos reflete meu desejo de questionar a suposta neutralidade da linguagem epistemológica. Este texto, longe de ser neutro, possui um posicionamento que é um reflexo de quem o escreve.

As reflexões teóricas levantadas aqui são intercaladas por narrativas de experiências vivenciadas por mim, dando a este trabalho um caráter experimental no campo de estudo das Relações Internacionais (RI). A tendência a um movimento mais autobiográfico e autoetnográfico (Dauphinee, 2010) nesta área é ainda incipiente e, portanto, este trabalho reflete um esforço de tentar quebrar alguns paradigmas da disciplina e abrir a agenda para outros debates e outras reflexões.

Na seção “Dos (des)encontros” exponho minhas inquietações diante de alguns silêncios sobre os quais a área de RI se constrói. Meu percurso acadêmico foi permeado por experiências que me fizeram me encontrar e me desencontrar constantemente com a disciplina. Na seção “O encontro com as mães”, apresento como foi meu primeiro contato com as mães nas favelas e como esse encontro representou uma mudança significativa em minha trajetória de pesquisa.

Em “A menina que me olha” e “O poder vem de baixo” me dedico a uma abordagem metodológica da minha pesquisa em que trago alguns elementos problematizadores que percorrem todo o trabalho. E, por fim, a última seção apresenta o conteúdo discutido em cada capítulo.

1.1

Dos (des)encontros

Esta dissertação trata da luta de mães, moradoras de favelas do Rio de Janeiro que têm seus filhos assassinados pela Polícia Militar ou por outros agentes

de órgãos do Estado. Ela é resultado da minha pesquisa de campo, que se constitui em seguir os passos das mães em atos e manifestações, na busca de rastros que nos fazem entender essa luta.

Antes de mais nada, acredito ser importante ressaltar que a razão pela qual escolhi falar das mães é, em grande parte, resultado de um incômodo pessoal com o que eu vi e vivi ao meu redor e de um desconforto com a disciplina de RI. Ao longo da pós-graduação tive a oportunidade de entrar em contato com algumas reflexões e debates teóricos fazendo com que eu me encontrasse em uma posição desconfortável frente aos cânones teóricos e o modo tradicional de se fazer e pensar as relações internacionais estabelecidos pela disciplina.

Esse desconforto já me era presente desde o início da carreira acadêmica ao identificar que os grandes debates¹ em torno dos quais a disciplina se desenvolvia estavam ainda muito ligados a um modo de ver essas relações internacionais desde uma matriz estatocêntrica, na qual os atores mais relevantes do cenário são os Estados cuja dinâmica gira em torno da busca de poder apoiada em uma ideia de que a guerra é inevitável e iminente². Essa perspectiva sempre me angustiou na academia, pois diante dela me parecia muito difícil pensar a política fora desse ordenamento espacial, simbólico e discursivo centrado no Estado. Dado que esse viés teórico se tornou predominante nos estudos da área definindo, portanto, os limites do conhecimento e do que poderia se constituir o objeto de estudo da disciplina, via que muitas questões eram esquecidas, como os movimentos sociais, o papel das minorias na política nacional e internacional bem como as margens sobre as quais a própria disciplina se construía. A vida política é bem mais que Estados soberanos em guerra uns com os outros. A bem da

¹ Para um quadro mais detalhado sobre os debates teóricos das Relações Internacionais, ver *Banks* (1985).

² As teorias realistas das RI são as teorias que, de certa forma, inauguraram a disciplina de forma consolidada e trazem consigo algumas premissas filosóficas como a ideia de que o que leva à busca de poder entre os Estados é a natureza humana, que o Estado é o agente-chave da política internacional, que a política internacional é a luta pelo poder e que este poder garante a sobrevivência no sistema anárquico (ver Morgenthau, 2002). No entanto, apesar de as RI terem se consolidado como disciplina através dessa matriz realista, com a finalidade de explicar a guerra (fenômeno mais importante nessa perspectiva), essa matriz teórica não dá conta de responder aos novos problemas que existem na política internacional e que exigem um redirecionamento do olhar. Por isso, as perspectivas pós-positivistas, como o pós-colonialismo, feminismo e pós-estruturalismo, permitem-me uma abertura maior aos meus interesses de pesquisa.

verdade, por trás da soberania de Estado, que sustenta um mundo em guerras, há elementos importantes a serem discutidos e que, no entanto, ficam no silêncio da disciplina (Krishna, 2006). Eram esses silêncios que me incomodavam. Partir desta matriz analítica e vendo à minha frente um “mundo em estilhaços” (Geertz, 2008) me frustrava imensamente. Eu não poderia ter seguido esse caminho.

Fiz minha graduação na Universidade Estadual Paulista (UNESP), na cidade de Franca/SP, lugar onde eu me (des)encontrei. Logo no início do curso já pude identificar que o que estava em voga na disciplina era discutir as guerras e tratados internacionais, a balança de poder entre os Estados. Em outras palavras, o que se fazia era seguir o protocolo da disciplina. Entretanto, foi lá também que entrei em contato com um outro lado das RI, um lado no qual os interesses eram com a (des)construção da linguagem, com os processos dialógicos da construção das identidades e das diferenças, com a alteridade, com a virada antropológica no pensamento das ciências sociais. Esse momento causou uma reviravolta. Comecei a colocar em questionamento tudo aquilo que havia aprendido e no que eu acreditava. Parecia que com o passar dos anos de graduação, fui aos poucos identificando as possibilidades de se pensar a vida para além das fronteiras do Estado-nação e fui me encontrando na disciplina.

No terceiro ano de faculdade, já estava ciente de que seguiria carreira acadêmica. Ao escolher onde eu faria a pós-graduação, procurei por programas que me contemplassem nos meus interesses de pesquisa e que me permitissem continuar pensando as relações internacionais na vertente desse meu encontro. Analisando os programas de RI no Brasil, os únicos que me chamavam a atenção eram os da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Apostei as fichas nos dois e, felizmente, fui aprovado em ambos os programas. Faltava decidir para onde eu iria.

Essa não foi uma decisão muito difícil, pois já nas entrevistas dos dois processos de seleção pude sentir que meus interesses acadêmicos tinham muito mais afinidade com o programa da PUC-Rio do que com o da UERJ, embora eu tivesse muito interessado no programa desta última também. Ficou claro, para mim, que o programa do Instituto de Relações Internacionais (IRI) da PUC-Rio me proporcionaria as credenciais para se pensar teoria em outra chave que fugisse de uma perspectiva mais tradicional do campo de estudo.

Durante a graduação, já tinha referências do programa da PUC-Rio como um programa que tinha sua atenção voltada para o estudo de teorias pós-positivistas, pós-colonialistas, pós-estruturalistas dentre outras teorias mais críticas. Apesar de ter escolhido a PUC, o fato de não estar mais em um ambiente de universidade pública no qual eu vivi uma importante parte de minha vida, me desapontava um pouco. Não me apetecia a ideia de um ensino privatizado, muito menos com o caráter elitista da PUC-Rio. Ter estudado em uma universidade pública me proporcionou uma formação política na qual a ideia de um ensino público, de qualidade e gratuito para todos é algo que me mobiliza como professor e pesquisador em formação.

Lembro-me bem do dia em que eu conheci a PUC-Rio, o IRI e alguns professores e alunos da pós. Fiquei realmente impressionado com o nível dos debates e as linhas do programa. No entanto, algo que também me impressionou era o fato de que esta era uma universidade assustadoramente branca. Eu quase não vi nenhum negro no *campus* em poucas horas que estive ali. Aquilo, logo de início, ficou claro pra mim. Ficou claro, quase branco, como ela própria.³ Tampouco havia um negro no programa de pós-graduação do Instituto. Todos com os quais eu conversei ali eram brancos, como eu. Os únicos negros que eu via eram os que trabalhavam na limpeza, no restaurante universitário e na segurança. Isso não era coincidência.

Os cursos de RI, de um modo geral, e mais especificamente no Brasil, são cursos de gente branca e para gente branca⁴. Na maioria dos casos, é gente branca e rica. Todos muito bem alimentados, com uma bagagem cultural extensa, experiência de vida no exterior, que falam muitas línguas, mas que não para pra pensar no próprio privilégio branco de que goza. Isso fazia parte do meu incômodo. As conversas com a maior parte dos colegas de curso, mesmo na graduação, eram sobre as viagens internacionais, as crises econômicas e como isso afetava as suas vidas. Os interesses dominantes eram fazer intercâmbio,

³ Apesar desse meu espanto, percebo que inclusive as universidades públicas brasileiras são brancas e elitizadas. Na minha turma de graduação havia pouquíssimos negros, mas havia. De um modo geral, o ensino superior público, no Brasil, tem, infelizmente, um caráter elitista e seu acesso é para poucos, geralmente, uma classe social que desfrutou do privilégio branco e as oportunidades que esse privilégio lhe garante.

⁴ Evidentemente, essa não é uma característica exclusiva dos cursos de RI, mas dos cursos superiores, de um modo geral. Como disse, no Brasil, o acesso ao ensino público superior é um privilégio de classe.

entrar no mercado de trabalho e desfrutar confortavelmente do privilégio que cada um possuía.

Um dos episódios que mais me marcou foi quando, no último ano da graduação, as universidades estaduais paulistas viviam um contexto político de deflagração de greve geral em todo o estado para reivindicar melhorias no ensino, melhores condições trabalhistas para os funcionários e em resposta aos cortes estaduais dos recursos destinados aos programas de permanência estudantil, como bolsas, auxílios transporte, moradia, etc. Muitos alunos eram contra a greve geral simplesmente por motivos meritocráticos e individualistas. Alegavam que uma greve geral no último ano de graduação iria prejudicá-los, pois com a falta de aulas, demorariam para concluir o curso. Outros diziam que se prejudicariam com uma greve, pois não poderiam fazer intercâmbio internacional já que a universidade estaria em greve.

Eu e alguns amigos puxamos um debate em sala de aula e começamos a expor toda a conjuntura macro e micro pela qual as universidades estaduais paulistas estavam passando e como muitos alunos estavam enfrentando dificuldades de se manter na universidade com uma política de corte de recursos públicos. Eu tinha alguns amigos que moravam comigo na moradia estudantil da universidade e que tiveram a bolsa de auxílio econômico suspensa e muitos não tinham realmente como se manter sem esse auxílio.

Da minha turma de graduação, eu era um dos poucos que moravam na moradia estudantil da universidade. De quase 100 alunos da minha turma, somente eu e mais outro amigo morávamos lá. Para a turma, morar na moradia estudantil era algo muito fora da realidade deles. Muitos já entravam na faculdade e ganhavam um carro “zero quilômetro” dos pais. Esta, no entanto, não era a minha realidade. Sempre me senti um pouco nas margens, apesar de saber que houvesse muito mais pessoas em situações mais marginalizadas que a minha. Sempre senti que os espaços que eu ocupava me faziam estar no limiar, no entre-lugar (Bhabha, 2004). Estudar RI em uma das faculdades mais conceituadas do Estado de São Paulo me fazia estar entre pessoas com nível socioeconômico muito mais elevado que o meu. Fazer um curso de graduação em RI e morar na moradia estudantil da universidade era algo que me colocava em uma posição do entre. Ao mesmo tempo em que eu estava, dentro de sala de aula, entre os mais

ricos da faculdade, eu também morava com os mais pobres. Essa situação fronteiriça me perseguiu durante quase toda a vida.

No debate entre os colegas de turma, dentre as muitas falas que ouvi, todas muito chocantes, uma delas me marcou em especial. Uma colega de turma ao dizer, no meio da conversa, que entendia que estávamos “certo” em reivindicar o que estávamos reivindicando, mas que nós deveríamos entender que a maioria ali era de classe média mesmo e que nós não podíamos tirar o direito deles de terem aula.

Aquele dia, saí da sala muito revoltado e triste ao mesmo tempo. Revoltado, pois não conseguia entender como algumas pessoas não conseguiam se desfazer de seus privilégios e olhar o “outro” de forma a entender (ou pelo menos tentar entender) a transversalidade das opressões que se fazem presentes na sociedade. A colega não poderia ficar sem aula, mas outros alunos poderiam ter que deixar a universidade por não conseguirem manter-se nela, dadas as dificuldades materiais. Isso só me mostrou que a maioria dos colegas de curso que eu tive era de tal forma ensimesmados que não conseguiam (muitos não estavam nem dispostos) a fazer um exercício de reflexão sobre o que e quem estava à sua volta. Bastava se dispor a reconhecer que por trás de um centro de poder, no qual se incluía alguns poucos, havia muitos outros que habitavam as margens dessa estrutura, margens as quais eram invisíveis aos olhos daqueles que não abriam mão de estar no centro. Se esse era o comportamento diante dos estudos de RI em que o foco das discussões e pesquisas era o centro de poder, o Estado, o sistema internacional, nas práticas diárias daquele microcosmo esse *modus operandi* se reproduzia facilmente. Os silêncios da disciplina se faziam presentes nas margens da vida diária também.

Tratava-se, sobretudo, de identificar a existência das margens sobre as quais o centro se constrói. Vejo que se tratava, também, de um exercício sobre si mesmo naquele lugar. Isso foi algo que me entristeceu, mas ao mesmo tempo, foi a condição para perceber que eu não poderia estar naquele ambiente sem assumir um papel social e político que mudasse as estruturas do *status quo*. A universidade não era pra todos, muito menos no meu curso. Esse episódio marcou de modo definitivo minha formação.

No final, foi deliberada greve geral e lembro como se fosse hoje o olhar de felicidade de todos os meus amigos quando a maioria dos votos foi a favor da

greve. Foi uma vitória naquele contexto. Esse episódio me significou muitas coisas. Dentre elas, a de que o incômodo desencontro que eu tive logo no início da vida acadêmica e que me frustrava, de muitos modos, foi dando espaço a outras possibilidades de modos de ser e estar onde quer que eu estivesse. Percebi que era possível habitar as margens de uma estrutura de poder e fazer daquilo uma forma de olhar criticamente à minha volta, na micro e na macropolítica. O incômodo inicial com a área e o público que a preenchia foi se tornando condição de possibilidade para superar os cânones tradicionais da disciplina e estudá-la a partir das margens. Com isso, eu optei por estar, incomoda e constantemente, me (re)encontrando. Essa dissertação é, também, sobre os encontros.

1.2

O encontro com as mães

Optei por fazer o mestrado na PUC-Rio, ainda que com todas as preocupações de estar ocupando aquele lugar, do modo como ele se configura. Logo de início, senti-me contemplado por essa escolha. Foi-me aberto um leque de novos caminhos para se pensar de forma diferente. O meu encontro com as teorias pós-coloniais, pós-estruturalistas e feministas permitiram que eu me situasse de forma menos incômoda na disciplina. Havia outros caminhos que não os tradicionais a seguir.

O Rio de Janeiro foi também um fator essencial para que eu tivesse à minha frente uma infinidade de escolhas e experiências de vida. Viver em uma cidade como o Rio envolve um esforço energético e de tamanha coragem. Ao mesmo tempo em que sentar no Arpoador e ver o pôr-do-sol com o (morro) *Dois Irmãos* em primeiro plano pode te preencher de felicidade e alegria, perceber as desigualdades e as contradições que lhe são expostas descaradamente é um sentimento de pesar e descontentamento. As desigualdades são materializadas na própria configuração espacial da cidade de uma forma inebriante.

Os morros de favela da zona sul, por exemplo, em meio aos prédios luxuosos de Ipanema e Copacabana são contrastes do cotidiano da cidade que não nos passam despercebidos. Da janela do quarto de um prédio de luxo pode-se ver o puxadinho de alguma casa construída, precariamente, no morro. Enquanto a mulher sai para trabalhar, deixa os filhos pequenos com a babá que desce o morro

logo ali atrás para cuidar dos filhos da madame. Ela deixa os seus para cuidar dos filhos dos outros. Há uma economia do capital que circula por entre as pessoas e determina seus modos de vida, de forma quase inescapável.

É muito comum ver no Leblon e na Gávea, homens jovens, em sua maioria negros, passeando com cães (às vezes vários cães de uma só vez) durante o dia. Quase sempre cães de raça com pelugem muito bem vistosa, de banho tomado semanalmente. Os cães da classe média também merecem cuidados. Há os donos de cães de raça e há aqueles que são pagos para passear com estes cães. É chocante o modo como essas desigualdades nos são apresentadas. Ao mesmo tempo em que a zona sul do Rio de Janeiro parece ter uma disposição espacialmente heterogênea, uma vez que “morro” e “asfalto” estão ligados, há uma distância social e racial muito evidente. Essa evidência é dolorosa e muitas vezes amenizada pelo *Dois Irmãos*, mas nunca silenciada.

Ao entrar no mestrado, me inquietava estudar as teorias pós-coloniais e debater dentro de sala de aula a violência constitutiva das relações internacionais e como isso reproduz as relações coloniais dentro das fronteiras nacionais, questões como se o “subalterno” pode ou não falar, o “entre-lugar” dos que habitam as margens da vida, enquanto lá fora tinha uma cidade que me apresentava todas essas questões ao vivo e a cores, muitas cores.

Ter contato com esse tipo de discussão no mestrado e vivendo no Rio de Janeiro era como se a cidade fosse um laboratório onde eu pudesse visualizar e esmiuçar com mais clareza e espanto todo aquele incômodo teórico que eu vivia na pós-graduação. Enquanto discutíamos sobre corpos que não importam na sociedade e vidas que estão às margens das margens das margens, a cidade me chamava pra vivenciar aquilo na prática.

Desde quando me mudei para o Rio, vivi os espaços da cidade por meio de coletivos, movimentos de intervenção urbana que me colocaram em contato com pessoas envolvidas em muitas causas. Participar das manifestações na cidade sempre me incitou a pensar mais sobre como a ocupamos, por quais meios nos fazemos presente nesse espaço, como habitamos a cidade. Experimentar a cidade dessa forma me permitiu trazer todas aquelas discussões teóricas de sala de aula para as minhas vivências do dia-a-dia da cidade.

A cada evento, a cada encontro com outras pessoas, movimentos, coletivos, eu me inquietava cada vez mais por estar assumindo a roupagem de

acadêmico que refletia e debatia com meus pares sobre as margens da sociedade em um microcosmo como a PUC-Rio, onde todos estavam muito bem alimentados, bem vestidos e pouco afetados pelas questões marginais que estavam presente entre nós somente na teoria.

Em setembro de 2014, fui com dois amigos a um ato que aconteceu na favela de Manguinhos, na zona norte do Rio. Era um ato de mães cujos filhos tinham sido assassinados por policiais militares nas favelas. Chegamos em Manguinhos já um pouco atrasados e a caminhada já tinha saído. Fomos perguntando para as pessoas nas ruas sobre o trajeto da manifestação para ver se conseguíamos encontrar. Ouvimos som de batuque e vozes e fomos até lá. A manifestação já estava em marcha e quem estava à frente eram as mães. Elas carregavam cartazes e vestiam camisetas com a foto estampada dos filhos assassinados. Começamos, eu e meus amigos, a seguir a caminhada.

Era um grupo pequeno de pessoas reunidas ali. Não devia ter mais que trinta participantes. A manifestação parava em alguns pontos específicos da favela. As mães pegavam o microfone e começavam a narrar o dia em que seus filhos foram assassinados pela polícia. Eram falas carregadas de muita emoção. Elas descreviam cenas fortes do dia em que o assassinato aconteceu. E ao relembrar do acontecido, começavam a se emocionar e a chorar. Dizem que relembrar é viver. Eu percebi que a cada vez que elas falavam dos filhos e relembavam as cenas desse triste acontecimento elas viviam tudo aquilo novamente. Era como se aquela morte fosse vivida a cada resgate de um registro de memória.

Eu encarei aquele evento como um (re)encontro nessa minha trajetória. Lembro-me de ter me emocionado ao vê-las gritando e chorando ao microfone que a morte de seus filhos era inaceitável. Elas diziam constantemente que os seus filhos foram mortos pelas mãos do Estado. E que seus filhos haviam sido assassinados com o aval do Estado. De fato, elas sabiam que quem havia matado seus filhos eram os policiais em exercício nas favelas, mas o que me deixou realmente surpreso foi que elas tinham uma clareza de que por trás daquela polícia assassina havia um Estado que legitimava aquelas ações. Tanto no que diz respeito à forma como as investigações eram feitas, como no modo como o sistema judiciário brasileiro lida, geralmente, com casos de assassinatos de jovens moradores de favela. Muitas ativistas mães dizem que a polícia mata e o sistema

judiciário enterra, pois os processos abertos para criminalizar os policiais militares responsáveis pela morte desses jovens nunca são finalizados.

Parece haver todo um complexo jogo de adiamento burocrático em torno desses casos fazendo com que os responsáveis por tais crimes nunca sejam responsabilizados. Ao passo que o sistema judiciário adia a conclusão desses processos a fim de manter a situação de impunidade, o luto dessas mães é também adiado. É como se enquanto elas não conseguissem a responsabilização e reparação material e psicológica do Estado, elas não pudessem concretizar seu luto. A luta delas é alimentada por esse luto, constantemente adiado.

Aquele evento me veio como um novo encontro. Ao ter meu primeiro contato com a luta dessas mulheres e, ao perceber que muitas delas invocavam o Estado como um interlocutor direto em suas falas emocionadas, não pude deixar de sentir a profundidade e a seriedade daquela experiência. O que me saltou aos olhos como algo que merecia atenção foi o fato de que aquelas mulheres carregavam consigo uma dor e um sofrimento que não eram somente de caráter íntimo e privado, eram também de ordem pública. Aquele sentimento tinha a ver com todos, aquele sentimento era de responsabilidade pública.

O que me ficou muito claro desde o início, e também o que me despertou como espectador foi a clareza que aquelas mulheres tinham de que seus filhos foram assassinados por policiais militares *em nome do Estado*. Esse discernimento fica muito claro em muitos de seus discursos. É frequente o recurso desse elemento discursivo quando as mães falam sobre a necessidade de se responsabilizar o Estado pelo assassinato de seus filhos.

Transcrevo, a seguir, algumas narrativas das mães:

DG desapareceu no dia 22 de abril de 2014. Ele teve seu corpo escondido por 16 horas. Ele foi assassinado pelo Estado, pelo braço armado do Estado e ficou escondido numa creche durante 16 horas (fala de Maria de Fátima, mãe do dançarino Douglas Rafael da Silva Pereira, o DG).

Boa noite a todos, para quem não me conhece eu sou Deize Carvalho, mãe do Andreu. 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 Andreu no dia 1º de janeiro de 2008 (fala de Deize Carvalho, mãe do Andreu).

Naquele momento, me vinha à cabeça várias discussões que faziam parte do meu cotidiano acadêmico e as reflexões teóricas que eu vinha tendo no

mestrado desde então. Questões como a condição do “subalterno” em nossa sociedade, as margens das sociedades pós-coloniais, a violência constitutiva dos encontros coloniais e como isso se refletia na construção de sociedades como a nossa. Só que com uma diferença: o que eu tinha à minha frente não era puramente teoria, eram os estilhaços ao vivo e a cores. Aquele encontro escapava à qualquer tentativa de aprisionamento teórico. Ver aquelas mães chorando e trazendo seus filhos em suas falas emocionadas escapava à qualquer teoria que se pretendesse instrumento de apreensão de uma realidade externa. O que eu tinha à minha frente era teoria, mas a teoria como um verbo, o ato de teorizar nos diferentes espaços com múltiplos atores e lugares em que a política pode acontecer (Zalewski, 1996). O que eu via não podia ser explicado, apreendido por nenhuma teoria. Aquilo ali era viver e resistir às (e nas) margens, através da resistência da vida diária. Isso era, para mim, uma forma de teorizar com os atores sobre os quais falamos dentro de sala de aula. Era esse tipo de teoria que me fazia sentido, a teoria (in)formada em conjunto com e pelos atores habitantes dessas margens da vida política.

Esse encontro com as mães ficou em minha cabeça durante os meses seguintes. Fiquei pensando, durante muito tempo, sobre o que havia me possibilitado estar com aquelas mães naquele dia. Havia, para mim, uma potencialidade política e uma nova experiência estética naquele encontro. Ao sair dali eu já não era mais o mesmo. Eu me identifiquei diante dessas margens e me (re)encontrei nelas.

O que operava ali era uma estética do saber que tinha a ver com o modo como os encontros conduzem à alteração de uma experiência sensível (Shapiro, 2013), em que a presença dos corpos das mães naquele espaço o configurava como um espaço eminentemente político. Tratava-se de uma repolitização dos espaços na medida em que o encontro entre elas permitia a resignificação de uma sensibilidade corpórea no espaço. As mães romperam, de muitas formas, minhas estruturas de pensamento. Seus corpos carregados de sofrimento, dor, fúria, desespero, tristeza e força reconfiguravam toda a ordem sensorial e espacial da vida política.

As falas das mães tinham como interlocutor o Estado brasileiro, e nessa medida, seus discursos questionavam o status soberano do Estado que lhe permite tirar a vida de seus filhos. Aquelas vozes nas favelas estavam intimamente ligadas

com o modo como a construção do Estado-nação se dá a partir do sangue das vidas localizadas à margem da sociedade. Aquelas vozes vindas das margens da cidade do Rio de Janeiro colocavam em xeque a dimensão prerrogativa do Estado-nação (Brown, 1995) em lançar mão de práticas assassinas que interferem no mais íntimo da vida dessas mães e de suas famílias.

Na medida em que as RI se movem dentro de uma pedagogia centrada na soberania de Estado como baluarte da disciplina, esse campo de estudos se constrói a partir de uma série de tabus e narrativas que desacreditam as possibilidades de se imaginar outros modos de ser e estar na vida política que não passem pelo crivo da soberania de Estado. Essa pedagogia de RI não leva em conta as margens sobre as quais a disciplina é escrita e das quais é cúmplice. As mães negras e moradoras de favelas, ao gritarem a morte de seus filhos, abalam a estrutura branca e evidenciam o silêncio epistêmico em torno dos quais a disciplina foi construída (Krishna, 2006). De certa forma, as vozes dessas mães as tiram do silêncio da vida política e as constroem como sujeitos que mostram o caráter racista e machista do pensamento político moderno, como veremos nos próximos capítulos.

Durante toda a minha pesquisa de campo, fui movido por duas inquietações principais, que acredito terem guiado meu olhar sobre as mães. A primeira delas é um questionamento proposto por Gayatri Spivak (1988a): “pode o subalterno falar?”, que representa uma auto-reflexão crítica da autora sobre a própria condição de falar sobre o “subalterno” e suas implicações políticas, e da possibilidade de o “subalterno” poder falar por si mesmo. Em meu percurso acompanhando as mães, estive preocupado com a minha posição de pesquisador diante daquela luta e as implicações disso para as relações de poder que se configuravam no campo. A pergunta “pode o subalterno falar?” me instigou a ouvir as vozes daquelas que estavam à margem da sociedade, daquelas que gritavam e choravam em público a perda do filho pelas mãos do Estado brasileiro. Acompanhar as mães em seus atos e manifestações me permitiu ouvi-las e estabelecer as conexões entre o centro e as margens da vida política, uma vez que, como diz Cynthia Enloe (2004), as hierarquias de poder não estão desconectadas.

A segunda inquietação diz respeito à uma indagação de Enloe (2014): “onde estão as mulheres?”, na qual a autora procura explorar o lugar da mulher na política. Durante a pesquisa de campo, mantive essa preocupação como mote para

tentar entender o papel daquelas mulheres na política brasileira e, sobretudo, qual a relação dessas mães com o fundamento básico da política internacional, que é a soberania de Estado. A partir do movimento das mães pude perceber que elas não só impactavam as políticas públicas nacionais como também todo um arcabouço teórico-intelectual base dos estudos das RI. As mães apresentavam uma outra verdade sobre a soberania e é em torno dessa verdade que seus discursos se fazem tão potentes e impactantes.

Ao que me parece, os espaços de margem que ocupei durante minha trajetória acadêmica me levaram ao encontro com outras margens, as margens sobre as quais estavam as mães e esse episódio representou uma forma de eu quebrar alguns silêncios da disciplina de RI. As vozes daquelas mães ressoaram nos meus estudos e impactaram a forma como eu vejo, hoje, esse campo de estudos, muito mais aberto, portanto, à transdisciplinaridade e a uma pluralidade de vozes. São vozes que me mostraram, em certa medida, que os silêncios das margens do dia-a-dia e do saber acadêmico podem ser rompidos. Depois desse (re)encontro, eu pude conceber a possibilidade de seguir as RI a partir dessas margens, e me foi ficando cada vez mais claro que sim, que essas mulheres tem voz e que sim, elas podem falar. E eu me dispus a ouvi-las.

Com isso, o **objetivo deste trabalho** é analisar a luta das mães como uma das manifestações do questionamento da soberania de Estado no bojo do contexto urbano do Rio de Janeiro. A ideia é tentar entender qual a relação dessas mães com o Estado-nação e como suas práticas de resistência da micropolítica nos tem muito a dizer sobre alguns fundamentos básicos das RI, a saber, a soberania estatal. A **pergunta central** que pretendo responder é “o que essas mães entendem por Estado?” e, nesse sentido, ela norteia o objetivo da pesquisa.

1.3

A menina que me olha

Este trabalho tem como foco as narrativas das mães como atores em um jogo de poder estabelecido, e uma vez que essas mães se unem em um luta comum e tomam o Estado como seu interlocutor, a linguagem se coloca como um

elemento central que constrói a realidade, cria espaços discursivos (Doty, 1993) e as posicionam nessa disputa por significados de poder e saber (Foucault, 1978).

Na medida em que esta pesquisa tenta resgatar as vozes marginalizadas da política, dispor-se a ouvir os discursos das mães se faz necessário na medida em que suas falas “tem como base o terreno da polifonia”, permitindo que “diferentes vozes sejam ouvidas” (Rocha e Camargo, 2011, p. 10).

Nesse sentido, uma análise foucaultiana dos discursos das mães se mostra como um elemento potencial para o objetivo proposto neste trabalho, pois ao ter as mães como atores centrais no movimento de desconstrução da ideia de soberania do Estado, permite que tomemos os discursos como condição chave para os processos de resistência. Escutar as mães nos permite pensar os discursos como abertos e instáveis gerando a possibilidade de que os discursos dominantes que sustentam a ideia de soberania estatal tenham seu *status* questionado por outros discursos marginalizados.

Essa ilimitação e instabilidade dos discursos significa que eles são suscetíveis a escorregar e deslizar em novas relações por meio das resistências que sua articulação e operacionalização podem engendrar. Para ser considerado bem feito, qualquer tipo de estudo de discurso deve se dirigir não somente à constituição ordenada da sociedade internacional, mas como essa ordem é inerentemente contingente, requerendo que essa ordem precisa ser trabalhada para ser reproduzida (Milliken, 1999, p. 242, tradução minha)

Dessa forma, a análise dos discursos das mães tenta se aproximar de dois métodos (Milliken, 1999): (1) a justaposição, no qual seus discursos serão justapostos ao “regime de verdade” do Estado não no sentido de estabelecer a “história correta”, mas para tornar ambíguas as interpretações predominantes das práticas estatais e mostrar a violência constitutiva inerente à sua natureza política; e (2) o método do saber subjugado, com o intuito de explorar mais profundamente os discursos marginalizados e mostrar como eles criam condições para resistência ao discurso dominante e como este exclui ou silencia os primeiros.

Esse caminho será percorrido com atenção a algumas preocupações que me surgiram ao longo do percurso do mestrado como: quais as condições para a resistência nos discursos? Como as mães resistem em suas vidas diárias? Na medida em que os discursos criam espaços de possibilidades de sentido, espaços estes que criam, por consequência, sujeitos que assumem posições dentro desses discursos (Milliken, 1999), pretendo entender como essa realidade é produzida e

como isso torna as práticas de resistência possíveis. Como os discursos das mães as criam como sujeitos e como dão sentido a esse novo mundo?

Tendo em vista que a luta das mães percorre diferentes lugares da cidade, já que elas estão presentes em diversos locais, como favelas, praças, sindicatos, organizações sociais e Tribunal de Justiça, meu trabalho de campo acaba por seguir os seus passos nessa luta e acompanhá-las pelos diversos espaços da cidade. Em termos metodológicos, este trabalho tem um caráter experimental, pois é uma tentativa de aproximação com a etnografia multi-situada (Marcus, 1995) na medida em que o campo é dinâmico e a cada ato ou manifestação configura-se uma relação de poder/saber distinta tanto em relação ao espaço ocupado, quanto em relação à minha presença como pesquisador nessa luta. Além disso, este trabalho tem caráter fundamentalmente transdisciplinar na medida em que tento colocar em diálogo diferentes campos de estudo, como a Antropologia, a Sociologia Urbana e as RI. A ideia da etnografia multi-situada condiz com a intertextualidade da luta das mães, pois suas práticas de resistência assumem textos discursivos que se conectam a outros textos e fazem referências a diversos outros estabelecendo, assim, uma rede dispersa de poder que se ramifica pelas referências intertextuais (Doty, 1993). As mães do Rio de Janeiro estão sempre em contato com as Mães de Maio⁵ de São Paulo nos atos e manifestações. Nota-se também que elas compartilham experiências de luta e se inspiram em outros exemplos de luta, como as Mães de Acari⁶. Nesse sentido, analiso como a

⁵ 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. Como forma de retaliação, 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 em maio daquele mesmo ano. As mães e familiares dessas vítimas de violência policial se uniram em um movimento chamado Mães de Maio, composto por mulheres mães que transformaram a dor da perda na luta por justiça e hoje buscam o reconhecimento de sua causa para que o Estado não tire mais vidas em vão. Apesar do grupo ter sido criado em São Paulo, as Mães de Maio estão sempre em contato com as mães do Rio na luta por justiça. Essa troca lhes permite o fortalecimento da luta como também a formação enquanto sujeitos políticos na troca de experiências e práticas de resistência. A luta das mães se transterritorializa em um movimento de ressignificação do espaço político.

⁶ A “Chacina de Acari” ficou internacionalmente conhecida como o caso de desaparecimento de 11 jovens da favela de Acari, em 1990, que teriam sido levados por policiais, e cujos corpos até hoje não foram encontrados. As mães dos desaparecidos começaram uma busca pelos filhos que dura até hoje. Em sua luta por justiça, as mães sofreram perseguições, calúnias e ameaças, e uma delas, Edméia da Silva, foi assassinada em 20/07/1993 (poucos dias antes da Chacina da Candelária). Seus assassinos jamais foram presos. Apesar de as Mães de Maio e as Mães de Acari não serem o foco da minha pesquisa, seguir as mães acabou me levando a elas na medida em que elas acabam compondo uma rede de solidariedade e de compartilhamento de estratégias de

intertextualidade que compõe a luta das mães, tanto no tempo (dado que outras lutas históricas lhes fornecem insumos para continuar resistindo) como no espaço (uma vez que os casos de mães que perdem seus filhos pelo Estado se transterritorializam), empoderam-nas como sujeitos políticos. As reflexões feitas seguem uma metodologia transdisciplinar a nível teórico por meio de abordagens pós-colonialistas, pós-estruturalistas e feministas.

Assim como a linguagem pode permitir o resgate de vozes marginalizadas, ela também tem um certo grau de violência inerente e que pode ser perpetrada pelo sujeito que fala (Dauphinee, 2010). Carrego comigo uma preocupação sobre a violência imbuída nas minhas práticas discursivas e etnográficas, bem como a relação de poder/saber constitutiva do meu lugar de fala, a saber, como um homem, branco, de classe média⁷ e representante da academia, falando sobre a luta de mulheres mães negras e periféricas. Tenho, claramente, um privilégio que me garante alguns atributos de um “regime de verdade” no modo como (e no que) eu falo, escrevo e penso sobre esse “outro”. Ao fazer essa escolha de tema de pesquisa não pretendia ser apenas mais um acadêmico falando sobre a favela, sobre as mulheres, sobre as mães. De certa forma, os incômodos que carrego comigo desde o início de minha formação fizeram com que eu estivesse sempre atento à violência constitutiva de minhas práticas discursivas e que me impossibilitasse ter tal postura.

resistência. Acompanhar a luta das mães acabou significando seguir os rastros de outras lutas que se transversalizam entre si.

⁷ Me sinto desconfortável com a minha inserção na categoria de classe média. Vejo isso de forma muito problemática, na medida em que eu não me sinto pertencente a uma classe média brasileira, nem do ponto de vista econômico nem do ponto de vista ideológico. Apesar de não me considerar parte de uma classe média econômica brasileira, tive e tenho acesso a alguns privilégios que me colocam também nessa condição. Assim como meus colegas de turma, tive acesso a um capital cultural que me permitiu estar ocupando esses espaços. O fato de eu ter experiência de vida no exterior, de falar mais de duas línguas estrangeiras, de ter tido condições de acesso a um mundo do conhecimento que é reservado para poucos me colocam, não em condição de igualdade com os demais colegas, mas em posição de poder compartilhar minimamente alguns aspectos desse mundo. Essa minha condição continua se fazendo presente ao estudar na PUC-Rio, por todas as razões que tenho exposto aqui. No entanto, percebo claramente que não estou em posição de igualdade, ainda que ocupando os mesmos espaços, pois as dificuldades se colocaram e se colocam em minha vida de forma a me situar no limiar desses diferentes mundos. Na graduação, ao mesmo tempo em que eu estudava com os mais ricos da universidade, morava com os mais pobres da universidade, com os que mais precisavam de auxílios de recursos públicos, como a moradia estudantil, as bolsas de auxílio econômico, etc. Essa condição de estar no entre-lugar se faz marcante em minha trajetória.

Dessa forma, minha pesquisa se dá através de um constante questionamento sobre o meu lugar de fala e as contradições que isso me traz. Por isso eu faço um exercício auto-etnográfico e realizo um movimento de lançar a etnografia de volta em direção a mim mesmo, a fim de estar sempre atento à relação do meu “eu” com o mundo que eu estou investigando e ter uma clareza reflexiva do “eu” como um perpetrador de um certo tipo de violência nas minhas representações e narrativas (Dauphinee, 2010).

Fazer esse exercício significa, segundo Dauphinee (2010) abrir meu “eu” para a crítica na tentativa de identificar as limitações das minhas representações e os limites desse movimento ético, além de acreditar em um tipo de fazer pesquisa que fuja da “neutralidade” científica academicista e imprima mais o “eu” nas práticas de escrita. Essa postura reflexiva me proporcionou as condições para que eu percebesse que a negociação dos espaços estão constantemente refazendo as fronteiras e expondo os limites de qualquer reivindicação a um signo da diferença, e que essa diferença, na verdade, não é nem um nem outro, mas algo no entre (Bhabha, 2004). Me colocar nessa posição de sujeito que observa, que etnografa e, ao mesmo tempo, é objeto observado (por outros e por mim mesmo), é me colocar no entre-lugar da identidade e da diferença. O processo de me encontrar nos espaços pelos quais eu percorri me sugere que eu sempre estive, de certo modo, nos entre-lugares dos espaços nos quais habitei.

Desde que me mudei para o Rio de Janeiro tive a experiência de morar tanto na zona norte como na zona sul da cidade. A última das minhas experiências é como morador de uma comunidade no Leblon, a Cruzada São Sebastião. Morar nesta comunidade me reforça a ideia de que eu tenho habitado esses entre-lugares. Tanto é assim que muitas vivências que tive (e tenho) na comunidade me expõem constantemente aos limites das fronteiras entre o “eu” e o “outro”. Em um lugar como o Leblon, bairro nobre da cidade, onde a população predominante é branca e de classe alta, a Cruzada São Sebastião é vista como uma fissura no espaço geográfico do bairro. Um entre-lugar que é marcado pela diferença em relação à homogeneidade racial do bairro. Lá dentro, em contrapartida, eu sou um dos poucos brancos e sou marcado pela diferença que me constitui em relação à maioria dos moradores.

Um episódio que me marcou muito foi um dia em que eu estava descendo as escadas do bloco da comunidade vindo da casa de uma amiga que

mora no mesmo prédio que eu. Lá embaixo, no pátio, havia muitas crianças brincando e correndo. Quando passei entre elas, uma garotinha que aparentava ter aproximadamente uns nove anos de idade, andando de bicicleta, me abordou e me perguntou “ei, você é estrangeiro?”. Subitamente, eu me peguei olhando fixamente para ela sem nenhuma reação durante alguns poucos segundos. Estava em choque. Não esperava que ela fosse me perguntar aquilo. Fui pego de surpresa e a resposta saiu automática. “Não”, respondi. “Eu sou brasileiro mesmo”, adicionei, ainda meio sem digerir aquilo. Ela, então, me respondeu “ah, tá bom” e saiu com a bicicletinha.

O fato de a garota ter me perguntado se eu era estrangeiro me deixou sem reação, de imediato. E em um primeiro momento, aquela pergunta me bastou. Eu era visto como um estrangeiro ali. Eu não pertencia àquele espaço. A minha figura chegava a destoar naquele cenário. Eu sou um cara branco, alto, barbudo com pinta de europeu e ainda por cima universitário e morando sozinho. Em uma comunidade onde a maioria das famílias é negra, de classe baixa e vive com dois ou mais membros em apartamentos de vinte metros quadrados, eu era, claramente, uma figura que destoava do padrão ali. Eu era visto, definitivamente, como um *outsider*.

Aquela pergunta ficou ressoando em minha cabeça. Fui levado a reconhecer minha própria experiência em uma cena de alteridade (Das, 2012). Aquela simples e inocente pergunta me etnografava, de certa forma, analisava-me, dissecava-me. Esse seria talvez o trabalho de campo reverso. Era o campo me etnografando. E isso me permitiu uma (auto)reflexão sobre as relações de poder/saber que se estabeleciam naquele espaço e que, por ora, se embaralhavam.

A pergunta da menina me desestabilizou no sentido de que acabou reafirmando uma fronteira entre o “eu” e o “outro” sobre a qual eu me situava e desde a qual eu olhava ao meu redor e era olhado. Meu encontro com ela me deixou em silêncio, mas esse silêncio ficou ressoando em minha cabeça em forma de pergunta: “ei, você é estrangeiro?”.

Há uma criança que indaga a minha identidade nacional. Essa simples pergunta foi condição de possibilidade para que vários pensamentos me surgissem. O primeiro deles é o fato de que os espaços, arbitrariamente forjados, acabam por definir as fronteiras da identidade e da diferença dentro daqueles limites territoriais. Essas fronteiras simbólicas do “eu” e do “outro” são pensadas

dentro de uma matriz espacial de Estado-nação. Ao me perguntar se eu era estrangeiro, a menina demonstrou uma estranheza em relação a minha presença naquele espaço. Essa estranheza se presentifica na dúvida que lhe ocorreu se eu era de fora, um *outsider*, um estrangeiro.

As identidades e as diferenças, vistas desde essa estrutura de pensamento, cujo limiar definidor do que é o “outro” e a qual lugar ele pertence tem o Estado como um parâmetro definidor. Ele é quem define os limites da vida política. A minha presença ali como um “outro” que lhe é estranho suscita, de imediato, essa ideia por trás da qual se sustenta o discurso estatocêntrico e nos revela a sua potência. Naquele microcosmo da comunidade, a figura de uma pessoa branca com fenótipo europeu acaba sendo rara e provocando tal estranheza na “ordem natural” da dinâmica social ali. A minha identidade nacional é colocada em questão dentro das próprias fronteiras nacionais às quais pertenço. As identidades e as identificações se embaralham e põe, talvez, em evidência a fragilidade da arbitrariedade contida nesses discursos. A minha presença como um “outro” que lhe causa estranheza, de certo modo, perturba essa estrutura de pensamento cuja ordem espacial se faz possível pelas vias da entidade soberana e definidora do Estado-nação.

A lógica do aqui e do lá se manifesta fortemente nessa situação. As inclusões e as exclusões, bem como as identificações se dão nesse terreno espacial. Isso me faz questionar em que medida meu encontro com a garota evidencia o terreno fictício sobre o qual se constrói nossas identidades e diferenças. De que maneira esse encontro desafia a ideia de soberania estatal e a coloca à prova? Como a ideia por trás do discurso de Estado-nação, que sustenta (cada vez menos) a disciplina de RI tem seu terreno desestabilizado por encontros como esse? Em que medida o encontro das mães abala e expõe a fragilidade desse terreno escorregadio que fundamenta as RI?

Depois desse encontro com a garota, o “ei, você é estrangeiro?” me levou por caminhos pelos quais percorro nos capítulos seguintes.

1.4

“O poder vem de baixo”

Neste trabalho, propus-me a pensar como a espacialidade expressa na ideia de Estado-nação nos permite pensar a vida humana que habita as margens e para além dos limites fixados pelo Estado. Em um jogo em que a dinâmica relacional entre as identidades possui como árbitro ontológico o Estado-nação que tem seu estatuto soberano ao mesmo tempo questionado e sua proteção reivindicada (como fazem as mães) nos concebe outras possibilidades de identidade, de história e de vida. Minha ideia é pensar a existência e resistência para além do Estado como único lócus de viabilidade política, como a entidade pela qual o sistema político ganha corpo e forma e a única expressão legítima de existência.

O movimento que eu realizo nas próximas páginas é o de investigar as práticas de resistência da vida diária a fim de entender como os indivíduos na micropolítica afetam e são afetados por um modo de pensar a política internacional (Tickner, 2001). E a luta das mães se inserem nesse movimento no sentido de que elas nos permitem entender que “o que aparece na superfície como normal ou natural deve ser questionado” (Tickner, 2001, p. 138). As mães produzem um saber que desestabiliza a ordem das coisas.

Não pretendo aqui fazer uma discussão teórica e nem usar a teoria como uma ferramenta para apreender a realidade, mas a teoria como prática da vida diária (Zalewski, 1996). Não me apoio nas teorias de RI para explicar as práticas com as quais eu me deparo no campo, pois as práticas dessas mães tem muito mais a contribuir com as nossas teorias do que o contrário. A pergunta central deste trabalho é “o que essas mães entendem por Estado?”. Por isso, tento fazer algumas reflexões sobre o poder pela perspectiva da resistência, ou em uma leitura foucaultiana, analisar o poder desde baixo (Foucault, 1978).

As práticas de resistência da vida cotidiana nos têm muito a dizer sobre o que entendemos por Estado-nação. Mais do que isso, essas reflexões nos permitem atualizar nosso entendimento do político e nos abre um campo de possibilidades para questionarmos muitos dogmas da disciplina como por exemplo a soberania de Estado. Em que medida os atores da micropolítica possuem agência para questionar esses conceitos amplos e universais? Qual o

significado dessa luta para o campo da diferença e do “outro” na política? Quais os impactos de se pensar através das margens da cidade para a disciplina de RI?

Quero colocar outros tipos de perguntas a serem feitas na disciplina, no intuito de construir um saber transdisciplinar e abrindo espaço para outras agendas de pesquisa centradas na resistência. E ouvir as vozes que são apagadas da vida política, seja ela nacional ou internacional, parece-me um bom caminho para se começar (Tickner, 2001). Trata-se de uma nova proposta para o estudo das RI contemporâneas na medida em que existe um anseio em sair das salas de aula e vivenciar essas categorias e conceitos políticos nas práticas diárias.

1.5

A organização dos capítulos

Antes de entrar propriamente na análise da luta das mães, penso que seja interessante contextualizar, no primeiro capítulo, o terreno em que se dá a construção de todo um imaginário em torno da favela como um problema na sociedade carioca. Desse modo, acredito ser importante apresentar, primeiramente, o modo como são construídas as margens da sociedade e da cidade como pano de fundo para a emergência das mães como atores políticos nesse cenário, a ser abordado no segundo e terceiro capítulos. Com isso, meu trabalho se divide em três capítulos.

No primeiro capítulo faço uma breve reconstrução histórica do surgimento das primeiras favelas na cidade do Rio de Janeiro e a emergência do tema da favela como um problema na cidade. Faço uma reflexão sobre o *modus operandi* da construção do espaço urbano do Rio de Janeiro imbuído em uma ideia específica de alteridade em paralelo com a lógica presente nos encontros coloniais da América. Dessa forma, trabalho com a justaposição de textos discursivos (Shapiro, 2013) na medida em que a intertextualidade me proporciona realizar conexões entre o modo como os encontros locais e os encontros internacionais acontecem, bem como questionando o *status* ontológico dessa diferenciação. Analiso como as práticas urbanas do Rio de Janeiro no início do século XX guardam semelhanças com uma lógica presente nas relações internacionais e nos processos de colonização da América.

No segundo capítulo, faço uma reflexão sobre como a ideia de Estado (em termos hobbesianos) surge como único *locus* de viabilidade política e através do qual a vida e a morte são encaradas. Faço uma discussão de como o contrato social permite a identificação da figura do “inimigo” na sociedade e, portanto, abre a possibilidade para que alguns corpos sejam “matáveis” em prol de uma sociedade cuja segurança seja garantida a uma parcela restrita da população. Nesse sentido, a vida de uns importam mais que a de outros a depender da ideia de cidadania que informa as práticas de Estado. Pretendo discutir como a violência passa a ser o *locus* ontológico da existência dessa população não só pela violência constitutiva na construção desses territórios, como também pela violência sofrida por essa população diariamente devido às práticas de “pacificação”.

A partir disso, demonstro através dos discursos das mães desses jovens assassinados pela polícia militar, qual a compreensão delas de Estado e como seus discursos colocam em questionamento o estatuto legítimo da soberania do Estado. É neste capítulo, portanto, que realizo uma análise foucaultiana dos discursos para tentar entender como a luta das mães pela reparação e responsabilização do Estado pelo assassinato de seus filhos contribui para uma ressignificação do que é o político bem como dos sujeitos e dos espaços da cidade. Este capítulo se centra nessa batalha do campo discursivo em que as mães se localizam. O que elas querem dizer nas ruas? Qual o seu interlocutor direto? Qual a importância e o significado do movimento que elas realizam?

E por fim, no terceiro capítulo, faço uma reflexão sobre como as práticas de resistência empenhadas pelas mães podem ser vistas como experiências estéticas que reconfiguram o que entendemos ser o campo do político. Como as suas práticas de resistência diária trazem seus corpos como elemento essencial na reconfiguração estética da política e como as performances do corpo no espaço público materializa esse embate entre o Estado e as Mães. Faço também uma abordagem da resistência dessas mulheres através da poesia. O ato de escrever através da linguagem poética abre um campo de possibilidades para imaginar novas formas de política e uma infinidade de mundos possíveis (Shapiro, 2001).

2

As margens de uma “cidade em guerra”

A cidade do Rio de Janeiro presencia há algumas décadas um difícil desafio que gira em torno do problema da violência urbana. Os elevados índices de violência têm feito com que, a partir da década de 90 (Leite, 2012), a cidade ganhasse uma preocupação especial em relação ao tema da criminalidade, que passou a ganhar atenção prioritária na agenda política. A presença do crime organizado nas favelas foi a chave para se pensar as causas dos problemas da violência na cidade. A vinculação das favelas às causas da violência e à marginalidade serviu como ponto de apoio para a construção de todo um arcabouço discursivo que permeia a agenda de segurança pública até hoje (Leite, 2012).

A metáfora da guerra, segundo Márcia Leite (2012), é mobilizada pelo discurso de autoridades públicas e pela mídia tendo um impacto no imaginário do Rio de Janeiro como uma “cidade em guerra” a partir dos anos 90. Evidentemente, esse discurso de cidade em guerra é contingente no tempo e no espaço e se constitui por um discurso em disputa. Entretanto, não exploro neste capítulo as disputas em torno desse significado, mas sim como a temática da favela foi sendo construída, por mais de um século, dentro desse imaginário. O discurso, a partir dos anos 1990, de que o Rio de Janeiro vive uma “guerra” e estaria, portanto, dentro desse imaginário político em que o inimigo deve ser combatido é apenas uma das expressões de mais de um século de construção da representação das favelas cariocas como o maior dos problemas da cidade, como a fonte de todos os males sociais que assolam a sociedade.

Esse imaginário remonta a um período histórico da cidade do Rio em que se foi construindo um modo de lidar com o tema das favelas pela chave da diferença e da alteridade radical em relação à cidade. Nessa perspectiva, a construção da favela como um problema e o modo como as políticas públicas têm atuado em relação a esses espaços da cidade e aos seus moradores, revelam-nos o caráter colonizador das práticas estatais dentro das fronteiras territoriais nacionais. O exercício de um poder de tutela do Estado brasileiro, através de instituições como a Polícia Militar e as Forças Armadas, nos sugere que há em cena uma colonialidade do poder informando as práticas de um Estado que se pretende

nacional e, para isso, lança mão de práticas arbitrárias e violentas sobre sua população.

Neste capítulo, faço uma breve reconstrução histórica do surgimento dos cortiços e favelas na cidade do Rio construídos através de um imaginário de espaços automaticamente vinculados à violência, pobreza e marginalidade. Essa contextualização histórica se faz importante na medida em que nos permite entender como o discurso de “cidade em guerra”, que veio à tona a partir dos anos 90, não surge por acaso e é resultado de mais de um século de marginalização desses espaços.

Em “A guerra aos cortiços”, faço uma breve contextualização sobre a construção de um imaginário em torno dos cortiços cariocas como um problema de saúde pública e estético que permitiu o empreendimento do que ficou conhecido como “guerra aos cortiços”. Em “A favela como um problema” faço uma contextualização histórica do surgimento das primeiras favelas em decorrência da destruição dos antigos cortiços. Nesta seção, discuto como a favela como um problema a ser erradicado se transforma em um problema a ser gerenciado e controlado pelo Estado.

Em “O Estado, a favela, eu” faço uma discussão sobre a associação das favelas à territórios de exceção. Essa associação permite que os territórios de favelas sejam palco de um uso abusivo do poder estatal materializado na presença da figura do policial dentro desses territórios. Nesta seção, exploro as minhas experiências pessoais como morador de “comunidade” na tentativa de elucidar como se dá essa relação entre polícia, Estado e favela.

Em “O ‘outro’ como inimigo”, faço uma discussão de como o modelo de segurança pública da cidade do Rio de Janeiro gira em torno da necessidade de identificação de um inimigo a ser combatido. As políticas de “pacificação”, pensadas nestes termos, acabam por lançar mão de uma biopolítica na qual algumas vidas são matáveis e outras não. Pensar a segurança pública nestes termos é mobilizar a ideia de uma segurança apesar dos “outros” e não com os “outros”.

Em “O problema da diferença” faço uma justaposição entre dois textos discursivos: (1) o discurso de José Mariano Beltrame sobre os moradores de favela e (2) as impressões dos europeus no primeiro contato com os ameríndios no processo de colonização. Coloco esses dois momentos lado a lado no intuito de

identificar algumas semelhanças no modo como a alteridade e a diferença são encaradas. A leitura do “outro” na chave da alteridade como um problema não dá conta de promover estes encontros (tanto o encontro da colonização quanto o encontro do Estado com a favela) a partir da identificação do “outro” como um problema. Nessa leitura intertextual, o elemento da raça se mostra pungente, pois é a partir dele que as hierarquias e a dominação se fazem possíveis. Nesse sentido, o Rio de Janeiro como uma “cidade em guerra” apresenta alguns elementos que nos sugerem estar imbuídos em uma ontologia colonial.

E em “As mães no cenário de ‘guerra’”, faço uma breve introdução do surgimento da ideia de que o Rio de Janeiro vive uma “situação de guerra” mobilizada por “autoridades” públicas e pela mídia. Em seguida, abordo a entrada das mães nesse cenário na medida em que elas surgem como uma reação à violência do Estado brasileiro sobre a vida de seus filhos.

2.1

A guerra aos cortiços

Nesta discussão, faz-se importante discutir o papel do Estado na construção do espaço urbano e como seu papel foi determinante para a construção dos territórios de favelas como territórios marginalizados. O modelo dicotômico sobre o qual se construiu a cidade do Rio de Janeiro, a saber, um modelo de núcleo-periferia não se deu apenas pelas forças do capital, mas, sobretudo pelo papel do Estado que forneceu as condições necessárias para que a cidade tivesse essa configuração (Abreu, 2008).

Esse modelo se caracteriza pela concentração de bens e recursos nas áreas centrais em detrimento de uma região periférica pauperizada e sem acesso aos bens e serviços disponibilizados pelo Estado. Nesse sentido, as classes mais abastadas foram se concentrando, ao longo do processo de urbanização da cidade, sobretudo no século XX, nas regiões mais centrais onde a infraestrutura urbanística e os serviços públicos como o sistema de transporte eram mais eficientes e os equipamentos sociais de melhor qualidade (Abreu, 2008).

Meu intuito é mostrar que o Estado não possui uma participação neutra na construção do espaço urbano (Abreu, 2008), mas sim atua de forma a favorecer os interesses das camadas da população mais alinhadas aos interesses do capital.

Mais do que isso, o modo como o espaço urbano se constrói é a expressão das disputas e confrontos presentes na sociedade.

O espaço urbano reflete, a cada momento, as características da organização de uma sociedade, a ordem espacial de uma cidade, ou seja, sua estrutura urbana, refletirá também o resultado do confronto, reajuste ou recomposição dos sistemas que constituem a sociedade. [...] Como diz Castells, o espaço não é independente da estrutura social; é, isto sim, a expressão concreta de cada fase histórica na qual uma sociedade se especifica (Castells *apud* Abreu, 2008, p. 31).

Se o Rio de Janeiro possui, hoje, uma clara segregação socioespacial entre "morro" e "asfalto", é resultado de um longo processo de tentar isolar a pobreza em territórios específicos da cidade. A configuração atual da cidade é uma das expressões das tentativas do Estado em controlar e gerenciar esses espaços e as populações que nele habitam. Ao longo do século XIX e início do XX, as práticas estatais ocorreram na tentativa de resolver algumas contradições que a cidade apresentava. O Rio de Janeiro passou a ser movido por duas lógicas distintas, a saber, a lógica escravista e a lógica capitalista, e as contradições inerentes desses dois modos de sociedade passaram a apresentar conflitos que se refletiram no espaço urbano (Abreu, 2008).

Com a vinda da família real para o Brasil no século XIX, o Rio de Janeiro passou a ter uma classe social praticamente inexistente até então, uma vez que a cidade era majoritariamente composta por escravos. O surgimento de uma nova classe social traz consigo demandas por uma reestruturação espacial da cidade, na medida em que o espaço urbano passa a refletir os anseios e as necessidades dessa nova classe (Abreu, 2008). A cidade passa então a conviver com relações de produção arcaicas baseadas no escravismo e também com novas atividades econômicas resultante da independência política e do início do reinado do café que atraem investimentos de capitais internacionais bem como um grande número de trabalhadores livres nacionais e estrangeiros (Abreu, 2008). As contradições apresentadas pela presença de duas lógicas distintas e sobrepostas no espaço urbano do Rio fizeram com que alguns elementos possibilitassem a separação dos usos e classes sociais que se amontoavam no antigo espaço colonial (Abreu, 2008).

O divisor de águas no processo de evolução urbana da cidade foi a introdução dos bondes e trens em 1870 que ressignificou a forma-aparência e a

forma-conteúdo da cidade. Essa separação se deu na medida em que os bondes foram concentrados na zona sul servindo aos usos e classes “nobres”, enquanto que os trens se direcionaram para o subúrbio para onde se deslocou os usos “sujos” e as classes marginalizadas (Abreu, 2008). Dessa forma, os bondes e trens possibilitaram a expansão da cidade e permitiram a solidificação de uma dicotomia núcleo-periferia que já se esboçava antes de 1870 (Abreu, 2008).

No entanto, a introdução dos bondes e trens acabou por acirrar mais os reflexos das contradições sociais no espaço urbano. As populações mais empobrecidas dependiam de lugares de habitações próximos aos locais de trabalho que se concentravam, sobretudo, nas regiões centrais. Dessa forma, a solução encontrada pelas populações mais pobres da cidade foi habitar os lugares mais acessíveis a essa camada social, os cortiços.

Considerado o *locus* da pobreza, no século XIX era local de moradia tanto para trabalhadores quanto para vagabundos e malandros, todos pertencentes à chamada “classe perigosa”. Definido como um verdadeiro “inferno social”, o cortiço carioca era visto como antro da vagabundagem e do crime, além de lugar propício às epidemias, constituindo ameaça à ordem social e moral. Percebido como espaço propagador da doença e do vício, era denunciado e condenado através do discurso médico e higienista, levando à adoção de medidas administrativas pelos governos das cidades (Valladares, 2005, p. 24, grifo do autor).

O cortiço era uma espécie de habitação coletiva insalubre e palco de atuação preferencial das epidemias de febre amarela, que passaram a se proliferar a partir de 1850. Entretanto a proliferação dos cortiços nas regiões centrais passou a preocupar as autoridades públicas que passaram a estabelecer estratégias de combate e erradicação aos cortiços através de um discurso sanitarista (Abreu, 2008):

“todos deplorando as condições dos cortiços e concordando em que as habitações eram higienicamente perigosas e que os moradores deveriam ser removidos “para os arredores da cidade em pontos por onde passem trens e bondes”. Os relatórios pressionavam o governo a expropriar os cortiços, destruí-los e construir casas individuais para o pobre” (Leeds & Leeds *apud* Abreu, 2008, p. 50).

No entanto, a administração do prefeito Barata Ribeiro, em 1893, seguiu as recomendações à risca somente no tocante à expropriação dos cortiços, sem, no entanto, prover habitações adequadas para os removidos. Este governo se

caracterizou por uma verdadeira “guerra aos cortiços” e começou aí um processo de intervenção direta do Estado sobre a área central da cidade. (Abreu, 2008).

Figura 1 - Ilustração sobre o cortiço “Cabeça de Porco”



Cabeça de porco.
 Era de ferro a cabeça, / De tal poder infinito / Que, se bem nos pareça, / Devia ser de granito.
 No seu bojo secular / De forças devastadoras, / Viviam sempre a bailar / Tumbões e maltrahadoras.
 Por isso viveo tranquill / Dos poderes temerosos, / Como um touro cão de fila / Humilhando poderosos.
 Mas eis que um dia a barata, / Deo-lhe na litta almogaf-a, / E assim foi, sem palmaria, / Roendo, até deverat-a.

A Destruição do “Cabeça de Porco” pelo prefeito Barata Ribeiro foi assim saudada pela Revista Ilustrada.
 Fonte: Revista Ilustrada, nº 656, Fevereiro 1893.

Na imagem, a figura de uma barata (em alusão ao nome do prefeito), em cima da cabeça de um porco. Barata Ribeiro liderou a destruição de um dos mais conhecidos cortiços do Rio de Janeiro na época. A demolição do cabeça de porco virou símbolo da luta pela higienização da cidade do Rio de Janeiro. No rodapé da ilustração: “Era de ferro a cabeça, / De tal poder infinito / Que, se bem nos pareça, / Devia ser de granito. / No seu bojo secular / De forças devastadoras, / Viviam

sempre a bailar / Punhos e metralhadoras. / Por isso viveu tranquila / Dos poderes temerosos, / Como um louco cão de fila / Humilhando poderosos. / Mais eis que um dia a barata, / Deu-lhe na telha almoçá-la, / E assim foi, sem patarata, / Roendo até devorá-la!”.

As constantes epidemias de febre amarela dificultaram o recrutamento de força de trabalho necessário para o desenvolvimento das indústrias na virada do final do século XIX para o início do XX. Também a falta de mão de obra qualificada era um fator considerável que dificultava a reprodução do capital (Abreu, 2008, p. 54). No entanto, esses reveses não foram suficientes para impedir um impulso da industrialização. O centro concentrava, ainda por volta de 1890, as atividades de comércio e serviços da cidade bem como maior parte das indústrias.

No final do século, com a multiplicação de fábricas e o grande afluxo de imigrantes estrangeiros, o crescimento populacional agravou o problema habitacional levando ao adensamento dos cortiços e o aumento dos índices de epidemias de febre amarela. O Estado, preocupado então com os efeitos da degradação das condições de habitação e com a reprodução da força de trabalho interviu:

Assim, em 9/12/1882, foi promulgado um decreto que isentava de impostos aduaneiros e concedia outros benefícios às indústrias que construíssem “casas populares higiênicas, com fossas, dependências de cozinha e de lavanderia, elevadas do solo e com boa aeração” para seus operários, o que foi efetivamente realizado por várias delas na década seguinte, desejosas de manter à sua volta uma força de trabalho cativa e disciplinada. O Estado passava assim a ajudar a empresa privada, cumprindo um papel que teoricamente não lhe caberia: assumiu pela primeira vez a responsabilidade de subsidiar, pelo menos em parte, a reprodução da força de trabalho (Abreu, 2008, p. 57).

No entanto, a construção de vilas operárias não resolveu o problema da habitação no centro da cidade e os cortiços continuaram a ser encarados como um problema a ser erradicado e/ou eliminado para fora das áreas mais valorizadas. As contradições sociais apresentadas no espaço urbano passam, então, por uma solução centrada na tentativa de isolamento e erradicação.

Nesse processo de arremessar os pobres para fora das regiões centrais da cidade, as ferrovias foram de suma importância, uma vez que destinavam os pobres para lá voluntaria ou involuntariamente (guerra aos cortiços). Isso consolidou, portanto, a dicotomia da cidade na qual “trem, subúrbio e população

de baixa renda passam a ser sinônimos aos quais se contrapunha a associação bonde/zona sul/estilo de vida ‘moderno’” (Abreu, 2008, p. 57).

o rápido crescimento da cidade em direção à zona sul, o aparecimento de um novo e elitista meio de transporte (o automóvel), a sofisticação tecnológica do transporte de massa que servia às áreas urbanas (o bonde elétrico), e a importância cada vez maior da cidade no contexto internacional não condiziam com a existência de uma área central ainda com características coloniais, com ruas estreitas e sombrias, e onde se misturavam as sedes dos poderes político e econômico com carroças, animais e cortiços. Não condiziam, também, com a ausência de obras suntuosas, que proporcionavam “status” às rivais platinas. Era preciso acabar com a noção de que o Rio era sinônimo de febre amarela e de condições anti-higiênicas, e transformá-lo num verdadeiro símbolo do “novo Brasil” (Abreu, 2008, p. 60).

Nesse sentido, o prefeito Pereira Passos⁸ colocou em ação a Reforma Passos através da qual a ideia de embelezamento da cidade do Rio passou a ser lentamente concretizada. Pereira Passos encabeçou algumas transformações do espaço urbano como o alargamento das ruas centrais e a abertura de novas ruas que destruíram os quarteirões de cortiços, habitados pelos proprietários. Além disso, a Reforma Passos saneou parte da Lagoa Rodrigo de Freitas determinando que o lixo fosse removido para a Ilha de Sapucaia. Em nome da estética e da higiene, declarou guerra aos quiosques da cidade e proibiu a venda de vários produtos por ambulantes, atingindo a fonte de renda de muitas pessoas. Também demoliu vários cortiços e proibiu o exercício da mendicância (Abreu, 2008).

Grande parte da população foi, então, forçada a morar com outras famílias, a pagar aluguéis altos (devido à diminuição da oferta de habitações) ou a mudar-se para os subúrbios, já que pouquíssimas foram as habitações populares construídas pelo Estado em substituição às que foram destruídas (Abreu, 2008, p. 66).

As transformações promovidas pela Reforma Passos indicam que o que se esperava era a eliminação não somente dos lugares de habitação insalubres, mas das populações pobres que neles habitavam. Ou seja, a “guerra aos cortiços” era, a bem da verdade, guerra aos pobres que ali moravam pensada no intuito de “resolver” as contradições apresentadas na cidade. Na medida em que o que fundamentava essa estética era a remoção do lixo, da doença e da sujeira da

⁸ No final do século XIX, uma verdadeira “guerra” foi desencadeada, levando à destruição do mais importante deles, o Cabeça de Porco, pelo prefeito Barata Ribeiro. Pereira Passos, prefeito de 1902 a 1906, foi o principal autor da reforma urbana com o intuito de sanear e civilizar a cidade erradicando um inúmeras habitações populares (Valladares, 2005, p. 24).

cidade (como a remoção do lixo da Lagoa e seu envio para longe dali), os pobres eram lidos na mesma chave do discurso sanitarista que sustentava essas práticas. Para os padrões estéticos que informavam a construção da cidade, a presença do pobre era inaceitável e a pobreza, nesse sentido, passa a ser encarada não como um problema de política pública, mas uma questão de estética, na qual opera uma moralidade burguesa que atende às classes mais elitizadas. A pobreza era, nesse sentido, associada ao lixo da cidade, que deveria ser removido para fora dos domínios burgueses.

A Reforma do prefeito Pereira Passos representou, nesse sentido, um claro “exemplo de intervenção estatal maciça sobre o urbano, reorganizado agora sob novas bases econômicas e ideológicas, que não mais condiziam com a presença de pobres na área mais valorizada da cidade.” (Abreu, 2008, p. 63). No entanto, a demolição de vários cortiços e a consequente expulsão de seus moradores fez com que eles ocupassem os morros até então pouco habitados, como o Morro da Providência, São Carlos, Santo Antônio, entre outros⁹. Essas ocupações deram origem, portanto, a novas habitações, a saber, a favela, que se tornou a única alternativa à população pobre que precisava morar perto dos locais de trabalho (Abreu, 2008).

Nesse sentido vemos que o período Passos, em sua tentativa de superar as contradições da forma da cidade colonial-escravista, acabou por gerar outras contradições para o momento de organização social que surge. A partir disso, os morros situados no centro da cidade, até então desprestigiados como local de residência passaram a ser ocupados e habitados pela população mais pobre (Abreu, 2008). As contradições permaneciam, pois, se de um lado havia o interesse por parte de autoridades públicas em eliminar os pobres das regiões centrais da cidade, por outro eles faziam parte da economia da cidade pois atendiam à demanda crescente por força de trabalho.

Nesse sentido, podemos pensar ainda que a lógica escravista e arcaica, que se fazia presente na cidade até o fim do século XIX tenha cedido lugar a uma lógica capitalista, esta ainda necessitava, sobremaneira, da população mais marginalizada a qual se queria arremessar para longe dos olhos de uma nova

⁹ Esses terrenos ainda não haviam sido ocupados por uma série de dificuldades: por serem morros íngremes, regiões de mangues, margens inundáveis de rios, o que também dificultava a promoção imobiliária (Abreu, 2008, p. 143).

classe, uma elite que se concentrava nas zonas sul e central. Em última instância é como se o Estado tivesse desempenhado papel crucial na construção desse espaço urbano atendendo aos interesses do capital e de uma elite em ascensão. E é como se o Estado se reproduzisse, a partir de uma lógica capitalista, sobre as suas próprias margens, as margens que compõem as fissuras e morros de uma cidade que é reconfigurada constantemente.

Vemos que as demandas por uma reconfiguração socioeconômica da cidade com a chegada da família real e com o surgimento, portanto, de uma nova classe econômica apresentavam interesses alinhados a um mercado capitalista que era, até então, pouco explorado na cidade. A presença dessa lógica capitalista em consonância com um arcaico ordenamento socioeconômico escravista suscitou algumas contradições nas quais o Estado tentou “resolver” por meio da marginalização dos problemas e não por meio de sua solução, de fato.

Na medida em que a cidade passou a ser mobilizada por um anseio de embelezamento e progresso, as condições de pobreza nas quais vivia boa parte da população não eram vistas com bons olhos para uma cidade que se pretendia ser o exemplo de cidade e em consonância com um ideal europeu de urbanismo. A solução encontrada e interpelada pelo Estado foi tentar excluir a sobreposição dessas duas lógicas, na tentativa de atender aos propósitos da época. No entanto, a própria lógica capitalista em formação necessitava dessa mão-de-obra trabalhadora barata, negra e pobre em sua maioria. O ingresso do favelado no mercado era condição essencial para que a lógica capitalista fosse possível.

Nesse sentido, as contradições identificadas pela presença de duas lógicas distintas, a escravista e a capitalista, eram, na verdade, contradições necessárias para que a lógica do capital vigorasse. É justamente a partir dessas contradições que essa nova lógica poderia ter alcançado seu êxito. A contradição em questão se traduz na dependência da lógica do capital sobre as condições de pobreza de parte da população. Contudo, as práticas de remoção e expulsão dos pobres para as margens da cidade reforçaram e aprofundaram cada vez mais essas contradições, na medida em que se pretendia dar fim àqueles os quais o próprio capital necessitava para se reproduzir.

Isso nos permite repensar as categorias de “centro” e “periferia”, de “Estado” e suas “margens” na medida em que tomar essas fronteiras como premissa ontológica dada, inquestionável, impede-nos de analisar o cerne da

questão em sua complexidade e ambivalência. Atribuir ao “Estado” um caráter de abstração, como se a sua soberania não dependesse da população, é considerar certos espaços e povos como margens através de práticas administrativas. Ao contrário, imaginar o “Estado” como aquele cujo poder lhe é outorgado, ao invés de alienado do sujeito, coloca-o na posição de “margens” em relação aos cidadãos (Das e Poole, 2004).

É importante notar aqui a questão da soberania, elemento tão caro à disciplina de RI que, no entanto, toma-a como um dado *a priori* e inquestionavelmente pertencente ao “Estado” em seu mais irrevogável e absoluto grau.

O ponto não é mostrar que o Estado tem um caráter fetichista, mas ao contrário mostrar que a imaginação da soberania pode mudar a posição relativa do centro e da periferia: margens se movem, então, dentro e fora do Estado. Claro que esse movimento é o que faz as margens tão central para o entendimento do Estado. A indeterminação das margens não só permite formas de resistência, mas possibilita estratégias de engajar o Estado como um tipo de margem em relação ao corpo de cidadãos (Das e Poole, 2004, p. 29, tradução minha).

Considerar a soberania como relacional nos abre um campo de possibilidades para problematizar essa premissa ontológica estatocêntrica de poder. Podemos quebrar essas fronteiras ontológicas e conceber as “margens” como sendo o próprio Estado, uma vez que é ali que ele se reinventa e se mantém. Na medida em que a lógica capitalista que passou a estar presente na cidade do Rio de Janeiro aprofundou as contradições e reforçou essa dependência do Estado em relação às suas margens, vemos que relação centro-periferia é a expressão sobre a qual o Estado se sustenta, a saber, a partir de suas margens.

Isso nos sugere que a própria construção do Estado-nação repousa sobre um modelo violento de imposição e delimitação de fronteiras com o pretenso objetivo de ser um ente soberano sob o qual a vida política acontece. O fato de ele produzir espaços marginalizados (a favela) e atualmente lançar mão de um discurso de recuperar esses territórios expõe suas contradições e a arbitrariedade com que atua sobre o espaço, o tempo e a vida. Aceitar a soberania do Estado como uma abstração é legitimar sua livre e indiscriminada atuação sobre o espaço público, permitindo-lhe, desse modo, o controle, gerenciamento e (re)produção desse espaço e dos povos que nele habitam.

O Estado nunca esteve ausente nos territórios de favela, ele é a condição de possibilidade da favela. Ele está presente desde seu surgimento, uma vez que é sobre essas margens que ele se reproduz (Das e Poole, 2004) em sua forma mais violenta e abrangente, garantindo a existência de seu corpo político às custas de outros corpos que não se encaixam nesse *framing* estatal de cidadania.

A leitura que faço é de que a sobreposição entre as duas lógicas imprime sobre a cartografia da cidade e, principalmente, sobre a vida da população mais pobre as reconfigurações de poder negociadas em torno dessas contradições. O poder de que falo é o poder do capital que impera sobre o espaço urbano reconfigurando-o nos moldes de uma economia de vida informada por uma visão muito particularista de cidadania, em que são cidadãos aqueles que não obstaculizam o fluxo desse capital. Entretanto, a contradição que se reforça e se aprofunda aqui é a de que os que são vistos como obstáculos a essa nova ordem, são, a bem da verdade a condição de possibilidade para que ela exista.

O Rio de Janeiro passou, na virada do século XIX para o século XX, por uma transformação em que “a qualidade de vida urbana tornou-se uma mercadoria, assim como a própria cidade (...) a experiência urbana contemporânea com uma aura de liberdade de escolha, desde que se tenha dinheiro” (Harvey, 2012, p. 80). Nesse sentido, ao passo que a cidade passa por uma transformação urbana informada por essa visão particularista de cidadania na qual é cidadão aquele que tem dinheiro e, principalmente, que não esteja no caminho do fluxo do capital na cidade [caso esteja no caminho, basta removê-lo, literalmente], as transformações do espaço urbano passam a se mostrar violentas e excludentes. Nesse processo, o Estado não possui uma posição de neutralidade, pelo contrário, ele é mediador com claros interesses manifestos.

A absorção do excedente através da transformação urbana tem um aspecto obscuro. Ela tem acarretado repetidas contendas sobre a reestruturação urbana pela ‘destruição criativa’, que quase sempre tem uma dimensão de classe já que é o pobre, o desprivilegiado e o marginalizado do poder político que primeiro sofrem com este processo. A violência é necessária para construir o novo mundo urbano sobre os escombros do velho (Harvey, 2012, p. 82).

Essa lógica, a despeito das mudanças históricas contingentes, permanece na configuração do espaço da cidade do Rio de Janeiro, na medida em que ainda hoje ela alimenta o modo como a cidade se reconfigura espacialmente, pelas

constantes remoções de famílias que habitam os territórios de favela. Essas contradições, ao contrário de serem solucionadas foram cada vez mais se aprofundando durante o século XX, resultando no que, atualmente, podemos entender como um processo pelo o qual o Rio de Janeiro e outras capitais brasileiras passam e se constituem em exemplos de cidade-mercadoria (Harvey, 2012).

2.2

A favela como um problema

Após as grandes campanhas contra os cortiços, a favela passou a ser “um novo espaço geográfico e social que despontava pouco a pouco como o mais recente território da pobreza” (Valladares, 2005, p. 26). A favela que, a princípio, catalisa todos os esforços em torno desse novo significado atribuído aos morros é o Morro da Favella.¹⁰

O Morro da Favella, antes chamado Morro da Providência fora ocupado por combatentes que voltaram da Guerra de Canudos e se instalaram ali como forma de pressionar o Ministério da Guerra a pagar seus soldos atrasados. Ao que tudo indica, “favela” é o nome de uma planta trazida pelos soldados de Canudos que ocuparam o Morro da Providência. Mais tarde o Morro da Favella passou a ser denominação para qualquer aglomerado de barracos sem ruas nem acesso a serviços públicos em terrenos públicos ou privados invadidos. A partir da segunda metade do século XX a palavra *favela* passou a ser “uma categoria nova para designar um hábitat pobre, de ocupação ilegal e irregular, sem respeito às normas e geralmente sobre encostas”¹¹ (Valladares, 2005, p. 26).

¹⁰ Embora o Morro da Favella, que já se chamava Morro da Providência não ter sido a primeira favela que surgiu na cidade do Rio de Janeiro, foi a que mais chamou a atenção devido ao contexto em que se deu sua ocupação e a visibilidade que lhe foi garantida.

¹¹ Segundo Valladares (2004, p. 26), é importante ressaltar que o surgimento das primeiras favelas é anterior ao aparecimento da categoria favela. A Quinta do Caju, a Mangueira (não a conhecida favela da Mangueira) e a Serra Morena são anteriores ao Morro da Favella.

As representações da favela como um território ligado à doença, sujeira e pobreza eram inúmeras. O imaginário de que as favelas cariocas eram um cancro na cidade foi amplamente reforçada:

Figura 2 – Caricatura da favela como um problema de higiene.



Uma caricatura, publicada na revista *O Malho* mostra Oswaldo Cruz bem vestido, calçado e penteado, ostentando uma braçadeira com a cruz vermelha no braço esquerdo, enquanto o direito arranca a população do Morro da Favela com um pente em que se lê “Delegacia de Hygiene”. O Morro da Favela é representado pela cabeça de um homem mal encarado, com aspecto de malfeitor. A sugestão da imagem é de serem os habitantes da favela como piolhos que precisam ser extirpados. Acompanha a caricatura um curto texto: Uma limpeza indispensável; a Higiene vai limpar o Morro da Favela, ao lado da Estrada de Ferro Central. Para isso intimou os moradores a se mudarem em dez dias” (Valladares, 2005, p. 28).

A favela passa, então, a ser designada como um problema social, muito influenciado por um discurso médico-higienista que a coloca na mesma chave de identificação atribuída aos cortiços, a saber, como locais de habitação insalubres, anti-higiênicos, compostos por casebres pobres que destoavam no meio da cidade. Segundo Valladares (2004, p. 39), a identificação da favela como problema “contou com o forte respaldo do diagnóstico higienista aplicado à pobreza e ao cortiço, servindo este como uma das matrizes das primeiras representações das favelas”.

Outra grande campanha contra as favelas foi encabeçada por Augusto de Mattos Pimenta, membro do Rotary Club¹² do Rio de Janeiro, ora apresentado como médico especialista em questões sanitárias, ora como engenheiro e jornalista. Mattos Pimenta contribuiu com a primeira grande campanha contra a favela com a proposta de embelezamento e modernização do Rio de Janeiro (Valladares, 2005). Fortemente influenciado pelas ideias europeias, Mattos Pimenta tinha como propósito defender a cidade do Rio e cuidar da sua estética, higiene e ordem social, no entanto, com uma visão puramente técnica dos problemas urbanos (Valladares, 2005).

As ideias de Mattos Pimenta serviram de insumo para alimentar políticas futuras de remodelação do espaço urbano do Rio de Janeiro aprofundando as intervenções estatais com o intuito de reforçar esse tipo de prática política de caráter estético e técnico. Mattos Pimenta representava dois segmentos importantes da elite carioca: a intelectual e a econômica. Seu poder de influência na construção do imaginário sobre favelas na cidade se deu de forma a tornar evidente a mobilização de novos atores econômicos ressignificando o espaço urbano (Valladares, 2005). Vê-se, pois, que as questões relativas ao desenvolvimento da cidade estavam atreladas a uma estrutura do capital, cujos claros interesses favoreciam uma determinada parte da população em detrimento de outra.

Outra grande empreitada em direção à remodelação do plano urbanístico do Rio de Janeiro foi catalisada pelo arquiteto e sociólogo francês Alfred Agache, contratado pela Prefeitura do Rio de Janeiro para elaborar o primeiro plano de extensão, renovação e embelezamento da cidade (Valladares, 2005). As observações de Agache sobre as favelas apresentam uma continuidade com os discursos anteriores até então emitidos acerca da favela como um problema. Dentre as similaridades de Agache e Mattos Pimenta está “o conceito moderno de urbanismo, que tem a higiene como princípio básico e o embelezamento como finalidade [...] a imagem da lepra e do perigo de contágio” (Valladares, 2005, p. 47). O Plano Agache foi o primeiro documento oficial a tratar explicitamente da favela como um “problema social e esthetico” cuja solução seria a sua erradicação (Abreu, 2008, p. 87):

¹² Segundo Valladares (2004), há estudos que mostram que o Rotary Club do Rio de Janeiro teve grande papel importante na difusão do modelo norte-americano no discurso urbanístico brasileiro.

Em toda parte existe o contraste, os morros, estes rochedos isolados que surgem da planície central, desses bairros de commercio possuindo belos edifícios, com artérias largas ostentando armazéns movimentados, às vezes luxuosos, têm as suas encostas e os seus cumes cobertos por uma multidão de horríveis barracas. São as favelas, uma das chagas do Rio de Janeiro, na qual será preciso, num dia muito próximo levar-lhe o ferro cauterizador. (Prefeitura do Districto Federal *apud* Abreu, 2008, p. 87).

O plano, claramente, rejeita a permanência da favela nas áreas nobres, pois permitir isso era contra tudo o que as autoridades públicas vinham fazendo desde o final do século XIX e iria na contramão dos interesses da elite carioca que preferia manter afastadas as externalidades advindas das classes mais empobrecidas, além de preconizar pela segurança e qualidade de vida e à manutenção da ordem social estabelecida (Abreu, 2008). Nesse sentido, levar a cabo a erradicação das favelas dependia de uma estratégia de intervenção do Estado a fim gerenciar essa população, vista como um problema, bem longe dos olhos da elite e do capital.

É inútil tratar de suprimir (as favelas) antes de ter edificado habitações adequadas para agasalhar os infelizes que as povoam e que, se fossem simplesmente expulsos, se instalariam alhures nas mesmas condições... Como para o preparo dos subúrbios operários, o problema depende essencialmente de uma série de medidas legislativas sociaes e da realização, com o auxílio dos poderes públicos, de um programa de construção de imóveis salubres e a preço módico... A medida que as vilas jardins operárias serão edificadas em obediência aos dados do plano regulador; será conveniente reservar um certo número de habitações simples e econômicas, porem higiênicas e practicas, para a transferência dos habitantes da favela, primeira etapa de uma educação que os há de preparar para uma vida mais confortável e mais normal (Prefeitura do Districto Federal *apud* Abreu, 2008, p. 90).

Em 1937, o prefeito da cidade e médico Pedro Ernesto redirecionou a perspectiva que conduziu as políticas de reformulação do planejamento urbano da cidade do Rio de Janeiro. A perspectiva higienista permaneceu, mas sofreu algumas mudanças como o reconhecimento da existência das favelas e da necessidade de melhorar a condição de vida dos favelados. A solução exclusiva em relação às favelas deixou de ser a sua destruição (Valladares, 2005) e passou a transitar em uma arena de controle e gerenciamento da população e daquele território. Isso fez com que a favela deixasse de ser um problema a ser removido e passasse a ser um problema a ser controlado.

Dentre as mudanças que se concretizaram na época está o Código de Obras de 1937. Segundo este Código, a formação de novas favelas passou a ser proibida e, nas favelas existentes, foi proibido de se construir qualquer tipo de habitação com a contrapartida de ser demolida. Dessa forma, vemos que o código preconiza a eliminação das favelas, mas também, propõe interditá-las a fim de mantê-las como estavam sem, no entanto, se expandirem (Valladares, 2005).

Em certa medida, o Código de 37 permite interpretar uma mudança no modo como as práticas política passaram a olhar para o problema da favela. Parece-nos que, com o código, estabeleceu-se um reconhecimento jurídico de que as favelas, de fato, existiam e que precisavam ser regulamentadas e administradas para evitar sua expansão. Entretanto, essa medida acaba por significar também um controle sobre a população que ali reside. Esses planos urbanísticos foram, em última instância, formas de consolidar a favela como um problema, agora com o intuito de controlá-la, dada a impossibilidade de lidar com sua erradicação.

É interessante notar aqui a mudança de tratamento no que diz respeito ao tema das favelas no Rio de Janeiro. De uma perspectiva em que a favela era um problema a ser removido passou-se para a de que a favela não poderia deixar de existir, mas poderia ser controlada. O Estado passa, então, a dispor de táticas de governo (Foucault, 2006) nas quais dispõe os homens e as coisas na tentativa de poder controlar esses espaços e os corpos que habitam esses espaços. Essa prática abre um leque de possibilidades para que o Estado crie novas práticas de intervenção na vida dessa população mais pobre. Esse conjunto de táticas informa o que Foucault chama de governamentalidade, ou a arte de governar os homens e as coisas como sendo mais uma prerrogativa do Estado em relação à população.

Evidentemente, essa arte de governar possui um alvo muito específico, que se caracteriza pela população negra (em sua maioria) e pobre. Nesse sentido, as táticas de governo utilizadas para controlar esses territórios e a população que nele reside tem cor, e essa cor é negra, o que nos indica o forte corte racial que atravessa o modo como o Estado lê essa população. Por trás dessas práticas estatais, há um racismo de Estado (Foucault, 1999) que informa aqueles que devem ser controlados, ter suas vidas gerenciadas pelo poder de Estado e aqueles que devem ter suas vidas protegidas, preservadas. Nessa leitura, as favelas cariocas continuam a ser vistas como um problema para a cidade, entretanto, o Estado se coloca como figura principal para gerenciá-lo.

2.3

O Estado, a favela, eu

Como vimos, houve um processo histórico de construção do imaginário da favela como local de pobreza, violência e criminalidade. O discurso médico-higienista também contribui para fortalecer esse imaginário em que a favela se constitui como um lugar de proliferação de doenças como a febre amarela e que, portanto, merecia uma medida profilática. No entanto, a medida profilática a qual se chegou não foi somente em direção à erradicação da favela como foco de doenças como a febre amarela, foi, sobretudo, em direção ao próprio favelado como a própria doença a ser erradicada.

Ademais, “a associação, quase sistemática, entre pobreza e criminalidade violenta fez da favela sinônimo de espaço fora da lei, onde bandidos e policiais estão constantemente em luta” (Valladares, 2005, p. 20). Mais do que uma simples disputa entre bandidos e policiais, o que acaba sendo disputado é o próprio território da favela. O que está em jogo é o monopólio pelo controle territorial daquele espaço. Se de um lado, os bandidos acabam estabelecendo o controle armado da favela para o comércio de drogas ilícitas, de outro, o Estado personificado na figura dos policiais entra em cena¹³ para “retomar o controle armado desses territórios e ‘civilizar’ seus moradores como condição para a integração desses territórios à cidade.” (Leite, 2012, p. 374).

Nota-se que essa disputa entre bandidos e policiais é alimentada pela ideia de que o território de favela se constitui em um território fora da lei, como dito anteriormente. A construção da favela como um espaço fora da lei nos apresenta alguns indicativos sintomáticos. O primeiro deles é que a cidade é construída e pensada através de uma chave dicotômica do dentro/fora, do dentro da lei e do fora da lei, do legal e do ilegal. “As favelas passam então a ser percebidas como a ‘outra metade da cidade’, aparecendo, antes de tudo, como o território da violência e da pobreza, da ilegalidade frente à cidade ‘legal’”

¹³ Na realidade, como será discorrido ao longo da dissertação, o Estado não somente “entra” em cena, como ele já é a cena. O Estado, em suas várias ramificações e capilaridades, participa do processo de marginalização dos territórios de favela. Ele formata, portanto, a configuração espacial que dispõe a favela como um território às margens. Dessa forma, o discurso oficial de retomar esses territórios se constitui em uma incongruência, uma vez que o próprio Estado é o elemento que possibilita a existência desses territórios marginalizados.

(Valladares, 2005, p. 20). Essa dualidade se faz presente na disposição geográfica da cidade dividida entre “morro” e “asfalto”.

O segundo indicativo acerca da construção da favela através desse imaginário é que essa dicotomia entre “centro” e “periferia”, “morro” e “asfalto” e, portanto, “legal” e “ilegal” acaba sendo intermediada pelo Estado como o limiar decisório do que está dentro e do que está fora. O Estado se constitui, nessa medida, no parâmetro do que pode ser definido como um estado de normalidade e um estado de excepcionalidade. E ao se constituir no árbitro dessas fronteiras, o Estado acaba por fazer uso de sua prerrogativa de soberania para não somente localizar essas fronteiras como também quem estará do lado de lá de cada uma delas.

A ideia de decisão do Estado, em última instância, não pode ser questionada, ela é um atributo da soberania. A soberania do Estado se faz valer a partir do momento em que ela expressa a decisão quanto à possibilidade da suspensão da ordem, do direito (Agamben, 2004a) para garantir o monopólio legítimo da violência (Weber, 2002) nos territórios que o Estado considera como fora da lei, como as favelas.

Ao se propor retomar o controle armado daqueles territórios e integrá-los à cidade através das políticas de “pacificação”, o Estado faz uma leitura em que estabelece a favela como o território de anormalidade, de excepcionalidade em relação à ordem estatal e, portanto, permite o uso de políticas de exceção como entrar na favela e agir de modo arbitrário e excessivo com a população que ali reside. Nesse sentido, percebe-se que a favela acaba por se tornar o lugar sobre o qual o Estado manifesta, em toda sua expressão, a soberania. Segundo um dos discursos do Secretário de Segurança Pública do Estado do Rio de Janeiro, José Mariano Beltrame:

A ideia é simples. Recuperar para o Estado territórios empobrecidos e dominados por grupos criminosos armados. Tais grupos, na disputa de espaço com seus rivais, entraram numa corrida armamentista nas últimas décadas, uma disputa particular na qual o fuzil reina absoluto. [...] Decidimos então por em prática uma nova ferramenta para acabar com os confrontos (Beltrame *apud* Leite, 2012, p. 382).

Através dessa fala do secretário podemos inferir que há uma necessidade em “recuperar” aqueles territórios dominados pelos grupos armados. O Estado é

mobilizado por essa necessidade de intervir e garantir seu monopólio legítimo sobre aquele espaço considerado, por ora, fora da lei. O que frequentemente ocorre nesses territórios é a suspensão, por parte do Estado, da ordem jurídica, sem, no entanto, deixar de manter uma relação com ela (Agamben, 2004a). O elemento da necessidade, sobre o qual o Estado se apoia para exercer sua soberania se constitui em uma das principais fontes de direito:

[...] se não há lei, a necessidade faz a lei, como diz uma outra expressão corrente; o que significa que ela mesma constitui uma verdadeira fonte de direito [...]. Pode-se dizer que a necessidade é a fonte primária e originária do direito, de modo que, em relação a ela, as outras fontes devem, de certa forma, ser consideradas derivadas [...]. É na necessidade que se deve buscar a origem e a legitimação do instituto jurídico por excelência, isto é, do Estado e, em geral, de seu ordenamento constitucional, quando é instaurado como um dispositivo de fato [...]. (Romano *apud* Agamben, 2004a, p. 44).

Nesse sentido, a necessidade é o elemento que justifica a intervenção direta do Estado sobre esses territórios. A necessidade é fundante, pois mobiliza a instauração de uma política de excepcionalidade que sustenta a decisão do ente soberano sobre o espaço e a população. A ideia de que o Estado é necessário faz com que as recentes políticas de “pacificação” implantadas nas favelas cariocas sejam legitimadas ainda que apresentem seus excessos e contradições.

Nesse contexto de “guerra às drogas” para o combate do comércio de drogas ilícitas, a Polícia Militar presente nas Unidades de Polícia Pacificadora (UPP) acabam fazendo uso desproporcional e desnecessário da sua força em relação aos moradores de favela. Segundo pesquisas da Anistia Internacional (2015, p. 4), “a Polícia Militar tem usado a força letal de forma desnecessária e excessiva, provocando milhares de mortes ao longo da última década”. A justificativa da Polícia para o alto índice de mortes causadas por intervenção policial é de que as vítimas eram suspeitas de estarem envolvidas com grupos criminosos. Dessa forma, as mortes são registradas como legítima defesa como uma “cortina de fumaça” para encobrir as execuções (Anistia Internacional, 2015).

As práticas de execuções de vítimas suspeitas de estarem envolvidas com o tráfico nas favelas resultam, quando levadas ao conhecimento do poder público, em um registro de ocorrência de “homicídio decorrente de intervenção policial” ou popularmente conhecido como “auto de resistência” (Anistia Internacional,

2015). Os registros de homicídios praticados por policiais são associados à legítima defesa do policial.

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).

O recurso a esse argumento jurídico, por parte dos policiais, permite-lhes fazer uso abusivo dessa prática na medida em que o testemunho de que ele matou para se defender de um possível traficante é legitimado pela justiça e também pela sociedade.

Ao descrever todas as mortes pela Polícia em serviço como o resultado de um confronto, as autoridades culpam a vítima por sua própria morte. Geralmente, declarações de policiais envolvidos nesses casos descrevem contextos de confronto e de troca de tiros com suspeitos de crimes. Essas versões tornam-se o ponto de partida das investigações. Quando a Polícia registra que a vítima teria ligações com grupos criminosos, a investigação procura corroborar o testemunho do policial de que a morte ocorreu em legítima defesa (Anistia Internacional, 2015, p. 5).

Diante do respaldo jurídico, o policial se vê na posição de poder cometer esses homicídios nas favelas sem, no entanto, ser responsabilizado. Essa situação de impunidade acaba sendo reforçada pelo fato de que a palavra do policial é a que vale diante do poder público. Na medida em que o próprio policial abre o registro de ocorrência da execução, ele mesmo antecipa o motivo da morte se apoiando no arcabouço jurídico para legitimar sua ação. Todavia, muitas das mortes decorrentes de intervenção policial são injustificadas, pois em muitos casos as vítimas não possuem envolvimento nenhum com o tráfico e não apresentaram resistência ou tentativa de fuga. Há inúmeros registros de imagens e vídeos feitos por moradores de favela nos quais flagram policiais militares alterando a cena do crime introduzindo armas nas mãos das vítimas a fim de legitimar aquele assassinato. Além disso, muitas investigações de assassinatos ocorridos por policiais em favelas mostram, através de exames de balística que examinam as perfurações no corpo, que as vítimas não tentavam fugir no momento em que foram baleadas. Esses registros, gravados geralmente por moradores, revelam a ilegitimidade dessas práticas policiais.

A recorrência dessa prática policial nas favelas tem sido um assunto amplamente discutido nos mais diversos meios da sociedade. O aumento da violência policial nas favelas tem sido tema de debate entre os pesquisadores, estudiosos e autoridades públicas. Segundo relatório da Anistia Internacional:

Em um período de 10 anos, entre 2005 e 2014, foram registrados no estado 8.466 “homicídios decorrentes de intervenção policial”, sendo 5.132 somente na capital. Embora tenha havido uma tendência de queda a partir de 2010, entre os anos 2013 e 2014 houve um aumento de 39,4% do número de autos de resistência no estado, e de 9% na cidade do Rio de Janeiro (Anistia Internacional, 2015, p. 31).

Após a implantação das primeiras UPP, houve alguns avanços para a redução de alguns índices de criminalidade como os homicídios decorrentes de intervenção policial em áreas de UPP. De 2008 a 2014, houve uma redução de 85% de mortes decorrentes de intervenção policial. No entanto, ao passo que os índices de homicídios registrados como decorrentes de intervenção policial diminuíram, as mortes registradas por auto de resistência aumentaram em 39,4% entre 2013 e 2014 (Anistia Internacional, 2015). Isso significa que o número de homicídios nas favelas continua elevado, o que mudou foi a categoria em que essas execuções foram classificadas.

A lógica bélica nas políticas de segurança pública da cidade do Rio de Janeiro tem resultado um grande número de mortes com fortes indícios de execuções extrajudiciais.

Segundo a CIDH, execuções extrajudiciais são caracterizadas por uma privação deliberada e ilegal da vida por parte de agentes do Estado, geralmente agindo sob ordens ou, pelo menos, com o consentimento ou aquiescência de autoridades. Portanto, as execuções extrajudiciais são ações ilícitas cometidas por aqueles que, precisamente, estão investidos do poder originalmente concebido para proteger e garantir a segurança e a vida das pessoas (Anistia Internacional, 2015, p. 23).

Segundo dados da Anistia, “das mais de 56 mil vítimas de homicídios no Brasil em 2012, 30 mil eram jovens de 15 a 29 anos. Desse total de jovens, mais de 90% eram homens e 77% eram negros” (Anistia Internacional, 2015, p. 9). O impacto dessas práticas policiais nas favelas tem contribuído de modo significativo para a banalização e a naturalização da violência contra

determinados grupos historicamente discriminados, a saber, os negros, pobres e favelados.

O alvo dessa violência de Estado contribui, portanto, para a consolidação dos estereótipos negativos associados ao jovem negro morador de favela (Anistia Internacional, 2015). Ao ser lido na mesma chave do traficante como inimigo de uma “cidade em guerra”, o favelado acaba se tornando uma categoria a qual deve ser combatida e cuja morte torna-se indiferente para a sociedade, pois seria legítima.

O contexto no qual ocorrem essas práticas policiais expressa a concentração de poder nas mãos do Estado, materializado na figura dos policiais militares em exercício nas favelas cariocas. A arbitrariedade e o excesso de poder cometido por esses agentes de Estado é a manifestação última do exercício da soberania sobre não apenas a produção e o controle do espaço urbano como também da vida da população. O impacto da soberania estatal nesses territórios em disputa se concretiza na insegurança e no medo constante presentes na vida cotidiana dos moradores de favelas.¹⁴

A sensação de insegurança é palpável. Existe uma nova vulnerabilidade física e psicológica. No fim dos anos 1960 as pessoas estavam temerosas de serem removidas de suas casas e comunidades e realocadas à força pelas autoridades da ditadura. Hoje em dia, elas temem morrer nos tiroteios entre policiais e traficantes ou entre gangues rivais. Elas têm medo de morrer cada vez que colocam os pés fora de suas casas e temem que suas crianças não voltem vivas da escola. Elas não se sentem seguras nem mesmo dentro de casa. A qualquer momento a polícia pode chutar a porta de suas casas com a falsa – ou real – alegação de que procuram um traficante de drogas ou armas; ou, ao contrário, que alguma pessoa fugindo da polícia possa colocar uma arma em suas cabeças e insistir em ser escondido, alimentado e abrigado até que seja “seguro” sair. A violência se tornou parte da vida cotidiana [...] (Perlman, 2012, p. 224).

¹⁴ Logo quando me mudei para a Cruzada no início de 2015, lembro-me que houve alguns dias de tensão devido a alguns conflitos que estavam ocorrendo entre membros de duas facções rivais, o “Amigo dos Amigos” e o “Comando Vermelho”. Como quase sempre acontece nas comunidades e favelas, as informações que correm sobre esses conflitos são baseadas no “disse-me-disse” dos moradores e, muitas vezes, não se pode comprovar a veracidade dos fatos, dado que eles são construídos sobre os “rumores” (Menezes, 2015) que transitam nas conversas entre os moradores. Além disso, eu como novo morador, pouco soube sobre o que estava acontecendo, uma vez que ainda estava tentando entender aquela dinâmica. No entanto, devido aos conflitos entre membros das facções rivais, algumas atividades da Cruzada foram canceladas por motivos de segurança, como o Cine Clube Cruzada, que acontece mensalmente. Os “rumores” que rolavam era de que o “Comando Vermelho” poderia disputar o controle sobre a boca de fumo que havia ali. Lembro-me da minha vizinha contando com muita naturalidade que houve uma troca de tiros entre membros das duas facções embaixo do meu bloco, mas que ninguém havia morrido. De todo modo, o clima de insegurança que se instalou nesse período era claro. A dinâmica da vida dos moradores foram afetadas e algumas atividades da comunidade canceladas por motivos de cautela.

A minha trajetória pelo Rio de Janeiro, ou seja, os lugares em que habitei desde o início me possibilitaram vivenciar diversos espaços da cidade. Desde a zona sul até a zona norte, dos mais bem equipados em termos de recursos e acesso aos serviços públicos até os mais desprovidos de qualquer tipo de saneamento básico. Inicialmente morei no bairro da Glória, zona sul da cidade. Em seguida, morei em Triagem, zona norte. Com essas duas experiências, pude perceber como a dicotomia centro-periferia se materializa no modo de vida da população que habita cada um desses lugares da cidade.

Os principais serviços públicos são quase inexistentes em muitos bairros periféricos, permitindo a proliferação de muitas doenças. Apesar de eu ter visto frequentemente moradores jogarem lixo nas ruas, o que me faz pensar que os maus hábitos da população reforçavam os problemas de saúde pública, via também que os serviços públicos de coleta seletiva do lixo não chegavam naquela região. Era como se aquela região da cidade fosse esquecida pelo Estado. Só não o era totalmente, pois o Estado se fazia presente ali de outras formas.

Frequentemente eu via tanques do Exército e carros do Batalhão de Operações Policiais Especiais (BOPE) andando pelas ruas do bairro de Triagem. Os policiais e soldados geralmente portavam fuzis enormes que saíam pela janela dos carros. A presença do Exército e da Polícia Militar era impactante e reforçava o clima de insegurança da região. Apesar de não ser uma favela, Triagem possuía elementos de uma favela como serviços públicos precários ou quase inexistentes, um clima de insegurança devido à presença antagônica de traficantes, de um lado, e policiais e soldados, de outro.

O Estado se fazia presente nessa região, através de seus braços armados, como a Polícia Militar e o Exército brasileiro. Lembro-me que eu passava algumas vezes pelo quartel em Triagem e nos muros externos havia a inscrição de um lema do Exército: “braço forte – mão amiga”. Essa frase me deixava muito intrigado, pois era como se o Exército se colocasse na posição de protetor da nação com seu braço forte. Esse lema nos sugere uma ideia generificada na qual cabe a quem tem o braço forte, proteger.

A figura do masculino protetor se faz presente nessa performance generificada da proteção da nação. Ao mesmo tempo, o Estado além de braço forte, possui uma mão amiga, aquela que cuida. A proteção viril oferecida pelo

Exército brasileiro é acompanhada de um cuidado quase materno. A mão amiga do Exército sugeriria ser um elemento da esfera do feminino, se pensarmos na atuação do Exército em regiões do país onde a ajuda humanitária se faz necessária por motivos de desastres ambientais, por exemplo. Isso talvez seja indicativo de como as questões relacionadas à ajuda humanitária (que por sua vez estão ligadas ao cuidado, à assistência) se traduzem também em tarefas desempenhadas por essas instituições do Estado.

Entretanto, na cidade do Rio de Janeiro, a atuação do Exército brasileiro não parece comprovar essa ideia de mão amiga. Se essa mão for amiga, é com muita força que ela atua. Se os braços fortes daqueles policiais e soldados que desfilam com seus fuzis para fora dos carros significam a proteção da nação, suas mãos que apertam o gatilho em direção aos negros, pobres e favelados não podem significar mãos amigas.

Quando me mudei para a Cruzada São Sebastião¹⁵, uma comunidade do Leblon, foi quando pude vivenciar, de certa forma, esse medo concreto de viver em um território considerado às margens do Estado. Digo “de certa forma”, pois apesar de ser morador de uma comunidade, não sou considerado o alvo das políticas de segurança pública do Estado. Ainda que eu more na comunidade e tenha estabelecido relações de amizade com alguns vizinhos, eu sou visto como “o estrangeiro” ou aquele que não é dali, que é de fora. Isso por si só já basta para que eu não seja alvo dos excessos de poder e autoridade do Estado. Eu posso ser morador da comunidade, mas eu não sou da comunidade. A ideia de pertencimento aqui se faz crucial, pois é o pertencer, o “se sentir parte” de algum

¹⁵ A Cruzada São Sebastião é um conjunto habitacional popular idealizado em parceria com a Arquidiocese do Rio de Janeiro e o bispo Dom Helder Câmara em meados de 1950 e início dos anos 60, cujo objetivo era uma ação educativa e de humanização e cristianização da população mais pobre moradora de algumas comunidades, como a Favela Praia do Pinto, nas margens da Lagoa, sendo a principal delas. Esse empreendimento urbanístico foi aliado a uma pedagogia cristã que pretendia dar condições mais dignas aos moradores da Praia do Pinto. No entanto, foi também uma forma de a Igreja Católica controlar a vida da população na medida em que não foram todos os moradores da Praia do Pinto que puderam ser transferidos para o conjunto habitacional. A Igreja fazia uma seleção dos moradores que apresentassem um status de idoneidade e merecimento. Ou seja, as famílias que fossem formalmente constituídas através do casamento e cujos filhos não fossem bastardos tinham prioridade. Havia também um discurso de que malandro não moraria na Cruzada, para acalmar os ânimos dos moradores vizinhos do Leblon, que temiam que o bairro se tornasse uma grande favela. Algumas famílias passaram a marcar casamento para poderem concorrer a um apartamento no conjunto. Outras famílias, ao contrário, se mantiveram resistentes e não quiseram sair da favela. Outras ainda voltavam para a Praia do Pinto no meio da noite como forma de resistência. Em 1969, a favela Praia do Pinto foi incendiada, o que causou uma polêmica em torno disso, pois se acredita que ela tenha sido incendiada de propósito a mando de autoridades para evitar que os barracos continuassem a ser ocupados (Almeida, A. C. de, 2010).

lugar que faz com que a identidade e a diferença sejam lados de uma mesma “política de identificação” (Noiriel, 2007).

A primeira vez que fui até a Cruzada São Sebastião procurar apartamento para alugar, perguntei a alguns moradores que andavam pelos blocos se sabiam de algum contato ou de alguém que tivesse apartamento para alugar. Ainda morava em Triagem e fui procurar apartamento na Cruzada, pois era uma das opções mais baratas de residência próxima à PUC. Depois de quase um ano morando no Rio, nunca tinha ouvido falar sobre a Cruzada. Fiquei sabendo da Cruzada através de uma garota que conheci em uma disciplina de Antropologia Periférica que cursei no Museu Nacional. Por indicação dela, fui até lá atrás de alguns anúncios.

Chegando lá, por acaso, conheci um líder comunitário do conjunto, Paulo, muito conhecido por todos e bem integrado em tudo o que acontecia. Perguntei a ele se sabia de algum apartamento para alugar e, de imediato, ele começou a entrar em contato por telefone com todos os moradores que ele sabia que estavam alugando apartamento. Eu notava que ele ficou interessado em saber de onde eu vinha, porque eu estava querendo morar ali e através de quem eu soube da Cruzada. Quando ele falava com os moradores, ele se referia a mim como “o rapaz que está à procura de apartamento para alugar e é estudante da PUC”. Sempre fazia referência a mim como “o estudante da PUC”.

Percebi que o fato de eu ser estudante da PUC me garantia algumas credenciais para conseguir alugar um apartamento. No contexto de especulação imobiliária que a cidade do Rio vivencia, o perfil de novos moradores que buscavam morar na Cruzada São Sebastião era o meu perfil. Percebi também que ter a PUC como referencial me colocava em uma posição de privilégio diante de outros interessados em morar no conjunto. Isso me mostrou, logo de início, como eu fazia parte de um processo de gentrificação no qual algumas famílias acabavam tendo que sair do lugar de origem por não conseguir arcar com o aumento exorbitante dos aluguéis no contexto de especulação imobiliária que a cidade vive.

Os novos moradores, como eu, eram geralmente pessoas com um perfil econômico mais favorável e que conseguiam arcar com os custos da especulação. Ainda assim, morar na Cruzada era a opção mais viável financeiramente, considerando a localização privilegiada do conjunto. Eu fazia parte desse novo perfil de moradores e, por mais contraditório que isso seja, a identificação com esse perfil é o que me garantiu, de certo modo, ter acesso a esse lugar. Naquele

momento, pude perceber as contradições e as disputas em cena diante daquele jogo de identificações que se estabelecia naquele meu encontro com a Cruzada São Sebastião.

O que acredito ser importante discutir aqui não são as identidades em jogo, mas como essas identidades se inscrevem em uma relação de poder através de políticas de identificação. A forma como a identidade e a diferença se relacionam ali na Cruzada se fazem presente na minha própria presença dentro daquele campo. Os olhares dos outros moradores sobre mim e o meu sobre eles manifestam essas políticas de identificação que me colocam na posição de um *outsider*, um estrangeiro perante muitos moradores. Enquanto que meu olhar sobre eles, ou seja, sobre os que pertencem àquele lugar se dá em uma chave que os identifica como os *locais*, ou os que são dali. Essas políticas de identificação se dão o tempo todo.

“O problema não é mais, então, de se interrogar infinitamente sobre a definição de identidade nas diferentes “culturas”, mas de estudar as práticas concretas e as técnicas de identificação “à distância”, encarando-as como relações de poder, colocando em contato os indivíduos que possuem os meios de definir a identidade dos outros e aqueles que são objeto de seus empreendimentos” (Noiriel *apud* Birman, 2008, p. 105).

Certa vez, estava descendo as escadas do meu bloco, quando fui abordado por três policiais fardados que entraram na Cruzada e me perguntaram da onde eu era. Respondi a eles que eu morava ali, no entanto eles não acreditaram e ficaram me fazendo a mesma pergunta: “de onde tu é?” Eu disse que era de São Paulo, mas que morava ali. Eles retrucaram: “Você sabe que tem uma boca de fumo aqui nesse bloco?” Eu disse: “Não, não sei não.” Eles disseram: “Pois é, tem uma boca de fumo aqui”. Não obstante, eles insistiram me perguntando em qual apartamento eu morava. De pronto, eu não queria responder, pois achava um absurdo aquele tipo de abordagem. E de fato o era. Eu não era obrigado a dizer onde eu morava. Fiquei com medo de eles irem até a minha kitnet e tentarem fazer qualquer coisa. Então, eu disse que morava no quinto andar daquele bloco e eles me perguntaram o número do apartamento e me disseram: “Ah é? Você mora no quinto andar? Cadê o comprovante de endereço? Me mostra o seu comprovante de endereço!” Eu rebati imediatamente: “Olha, meu amigo, eu estou de saída e não vou voltar pra pegar comprovante de residência nenhum, e eu

nem tenho que fazer isso.” Voltei as costas e sai, normalmente, mas com medo de que eles agissem de modo violento, mais do que já tinham sido.

Desse episódio ficaram algumas reflexões que me acompanharam por toda a pesquisa e como experiência diária enquanto morador daquela comunidade. A primeira delas é que a pergunta inicial sobre de onde eu era significava que ao me verem descendo as escadas para sair do bloco, já me identificaram como alguém que não era dali. Possivelmente tivessem pensado que eu tinha ido ali para comprar drogas, já que era uma prática recorrente as pessoas de fora da comunidade irem lá para comprar droga na boca de fumo. Eles não acreditaram que eu era morador, claro, por isso insistiram em me questionar de onde eu era e pediram o comprovante de endereço. Isso reforça, mais uma vez, a minha condição de *outsider* naquele campo.

A segunda reflexão é que esse comportamento demonstra, ao fim e ao cabo, que o policial age de modo discricionário dentro do espaço da favela, abusando de sua autoridade ali naquele território. Em nenhum outro lugar da cidade, tido como um lugar oficial, “normal”, ou o “asfalto”, haveria uma abordagem daquele tipo. Ao entrar ali daquela forma, eles estavam invadindo a privacidade dos moradores e agindo de modo desnecessário e abusivo. O policial em exercício nos territórios de favela age como portadores da soberania do Estado. A sua presença ali é, em última instância, a presença do Estado em sua máxima expressão. Tanto o é que eles se sentiram no direito de me exigir um comprovante de que eu realmente morador. A política de identificação que estava em jogo ali era a de um soberano que aborda o morador exigindo-lhe que comprove seu *status* de morador. Ao se colocar como um representante de autoridade máxima naquele território, o policial arroga para si o direito e o poder de lançar mão de qualquer comportamento que lhe convenha. Ele já entra na favela com essa postura. Ele, ali, coloca-se como autoridade máxima.

A terceira é que se a prerrogativa para aqueles policiais estarem ali estava apoiada na autoridade que a soberania estatal lhes confere como representantes do Estado, essa prerrogativa deveria mobilizar o fim de proteger. E isso foi tudo o que não foi feito. A começar pela abordagem, o comportamento dos policiais expressou ameaça e coação, partindo de um abuso de autoridade que a farda lhes confere. Esse comportamento sugere um modo de agir que excede os limites da lei. Ouvia dos meus vizinhos muitos relatos de policiais à paisana que entravam

na Cruzada para flagrar o comércio de drogas e batia em moradores. Certa vez, minha vizinha, Lúcia, me disse que houve um episódio em que os policiais estavam batendo em um morador cujo motivo não foi revelado e os demais moradores do bloco começaram a arremessar objetos da janela de seus apartamentos nos policiais que estavam lá embaixo. Essa autoridade policial era algumas vezes contrabalanceada pela indignação e revolta dos moradores. A depender da situação, os moradores superam o medo de serem alvos da violência policial e transforma essa tensão em revolta como recurso para resistir a essa arbitrariedade.

E, por último, essa política de identificação em jogo serve de insumo para o modo como a interação entre os atores se dá. Depois desse episódio fiquei pensando como eles poderiam ter atuado se seu interlocutor fosse um morador que tivesse nascido e vivido ali na comunidade por toda a vida. Ou seja, como teria sido a abordagem se os policiais tivessem encontrado um “local”? Como teria sido essa interação se ao invés de um jovem, branco e de classe média como eu, tivessem encontrado um jovem negro que fosse lido pelo estereótipo de ser “suspeito” de estar ligado ao tráfico de drogas? Fico me questionando a respeito da minha condição de *outsider* e branco naquele espaço, ainda que eu tenha sido alvo de certa violência policial, jamais poderia ser comparada com a provável violência que um negro sofreria na mesma situação.

Ainda que a minha figura ali também tenha sido “suspeita”, era uma “suspeita” que não me colocava no alvo deles. Muito provavelmente, para eles, eu teria ido ali comprar drogas, o que não deixaria de passar por uma leitura criminosa, mas o fato de eu já ser lido, a priori, como alguém de fora dali apresenta alguns condicionantes que me pouparam de ter recebido um pior tratamento. Essa reflexão nos remete ao que falei anteriormente sobre o corte racista que informa as práticas de Estado na medida em que pelo racismo de Estado, o alvo é muito bem definido: os brancos podem até ser abordados numa situação de “suspeita” como a que eu me encontrava, no entanto, os moradores negros dificilmente teriam sido poupados. Essa leitura racista do Estado sobre quem deve ser protegido e quem deve ser controlado reflete, em certa medida, um histórico de atuação estatal na cidade do Rio de Janeiro. Não por acaso, o Estado concentrou a população que deveria ser controlada em espaços invisibilizados pela sociedade, mas muito bem vigiados e controlados pelo poder público. O

Estado, nessa medida, está presente nesses territórios, mas ele entra com seu “braço forte” e não com serviços públicos que garanta cidadania a essa população.

Fico pensando se o policial ficaria somente na violência do discurso de autoridade em relação a algum “suspeito” identificado como um “favelado”. Não teria o policial agido de forma muito mais violenta do que foi comigo por eu não me encaixar na categoria de “favelado”? Penso isso, pois houve alguns episódios em que os policiais atuaram de forma extremamente violenta e agressiva em relação aos moradores, em uma dessas tentativas de armar uma “emboscada” para flagrar o comércio ilegal de drogas. É prática comum e recorrente os policiais chegarem à Cruzada disfarçados somente para flagrar algum “suspeito” e dar um “esculacho”¹⁶ no morador. Acontece que qualquer um pode ser suspeito em determinadas situações, e essa decisão soberana sobre o “suspeito” e o “não suspeito” cabe ao policial. Ao fim e ao cabo, eu ali poderia ser “suspeito”, mas não a ponto de me tornar alvo de uma prática violenta como essa, afinal eu era um “estrangeiro” e branco.

Essa discussão me faz pensar também em como as questões de raça estão (re)desenhando o tempo todo os mapas políticos na medida em que a raça se torna (embora não o único) importante parâmetro para a definição das fronteiras entre o “eu” e o “outro”, a identidade e a diferença (Doty, 1993). Evidentemente existem moradores na Cruzada São Sebastião que são brancos como eu, no entanto, vejo que a maioria dos moradores que nasceram e sempre viveram lá desde a infância é composta por negros. Nesse sentido, as questões de raça estão ligadas à configuração da ordem espacial e essa ordem estabelece o mapa territorial, político e cultural. Entretanto, mais do que considerar a raça como meramente uma diferença física com raízes biológicas, entendo raça como uma categoria política que acomoda diversos significados (Gilroy apud Doty, 1993).

A minha identidade de *outsider* dentro da comunidade não é somente atravessada pela cor da minha pele, evidentemente. E é aqui que o conceito de raça opera em sua mais variada amplitude, pois aliada à minha cor branca estão outros fatores que informam a minha condição de *outsider* e, portanto, distanciam-me daquela realidade. A minha condição socioeconômica já me

¹⁶ “Esculacho” é o vocabulário popularmente utilizado no Rio de Janeiro fazendo referência aos maus tratos da polícia em relação aos moradores de favela. Geralmente, a ação truculenta e desrespeitosa da polícia diante de moradores é um dos significados de “esculacho”.

distancia da maior parte dos demais moradores e é o que me permite, inclusive, ter as condições para alugar uma *kitnet* de 20 m² cujo aluguel supervalorizado obriga algumas famílias ali a compartilharem o mesmo espaço com mais quatro ou cinco membros, enquanto eu moro sozinho. Minha bagagem cultural informada por um determinado tipo de acesso à educação me coloca, novamente, em uma posição privilegiada em relação à maioria da comunidade que, historicamente, ficou marginalizada no acesso a esse bem público.

Nesse sentido, não é possível analisar a questão de raça dissociada de outros elementos como a classe social, o nível educacional e outros fatores que estão intimamente conectados com a raça. Ora, não é de se espantar que, no Brasil, dificilmente vemos um negro com condições sociais, culturais e econômicas equiparáveis a de um branco. E, obviamente, essas desigualdades não são causadas por questões meritocráticas e esforço individual de cada um, mas sim, pela negação por parte das esferas do poder público ao acesso de parte da população a esses bens públicos. Como vimos, não é qualquer parcela da população que fica relegada às margens da sociedade, são os pobres e (não por acaso) negros. O corte racista do Estado sobre a vida dessa população se expressa claramente ali naquele meu encontro com o “outro” que me observa e lê como um “estrangeiro”.

Essa relação que se estabelece no campo não acontece por acaso, ela é expressão das relações de poder extremamente desiguais que operam na relação entre o Estado e as margens da sociedade brasileira. Meu “eu” na comunidade provoca esse estranhamento, afinal, se as fronteiras são também informadas por uma construção de raça, aquele encontro entre o “eu” *estrangeiro* e o “outro” que me estranha se dá em um local discursivo, político e social onde as questões de identidade e diferença são resolvidas de um modo instável e contingente (Doty, 1993). O episódio da menina que me aborda e me questiona se eu sou estrangeiro revela esse momento catártico do encontro entre a identidade e a diferença no campo.

Assim como encaro a raça não como um conceito monolítico, mas multifacetado, a diferença racial presente nesses encontros é construída no próprio momento do encontro. Na medida em que raça não denota um ser substantivo, mas um ponto de convergência relativo entre tipos de relações cultural e historicamente específicas (Doty, 1993), a minha identidade é uma prática, um

efeito e, nos encontros, passa por um processo de ser escrita ou construída, como afirma a autora. Nesse sentido, a minha relação com esse campo se constitui, na verdade, em um constante processo de escritura na qual o “outro” é sempre dissecado pelo “eu” na tentativa de desvendar o que há por trás daquele que vejo e me interpela. O fato de eu, por vezes, me referir a um morador da comunidade como um “local”, ao dizê-lo já estou acionando uma leitura desse “outro” a partir do meu lugar de enunciação. Ou seja, o fato de eu mesmo ser também um morador da comunidade não me faz ser um “local”? Existem, evidentemente, outros elementos que informam a minha leitura do “outro” como sendo um “local”. Há mais coisas em jogo do que apenas o fato de ser morador para ser considerado um “local” e a raça, nesse contexto, como um conceito multifacetado e contingente se mostra determinante nessa leitura de alteridade.

A minha identificação com as margens e o fato de eu ter sempre me sentido ocupando as margens das esferas nas quais vivi não me faz estar em posição de igualdade com as margens sobre as quais muitos moradores ali se encontravam. Isso revela como as identidades que construímos sobre nós mesmo e que acreditamos tê-las são desfeitas e refeitas a depender do lugar em que se encontra. As identidades estão expostas ao “outro”, nos espaços de encontros. A bem da verdade, essas identidades só existem pelo e com o “outro”. A minha condição de margem durante minha trajetória é, claramente, muito diferente das condições marginalizadas desse “outro” que me interpela. As opressões e as relações de poder presentes nesse jogo de identidades e diferenças compõem o cerne dos encontros. Nesse sentido, raça e desigualdade estão intimamente conectadas, como afirma Doty (1993) e estão operando a todo momento. A violência constitutiva dessas práticas de identificação presentes nos encontros vai sendo aos poucos revelada nesse processo de descoberta, na medida em que as desigualdades se tornam mais evidentes e ressaltam aos olhos nessa relação do “eu” com o “outro”.

Entender como a raça se torna um local onde as identidades e diferenças, o lugar do “eu” e do “outro” se determinam destaca a importância da racialização como um processo dinâmico através do qual as identidades de grupos sociais podem ser definidas e cercadas (Doty, 1993). Evidentemente, a racialização não se constitui no único processo através do qual as identidades e as fronteiras são construídas, mas é um importante processo social e cultural que as informa. Dessa

maneira, as fronteiras entre os que estão do lado de cá e de lá estão sendo constantemente construídas por práticas discursivas, de significação que acabam em um processo de inclusão e exclusão. Mais importante do que o que está sendo incluído e excluído, é entender que a raça opera como alicerce para essas fronteiras, que não são necessariamente geográficas, mas, sobretudo, fronteiras políticas.

A raça como um local em disputa tem o Estado como ator que se faz ausente e, ao mesmo tempo, presente. Tanto na Cruzada como em Triagem, percebi que o Estado se fazia ausente e, ao mesmo tempo, presente. Ausente, pois ali também era como se o Estado tivesse esquecido de prover a infraestrutura urbanística adequada para os moradores. Entretanto, ele se fazia presente através de seu braço armado, a polícia. Ainda que a Cruzada não seja considerada uma favela ou comunidade, de fato, e não ter passado pelo processo de “pacificação”, há um posto policial logo na esquina, posto este que tem alguns policiais militares 24 horas por dia, mas que não possuem uma função muito clara ali. Não se trata de uma Unidade de Polícia Pacificadora, mas também os policiais só ficam em frente a esse posto com uma viatura e não parecem estar patrulhando ou vigiando a comunidade.

Ao que me pareceu, desde o momento em que cheguei à Cruzada, era que esse posto policial estava ali de “fachada”, como maquiagem para dar uma sensação de segurança aos moradores do Leblon, de que ali era uma rua do bairro patrulhada e vigiada. É como se a presença do posto policial fosse uma demanda da população que gozasse do direito de se sentir protegida daquela mazela que era o conjunto habitacional em um dos bairros mais elitizados da zona sul. Era o braço forte protegendo com sua mão amiga. A despeito do debate em torno da questão se a Cruzada é considerada uma favela, uma comunidade ou somente um conjunto habitacional, seria inadmissível que houvesse um “espaço fora da lei” no bairro do Leblon. O Estado teria que (ideia de necessidade) se fazer presente ali.

Aqui também opera um processo de racialização muito forte no qual a presença do controle policial em determinados espaços da cidade, como o espaço onde se localiza a Cruzada São Sebastião, opera por meio de um mecanismo de racialização que identifica aqueles que devem ser controlados e vigiados em prol daqueles que devem ter sua segurança garantida. O elemento da raça se faz presente, portanto, não somente nos encontros, mas na forma como esses espaços

são configurados dentro da cidade e como são construídos e gerenciados pelo Estado. O racismo de Estado está presente desde as esferas mais amplas do poder até as capilaridades do dia-a-dia entre os moradores da comunidade.

2.4

O “outro” como inimigo

Vemos que a segurança pública na cidade do Rio de Janeiro se dá na forma da diferenciação espacial que aciona uma diferenciação moral: prazer aqui, sofrimento lá (Burke, 2007). A segurança é localizada no espaço da cidade de forma a manter o sofrimento nos espaços “invisíveis” da cidade enquanto que nos espaços formalizados e que passam pelo crivo estatal, a segurança à população que se enquadra na categoria do “cidadão de bem” é garantida. As práticas do Estado sobre o espaço da cidade, bem como sobre a vida da população materializa o discurso de que há um inimigo e que, portanto, esse inimigo deve ser combatido. Esse discurso aciona o imaginário de uma “cidade em guerra” na medida em que a presença do inimigo se faz crucial para a política pensada nesses termos.

Muito sintomática é a fala do secretário de segurança da cidade do Rio de Janeiro, Beltrame, quanto à disposição do Estado em agir discricionariamente em prol de um projeto de segurança como este. Para ele, “o remédio para trazer a paz, muitas vezes, passa por alguma ação que traz sangue” (Beltrame *apud* Farias, 2014, p. 161). Este trecho nos deixa claro que nesse modelo de segurança, vale tudo, definitivamente.

A presente reflexão nos sugere que mais que a produção, controle e gerenciamento do espaço e, por consequência, dos territórios de favelas, o Estado é responsável também pelo controle e gerenciamento dos corpos e das vidas (Foucault, 2006) presentes nessas fissuras do espaço urbano. O Estado é responsável pelo controle e gerenciamento do “outro” na cidade, que é constantemente negado.

O “outro” se constitui, portanto, na diferença que deve ser aniquilada para manter a ideia de uma sociedade coesa, homogênea e ordenada pelo Estado-nação. Esse “outro” na cidade do Rio de Janeiro se traduz na figura do negro, pobre e favelado que está sob o alvo das políticas de segurança pública. No

entanto, essa segurança não é, de fato, pública, pois possui um viés muito particularista na medida em que ela se traduz em segurança para alguns e não para todos. A segurança é concebida, desta forma, não como um fim da política, mas como uma forma de poder (Burke, 2007). E essa forma de poder pode ser percebida na medida em que para que alguns tenham paz, outros tenham que morrer, segundo Beltrame. Há aqui uma economia dos sentimentos em que prazer e dor se configuram espacialmente na cidade. “Estamos todos sujeitos ao mesmo sistema, mas somente alguns são vítimas dele” (Burke, 2007, p. 6).

A concepção de política apresentada aqui gira em torno da ideia de uma comunidade política como homogênea na qual a diferença, que se traduz no “outro”, é dispensada. O eixo de definição da essência dessa comunidade está no encontro do amigo com o inimigo em que este último deve ser destruído. Nesse sentido, a comunidade política é mobilizada em torno da detecção do inimigo (Schmitt, 2004), que representa, portanto, uma ameaça à ordem e à segurança.

Se o Estado está diante da possibilidade de uma ameaça, quer ela se traduza em uma ameaça externa ou interna, a própria existência desse perigo invoca o Estado para destruí-lo. Há aqui um elemento interessante que merece atenção. O Estado é lido como um ente cuja inevitabilidade e necessidade o interpela para atuar em relação a qualquer situação de ameaça ou perigo. O Estado como necessário e inevitável parte de uma concepção em que ele se consolida como o resultado da emergência da sociedade política do estado de natureza (Burke, 2007). O Estado se torna, portanto, condição *sine qua non* para a vida política. Ele é o limiar do que é político e do que não é, do que se traduz por ameaça ou não.

Esse mito fundador do Estado carrega consigo a prerrogativa da soberania na qual cabe ao Estado decidir sobre quem é o inimigo. A escolha do inimigo é um atributo da soberania do Estado (Schmitt, 2004). E essa decisão é, segundo essa concepção política, inquestionável, pois é o Estado que concentra em suas mãos todo o poder necessário para impedir que o inimigo ameace a ordem constituída. Nesse sentido, o atributo conferido ao soberano de decidir de forma ilimitada sobre a vida política na cidade permite-lhe adotar medidas excepcionais ante a ameaça do “outro”. A exceção orbita em torno dessa ameaça.

A construção do imaginário do Rio de Janeiro como “uma cidade em guerra” aciona um discurso que enxerga a cidade como cidade partida na agenda

política com clara tendência a atender aos interesses das elites estabelecendo uma ordem pública com “uma leitura particularista da cidadania e uma dimensão de segregação socioespacial que se naturalizam em uma solução violenta para o problema da violência no campo das políticas de segurança pública” (Leite, 2012, p. 379).

Segundo Leite, dentre os elementos centrais para a estruturação desse campo discursivo estão:

a percepção da alteridade como ameaça e desta como imune a qualquer tipo de solução política ou institucional, restando portanto o conflito aberto nas ruas, ou, mais propriamente, uma situação de guerra. Representar o conflito social nas grandes cidades como uma guerra implica acionar um repertório simbólico em que lados/grupos em confronto são inimigos e o extermínio, no limite, é uma das estratégias para a vitória, pois com facilidade é admitido que situações excepcionais – de guerra – exigem medidas também excepcionais e estranhas à normalidade institucional e democrática (Leite, 2012: 379).

Dessa forma, vemos que se cria uma situação política excepcional e, também, medidas excepcionais para lidar com ela ao mesmo tempo em que há a construção de dois polos a partir da “metáfora da guerra”: os “cidadãos de bem” e os inimigos. Nessa “situação de guerra”, portanto, a identificação dos inimigos aos quais se deve combater nos permite fazer uma leitura em que a metáfora da guerra de todos contra todos (Leite, 2012) nos remete a uma situação hipotética de sociedade hobbesiana em que vale tudo para garantir a sobrevivência. Vale, inclusive, matar o outro em prol da sua segurança. Acionar esse dispositivo de guerra nos conduz a uma sociedade na qual, segundo a autora, o mais fundamental dos direitos dos indivíduos está em risco, qual seja, o direito à vida, direito colocado em risco inclusive pelo próprio Estado soberano que deveria, contraditoriamente, assegurá-lo.

Esse discurso que recorre à “metáfora da guerra” permite a instauração de políticas de excepcionalidade (Leite, 2012) nas quais qualquer prática estatal seja justificada em prol de uma sociedade mais segura e ordenada. Nesse sentido, a sociedade passa a legitimar as práticas estatais mesmo que elas se caracterizem por matar alguns para garantir a vida de outros. Contudo, essa política de segurança possui um corte racial e de classe bem específico, na medida em que o inimigo do Estado se traduz nos negros e pobres das favelas.

Essa discussão nos remete ao que Foucault (2007) chamou de “racismo de Estado” na medida em que o racismo passa a informar as práticas estatais e se torna intrínseco ao exercício do “biopoder”. Essa nova tecnologia de poder passa a alimentar as práticas soberanas sobre o território e a população que ali habita, permitindo que o poder volte-se não mais para a morte (em termos hobbesianos de fazer morrer), mas exerce-se sobre a vida, voltando-se para a regulamentação da mesma. (Postigo, 2014).

É como se, em última instância, através do biopoder, alguns corpos fossem considerados matáveis e/ou expostos à morte e aos riscos de morte (Postigo, 2014) enquanto outros são preservados. A preservação da vida de uns em prol de uma sociedade “pacificada” e ordenada exige o aniquilamento da vida de outros cujos corpos são considerados insacrificáveis e “matáveis” (Agamben, 2004).

Na atual vigência da mentalidade que destina à favela o lugar do “outro” da cidade (e no limite da sociedade), a parcela da população que ali está instalada tornou-se “matável” por agentes de segurança, sob o olhar complacente daqueles que se sentem “aliviados” ou “vingados” pelo uso da força nas localidades onde prolifera a organização dos bandos armados que operam a economia da droga. Tornou-se uma “gente sacrificável”, sem que isso seja percebido ou repudiado como delito inaceitável. Alarga-se assim o campo da aceitação social da arbitrariedade sem fim: a segurança pública torna-se concebível pela aniquilação do “outro”. Viabiliza-se a fúria contra o “inimigo próximo” (Fridman, 2008, p. 83).

O Estado ao lançar mão do biopoder passa a desempenhar práticas no sentido de não somente deixar viver e fazer morrer (em termos hobbesianos), mas também de fazer viver e deixar morrer (Foucault, 1999). Isso nos sugere que o exercício do poder soberano se centra agora na vida. É a vida dessa população que está sendo controlada e administrada pelo soberano. E essa biopolítica é informada por um racismo (não em termos étnicos), mas um racismo biológico, evolucionista no qual a distinção realizada pelo Estado é entre aqueles que devem viver e aqueles devem morrer (Postigo, 2014) ou serem deixados à morte.

A naturalização e a aceitação dessa gestão de mortes nas favelas propicia a banalização dessa realidade como um mal necessário para se estabelecer um ordenamento social e urbano que traga a paz para a sociedade. No entanto, como defende Leite (2012, p. 379), há “uma leitura particularista da cidadania e uma dimensão de segregação socioespacial que se naturalizam em uma solução

violenta para o problema da violência no campo das políticas de segurança pública”. Vale indagar: paz para quem? Quem é considerado parte dessa sociedade e merecedor da paz?

A questão da retórica da “guerra” marca, segundo Leite (2012), os limites das políticas públicas na favela ao institucionalizar a guerra permitindo recorrer a políticas de excepcionalidade. A atuação do Estado via instituições como a Polícia Militar e as Forças Armadas visa identificar territórios nos quais o tráfico está presente e entrar nesses espaços com o seu aparato de forças no intuito de controlar e pacificar a região. Vê-se que essas políticas de segurança se pautam em uma ideia de territorialização da violência nas favelas na qual estes territórios são lidos como fonte dos problemas de segurança pública presentes no ordenamento urbano e ameaçadores da ordem e estabilidade da cidade. Essa perspectiva de atuação do Estado no contexto urbano do Rio de Janeiro confere um modelo de segurança pública no qual o Estado é legitimado para agir discricionariamente em relação não somente a esses territórios, mas também às populações que ali vivem.

‘Ocupar’, criar nova rotina, ‘pacificar’, tremular a bandeira da caveira, identificar movimentos bruscos... A retórica de ‘pacificação’ e ‘entrada do Estado’ nestes territórios reforçam o secular discurso que constrói o problema de integração moral dos favelados considerados pouco socializados nos marcos da lei. No interior desse discurso o argumento da ‘necessidade’ do Estado atuar emergencialmente para restabelecer a ordem legal nesses territórios transforma as favelas em territórios de exceção (Mattos, 2014).

A identificação desses espaços urbanos como territórios de exceção permite que as favelas sejam pensadas como regiões em que a atuação estatal pode se valer de quaisquer medidas para controlá-las. Ou seja, esse mecanismo de marginalização da favela – e consequentemente do favelado – permite a arbitrariedade da atuação do Estado e a consolidação da urgência e necessidade dele em prol de uma cidade mais segura e ordenada. Essa perspectiva acaba por legitimar mecanismos de produção da favela e de confinamento fazendo com que as favelas sejam constituídas como espaços vinculados à violência e a uma alteridade radical em relação à cidade e à sociedade (Leite, 2012).

2.5

O problema da diferença

Quero falar da descoberta que o *eu* faz do *outro*. O assunto é imenso. Mal acabamos de formulá-lo em linhas gerais já o vemos subdividir-se em categorias e direções múltiplas, infinitas. Pode-se descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, e radicalmente diferente de tudo o que não é si mesmo; eu é um outro. Mas cada um dos outros é um *eu* também, sujeito como eu. Somente meu ponto de vista, segundo o qual todos estão *lá* e eu estou só *aqui*, pode realmente separá-los e distingui-los de mim. Posso conceber os outros como uma abstração, como uma instância da configuração psíquica de todo indivíduo, como o Outro, outro ou outrem em relação a *mim*. Ou então como um grupo social concreto ao qual *nós* não pertencemos. (Todorov, 1988, p. 3).

Como já disse anteriormente, esta dissertação é sobre os encontros. Eles acontecem o tempo todo, em todos os lugares. Há aqui os encontros entre “amigos” e “inimigos” no espaço da cidade, o meu encontro com as mães que me abriu novas percepções, o encontro das mães com as outras em uma luta política (que será tema do capítulo seguinte), e meu constante “reencontrar-se” comigo mesmo. É tema difícil falar sobre os encontros, contudo, muito mais difícil é achar uma solução aos encontros. Essa percepção parte da ideia de que os encontros são um “problema”. Todavia, quero ao longo dessa pesquisa abrir a possibilidade de se pensar esses encontros através de uma outra chave na qual igualdade e diferença possam coexistir no mesmo tempo e no mesmo espaço.

Estar no e habitar o campo, ou seja, morar em uma comunidade me coloca diante do desafio que é o exercício do encontro entre o “eu” e o “outro”. Pensar sobre os encontros entre o amigo e o inimigo na cidade me faz pensar também sobre meu encontro com essas margens da cidade. Ser morador de uma comunidade me fez superar as barreiras espaciais da alteridade. Na medida em que a alteridade é lida através de uma chave espacializada em que o “lá” e o “aqui” definem e localizam o “outro” e o “eu”, respectivamente, faço um movimento de tentar superar essa noção espacial da alteridade. Entretanto, outros desafios se fazem presente.

O episódio do meu encontro com a menina de bicicleta evoca esse desafio. Por mais que eu esteja nesse campo, e por ora me confunda com ele, eu não sou o campo. Apesar de eu romper com essa noção espacializada do “lá” e do “aqui”, algumas barreiras se fazem presente e são reforçadas no encontro. Diante da pergunta que me foi colocada, se eu era um “estrangeiro”, não pude deixar de

perceber que a própria pergunta já me apresentava por si só esse desafio. E ele retoma a noção espacializada na qual a alteridade é lida. O fato de eu estar “lá”, no lugar que é do “outro” foi um elemento mobilizador do encontro entre mim e a menina. Esse encontro foi, para mim, um encontro do “outro” que me interpela, na medida em que eu pude identificar como o meu “eu” presente “ali” naquele lugar era lido a partir da lógica espacializada do “lá”. “Ali” eu só poderia ser de “lá”. O “outro” é sempre lido como uma unidade homogênea, una e indivisível, como se fosse uma unidade pertencente a um lugar específico do qual não pudesse escapar.

Esta pesquisa me coloca algumas questões desafiadoras na medida em que ao mesmo tempo em que tento olhar para essa relação do “eu” e do “outro” de modo a transcender a noção espacializada de alteridade, o espaço se coloca quase como condição de possibilidade para essa leitura. O momento do meu encontro com as mães representa para mim a possibilidade de ser mobilizado por aquele ato performático que elas protagonizavam permitindo que a relação entre o “eu” e o “outro” que acontece ali supere essa noção especializada de alteridade. Deixar a mera condição de espectador que observa o que está em cena desde o lugar do “eu” e deixar-se mobilizar por aquilo que olha é uma tentativa de romper a noção espacializada desses encontros. Deixar de ser espectador e tornar-se “espectador emancipado” (Rancière, 2010) é um ato político que se traduz no reconhecimento do “outro” dentro de seu próprio “eu”. E isso ultrapasse as fronteiras espaciais como condicionantes dessa relação de encontro. As fronteiras espaciais, diante dessa mobilização que o “outro” provoca dentro de mim, tem sua importância reduzida, na medida em que o que catalisa esse encontro supera a visão de identidades e diferenças como unidades prontas e fixas a um lugar determinado.

Ver aquelas mães chorando na favela de Manguinhos ao reviverem o assassinato dos filhos em suas narrativas mobilizou em mim elementos que me tiraram da posição de um “eu” como unidade distante, una, homogênea e totalmente oposta àquele “outro” que chora diante de mim. Aliás, todos temos uma mãe. Ao vê-las, não conseguia deixar de pensar na minha própria e pensar na dor que ela teria caso eu estivesse dentro daquelas estatísticas de morte na cidade do Rio de Janeiro. A questão é que dificilmente eu estaria nas estatísticas, por motivos já salientados até agora. Entretanto, ver as mães nos atos me fez perceber que aquela realidade representada pelas margens da política, do espaço da cidade

e da sociedade servia de apoio a toda uma “política de extermínio” (Zaccone, 2015) que se sustentava sobre aquelas lágrimas. E mais do que isso, o movimento feito pelas mães ressignificava tudo o que eu entendia por Estado, política, RI e tantos outros saberes que até então pareciam não levar em conta esses aspectos da vida micropolítica que pulsava nas margens da cidade do Rio de Janeiro.

Estar diante delas me provocou um exercício de autorreflexão sobre não somente aquele “outro”, mas, principalmente, sobre mim mesmo (Inayatullah e Blaney, 2004). Acredito que esse exercício só tenha sido possível pelo diálogo estabelecido ali e isso implica em reconhecer a igualdade e a diferença como coexistentes em uma sobreposição de visões, valores e culturas de forma que o encontro se dê em uma chave híbrida da alteridade e não na chave da diferença como um problema (Inayatullah e Blaney, 2004). Enquanto a diferença for um problema, sempre haverá amigos e inimigos se encontrando. A atitude de identificar esse “outro” dentro do “eu” pode nos abrir espaço para transcender a diferença como um problema e nos levar a reconhecer a porosidade e a fragilidade dessas fronteiras.

Contudo, uma questão que sempre me acompanha e me é colocada o tempo todo são as desigualdades nas relações de poder que estão em jogo no momento dos encontros. O cenário em que esses encontros se dão possui um poder/saber que o configura como “espaços de encontros coloniais”:

A zona de contato invoca “a co-presença temporal e espacial de sujeitos previamente separados pela desconexão histórica e geográfica, e cujas trajetórias agora se cruzam”. Todavia, a experiência histórica é que essas trajetórias que se cruzam tem sido incutidas de desigualdades de poder, ou seja, a zona de contato tem, de modo geral, se tornado um “espaço de encontros coloniais”. (Pratt *apud* Inayatullah e Blaney, 2004, p. 9, tradução minha).

As zonas de contato estão presentes em muitos lugares e ocorrem a todo o tempo: na cidade, entre os “amigos” e os “inimigos”, na favela entre o “eu” e os “outros”, na luta das mães entre elas e os interlocutores, entre os policiais e os bandidos, no encontro entre europeus e ameríndios, e assim por diante. Meu propósito agora é justapor algumas experiências de alteridade não a fim de assumir as equivalências dos contextos históricos em que tais experiências se deram, mas de reconhecer e identificar os elementos de “colonialidade de poder” (Quijano, 2005) imbuídos nelas.

As experiências de alteridade em que o “outro” se converte na diferença possuem pontos de contato na medida em que ela é tida como um problema não só nos espaços da cidade como também no ambiente internacional. A “descoberta” do “outro” na América apresenta um “duplo movimento” que se faz presente no momento do contato inicial (Inayatullah e Blaney, 2004, p. 10). Esse movimento se dá na medida em que (1) a diferença é reconhecida e, por isso, inferiorizada em relação ao “eu”. Ou em um segundo momento quando (2) a diferença é negada e o “outro” é lido a partir da perspectiva do “eu” em uma tentativa de projetar os valores do próprio “eu” no “outro”. Em última instância, o que se configura nessa experiência de alteridade é um duplo movimento em que (1) a diferença se torna inferioridade e/ou (2) que a possibilidade de uma humanidade comum requer a assimilação.

Colombo não reconhece a diversidade das línguas, e, por isso, quando se vê diante de uma língua estrangeira, só há dois comportamentos possíveis, e complementares: reconhecer que é uma língua, e recusar-se a aceitar que seja diferente, ou então reconhecer a diferença e recusar-se a admitir que seja uma língua... Os índios que encontra logo no início, a 12 de outubro de 1492, provocam uma reação do segundo tipo; ao vê-los, promete: “Se Deus assim o quiser, no momento da partida levarei seis deles a Vossas Altezas, para que aprendam a falar” (estes termos chocaram tanto os vários tradutores franceses de Colombo que todos corrigiram: “para que aprenda nossa língua”). Mais tarde, consegue admitir que eles têm uma língua, mas não chega a conceber a diferença, e continua a escutar palavras familiares em sua língua, e fala com eles como se devessem compreendê-lo, e censura-os pela má pronúncia de palavras ou nomes que pensa reconhecer. (Todorov, 1988, p. 30, grifo meu).

Essa experiência de alteridade no momento do encontro colonial apresenta o “duplo movimento” descrito por Todorov. Em ambos, a atitude do “eu” em relação ao “outro” é de uma relação desigual de poder no qual o “outro” passa por uma tentativa de destruição e/ou assimilação. A leitura que é feita do “outro” ameríndio pelo “eu” europeu parte dos valores culturais específicos deste, na medida em que o não reconhecimento do que eles falam como “língua” expressa a projeção desses valores nessa leitura da alteridade. E quando o reconhecimento ocorre é pela via da assimilação. Ora se o que eles falam pode ser considerado uma “língua”, então que seja como a “nossa”. A lógica que permeia esse tipo de experiência de alteridade nos sugere que nessa relação de poder, o posicionamento de quem lê o “outro” por essa chave da destruição/assimilação se

sustenta em uma ideia de superioridade. O “outro” precisa aprender a nossa língua, que é, de fato, uma língua.

Outro exemplo que apresenta essa lógica colonial é o discurso do secretário de segurança pública do Estado do Rio de Janeiro, José Mariano Beltrame:

Tenho recebido e visitado os moradores dessas comunidades com frequência. Há uma tremenda dívida social que veio desde a colonização destas terras. A maioria negros, pardos, mulatos, pobre e muito pobres. Carências tão grandes que é preciso ajudá-los a pedir, pois lhes é difícil até priorizar as emergências. (Beltrame *apud* Leite, 2012, p. 384, grifo meu).

Aqui, podemos pensar em alguns elementos sintomáticos do caráter colonial imbuído na fala do secretário. O primeiro deles é que o “duplo movimento” se faz presente nesse discurso através do distanciamento do “eu” e do “outro” em uma relação de dominador e dominado, respectivamente. O “outro” é colocado na posição do que carece de reconhecimento e, para isso, deve passar pelo crivo de aceitação do “eu”. Na medida em que essa relação de dominação se estabelece, há uma tentativa de purificar o “eu” da necessidade do “outro”. Esse movimento de *splitting* (ou quebra, separação) se caracteriza pelo reforço das fronteiras rigidamente desenhadas, policiadas e mapeadas na diferença entre o bem e o mal. A tendência nesse tipo de movimento é congelar a diferença e a similaridade em extremos axiologicamente polarizados e mutuamente exclusivos conferindo a base para toda forma de dominação (Benjamin *apud* Inayatullah e Blaney, 2004).

Tanto na experiência de alteridade entre Colombo e os ameríndios como na do Estado brasileiro (representado no discurso do secretário de segurança) e os favelados, estabelece-se um padrão de poder em que a codificação das diferenças se dá através da ideia de raça, situando biologicamente uns em situação de inferioridade em relação aos outros (Quijano, 2005). A dominação presente na relação de poder desses encontros se faz visível na medida em que a raça, como um elemento comum a essas experiências históricas, informa o modo pelo qual a leitura do “outro” como inferior acontece. O exercício da leitura da alteridade pela chave da inferiorização permite que o encontro se configure na forma da dominação de um sobre o outro e, com isso, o acionamento de um discurso de autoridade e verdade que se concretiza em práticas coloniais. Uma vez que a ideia

de raça está na base do colonialismo, vemos que algumas práticas atuais do Estado brasileiro, como a representada pelo discurso do Beltrame, apresenta-nos esses elementos de colonialidade do poder, pois ambas as experiências de alteridade se viabilizam por meio da ideia de raça como suporte para as relações de dominação (Quijano, 2005).

a colonialidade do poder estabelecida sobre a idéia de raça deve ser admitida como um fator básico na questão nacional e do Estado-nação. O problema é, contudo, que na América Latina a perspectiva eurocêntrica foi adotada pelos grupos dominantes como própria e levou-os a impor o modelo europeu de formação do Estado-nação para estruturas de poder organizadas em torno de relações coloniais (Quijano, 2005, p. 246).

Nesse sentido, vemos que esses resquícios de colonialidade nos remetem a um momento histórico fundador das práticas de dominação em torno da ideia de raça. A incorporação desse *modus operandi* para as práticas políticas nacionais se reflete nesses encontros em que essa colonialidade se faz presente.

Ao afirmar que é preciso ajudar os favelados a priorizar as próprias necessidades, o secretário de segurança se coloca na posição daquele que, representando o Estado, tem todas as credenciais para fornecer as condições básicas ao favelado de pedir o que é de sua vontade e necessidade. Nesse sentido, o discurso do secretário tira do favelado qualquer possibilidade de agência sobre a própria vida, uma vez que lhes é atribuída uma dificuldade, uma incapacidade de fazê-lo por si mesmos. Esse discurso enfatiza, ainda, o reconhecimento de que as carências existentes entre os favelados são uma dívida social que se arrasta desde a colonização. No entanto, o secretário de segurança não parece reconhecer o papel do Estado brasileiro diante dessa dívida social histórica. Se essas carências possuem um ponto de contato com o colonialismo, o Estado brasileiro é elemento fundamental para que elas pudessem ter sido reparadas historicamente.

Não parece haver, contudo, o reconhecimento de que o próprio Estado brasileiro aprofundou essa dívida social histórica na medida em que foi elemento crucial para a produção do espaço da favela como território às margens do Estado e, portanto, possuidor de uma série de carências. A própria atuação do Estado em produzir os espaços da cidade e, nessa medida, os espaços de favela como territórios marginalizados da cidade foi condição de possibilidade para que essas

carências fossem reforçadas no processo de urbanização do Rio de Janeiro desde o fim do século XIX e ao longo do século XX.

Ao contrário, o que o discurso do secretário de segurança nos parece sugerir é o reconhecimento de que o Estado brasileiro é movido pela necessidade de intervir diante de tanta carência. Entretanto, a atuação do Estado se dá na medida em que, ao reconhecer a herança da colonização, continua a reforçar a colonialidade exercendo um papel de autoridade e verdade sobre aqueles povos. É como se esses povos ainda vivessem em um estado de natureza e, por isso, necessitassem do Estado como figura soberana única e exclusiva capaz de trazê-los à comunidade política ou, em uma leitura contextualizada, para que pudessem ser integrados ao espaço da cidade. Esse imaginário construído em torno da favela como um lugar sem ordem nem lei a assemelha a um espaço onde o estado de natureza hobbesiano se faz predominante. Essa é a condição *sine qua non* para que o Estado se faça presente.

Novamente, tanto na experiência do encontro colonial entre europeus e ameríndios, quanto no encontro entre Estado e favelados, há em jogo uma teleologia histórica na qual o Estado se coloca como única condição de possibilidade para guiar o “outro”. Assim como no primeiro caso o Estado é a condição para que aqueles povos saíssem de um estado de natureza no qual “não sabiam sequer falar”, no segundo caso, o Estado é a condição para que os favelados pudessem aprender a priorizar as próprias necessidades. O Estado se coloca, pois, como única via de existência em direção a uma teleologia que conduz o “outro” do primitivo ao civilizado, do não moderno ao moderno (Quijano, 2005). Essas experiências de alteridade nos trazem, em sua essência, os mitos fundacionais de uma versão eurocêntrica de mundo, no qual a raça e a natureza estão conjugadas em uma relação de poder que sustenta essa forma de dominação:

De acordo com o mito do estado de natureza e da cadeia do processo civilizatório que culmina na civilização européia, algumas raças –negros (ou africanos), índios, oliváceos, amarelos (ou asiáticos) e nessa seqüência – estão mais próximas da “natureza” que os brancos (Quijano, 2005, p. 239).

A leitura do Estado brasileiro sobre os territórios de favelas e os próprios favelados aciona esse mecanismo de poder atravessado por uma ideologia civilizatória imbuída nesse imaginário eurocêntrico de política moderna. É como

se o Estado, ao replicar essa colonialidade para dentro de suas fronteiras territoriais, identificasse espaços de natureza que, para serem integrados à sociedade tivessem que passar por esse processo civilizatório.

O projeto de segurança pública da cidade do Rio de Janeiro resgata, segundo João Pacheco de Oliveira (2014), a retórica da missão civilizatória em que as ações “pacificadoras” das favelas cariocas podem ser lidas pela mesma ótica das “pacificações” coloniais empreendidas pela Europa a partir do século XIV. Para o autor, tanto as incursões das ações “pacificadoras” nas favelas cariocas quanto às “pacificações” das aldeias indígenas empreendidas pelos missionários europeus a fim de impor a autoridade administrativa e religiosa são faces da mesma moeda e compartilham de uma mesma lógica de enxergar a diferença através de uma pedagogia colonial.

Este é um ponto de continuidade entre a ação colonial e o Brasil contemporâneo, e a razão para isso é evidente – porque a alteridade no contexto urbano atual é dramatizada ao extremo e ela não comporta uma origem comum nem mesmo alguma forma de partilha. O “outro” contemporâneo é imaginado dessa forma como tão diferente e externo aos “nossos” usos e costumes, tão imprevisível e perigoso quanto era pensado pelos missionários e pelas autoridades coloniais o “índio bravo” (Pacheco de Oliveira, 2014, p. 139).

Vemos aqui a recorrência de um discurso que se refere à alteridade e possui uma longa historicidade de atuação. Os dispositivos de inferiorização, domínio e controle do “outro” são constantemente acionados por práticas colonialistas que se reconfiguram sob outras formas de poder através do policiamento do espaço e da vida pública.

No campo internacional, com a emergência do sistema de Estados, as diferenças de cada comunidade política se mantiveram separadas, isoladas dentro das fronteiras territoriais de cada Estado. Essas demarcações e policiamento das fronteiras entre o *dentro* e o *fora* da comunidade política definem o problema da diferença principalmente entre os Estados, fazendo com que a diferença seja marcada como uma diferença *internacional*:

A comunidade política de fronteiras constrói e é construída pelo outro. Para além das fronteiras, o outro se apresenta como ameaça perpétua na forma de outros estados, grupos antagônicos, bens importados e ideias alienígenas. O outro também aparece como diferença dentro, anulando a pressuposta e, se alguma vez alcançada, rara “similaridade”. O outro dentro das fronteiras da comunidade política é administrado pela combinação de hierarquia, erradicação,

assimilação ou expulsão, e tolerância. O outro externo é deixado a sofrer ou prosperar segundo seus próprios meios (embora sua pobreza ou prosperidade possa ser experienciada como uma ameaça); ele é interditado nas travessias das fronteiras, equilibrado e dissuadido; ele é derrotado militarmente e colonizado se preciso. De fato, as relações coloniais têm existido como um modo separável de, ou talvez como um suplemento para, relações entre Estados soberanos (Inayatullah e Blaney, 2004, p. 6, tradução minha).

Esse trecho nos deixa muito claro que, a despeito da bem marcada presença da diferença, do perigo e da ameaça como um elemento do internacional, como um elemento externo ao domínio nacional gerido pelo aparato estatal, dentro das comunidades políticas o *outro* também se faz presente. O Estado se dirige a ele de modo a encará-lo operando nas bases da política moderna dos encontros no qual a diferença não é reconhecida, mas assimilada e convertida, como pode ser observado com as políticas de “pacificação” no Rio de Janeiro.

Essas práticas se fazem presentes na contemporaneidade pelo exercício da tutela do Estado brasileiro que se mantém apoiando-se em instituições etnocêntricas como o Exército e as Forças Armadas. Ou seja, trata-se de uma tutela de natureza militarizada e repressiva que atribui a um grupo o poder de falar e agir no lugar do outro. Ainda, para Pacheco de Oliveira (2014, p. 145):

um ângulo crucial da tutela é que por princípio procede à anulação de toda ação ou expressão pública do tutelado, escamoteando por completo qualquer iniciativa (agency) que não seja subscrita pelo seu tutor. Suas estratégias e táticas não serão inscritas na história, suas imagens e narrativas lhe foram tomadas, sendo-lhe negada sistematicamente e por princípio a permissão e até a possibilidade de falar.

Além disso, essas práticas estatais exacerbam as diferenças entre os moradores das favelas e os demais brasileiros, instituindo uma assustadora clivagem na população urbana brasileira e a militarização dos instrumentos para lidar com isso (Souza *apud* Pacheco de Oliveira, 2014). Em última instância, segundo o autor, “o tema ‘pacificação’ continua a ser um componente fundamental do discurso das autoridades e da mídia, mas cada vez mais se transforma em sinônimo de ocupação e controle policial militar dessas áreas” (Pacheco de Oliveira, 2014, p. 146).

Segundo trabalho de Maíra Siman Gomes (2014), a construção da identidade brasileira ao longo de sua história se deu a partir da tentativa de se consolidar como uma Nação conciliadora e pacificadora na medida em que as

experiências históricas de se modernizar o Brasil e integrar os diversos povos indígenas compartilhou desse modo de operar e se engajar com o outro. Segundo a autora, o “outro” é articulado a partir de um discurso de conciliação, mediação, assimilação e integração. Nesse sentido, a prática do Estado brasileiro em assumir o papel de agente “civilizador” se traduz em uma prática comum e recorrente na história da formação da identidade nacional brasileira.

A despeito das contingências historicamente específicas presentes em cada momento justaposto aqui, o que podemos perceber é que, de um modo geral, os projetos de “pacificação”, sejam para “pacificar” os índios ou os favelados, se constitui, como bem observa Gomes (2014, p. 154) em um comportamento “de reproduzir de forma velada as múltiplas violências inerentes à construção do estado nacional”. Ademais, esses projetos de “pacificação” estão imbuídos de um caráter paternalista que constrói o “outro” como aquele que deve ser educado e conduzido a um estágio de progresso para que esteja apto ao estado e civilização modernos (Gomes, 2014). Nesse sentido vemos que há em operação uma narrativa de construção do Estado como nacional e, diante disso, a atuação de práticas de homogeneização da cultura nacional a fim de se atender as necessidades de expansão do poder do Estado.

Uma das práticas presentes na política moderna consiste em um processo de discriminação entre o que é político e o não político, entre o amigo e o inimigo, entre o *inside* e o *outside*, como sendo um sistema articulado e preciso (Walker, 2002). Essa prática se consolidou na política moderna e opera, portanto, no campo das distinções. No entanto, a questão centra-se no fato de que essas distinções cabem ao poder ou autoridade soberana fazer, ou seja, essa prática, além de limitar o sentido da política a dualismos reducionistas, é feita por uma noção de soberania que pressupõe a territorialização do espaço e sua consequente distinção (Walker, 2002).

O princípio da soberania estatal, nesse sentido, expressa “uma ética da exclusão absoluta” (Walker, 2013, p. 110) na medida em que atua como o árbitro daquele que deve pertencer ao campo da ordem, de aspirações universalistas e homogeneizantes do Estado-nação, e do “outro”, fixado para além dessas fronteiras nacionais (Walker, 2013). A diferença vista como um problema é temporalizada para além do domínio estatal formatando, assim, o campo internacional como o campo da desordem e da barbárie. É como se o “outro” lido

em uma chave radical de alteridade pertencesse a outro tempo que não o tempo do Estado-nação (essa questão da temporalidade será mais bem discutida no terceiro capítulo). É como se ao não estar alinhado com uma teleologia voltada ao Estado-nação como fim último da história, o “outro” fosse arremessado para fora dessas fronteiras nacionais. O “outro”, ao ser lido pela chave da inferioridade, é identificado como pertencente a um tempo anterior ao tempo do Estado-nação, um tempo, portanto, primitivo, prematuro, infantil, selvagem.

Essa temporalização da diferença permite ao Estado lançar mão de práticas excludentes como a que se tem visto nas políticas de “pacificação” da cidade do Rio de Janeiro. Ao serem lidos nessa chave de inferioridade e como pertencentes a um mundo, um tempo e um espaço radicalmente diferentes das “normas” estatais, os moradores de favela são alvo de uma política de combate a essa diferença dentro dos próprios territórios nacionais. Isso nos permite pensar que as fronteiras entre o dentro e o fora da comunidade política que definem a separação entre o doméstico e o internacional acabam sendo replicadas dentro das próprias fronteiras territoriais.

A soberania estatal é, dessa forma, espacializada e traz consigo a ideia de que o problema da diferença e da igualdade coexistindo no mesmo espaço seja solucionada passando pelo poder do soberano de decidir.

O princípio da soberania estatal oferece uma solução, tanto espacial, como temporal, a questões sobre o que a comunidade política pode ser, devido à prioridade da cidadania e da particularidade sobre todas as alegações universalistas de uma identidade comum. [...] Espacialmente, o princípio da soberania estatal fixa uma demarcação clara entre a vida dentro e fora de uma comunidade política centralizada. Dentro dos Estados, aspirações universalistas ao bem, à verdade e ao belo podem se realizar, mas somente dentro de um território delimitado espacialmente (Walker, 2013, p. 105).

Por essa leitura, é como se os territórios de favela fossem o “fora” do Estado e, portanto, a população que ali reside estivesse vulnerável à “resolução modernista das relações espaço-tempo expressas pelo princípio da soberania estatal” (Walker, 2013, p. 32). Como veremos nos próximos capítulos, essa resolução não se sustenta, pois as mães dos jovens mortos pelas mãos do Estado protestam e denunciam essas práticas soberanas violentas.

A própria construção do Estado-nação repousa sobre um modelo violento de imposição e delimitação de fronteiras com o pretenso objetivo de ser um ente

soberano sob o qual a vida política acontece. Em última instância, poderíamos nos questionar até que ponto as políticas de “pacificação” das favelas cariocas não estariam reproduzindo uma certa forma de lidar com a diferença de modo a extirpá-la como nas práticas soberanas violentas que constituem o campo internacional. Até que ponto o discurso de *guerra* às drogas do Estado brasileiro com foco nas favelas não seria uma reprodução de um cenário de guerra internacional para dentro das fronteiras territoriais brasileiras? Poderíamos supor que as políticas de “pacificação” das favelas cariocas seriam tidas como uma extensão do cenário de caos e barbárie que constitui o internacional na literatura de RI?

O que se pode ver atualmente é uma tentativa do Estado em resgatar esse espaço da *desordem* e *caos* através de uma perspectiva militarizada de segurança pública que nos remete a um estado de guerra. Ainda que as políticas sejam de “pacificação” o Estado parece ver a questão como um campo de batalha em que territórios estão em jogo. Não se trata, para o Estado, de um problema social urbano, mas de políticas de *conquistas* e *dominação*, nas quais o que se busca é mais a expansão do poder do Estado do que um desejo humanitário de proteger esses povos (Lima apud Gomes, 2014). Percebe-se que a retórica da “pacificação” se dá através de um discurso de *intervenção*, *conquista* e *ordenamento* no qual o poder tutelar, como uma forma reelaborada de “guerra de conquista” materializa o “monopólio de definir e de controlar a população sobre a qual esse poder será exercido” (Lima apud Gomes, 2014, p. 170).

Minha intenção ao justapor esses momentos históricos é no intuito de trazer à tona como a raça operou no passado construindo diversos aspectos da política global e como ela ainda opera hoje nas práticas políticas nacionais (Doty, 1993). Esse movimento nos faz perceber como as relações internacionais e as RI (como disciplina) repousam sobre um histórico de violências sobre povos considerados inferiores, como os índios e negros. Dessa forma, não se trata como afirma Doty (1993) de adicionar o tema de raça à agenda desse campo de estudo, mas sim de evidenciar como esse campo foi e é construído de forma racializada e que, no entanto, permanece no silêncio. Trazer à tona esses elementos recessivos e compreender como eles continuam operando de forma interiorizada em práticas locais é de crucial importância para tirarmos algumas vozes do silêncio.

Outro elemento a ser analisado nessa justaposição de textos é que a presença do Estado é viabilizada por um discurso de verdade. Assim como no momento da colonização, em que Colombo é movido por argumentos de autoridade sobre os povos ameríndios de que, por exemplo, não sabiam sequer falar (Todorov, 1988), o que podemos inferir do discurso do Secretário de Segurança, José Mariano Beltrame, é de que “a experiência concreta está aí para ilustrar uma verdade que se possui” (Todorov, 1988, p. 18), a de que aqueles povos não sabem nem priorizar as suas necessidades. O fato de ele ter visitado e recebido os moradores de comunidade é um demonstrativo de que há, previamente, um discurso de verdade a ser corroborado pela experiência concreta. “Não se trata mais de procurar a verdade, e sim de procurar confirmações para uma verdade conhecida de antemão” (Todorov, 1988, p. 20).

O discurso de verdade gira em torno da inferiorização do “outro” e, por consequência, da necessidade e inevitabilidade do “eu” se fazer presente nessa relação de *splitting*. Se o movimento fosse o inverso, o “eu” estatal poderia reconhecer o “outro” dentro de si no intuito de identificar a sobreposição existente entre eles e reconhecer as margens sobre as quais esse “outro” se encontra como condição necessária para que esse “eu” estatal exista. A condição do “outro” de “outro” é justamente a prerrogativa desse “eu” estatal.

A verdade que se procura corroborar é a de que esses povos precisam de “uma educação que os há de preparar para uma vida mais confortável e mais normal” (Prefeitura do Distrito Federal *apud* Abreu, 2008, p. 90), como já expresse desde o Plano Agache. Nesse sentido, vemos que por trás desse discurso de verdade permeia uma noção de educar e civilizar essas populações, o que confere a esse discurso um caráter colonial que se arrasta até os dias atuais com as políticas de “pacificação” das favelas cariocas.

Por fim, o terceiro e último elemento sintomático desse discurso colonial é de que tanto no encontro colonial da América quanto no encontro do Estado brasileiro com o favelado, o que vale, em primeira e última instância, é o poder de decidir do soberano (Schmitt, 2004). O Estado é quem detém a prerrogativa de decidir o que e como fazer com determinados povos. Esse poder sobre o modo de vida de determinada população já contém por si só o poder soberano que se traduz em decidir o que é um comportamento aberrante e, portanto, fora dos padrões de comportamento aceitável. Todos os discursos que giram em torno da construção

da favela e do favelado como elementos marginais trabalham nessa perspectiva que tem o Estado como único e exclusivo árbitro que define o limiar entre a normalidade e a anormalidade. O discurso de autoridade do secretário de segurança, Beltrame, expressa a decisão de que os favelados precisam ser ajudados, nessa chave da leitura da identidade e da diferença como extremos opostos e separados por uma quebra (*splitting*) intransponível.

O que me parece interessante nessa discussão é a conclusão de que “o Estado é o domínio onde a diferença é transformada em uniformidade” (Inayatullah e Blaney, 2004, p. 23). O Estado-nação possui a prerrogativa de manter a ordem interna e, para isso, lança mão de práticas de homogeneização nas quais o “outro”, traduzido na diferença a ser combatida e/ou assimilada, é relegado à sorte das decisões do soberano.

Os outros internos são gerenciados ou governados por uma combinação de hierarquia, erradicação por assimilação ou expulsão, e tolerância. Os outros externos são deixados a sofrer ou prosperar de acordo com seus próprios meios, interditados nas fronteiras, equilibrados ou dissuadidos, ou, em alguns casos, sujeitos à coerção ou conquista. Nossas respostas aos outros parecem [...] desenhadas perpetuamente em direção à equação de Todorov: a diferença é traduzida como inferioridade e, então, sujeita à erradicação. De fato, a lógica “dentro/fora” performa, nos termos de Jessica Benjamin, um ato de “quebra” – uma exclusão da sobreposição do eu e do outro que trabalha para desviar nossas respostas à diferença na direção de um “ódio purificador”. Localizar a diferença para além das fronteiras do eu impede nossa capacidade de reconhecer completamente e afirmar os outros que sempre repousam dentro de nós, ou apreciar e reivindicar os eus que existem como parte dos outros para além dessas fronteiras. A implicação é clara: a menos que nós respondamos criativamente a essa exclusividade do eu e do outro, expondo e cultivando os pontos de conexão e os espaços de sobreposição (ainda que respeitando as divergências e as incompatibilidades), não encontraremos nosso caminho para um entendimento em que a igualdade e a diferença coexistam (Inayatullah e Blaney, 2004, p. 44, tradução minha).

Enquanto encararmos o “outro” de forma a congelá-lo em sua diferença, de modo a desconsiderar a igualdade e a diferença como coexistentes (Inayatullah e Blaney, 2004), não conseguiremos superar esse paradigma da alteridade como um problema. Tampouco conseguiremos superar outras dicotomias como as noções de “centro” e “periferia”, “civilização” e “barbárie”, “asfalto” e “morro”, e, claro, o “eu” e o “outro”. A questão aqui não é a de que somente a superioridade em relação ao “outro” nos coloca obstáculos, mas que a igualdade

também se coloca como um obstáculo ainda maior, na medida em que identifica, pura e simplesmente, o “outro” a seu próprio “ideal do eu” (Todorov, 1988).

A questão que nos é colocada e que devemos enfrentá-la não é que a diferença seja um problema, pelo contrário, a diferença está longe de sê-lo. A questão é que nós não conseguimos pensar a diferença e a igualdade como coexistentes. Não conseguimos olhar o “outro” sem recusá-lo. Se “a alteridade humana é simultaneamente revelada e recusada” (Todorov, 1988, p. 47), o exercício que devemos fazer é, ao contrário de recusá-la, deixar-se atrair por ela ao ponto de nos confundirmos e não sabermos até onde vai o “eu” e a partir de onde o “outro” começa.

2.6

As mães no cenário de “guerra”

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

A construção social das favelas como o território da violência na cidade atinge seu apogeu, mais especificamente, em dois momentos históricos. Segundo Leite (2012), o primeiro 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 UPP "com o objetivo de retomar o controle armado desses territórios¹⁷ e 'civilizar' seus moradores como condição

¹⁷ Como já observado, a ideia da retomada de territórios apresenta incongruências, na medida em que pelo discurso oficial é como se o Estado estivesse ausente dos territórios de favela e quisesse, com a política de pacificação retomar para si o controle. No entanto, esse discurso de ausência do Estado não se sustenta na medida em que ele é a própria condição para que as favelas existissem. Ele foi a condição de possibilidade para que aquele espaço fosse produzido. O Estado brasileiro, por meio da atuação de suas instituições como a Polícia Militar e as Forças Armadas, foram e são componentes importantes para a configuração do território da favela como um território às margens do Estado, para onde os problemas da cidade foram arremessados numa tentativa de

para a integração desses territórios à cidade." (Leite, 2012, p. 374). Nesse sentido, a territorialização da violência nas favelas acaba naturalizando a ideia de que favela é sinônimo de violência e se consolida, portanto, como territórios que estão às "margens do Estado" (Das e Poole, 2004).

Vale notar que, segundo Leite, nos últimos anos:

A representação do Rio de Janeiro como "uma cidade em guerra" foi gestada a partir de uma série de episódios violentos (arrastões, assaltos, sequestros, tiroteios, "balas perdidas", chacinas, rebeliões em presídios e instituições de jovens infratores, paralisações do comércio, escolas e serviços públicos por ordens de bandidos, muitas vezes emitidas do interior de prisões de "alta segurança"), que produziram um forte sentimento de insegurança diante das crescentes ameaças à integridade física e patrimonial de seus habitantes. (Leite, 2012, p. 379)

Segundo Gomes (2014, p. 231), a primeira resposta ostensiva por parte do Estado do Rio de Janeiro contra a criminalidade ligada ao tráfico de drogas nas favelas se deu a partir de 2003 quando um discurso de "tolerância zero" passou a sustentar as chamadas "mega-operações" que iniciaram a ocupação de favelas por policiais civis, militares e soldados das Forças Armadas. Segundo a autora, em 2007, quando assume como novo governador do Estado do Rio, Sérgio Cabral, acompanhado do Secretário de Segurança Pública, José Mariano Beltrame, anunciam uma nova política para lidar o estado de violência da cidade. De acordo com essa nova política, estava declarado que o Rio de Janeiro vivia uma guerra e a mídia foi mecanismo importante para a disseminação da "Guerra do Rio". As primeiras operações policiais no Complexo do Alemão catalisaram logo esse discurso de "guerra" como sendo expressão do sentimento de medo e insegurança que permeava a cidade:

A resistência encontrada pelos policiais militares devia-se a que os traficantes usavam "táticas militares de guerra" para impedir as operações. Os policiais eram monitorados através de radiotransmissores pelos traficantes, que dividiram o Complexo em setores numerados para facilitar a operação (...) Os veículos usados pela PM eram impedidos de entrar no Complexo pelas barreiras de trilhos de trem e o derramamento de óleo na pista (...) Na mesma edição, o Complexo do Alemão é apresentado como 'a fortaleza do tráfico', o 'principal entreposto de distribuição de drogas, armas e munição das zonas Norte e

solucionar a criminalidade e a violência da cidade. Nesse sentido, o Estado não só está presente como ele é o mediador da existência desses territórios tal qual como se constituem.

Leopoldina'. Ao mesmo tempo, era o principal 'foco de disseminação de violência no Rio'. 'A caçada mostrou que o tráfico havia transformado as favelas daquela região em uma fortaleza inexpugnável', afirma o jornal (Rocha apud Gomes, 2014, p. 232).

A consolidação da representação dos territórios de favela como o espaço da criminalidade e ponto irradiante de ações violentas por toda a cidade permite, segundo Gomes (2014) que narrativas sobre um "Estado paralelo" e "espaços não governados" ganhem força e catalisem a intensificação da repressão aos "crimes" das favelas contribuindo, logo, para uma visão radical do "outro", aquele que deve ser eliminado a qualquer custo.

Isso mostra que o discurso de Rio como "uma cidade em guerra" produz efeitos profundos para a cidade, na medida em que polariza a cidade e, diante do problema da violência, "chama a população a escolher um dos lados de uma cidade pensada como irremediavelmente 'partida' (Ventura *apud* Leite, 2012, p. 379). Esse modelo de política acaba por operar na chave da identificação de um inimigo a ser combatido. A cidade é chamada para esse confronto. Através desse discurso, há um inimigo que deve ser eliminado e esse inimigo é o traficante.

No entanto, o que se tem visto a partir da instalação das Unidades de Polícia Pacificadora nas favelas cariocas é o aumento do número de casos de ocorrência de violência letal por parte do Estado. Os assassinatos cometidos pela Polícia Militar são registrados, em sua maioria, como "autos de resistência" a fim de se justificar a morte de favelados como legítima defesa do policial, como já foi observado neste capítulo. 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 2013¹⁸. Como veremos nos próximos capítulos, há ocorrência de homicídios de jovens e crianças que são assassinados diariamente nas favelas tem sido recorrente, e na maioria dos casos, tratam-se de jovens e crianças mortos por policias militares em situação cotidianas, a caminho da escola, parado em frente a porta de casa, ou passando por lugares em que se deparam com troca de tiros em conflitos entre policiais e "bandidos".

¹⁸ Disponível em: <http://global.org.br/programas/justica-global-lanca-o-site-onde-a-policia-mata-homicidios-cometidos-pela-policia-militar-do-rio-de-janeiro/>. Acesso em 24 jan. 2016.

A violência, ao ser territorializada na favela¹⁹, acaba por identificar *favela* e *favelado* em uma mesma chave de identificação (Leite, 2012). É como se o *favelado* fosse cúmplice do tráfico de drogas ao compartilhar sua vivência no mesmo espaço territorializado de violência.

Favela e *favelado* passaram a ser as modalidades de identificação dominantes desses territórios e populações, configurando-se como um dos principais dispositivos que promovem e sustentam a dimensão segregatória desses espaços contida em diversas políticas públicas e, especificamente, no campo da segurança. (Leite, 2012, p. 378, grifo da autora).

Interessante notar que a cidade é pensada através dessa chave de produção de lugares pelas "práticas e tecnologias de identificação" (Noiriel *apud* Leite, 2012, p. 376) nas quais algumas categorias de nominação estão em jogo conferindo discursos que posicionam os sujeitos em uma relação de poder fixa. Em última instância, é como se o *favelado*, ao ser identificado com a *favela* como "lócus da pobreza e da marginalidade" (Leite, 2012, p. 377) se traduzisse no inimigo desse modelo de política de segurança pública. A identificação do inimigo extrapola a nomeação do traficante e atinge a categoria do *favelado*. Basta ser favelado para ser caracterizado como inimigo de uma cidade "partida", "uma cidade em guerra".

A metáfora da guerra fez, assim, transitar parte da discussão da violência do campo da segurança pública para um terreno moral, em que os *favelados* foram tomados como cúmplices dos bandidos pela via das relações de vizinhança, parentesco, econômicas e da política local. Sua convivência com bandos de traficantes de drogas nos mesmos territórios de moradia foi percebida como expressão de sua "moralidade duvidosa". (Leite, 2012, p. 380, grifo da autora).

A população moradora de favela, ao ser pensada na chave da criminalidade e sob o signo da pobreza e da carência associados a territórios "perigosos", é vista se não como bandidos, como quase-bandidos ou bandidos em

¹⁹ A Justiça Global lançou, recentemente, uma plataforma online em que se pode ter acesso ao mapa da violência na cidade e no estado do Rio de Janeiro. A plataforma reúne dados sobre a distribuição dos autos de resistência nos anos de 2012, 2013 e 2014, segundo dados do Instituto de Segurança Pública (ISP). A distribuição dos casos de homicídios cometidos por policiais não se dá por acaso, eles ocorrem, em sua maioria, nas zonas norte e no subúrbio da cidade, onde a atuação da polícia se dá de forma muito mais violenta e arbitrária, e onde é permitida pela sociedade. Os casos de arbitrariedade e violência cometida pelos agentes de Estado na zona sul da cidade são muito menores em comparação com as demais regiões da cidade. Isso mostra como a violência de Estado possui um local e um alvo específico. Disponível em < <http://www.ondeapoliciamata.org.br/>>. Acesso em 24 jan. 2016.

potencial (Postigo, 2014). Ao se pensar uma política de segurança pública de natureza militarizada, ela se dirige especificamente a esses territórios, uma vez que é ali que é localizado o foco dos problemas da cidade. Dessa forma, trata-se de um tipo de prática política em que se busca gerenciar esses territórios e as populações que ali habitam. Estamos falando de uma prática estatal pensada para controlar esses territórios, retomá-los sob o controle estatal e implementar mecanismos de controle e gestão sobre aquelas populações (Foucault, 2006).

Em meio a essa “situação de guerra” que se instala na cidade do Rio de Janeiro, na qual o “outro” materializado nos jovens negros e favelados é alvo dessa guerra onde há o inimigo a ser combatido, as mães desses jovens mortos acabam sendo inscritas nessa “guerra” na medida em que, ao perderem seus filhos pelas mãos do Estado, identificam-no como aquele à quem deve combater e cujas práticas devem questionar, pois essas mortes são inaceitáveis. Ao perderem seus filhos pelas mãos da Polícia Militar sob o respaldo do Estado, as mães passam a se unir em uma luta pela reparação, reconhecimento e responsabilização do Estado pelo assassinato de seus filhos.

A luta das mães possui como interlocutor direto o Estado e, nesse sentido, identifica-se um cenário no qual esses dois elementos assumem posições antagônicas e de disputa. Se de um lado, o Estado sob o manto da soberania gerencia e controla uma população específica (Foucault, 2006) e mata o inimigo, que se traduz no morador de favela, de outro, corpos surgem como sujeitos políticos invocando a responsabilização pelas consequências das práticas políticas desse Estado. As margens sobre as quais as mães habitam não ficam no silêncio diante desse governo de mortes na cidade do Rio de Janeiro e a luta das mães é a manifestação da resistência a essa política estatal de corte racista presente na cidade.

Se por um lado, alguns corpos são tidos como alvos dessa prática política, como os pretos, pobres e favelados, sendo considerados corpos “matáveis”, por outro, surgem as mães - como sujeitos políticos e protagonistas de uma luta - cujos corpos trazem à tona a voz de seus filhos assassinados. Os corpos das mães emergem no espaço público como corpos eminentemente político ao trazerem através das suas, as vozes de seus filhos. Segundo as mães, “esses mortos têm voz” e essa voz é resgatada e trazida ao público através de sua luta.

O surgimento das mães nesse cenário de “guerra” é significativo em muitos aspectos. Acredito que um dos mais importantes seja o da própria presença dessas mulheres nas ruas falando sobre seus mortos. Se existe um imaginário de que a cidade do Rio de Janeiro vive um estado de “guerra”, o alvo principal dessa guerra são os jovens negros moradores de favela. Entretanto, se a cidade vive, de fato, esse imaginário, essa guerra não é feita apenas da história de homens. As histórias desses homens que morrem todos os dias nas favelas cariocas são revividas por essas mães todos os dias em suas manifestações e atos públicos.

Ao trazerem à tona as histórias de seus filhos, elas estão tecendo a sua própria história de luta. Se essa guerra existe, de fato, é sobre o sangue desses jovens e sobre as lágrimas de suas mães que ela se edifica. A luta das mães, nesse sentido, faz parte dessa narrativa de guerra apresentando, no entanto, um outro lado, o lado dos que ficaram para lutar e resistir. Nesse sentido, a luta encabeçada por elas evidencia a dimensão da mulher e, sobretudo, da mãe na política. Se a “metáfora da guerra” é, realmente, verdadeira, ela se sustenta sobre a dor e o sofrimento dessas mulheres que saem de suas casas e gritam nas ruas que o Estado não tem o direito de tirar a vida de seus filhos. Se o “estado de guerra” na cidade do Rio de Janeiro se confirma, as mães são, certamente, combatentes. É sobre esse outro lado da guerra que falarei no próximo capítulo.

3. O Estado e as Mães

Neste capítulo, faço uma análise foucaultiana dos discursos das mães, como forma de entender como essa metáfora da guerra se materializa na vida e nos corpos de uma população específica, as mães. Diante do cenário de guerra em que jovens negros e favelados são assassinados pelos agentes de Estado, as mães passam a entrar em cena e a questionar essas mortes. O movimento realizado por elas em torno da mobilização e do engajamento em uma luta por justiça e na tentativa de buscar a reparação moral, material e psicológica do Estado bem como o reconhecimento de sua responsabilidade no assassinato de seus filhos, implica em uma ressignificação do que entendemos por política, quem faz parte dela, os espaços em que se dão e como esse *político* nos é apresentado.

A luta das mães, como veremos nesse capítulo, é atravessada por uma forte questão de gênero, classe e raça na política, na medida em que seus discursos desestabilizam a construção de todo um arcabouço teórico do pensamento político moderno e colocam em xeque algumas ideias dogmáticas que se tornaram baluarte para o campo de estudos em RI, como a soberania de Estado. Na medida em que essas mães saem de suas casas e se tornam sujeitos políticos, elas apresentam uma outra faceta dessa guerra que é silenciada, a dimensão da mulher, da figura do feminino para a constituição da comunidade política e desconstroem, nesse sentido, algumas fronteiras rígidas como o público e o privado, o masculino e o feminino, o político e o não político.

As páginas que seguem fazem parte de um esforço investigativo em uma experiência antropológica de tentar lançar um olhar para a micropolítica e entender como as vozes situadas nessas margens desestabilizam e questionam alguns discursos hegemônicos sobre poder e Estado-nação, estudados em RI. A interface do meu trabalho com este campo de estudos possui uma dimensão abstrata no campo teórico-discursivo, não pretendendo, dessa forma, estabelecer conexões concretas com um fazer a política internacional ou global. O diálogo estabelecido entre a Teoria Política, a Sociologia e a Antropologia me permite redesenhar a disciplina de RI sobre outra base, mais fluida, porosa e menos encastelada em seus próprios silêncios. Foi buscando esse diálogo com outras

áreas que pude vislumbrar outro modo de pensar as RI, a partir das vozes situadas margens.

Em “Sobre monstros e super-heróis”, discuto como a construção da comunidade política moderna, a partir da leitura de “O Leviatã”, de Thomas Hobbes, gira em torno da ideia do medo como condição de possibilidade para que a ideia de Estado se constitua como necessária e indispensável para a vida na comunidade política. A figura mítica do Leviatã como representativo da ideia de Estado é mantida, sustentada e defendida pela figura do policial que se coloca como um *super-herói* nos territórios de favela. A condição de super-herói a qual o policial se identifica é sintomática para compreendermos o enfrentamento das mães como super-heroínas e guerreiras nessa luta.

Em “Invadindo a casa”, apresento os efeitos secundários e perversos das políticas de “pacificação” na cidade do Rio de Janeiro na vida das famílias moradoras de favelas. A dimensão da dor e sofrimento produzidos no âmbito privado e íntimo dessas mães é um indicativo da perversidade e da violência perpetradas por policiais militares com a conivência do Estado brasileiro.

Em “Quem tem medo do Leviatã?”, faço uma discussão sobre o rompimento das mães com o medo do Estado. As mães que entram na luta por justiça acabam por não mais temer nem o poder de matar do Estado nem mesmo a própria morte. Vê-se que a incondicionalidade da luta das mães representa a não submissão a um pacto, a um contrato social do qual elas e seus filhos já não fazem parte. O rompimento com elemento do medo (da morte, do Estado, etc) por parte das mães é fator crucial para entender a relação entre “Estado” e “mães”. Não temer o Estado é condição essencial para que a luta aconteça.

Em “Leviatã: um ‘self’ masculino e branco”, discuto como a construção do arcabouço teórico da teoria política moderna, a partir de Hobbes, replica o mito da criação no qual o Estado passa a ser uma criação do homem enquanto à mulher é atribuído o papel de *colaboradora*. Inicio nesta seção algumas questões de gênero que envolvem a construção da ideia de uma comunidade política cujos valores são dotados de atributos de poder masculino. Além da questão de gênero, há também o fator da raça que informa um racismo de Estado que decide quem deve morrer e quem deve viver. As políticas de “pacificação” na cidade do Rio de Janeiro podem ser lidas a partir desse corte de raça que atravessa um biopoder que informa as vidas que importam e as que não importam.

Em “Desconstruindo a Nação”, analiso como as mulheres são excluídas da política a partir da leitura hobbesiana de Estado. A separação entre os domínios do público e do privado desqualificam o caráter político das mulheres e da família que está sob a tutela do homem pai de família que assume o papel político de morrer pela Nação. O movimento realizado pelas mães evidencia o papel crucial da mulher na construção da Nação.

E por fim, em “O poder de (ser) mãe” faço uma discussão sobre a mobilização da noção de maternidade como uma ferramenta de subjetificação e empoderamento das mães. Ainda que as mães mobilizem a maternidade a partir de uma perspectiva romantizada e, de certa forma, problemática diante das questões de gênero, é pela ideia de um “amor de mãe” que a luta acontece.

3.1

Sobre monstros e super-heróis: o Leviatã e a figura do policial

Debaixo de nós nada mais se via senão uma tempestade negra, até que, olhando para oriente, entre as nuvens e as vagas, divisamos uma cascata de sangue misturado com fogo, e próximo de nós emergiu e afundou-se de novo o vulto escamoso de uma serpente volumosa. Por fim, a três graus de distância, na direção do oriente, apareceu sobre as ondas uma crista incendiada: lentamente elevou-se como um recife de ouro, até avistarmos dois globos de fogo carmesim, dos quais o mar se escapa em nuvens de fumo. Vimos então que se tratava da cabeça do Leviatã a sua frente, tal como a do tigre, era sulcada por listras de verde e púrpura. Em breve vimos a boca e as guelras pendendo sobre a espuma enfurecida, tingindo o negro abismo com raios de sangue, avançando para nós com toda a fúria de uma existência espiritual (Blake, 2002, p. 173, tradução minha).

O fato de que a figura do Leviatã é comumente associada à figura de um monstro é um elemento a ser considerado para a presente discussão. O Leviatã, como uma criatura mitológica de grandes proporções esteve durante muito tempo, na Idade Média, presente no imaginário dos navegantes europeus. Também, no Velho Testamento, a figura do Leviatã como um monstro é bastante comum sendo representado como o maior e mais poderoso dos monstros aquáticos. O Leviatã representa uma figura a ser temida, extremamente poderosa e invencível. Para Hobbes, o Estado seria a representação da figura do Leviatã, essa espécie de monstro que concentra todo o poder e ordena a sociedade. É interessante notar aqui que a imagem associada ao Leviatã de um ser temível nos diz muito sobre as formulações filosóficas de Hobbes acerca da caracterização do Estado enquanto

uma abstração. Não por acaso, o poder de exercer o medo nos outros lhe confere um atributo que até hoje permeia a nossa sociedade em suas diversas ramificações. Esse medo do Leviatã se ramifica nas capilaridades da sociedade e se expressa nos mais diversos aparelhos estatais como a Polícia, por exemplo. O elemento do “medo” exercido pelo Leviatã é de crucial importância para entender o paradigma sobre o qual o pensamento político moderno se constrói e o modo como a resistência à sua violência transita nos limites que permitem a superação desse “medo” hobbesiano.

O pressuposto básico presente na proposta filosófica de Hobbes de um modelo normativo de construção da comunidade política centrada na figura do Estado está vinculado à condição da guerra, ao mito fundacional da emergência da sociedade política do estado de natureza (Burke, 2007). Esse mito fundacional constitui a base para a construção de todo o pensamento político moderno europeu que se pauta na ideia da necessidade de uma entidade política soberana, o Leviatã, como um “poder visível capaz de manter os homens em respeito, forçando-os, *por medo do castigo*, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis naturais” (Hobbes, 2001, p. 127, grifo meu).

O Estado é entendido, a partir dessa perspectiva hobbesiana, como uma entidade capaz de punir os indivíduos que ameacem a ordem imposta por esse ente soberano e que representem a possibilidade de volta a um estado de natureza em que reine a guerra de todos contra todos. A ideia de Estado, por essa matriz representativa, é mediada pelo temor, pelo medo do poder soberano em punir. Esse medo é o que permite o controle da ordem, o estabelecimento da paz e a execução das leis naturais. Embora a ideia de Estado tenha sido construída como um modelo a partir do qual se sobreporia ao medo da morte prevalente no estado de natureza, na comunidade política, o medo da morte em relação ao outro como uma ameaça se transfigura no medo da punição do Leviatã.

Em outras palavras, o surgimento do Estado como paradigma do pensamento político moderno, poria fim ao medo do “outro”, ao medo em ser eliminado pelo “outro” característico do estado de natureza e o substituiria pelo medo em ser punido pelo Estado, caso o indivíduo viesse a ameaçar a ordem estabelecida por ele. Ou seja, o medo continua como um imperativo mesmo na constituição da comunidade política, no entanto, de modo redirecionado. Não é mais o “outro” que é temido *a priori* na comunidade política, mas sim o Estado

que passa a ter todas as credenciais para punir aquele que se constituir em uma ameaça.

O surgimento do Estado, representado na figura do Leviatã, se dá a partir do estabelecimento de um contrato, de um pacto entre os súditos no qual estes cedem ao Estado a prerrogativa de ter o controle sobre a própria vida. Esse pacto, portanto, garante ao Estado o poder absoluto (Hobbes, 2001) que só se torna possível na medida em que existe um elemento de força, uma violência que compõe o contrato e garante que ele não seja desfeito. Segundo Hobbes (2001, p. 127), “os pactos, sem a força, não passam de palavras sem substância para dar qualquer segurança a ninguém”. Nesse sentido, vê-se que o elemento da força, da violência é condição *sine qua non* para o estabelecimento do pacto. É preciso que haja uma ameaça de violência por trás do pacto para que ele se mantenha, e nesse sentido, a manutenção do contrato social só é possível pela mediação desse elemento de ameaça da recorrência à violência.

Hobbes (2001) afirma que esse poder soberano é adquirido através do Estado por instituição em que “os homens concordam entre si em se submeterem a um homem, ou a uma assembleia de homens, voluntariamente, com a esperança de serem protegidos por ele contra tudo”. Nesse acordo, fica claro que há uma relação de proteção e obediência entre o soberano e os homens. Uma soberania que se faz presente pelo dever de se obedecer e se submeter às leis. Trata-se, portanto, de uma relação em que o soberano garante a proteção dos indivíduos em troca da obediência destes às leis, ao direito. E é nesta própria relação que se aloca o elemento da violência como definidor do paradigma da modernidade.

A violência se constitui no elemento que, em última instância, servirá de garantia ao cumprimento do pacto firmado no contrato social. Essa relação entre violência e direito é trabalhada por Walter Benjamin em seu ensaio *Crítica da Violência*. O autor explica, neste ensaio, que o pacto ou o contrato entre as partes, que estabelece um novo ordenamento jurídico dá a elas o direito de recorrer à violência, caso uma delas rompa o contrato. Aqui se insere a ameaça do direito que admite a presença do elemento da coerção e, portanto, da violência (Benjamin, 2011). Em última instância, o estabelecimento do pacto/contrato entre as partes sobre o qual se edifica um ordenamento jurídico permite aos sujeitos o uso da violência como um recurso de ameaça ao não cumprimento das condições

da ordem estabelecida. O compromisso assumido pelas partes está imbuído em uma matriz de violência:

(...) o compromisso permanece “um produto que, apesar de repelir qualquer violência aberta, se situa dentro da mentalidade da violência, porque o empenho que leva a fazer um compromisso não parte dele mesmo, mas vem de fora, justamente do empenho contrário, porque em qualquer compromisso, mesmo quando aceito de bom grado, não se pode fazer abstração do caráter coercitivo. ‘Teria sido melhor de outra maneira’ – eis a sensação que está na base de qualquer compromisso (Benjamin, 2011, p. 138, tradução minha).

Desse modo, percebe-se que o compromisso gerado pelo pacto/contrato que estabelece uma nova ordenação jurídica está no bojo do campo da violência, quer por ser esta uma violência instauradora do direito, quer pelo poder que garante o contrato de direito ser de origem intrinsecamente violenta. Em resumo, a violência surge como elemento central no paradigma moderno de construção do imaginário da comunidade política. A violência toma lugar, portanto, na relação de proteção e obediência estabelecida através do contrato social. Nesse sentido, pensar no pacto afirmado através do contrato social é admitir seu caráter intrinsecamente violento, dado que ele não escapa à esfera da violência e apresenta um caráter coercitivo indispensável à sua própria fundação.

Faz-se importante notar aqui que o contrato social é estabelecido e firmado apenas entre os súditos, o Estado não se constitui em uma das partes do contrato. O papel que lhe cabe é o de proteger os indivíduos, uma vez que lhe foi outorgado todos os poderes para garantir a segurança da sociedade. Não obstante, lhe é conferido também o poder de punir qualquer um dos indivíduos que venha a ameaçar a ordem possibilitada pelo contrato. Esse poder é subtraído do indivíduo e transferido ao Leviatã, constituindo-o como o único que pode recorrer ao uso da violência como ameaça para garantir a manutenção do contrato. Dessa maneira, o contrato social se encontra no domínio da violência como elemento fundante, no entanto, uma vez que seus súditos concederam seu direito de proteção ao Leviatã, não podem fazer uso da violência caso os demais súditos rompam o contrato. Esse direito de uso da violência torna-se única e exclusivamente do Leviatã, o que lhe garante a soberania sobre todos. Essa é, pois, a nova configuração da ordem social na comunidade política, no paradigma da política moderna.

Na medida em que os homens, em consenso, cedem a sua liberdade ao Leviatã, por medo da morte iminente no estado de natureza, o contrato hobbesiano é baseado na ideia da necessidade, no medo da morte, em última instância. Nesse sentido, não se consegue imaginar a comunidade política, na modernidade, que não por intermédio da figura do Leviatã, do Estado, como condição de possibilidade para a proteção de cada um dos indivíduos que estariam à mercê de um estado de caos e barbárie em que a morte se fizesse iminente e inevitável. O Estado se apresenta, pois, como condição essencial para uma sociedade justa, pacífica e ordenada. Ele é tido, portanto, como indiscutivelmente necessário.

A mesma ideia de necessidade que se faz presente na construção do paradigma moderno de Estado possui sua concretude histórica e se faz presente na política contemporânea através de sua reprodução nos discursos oficiais de autoridades políticas como o secretário de segurança pública do Rio de Janeiro. Por esses discursos, fica visível que o Estado passa a ser uma condição necessária para que a ordem e os problemas da violência na cidade “causados” pelos territórios de favelas sejam resolvidos. Ao identificar no espaço urbano, territórios de caos e barbárie - associados aos espaços de favelas - à semelhança de um estado de natureza, o Estado entra em cena para prover a solução. Assim como o Estado foi tido como condição para sair do estado de natureza e construir uma comunidade política, o Estado se (re)apresenta como condição indispensável para operar frente ao paradigma da violência que se enfrenta na cidade do Rio de Janeiro, uma cidade que vive um estado de “guerra”. É como se, em última instância, o Estado seguisse uma receita aplicada e que continua a operar na lógica moderna de realocar o lugar da violência para o centro do Estado a fim de se estabelecer uma ordem, uma homogeneidade social pela contenção da violência como elemento definidor e garantidor de qualquer ordenamento social.

A bem da verdade, o contrato sobre o qual a ideia de Estado se edifica e se reproduz historicamente pretende se apresentar como a solução para um estado de natureza violento através de um pacto que em si mesmo tem o elemento da violência como garantidor da manutenção desse ordenamento. Mais do que isso, percebemos que o Estado se reproduz a partir da identificação de um estado de natureza sobre o qual justifica sua existência. Como já discutido anteriormente, é como se o estado de natureza fosse condição essencial para que o Estado se

afirmasse. É sobre essas margens da sociedade, lidas como esferas do caos e barbárie, que o Estado se reproduz (Das e Poole, 2004; Enloe, 2004).

Entretanto, um elemento que permanece nas entrelinhas desse paradigma é que, se de um lado a ideia de Estado surge como uma necessidade para a sociedade, de outro, as margens se constituem em uma necessidade para ele próprio. O Estado se sustenta, pois, apoiando-se sobre as margens que o constitui. Nesse sentido, as margens também são condição essencial para a manutenção de um *status quo* estatal.

Em suma, é como se o Estado incorporasse para dentro de si esse estado de natureza, em que fosse permitido somente a ele o uso absoluto e ilimitado dessa violência. É como se o estado de natureza permanecesse na sociedade, mas de forma controlada pelo Estado. Como afirma Agamben (2004, p. 41), a soberania se apresenta como “um englobamento do estado de natureza na sociedade, ou, se quisermos, como um limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e esta própria indistinção constitui a específica violência soberana”.

Orlando Zaccone, em seu livro *Indignos de Vida*, defende que ao incorporar para si o estado de natureza, o Estado incorpora o uso indiscriminado da violência que se manifesta na figura do Estado policial dentro do Estado de direito:

O poder de punir do Estado se configura assim como uma permanência do estado da natureza no próprio âmago do estado de direito. Por isso, existe uma reciprocidade contínua entre o Estado de direito e o Estado de polícia, pois o Estado de direito carrega a violência do Estado policial, que nunca cessa, pois se encontra presente no exercício do próprio poder punitivo estatal, naturalizando através do tão propalado monopólio do uso legítimo da força, da violência conforme o direito (Zaccone, 2015, p. 93-94).

Dessa forma, percebemos que o “monopólio legítimo da violência” (Weber, 2002) se traduz na manifestação do uso da violência, concedida a partir da eliminação do estado de natureza, através do exercício de punição do Estado. E esse uso da violência se materializa na figura do policial. Nota-se que a figura do policial é constantemente invocada como representante do medo e do pavor nos indivíduos, como veremos mais adiante através dos discursos das mães.

O policial é a representação das forças do Estado que mantêm o estado de ordem através do cálculo e da técnica que permitem uma relação de controle entre

a ordem interior do Estado e o crescimento de suas forças (Foucault, 2006). Nesse sentido, a polícia torna-se o elemento central mantenedor da segurança e preservação do próprio Estado. A polícia se constitui, portanto, no elemento garantidor da *raison d'État*. É através da polícia que o poder punitivo do Estado se manifesta materialmente na vida dos indivíduos.

Quantas mais meninas daqui, da favela do Jacarézinho, vão ser estuprada? Por esses assassino [os policiais] nojento que são moradores de favela também! É pobre exilando pobre! Que esses policiais de UPP também são favelado 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 que eu posso fazer se quando eu estou fardado eu me sinto um super-herói?’ (fala da mãe Deize Carvalho).

Essa fala é muito sintomática para a discussão do papel assumido pelo policial dentro da sociedade. Na medida em que a figura do policial representa, em última instância, o poder de punir do soberano, ao vestir sua farda, o policial está vestindo também toda uma roupagem que lhe garante o cumprimento de um papel de super-herói, a saber, de um soberano. O policial incorpora a figura do soberano e sua prerrogativa de punir, no entanto, seu exercício ultrapassa os limites do exercício de sua função legal, na medida em que o policial atua em muitos casos onde não existe uma situação legal clara.

A figura do policial se faz tão importante para se discutir o poder de punir do Estado que podemos perceber o papel desse elemento do aparato estatal se expressar em sua forma mais violenta. Segundo Zaccone (2015), um dos cantos de guerra entoado pelos soldados do BOPE em seus exercícios de diários é: “Homem de preto, qual é a sua missão? É invadir favela e deixar corpo no chão”. Outro canto comumente entoado pelos militares é “Se perguntas de onde venho e qual é minha missão: trago a morte e o desespero, e a total destruição” (Soares *apud* Zaccone, 2015, p. 28). Desse modo, podemos fazer algumas reflexões sobre a missão que cabe ao policial. Na medida em que eles são treinados para invadir as favelas e espalhar o terror, sua figura se traveste de uma personalidade que se coloca acima da lei, utilizando-se de quaisquer meios para fazer valer sua missão, que se traduz por matar preto, pobre e favelado. Há, claramente, elementos indicativos de uma política de extermínio nesse modelo de segurança vigente na cidade do Rio de Janeiro. E esses elementos se fazem visíveis nas atitudes dos

policiais militares que se colocam na linha de frente dessa política de extermínio e na linha de frente desse Estado que mata.

Para Benjamin (2011), a figura do policial embaralha os limites do dentro e fora da lei. Ele se situa justamente no limiar e suspende, portanto, a separação entre violência que instaura e violência que mantém o direito, atuando, então, de forma a assegurar tanto a manutenção de um ordenamento de direito quanto à instauração dele mesmo:

A violência da polícia está isenta de ambas as condições. 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 o tipo, que ele afirma com pretensão de direito – e é mantenedora do direito, uma vez que se coloca à disposição de tais fins. A afirmação de que os fins da violência policial seriam sempre idênticos aos do resto do direito, ou pelo menos teriam relação com estes, é inteiramente falsa. Pelo contrário, o “direito” da polícia assinala o ponto em que o Estado, seja por impotência, seja devido às conexões imanescentes 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. 135-136, tradução minha).

Vale ressaltar, portanto, a importância do papel do policial para a manutenção de uma racionalidade estatal que almeja a segurança e sobrevivência do Estado. O policial, ao vestir a farda para o cumprimento de seu papel de representante do soberano, coloca-se na posição de super-herói, cujo poder transcende qualquer condição de direito. Talvez fosse interessante pensar se a figura do policial, ao se colocar como um representante do Estado, não traria consigo a dimensão da soberania estatal em sua atuação nas favelas. No entanto, pensar a figura do policial como a figura do soberano é admitir que o comportamento do policial nos territórios de favelas é legítimo, pois ele representa a voz e a vontade soberanas. Se considerarmos que a prerrogativa primeira que confere o atributo de soberania é a proteção do indivíduo, então entrar nos territórios de favela e estuprar jovens e mulheres moradoras não estaria em conformidade com a prerrogativa soberana. Nesse sentido, a figura do policial nas favelas, longe de ser a figura do soberano, não poderia ter tal comportamento.

Se, ao contrário, ele representa a vontade do soberano, então essa soberania deve ser, no mínimo, questionada.

A figura do policial dentro das favelas é detentora de tamanho poder que acaba extrapolando o poder representativo do Estado soberano, na medida em que esses policiais se veem como *super-heróis*, ou seja, como agentes acima de qualquer ordenamento de direito. Isso significa que o poder que lhe é outorgado pelo Estado o faz com que ele se coloque acima das leis do próprio Estado. Todavia, a identificação do policial com a figura de *super-herói* nos parece um tanto quanto distorcida. Ora, que tipo de herói estupra mulheres?²⁰ Se isso constitui o exercício do *super-herói*, então nossa sociedade dispensa qualquer tipo de heroísmo²¹.

[...] eles não têm direito de tirar a vida de ninguém! Prende violando os direitos dentro da lei? Leva à delegacia e faça dentro da lei! E não eles querendo ser a lei, impondo a lei dentro da favela. É isso que vocês moradores tem que fazer, não aceitar esse terrorismo dentro da favela. Não aceitar eles colocando esse terror ao qual vocês vive todo dia, sem saber se você vai amanhecer, sem saber se seu filho vai pra escola sem saber se vai voltar, como o Mateus que foi comprar um pão e morreu com uma moeda de um real (fala de Deize Carvalho, em ato na favela de Manguinhos).

A fala de Deize traduz a percepção do caráter extraordinário assumido pelo policial ao se sentir um *super-herói* dentro da favela. Uma vez que somente o soberano está acima da lei e o policial transcende o limiar do que está dentro ou fora da lei, é como se o policial não somente assumisse a roupagem do soberano

²⁰ A prática de estupro de mulheres nas favelas tem se tornado cada vez mais frequente no Rio de Janeiro, o que comprova a extrapolação dos limites do poder do policial em exercício. Um dos casos mais recentes é de uma moradora da Rocinha que denunciou quatro policiais do BOPE de estupro, que teria ocorrido na manhã de Natal. A Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos (SPM) foi acionada e tem acompanhado a investigação. Disponível em: < <http://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2016-01-01/governo-federal-acompanha-denuncia-de-estupro-na-rocinha.html>>. Acesso em 02 de jan. de 2016.

²¹ Outro exemplo de arbitrariedade dos policiais é o caso recente, ocorrido na madrugada do dia de natal de 2015, quando quatro jovens, ao voltarem de uma festa de moto sem uso de capacetes, foram abordados violentamente pelos policiais. Os agentes obrigaram os adolescentes a ficarem nus e um deles teve as partes íntimas queimadas com um isqueiro e outros dois foram obrigados a fazerem sexo oral enquanto os policiais filmavam. Estes mesmos agentes estão sendo investigados por outros dois crimes cometidos na mesma noite. Disponível em: < http://extra.globo.com/casos-de-policia/pms-pediram-resgate-diz-jovem-que-denunciou-tortura-em-santa-teresa-18370240.html?utm_source=Facebook&utm_medium=Social&utm_campaign=Extra>. Acesso em 02 de jan. de 2016.

ali naquele espaço, mas como se ele fosse o próprio soberano, tendo um poder e força equiparados ao do soberano.

Graças à autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe atribuído o uso de gigantesco poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no domínio da paz em seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros (Hobbes, 2001, p. 131).

Ainda que na soberania por instituição, “os homens que escolhem seu soberano fazem-no por medo uns dos outros e não daquele a quem escolhem” (Hobbes, 2001, p. 150) a relação de proteção e obediência que se estabelece entre soberano e súditos só se mantém pelo fator coercitivo da violência que a constrói. O elemento da ameaça da punição por desobedecer o pacto gera uma sensação de terror que se manifesta no dia-a-dia do morador de favela, que vive sob constante intervenção desse poder soberano que se faz presente.

É como se o morador de favela estivesse constantemente violando um pacto e ameaçasse o rompimento do contrato social. Ou então, é como se o morador de favela estivesse fora desse pacto, como se ele não fizesse parte do contrato. Em outras palavras, é como se o favelado não fosse digno da proteção do soberano. Em última instância, o morador de favela se configura no “outro” que é tido como uma ameaça à segurança.

Em uma sociedade onde o paradigma da segurança centraliza-se na ideia de proteção do Estado e o “outro” é sempre instrumentalizado pela ameaça que representa, o medo se constitui em uma ontologia que alimenta esse paradigma (Burke, 2007) e toma o Estado como limiar das condições de possibilidade da vida na comunidade política. Percebe-se, dessa forma, que em vez de segurança com os outros, vivemos em um paradigma de segurança apesar dos outros (Fridman, 2008).

Identifica-se aqui uma certa esquizofrenia na ideia de Estado, na medida em que se “o soberano é o juiz de tudo o que é necessário para a paz e a defesa de seus súditos” (Hobbes, 2001, p. 132) tornando o Estado, assim, o garantidor da paz na sociedade, como pode o Estado instituir esse terror que acaba por criar as condições sob as quais o morador de favela vive, sob esse medo constante? Seria ele, então, considerado um não cidadão para que dispensasse a paz provida pelo

Estado? Um não cidadão cuja vida fosse matável e cujo corpo não importasse? E em que se constitui essa paz que se mantém condicionada pela tensão, pelo medo?

Com isso, vemos que um dos elementos que possibilitou a concepção de uma comunidade política, no pensamento político moderno, é o medo. Somente uma criatura tão poderosa e temida seria capaz de fazer com que surgisse uma comunidade política na qual a ordem pudesse ser estabelecida de forma a atar as vontades de todos em uma só vontade, a vontade soberana. Somente uma criatura tão gigante e monstruosa como o Leviatã seria capaz de sustentar tal engenhosidade. Não é à toa que o Estado possui, na teoria política moderna, a representação da figura do Leviatã, esse monstro extremamente temível, poderoso e invencível na história mitológica. O Estado, enquanto uma abstração que detém o poder de exercer o medo no indivíduo se ramifica pelas diversas capilaridades da nossa sociedade, estendendo seus tentáculos pelas mais diversas fissuras da vida política. A monstrosidade do Estado se espalha pelos becos e vielas das favelas, nos mais diversos tipos de violência.

A polícia se constitui em um desses tentáculos de poder dessa figura monstruosa que é o Estado. Enquanto o Estado é o monstro temível, poderoso e invencível, a polícia é o super-herói. No entanto, a figura heroica do policial é um tanto quanto invertida, aliás, super-heróis, pelo menos na literatura norte-americana dos quadrinhos, não costuma violar os direitos humanos e colocar em risco a vida das pessoas. Há aqui certa confusão de valores dos personagens assumidos em cena. Cabe-nos, então, indagar: se o policial se sente, de fato, um super-herói, ele é super-herói para quem? A quem lhe cabe salvar?

O policial é quem está na linha de frente de todo o aparato estatal, para a manutenção da razão de Estado (Foucault, 2006). A percepção dos moradores de que o policial cria uma situação de terror dentro da favela nos coloca uma interessante questão: os policiais estão a serviço de quem?

Nesse modelo de soberania sustentada não somente na obediência às leis (em termos hobbesianos), mas também uma soberania apoiada sobre as táticas de governo que dispõem as coisas e os indivíduos (Foucault, 2006), a finalidade última do Estado é a própria preservação. O valor último é o próprio Estado e a segurança dele, não a do indivíduo, muito menos o indivíduo morador de favela. Nessa leitura, a figura do policial se constitui em um elemento que assegura o conjunto das leis e regulamentos das forças do Estado.

O objetivo da polícia seria, então, fazer um bom uso das forças estatais para garantir a segurança do Estado (Foucault, 2006,). É nisso que se constitui a racionalidade de Estado. Dessa forma, a polícia tem papel central nessa gestão das populações para incrementar as forças de Estado (Foucault, 2006). É através desse gerenciamento que a polícia faz aumentar as forças estatais através da eliminação de corpos indesejáveis. É sobre o grito e as lágrimas dessas mães que sofrem a perda do filho que o Estado brasileiro se reproduz.

A figura do policial é associada, portanto, à figura do medo, do terror. Este “super-herói” está a serviço da segurança do Leviatã, desse monstro que é o Estado.

3.2 Invadindo a “casa”

Um dos efeitos mais perversos do modelo de segurança pública da cidade do Rio de Janeiro é o extermínio de milhares de negros, pobres e favelados como medida profilática aos problemas de segurança enfrentados pela cidade. A “metáfora da guerra” presente no repertório simbólico da cidade e a consequente guerra empreendida pelo próprio Estado interfere de maneira violenta na vida das famílias.

De acordo com Deize Carvalho:

hoje eu vivo essa dor de poder estar frente a frente com eles [os policiais que assassinaram meu filho] e saber que através daquelas mãos, foi o sangue do meu filho, foi a vida que foi destruída do Andreu, da minha família, e eu fico a imaginar que esse homem que mora por essas ruas de Manguinhos, se ele não tem família.

Esse discurso foi proferido por Deize Carvalho no dia 23 de maio de 2015 em um ato das mães que ocorreu na favela de Manguinhos, zona norte do Rio de Janeiro. O filho de Deize, Andreu, foi assassinado nas dependências do Departamento Geral de Ações Sócio Educativas (DEGASE)²² por agentes do

²² DEGASE é um órgão do Governo do Estado do Rio de Janeiro, que executa as medidas judiciais aplicadas aos adolescentes menores infratores. Andreu, filho de Deize, já havia passado pelo sistema socioeducativo duas vezes antes de ter voltado e ter sido torturado até a morte. Segundo a trajetória da mãe, e pelo que eu tenho acompanhado em sua luta, os agentes do DEGASE

Estado que o torturaram até a morte. Segundo ela, um deles trabalha na UPP de Manguinhos, local onde ocorreu o ato. A narrativa de Deize nos sugere como essa política de segurança pública promove efeitos devastadores no âmbito privado da família, que acaba sendo destruída pelas mãos de um Estado que permite essas práticas violentas.

Faz-se importante resgatar para a presente discussão as práticas de governo centradas na população tendo como eixo central uma economia que gira em torno da gestão da família (Foucault, 2006). O Estado, através de sua racionalidade estatal, e amparado, portanto, por um conjunto de cálculos, estatísticas e dispositivos de controle e gestão da população é capaz de transitar da família como um modelo de governo para a ideia de família como um instrumento para o governo de populações. Segundo Foucault (2006), a família passa a ser o elemento central como um instrumento para o governo de populações nas mãos do Estado e, nesse sentido, ela passa a ser a expressão do *locus* de poder do Estado, sobre o qual ele se mantém.

A arte de governar passa a ser um elemento enrijecedor da soberania de Estado na medida em que pelo controle das populações, o Estado atinge seu valor último, a saber, a “razão de Estado” (Foucault, 2006) que se traduz pela garantia da sua própria segurança e defesa. Essa racionalidade de Estado nos sugere que a sua finalidade é a própria segurança e não a do indivíduo. Isso se demonstra quando muitas vezes os jovens negros das favelas são mortos pelo aparato policial militar que aciona as condições de suspeita sob as quais esses jovens vivem. Ao se identificar “favela” e “favelados” em uma mesma chave de marginalidade, os favelados estão constantemente sob suspeita de serem os inimigos nessa épica guerra empreendida pelo Estado, vivendo, portanto, uma “vida sob cerco” (Machado da Silva, 2008).

espancaram seu filho até morrer e alegaram que ele havia tentado fugir do Instituto Padre Severino (como é chamado o órgão socioeducativo) escalando um muro de 4 metros de altura. No entanto, a mãe conseguiu com muita dificuldade na Justiça a exumação do corpo de Andreu e descobriu que havia mais de trinta perfurações em seu corpo, que seu filho teve traumatismo craniano, a mandíbula quebrada, dentre outros sinais de violações físicas. Deize, em suas falas públicas, define, recorrentemente, o sistema socioeducativo como um sistema sociotortura. O processo judicial está em tramitação até hoje e recentemente, em agosto de 2015, houve uma das últimas audiências para ouvir o testemunho dos outros menores infratores que presenciaram a execução do jovem Andreu. No entanto, o processo se arrasta há muito tempo, dado que o sistema judiciário recorrentemente adia as audiências marcadas e atrasa a finalização do processo. Essa prática é comum no sistema judiciário brasileiro, pois se configura em uma estratégia de adiar a responsabilização dos agentes de Estado (e do próprio Estado) pelos assassinatos cometidos.

A fala de Deize nos sugere que não somente a vida do filho dela foi destruída, mas também a dela própria e a vida de toda a família. A dor dessa mãe representa a dor de toda uma família que sente aquela dor. É interessante notar aqui que o elemento da família é muito valioso nessa luta toda. Ao perguntar se o policial também não tem família, a mãe demonstra a importância que a família tem nessa luta, o peso ontológico que a família possui nessa trajetória. A família é algo tão importante e sagrado que passa a ser um parâmetro para compreender como o policial foi capaz de destruir aquela família. Não teria ele uma família também? A família é, portanto, um elemento central sobre o qual o biopoder incide.

Eu sou Aline Leite, filha de Vera Lucia, mãe de Acari, [...] há 25 anos atrás quando eu era criança, não tinha ideia do que estava acontecendo. Mas vi o sofrimento nos olhos de minha mãe, quando Marlene, mãe de Rosana foi até a nossa casa contar o acontecido. Não foi fácil aquele momento. Nada mais chocante do que ver o peso de uma família inteira nos ombros da minha mãe. Já que meu pai foi embora (né, os homens sempre se vão), dizem que meu pai saiu pra comprar cigarro, mas minha mãe não fumava. Minha mãe criava uma família e nesse momento se unia à outras mães pra que mais forte pudesse ter condições de buscar explicações pro fato ocorrido com seus filhos. Assim se formava as mães de Acari.

Naquele mês de julho, logo no início era comemorado o meu aniversário. Nesses 7 anos foi muito bem organizado por minha mãe, minha irmã e madrinha Cristiane, desaparecida. Queria que eu me divertisse e eu me encarreguei muito bem disso. Me lembro que me deu um conjunto vermelho e guardei por muitos anos. Aquele aniversário foi o mais marcante em minha vida, a família inteira estava reunida. Após aquele final de semana nenhum foi igual. Já não tinha a minha irmã, minha madrinha, a filha da minha mãe. Os natais, aí os natais... eram feitos com tanta dedicação pela minha mãe que dava dó de vê-la cozinhando preparando cada detalhe quatro meses antes para que fosse perfeito aos nossos olhos antigamente. Ao jantar, era visível ver em minha mãe seu cansaço, sua luta fora e dentro de casa.

À medida que os anos foram passando, minha mãe foi ficando mais ausente em casa, pela luta incansável de saber o paradeiro de minha irmã. Havia imagem na televisão. Eu que nunca tinha visto minha mãe chorar via na telinha cada vez mais molhada, o suor dos olhos dela [...] cada pista, uma esperança, e a história compartilhada, dividida por pessoas que ajudavam a viver com mais orgulho. [...] nunca mais tivemos a presença da Cristiane, mas tínhamos uma família (Aline Leite, filha de uma das mães de Acari e irmã de desaparecida).

Aline é filha de uma das mães de Acari, Vera Lúcia que faleceu em 2003, depois de 13 anos tentando conseguir uma resposta para o desaparecimento de sua outra filha, Cristiane. Aline foi uma das primeiras pessoas a falar em um dos encontros das mães em homenagem às mães de Acari, ocorrido em julho de 2015.

Seu discurso impactante emocionou a todos que estavam na plateia, inclusive a mim. Enquanto Aline falava e se lembrava da mãe e da irmã, as outras mães e a plateia quase que toda chorava sem parar. Depois que Aline terminou, foi muito difícil alguma mãe conseguir ter fôlego para falar também, pois a fala de Aline tinha sido muito impactante. Pelo trecho apresentado, podemos ter uma ideia de como a estrutura familiar é profundamente modificada em decorrência da intervenção do Estado naquela família.

Sua fala apresenta algumas reflexões importantes de como sua mãe, como responsável maior pela família (já que o pai havia ido embora) passou a assumir mais um papel social, o de mulher-mãe em luta, adicionado ao seu papel de mãe e provedora dos recursos da família. Se antes sua mãe carregava o peso de uma família inteira nos ombros, como diz Aline, depois do desaparecimento de sua irmã, a mãe passa a assumir outras responsabilidades na tentativa de reconstituir sua família destruída. Segundo a fala de Aline, se antes sua mãe já carregava o peso de criar uma família sozinha, depois esse peso tomou outras dimensões uma vez que a mãe passa a não somente criar a família, mas tentar reconstituí-la como antes. Em uma leitura de gênero, na ausência do pai, recai sobre a mulher-mãe todas as responsabilidades familiares de cuidado, criação e proteção e, com a intervenção do Estado na vida dessa família, a função adicional de ir à luta em busca da filha desaparecida. Sua mãe passa a ser mãe, pai e defensora de uma família destruída e desamparada pelas mãos do Estado.

Os papéis sociais desempenhados por cada membro da família, e em especial pela mãe, são reconfigurados a partir do evento da intervenção do Estado no âmbito da família. A mãe de Aline passou a fazer parte com outras mães de uma luta em busca de seus filhos desaparecidos e, assim, passou a ficar mais ausente de casa. Segundo ela, ao longo dos anos foi se fazendo visível o cansaço da mãe ao não conseguir avançar nas buscas e ao não obter respostas por parte do Estado. Estar em busca da filha desaparecida se constituía, então, em uma luta dentro e fora de casa. A mãe tem seu papel social reformulado na medida em que passa a exercer como função de mãe em luta, a busca pela filha. A mãe é, assim, forçada a sair do domínio da casa e exercer funções fora do âmbito privado, que dizem respeito, no entanto, ao mais íntimo da “casa” (ver capítulo 3). Como única mantenedora da família, a mãe é obrigada a deixar os filhos em casa e ir atrás de respostas pelos que desapareceram.

Um ponto interessante a se discutir aqui é que, diante do sofrimento ao qual sua mãe foi submetida e levando em conta as condições socioeconômicas em que vivia e sustentava a família, a militância começa a fazer parte da vida de sua mãe de modo a acarretar-lhe alguns custos como o de estar ausente de casa e deixar de dar atenção aos filhos. No entanto, segundo Paula Lacerda (2012), esses custos passam a ser vistos como irrelevantes diante da inevitabilidade do engajamento. 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 (Lacerda, 2012). Nesse sentido, o ser mulher-mãe, nesse contexto de violência, passa a ganhar novos atributos que conferem a essas mães novas maneiras de viver esse luto pela perda do filho.

A fala de Aline nos atenta para uma dimensão da intervenção do Estado no âmbito da família que não costuma ser tão visível. O Estado, através de suas instituições repressivas, como a Polícia e o Exército, invade o domínio da “casa”, da família, desfaz a configuração dos papéis sociais, destrói os laços afetivos familiares e sai pela porta como se aquele evento não tivesse acontecido. As mães que ainda estão vivas, dos 11 meninos e meninas desaparecidos em Acari, estão há 25 anos tentando achar respostas do paradeiros de seus filhos e até hoje não obtiveram sequer uma responsabilização dos policiais envolvidos no desaparecimento nem sequer o reconhecimento do Estado de que aqueles adolescentes foram vítimas da violência de Estado.

O Estado brasileiro deixa as mães à mercê de uma resposta sobre o evento, alimentando nelas e na família um sentimento de impotência por estarem a tanto tempo buscando justiça; dor, por não terem mais seus filhos e; ao mesmo tempo, de esperança, pois muitas ainda esperam voltar a encontrá-los. Nesse encontro em homenagem às mães de Acari, havia presente na plateia uma mãe de Acari, já muito idosa, acompanhada de seu marido. No final do encontro, perguntaram-lhe se ela, como mãe de Acari, gostaria de falar também. Ela pegou o microfone, com a ajuda do marido, e quando começou a falar, entre muitas lágrimas, dizia que ainda hoje, mesmo doente e velhinha, olha para a porta da sala com a esperança do seu menino voltar.

Estas foram as poucas palavras que a mãe conseguiu emitir, o resto foram lágrimas e soluços, dela e de todos que estavam presente naquele encontro. Assim como na fala de Aline, o elemento da esperança se faz presente e alimenta uma

ideia de que, a despeito de aquela família ter sido destruída pelo Estado, ela continua sendo uma família. Como disse Aline: “nunca mais tivemos a presença da Cristiane, mas tínhamos uma família”. O elemento da esperança é um dos principais mobilizadores nessa luta. É ela que faz as mães se unirem e garantirem forças para não desistir. E esta mãe de Acari é um exemplo de que mesmo depois de 25 anos de busca, ela ainda não desistiu de voltar a ver o filho entrando pela porta da sala novamente.

Quando meu filho foi assassinado no dia 14 de maio do ano passado, três dias após o dia das mães, Jonatha foi assassinado com um tiro nas costas por policiais da UPP de Manguinhos. E no mês seguinte, a Maria completaria 9 anos de idade e eu não tive forças, eu não tive forças pra comemorar um ano de vida da minha filha. Pra gente é difícil, sempre que eu to falando, que eu encontro com outras mães eu sempre falo, esse Estado terrorista, genocida, assassino, tiraram meu filho de mim, eu perdi meu filho. Mas infelizmente a minha filha perdeu o irmão e perdeu um pouco da mãe dela. Porque a gente não consegue entender, a gente não consegue viver, não é que a gente não queira, a gente quer viver.

O meu filho, ele deixou um grande legado pra mim, porque ele era um jovem feliz, muito alegre sabe, não tem como lembrar do Jonatha e das historia dele quando a gente lembra ele ta sempre sorrindo porque ele era muito feliz. E eu falo nossa como eu queria poder sentir essa felicidade. Mas a gente não consegue, não é porque a gente quer ficar triste o tempo todo, é uma coisa mais forte que a gente. E eu costumo dizer que a gente não vive, a gente sobrevive, e eu quero falar pra todas as mães que estão aqui presente, eu sei que muitas mães não estão aqui hoje porque não tem forças, a gente entende isso, porque muitas vezes a gente também não tem. Já teve dias que minha filha teve que levar café na cama pra mim, ficar do meu lado, cuidando de mim, fazer o papel que é meu de cuidar dela sabe.

Então eu quero dizer pra todas as mães aqui presente que as mães de Acari são grandes guerreiras que merecem todas as homenagens e elas nunca vão ser esquecidas e onde houver uma mãe gritando por justiça, gritando o amor e a dor de seus filho ou qualquer familiar, onde houver uma, nem que seja uma mãe gritando, todas as vítimas desse Estado estarão representadas naquele grito (Ana Paula Oliveira, mãe de Jonatha).

Esta fala é da mãe Ana Paula, da favela de Manguinhos. Pela sua fala, podemos ter a dimensão de como essas práticas violentas alteram toda uma estrutura familiar. Como vemos, não é só a mãe que tem sua vida destruída pela morte do filho, mas todos os membros da família. E os papeis sociais da família são também reconfigurados, na medida em que a mãe, nessa luta, passa por uma situação de vulnerabilidade em que os outros membros têm que dar apoio e

assumir muitas funções que não lhes cabiam antes. Em suma, a morte desse filho altera toda a estrutura da família, como também a destrói.

Como mencionado no discurso da mãe, sua outra filha passa a assumir o papel de mãe, muitas vezes, na medida em que, diante da situação de fragilidade em que se encontra a mãe, passa a desempenhar certas funções que antes cabia à mãe, como cuidar e levar o café na cama. A despeito de toda uma discussão crítica de gênero sobre o papel da maternidade, o que fica claro aqui é que a estrutura familiar é alterada pelo evento do assassinato do filho interferindo na dinâmica mais íntima da família. Em conversas que eu tive com Ana Paula, ela dizia que a filha ficou traumatizada depois que o irmão foi assassinado. Segundo ela, a filha passou a ter medo de que a mãe saísse de casa e que acontecesse a mesma coisa, medo de que ela saísse e não voltasse nunca mais. Esse trauma da filha permanece até hoje e simboliza a perversidade da prática do Estado não somente na estrutura social da família, mas também na estrutura psicológica. O Estado brasileiro, ao invadir a “casa” da família, invade o terreno do privado, do íntimo, atuando na produção de traumas, emoções, tristezas e memória.

As mães reconhecem isso e, claramente, têm a consciência de que elas são vítimas desse Estado que mata, não só a seus filhos como a elas também. Aqui temos uma discussão do significado da morte nesse contexto, pois frequentemente as mães falam que quando seus filhos morreram, morreu também uma parte delas. É como se a morte do filho representasse a morte da mãe também, em certa medida e, nesse sentido, o filho é entendido como uma extensão do corpo da mãe (Segato, 2014). A maternidade traz consigo esse laço afetivo e imprime no corpo da mãe o sofrimento da perda de seu filho. Como diz Ana Paula, sua filha perdeu o irmão e perdeu um pouco da mãe, pois essas mães se sentem como se tivessem uma parte morta, que se foi com seus filhos.

O sentimento de morte, para essas mães, é frequentemente invocado em seus discursos e representa uma esfera da dor que elas sentem. Muitas mães que perdem seus filhos permanecem com essa dor e se sentem sem forças para voltar a ter vida novamente. Permanecem em um estado vegetativo, que como afirma Ana Paula, fazem-nas sobreviver e não viver. É um estado de sobrevivência, sobreviver àquela dor e àquela morte indesejada e inaceitável. Esse processo de dor e sofrimento traduz o estado de luto das mães.

A luta delas se traduz em uma tentativa de conceber uma alternativa à sua própria existência em um processo de transformação da dor em algo que lhes permitam viver para além de um estado vegetativo, da transformação do luto em luta (ver próximo capítulo). O sofrimento pela perda inaceitável do filho alimenta a resistência política dessas mães. Ainda que a dor seja sentida única e exclusivamente por cada mãe, ela é coletivizada nesse momento do encontro delas nas ruas²³. Não só a dor é coletivizada como também a noção de maternidade. Todas as mães estão ali por uma causa comum, todas sentem a dor de perder o filho e é o que as unem nessa luta.

Em um dos encontros com as mães em que estive presente, no Sindicato dos Jornalistas do Rio de Janeiro em julho de 2015, conversei com Débora, uma das Mães de Maio, e outras mães do Rio que estavam presente. Uma das mães estava me mostrando no celular as fotos do filho que tinha sido baleado por um soldado do Exército e estava, na época, se recuperando no hospital. Falávamos sobre como elas entraram na luta com as outras mães e como se deu todo o processo de inserção nesse meio. Uma delas se queixou de que ela não podia estar em todos os lugares para lutar e falar em nome do filho, pois tinha que estar o tempo todo cuidando dele uma vez que ficou paraplégico. Ela se queixava de que não conseguia estar presente em todos os eventos com as outras mães e se unir a elas.

Nesse momento, Débora, cuja figura tornou-se uma referência para as outras mães e que estava sempre participando de encontros para falar de sua luta,

23 A ideia do encontro das mães é muito importante para esta reflexão, pois ao se encontrarem, as mães estão tecendo uma rede de resistência. As manifestações e atos realizados pelas mães em diversos lugares da cidade são feitos por meio desses encontros. Esses atos e manifestações são, na verdade, os encontros das mães. Elas se constroem como sujeitos nesses encontros. É nos encontros que as mães compartilham as experiências de vida, as dores, e as estratégias de resistência. Os encontros entre as mães são uma *catarse*, pois são os momentos mais importantes dessa luta. São os momentos em que elas tornam público todo aquele sofrimento íntimo. Esse é o momento que rompe com a ordem das coisas, que embaralha o público e o privado. É o momento em que as mães trazem a casa para a esfera pública, trazem a dor pessoal para o espaço público na tentativa de dizer que aquela dor que elas estão sentindo é de ordem privada, íntima, mas é, sobretudo, de responsabilidade pública. Trata-se, em resumo, de uma quebra de paradigma entre o que pertence ao privado e o que é da ordem do público na medida em que as mães rompem com essas fronteiras e repolitizam os espaços ocupados. O lugar dessas mães não é chorando a morte do filho dentro de casa, é ocupando essas ruas e dizendo ao Estado que ele tem que dar uma resposta a essa dor, essa dor que é compartilhada por um sentimento de solidariedade entre elas. A dor de uma mãe é a dor das outras, e as vozes, os gritos de todas elas se fazem representar nesse senso coletivo.

disse: “Fica tranquila, minha filha, que para onde eu for sua voz vai ser ouvida também. A sua dor é a minha dor também. Tamo juntas”. A fala de Débora nos diz muita coisa sobre como se dá o processo de coletivização da dor e da maternidade. As experiências de dor e sofrimento são coletivizadas na luta permitindo que se crie uma rede de solidariedade que se traduz em uma forte resistência política. As vozes das mães narram histórias individuais, de seus filhos, de momentos do passado que carregam a história do filho e do dia em que foram assassinados. As mães carregam, nos encontros, suas experiências pessoais e a memória de seus filhos. No entanto, os discursos que essas vozes emitem são discursos coletivos, estão associados às experiências de dor de todas as outras mães que compõem a luta. São discursos cujas vozes que o emitem transcendem o indivíduo e estabelecem conexões com as vozes de muitas outras mães, mesmo aquelas que não podem estar sempre presente na luta e mesmo aquelas que nunca se engajaram na luta política com as outras mães por falta de coragem ou por medo²⁴. Nesse sentido, a dor de uma mãe é a dor de todas as outras e o grito de uma representa o grito de todas as outras. É aqui que se localiza o potencial coletivo desse movimento.

As mães são vítimas desse Estado que mata e elas se unem através dessa dor compartilhada. São inúmeras famílias destruídas, com histórias diferentes, mas todas destruídas por um poder de Estado. A luta das mães se faz pela resistência e solidariedade coletivas que as tornam sujeitos políticos no coletivo. Essa luta as faz emergir como um coletivo de mulheres, mães e moradoras de favelas que fazem de sua dor comum um elemento catalisador de sua própria subjetificação.

É sintomático, portanto, o discurso de Ana Paula ao dizer que as Mães de Acari nunca serão esquecidas e que onde houver uma mãe gritando, todas as mães vítimas do Estado estarão representadas naquele grito. Aqui, está presente o elemento da intertextualidade dessa luta. As mães acabam se inserindo em uma rede de luta e resistência composta por várias outras mães de diversos lugares e

²⁴ Muitas mães tem medo de se unirem às outras e lutar por medo de serem assassinadas como forma de “queima de arquivo”, como aconteceu com uma das mães de Acari, que foi morta em 1993 por ter entrado na luta e ter começado a investigar e buscar por respostas pelo desaparecimento do filho.

movimentos. As mães de Acari são um exemplo de luta e referência para as mães que estão lutando, atualmente, contra a violência de Estado no Rio de Janeiro.

Boa noite. Quero deixar aqui registrada a importância da oportunidade de tá aqui hoje representando as mães de Manguinhos e poder prestar essa homenagem às mães de Acari que são mães que pra nós que estamos chegando agora na luta como é meu caso, que tem um ano e dois meses que meu filho foi assassinado, pra gente é uma referência, essas mães pra gente é uma referência e a gente vendo a história dessas mães é uma coisa que nos dá força, a história de resistência dessas mães, a história de amor dessas mães é uma coisa que nos dá força pra continuar nessa luta. E eu não consegui conter minhas lágrimas quando eu ouvi a Aline falando, que filha de uma mãe vítima, e quando a Aline estava falando eu estava aqui pensando, lembrando da minha filha porque tudo que a Aline passou, hoje minha filha também passa (mãe Ana Paula).

Esta é a fala da mãe Ana Paula em um dos encontros das mães em homenagem aos 25 anos de luta das mães de Acari, na Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) do Rio de Janeiro. Nesta fala, é importante notarmos que as mães ganham uma identidade territorializada em seus discursos. A mãe Ana Paula se identifica como mãe representando as mães de Manguinhos. Ela traz em sua fala não somente a sua, mas as vozes de todas as outras mães vítimas da violência de Estado. Ana Paula é, portanto, a mãe de Manguinhos. Assim como Deize Carvalho é a mãe do Cantagalo, Débora é a mãe de Maio. Esses são todos exemplos da importância política que o substantivo “mãe” confere a essas mulheres na luta por justiça. Elas estão ali não só como mulheres, mas como mães. A maternidade, nesse sentido, garante-lhes um atributo identitário que lhes dá visibilidade.

Boa noite a todos, para quem não me conhece eu sou Deize Carvalho, mãe do Andreu (Mãe Deize).

Boa noite, eu sou a mãe do Tiago [...] (Mãe Maria Dalva).

Vemos, portanto, que a identificação de mãe garante a essas mulheres um peso ontológico significativo em um processo de luta(o) que as tornam sujeitos políticos. Essas mães trazem, portanto, em suas falas as vozes de outras mães, de seus filhos que morreram, mas também trazem em seus corpos todo um território que está sob o poder violento do Estado e de suas instituições policiais e militares. Serem identificadas como “a” mãe de determinada favela, “a” mãe de Manguinhos como é o caso de Ana Paula, elas trazem consigo todo um território

que está sob a violência de Estado. A vulnerabilidade das mães representa também a vulnerabilidade que os territórios de favela aos quais pertencem estão expostos.

A despeito do caráter unificador da luta das mães e da solidariedade entre elas, é importante que estejamos atentos para não romantizarmos essa luta como se ela fosse homogênea e não houvesse hierarquias e disputas de poder. Durante a pesquisa, pude perceber que entre as mães havia aquelas que eram mais “engajadas” na luta, mais visibilizadas quer pela desenvoltura pessoal quer pelo tempo de militância e luta. Débora da Silva, mãe de maio, é um exemplo claro e inspirador para todas as outras mães. Quando Débora fala ao microfone em público, as outras mães a olham com admiração e prestígio, pois Débora sempre fala com muita confiança e de forma muito combativa. Certa vez Ana Paula, admirada pelo discurso de Débora, me disse que um dia seria e falaria igual a ela. Esse episódio é sintomático de como mesmo entre as mães há uma desigualdade de poder na medida em que umas são mais visibilizadas que outras. A figura de liderança de Débora, ainda que possa representar uma certa desigualdade entre as mães é, todavia, uma figura inspiradora para as demais, pois assume importante papel nesse processo pedagógico que é a luta delas.

As mães se constituem, nessa leitura, em textos que se referem a outros textos e a tantos outros, criando, assim, uma intertextualidade sinônima de resistência. É a partir desses rastros intertextuais que elas se constroem como sujeitos políticos que resistem.

As práticas discursivas que constituem os sujeitos e os modos de subjetividade são dispersas, espalhadas pelos vários locais. É por isso que a noção de intertextualidade é importante. Textos sempre se referem a outros textos que se referem ainda a outros textos. O poder que está inerente na linguagem não é, então, algo que é centralizado, emanando de um sujeito pré-dado. Ao contrário, como as práticas discursivas em que ele habita, o poder é disperso e, mais importante, é produtor de sujeitos e seus mundos (Doty, 1993, p. 302).

Vê-se, portanto, que a intertextualidade das práticas de resistência se tornam condição importante para entender como os sujeitos são criados a partir dos discursos e como esses discursos estão interligados entre si compondo uma rede de espaços discursivos (Doty, 1993). É essa rede de espaços discursivos que torna as mães sujeitos que resistem.

A partir do momento em que entrei em contato com as mães e passei a acompanhá-las em seus encontros, percebi que elas não estavam sozinhas na luta. Elas se formavam como sujeitos políticos ao compartilhar histórias, experiências trazidas de outras mães, de conhecidas que também passavam por aquela situação. Outras lutas históricas como a encabeçada pelo que ficou conhecido como o grupo das Mães de Acari, na década de 1990, no Rio de Janeiro, foi um exemplo que serviu de inspiração para as mães que estão lutando atualmente. As histórias daquelas mães que há mais de 20 anos ainda estão sem a resposta do Estado pelo desaparecimento de 11 jovens se tornaram fonte de energia para outras mães que estão na luta há menos tempo.

As narrativas das mães nos oferecem uma rede de conexões que nos conduz a outras histórias de mesma natureza. Essas conexões nos localizam em um campo multi-situado (Marcus, 1995), pois com frequência exemplos da violência de Estado em outras localidades da cidade que não o local onde o encontro se dá, são resgatadas pelas mães em suas falas. Elas fazem, constantemente, referências às outras companheiras de outras favelas que também estão na mesma situação que elas. As Mães de Maio, por exemplo, estão sempre em contato com as mães do Rio e se encontrando com elas para compor os atos e manifestações. Como o Movimento Mães de Maio teve um impacto maior na mídia e é, de certa forma, um coletivo mais consolidado, ele serve de grande apoio para as mães do Rio e elas trocam experiências de conquistas obtidas tanto em São Paulo, como no Rio de Janeiro²⁵.

O que, em suma, conecta todas essas histórias em uma mesma natureza é o fato de que todas essas mães, estejam elas em São Paulo ou no Rio de Janeiro, são vítimas de um mesmo tipo de violência de um Estado que se omite e permite a morte de milhares de brasileiros. Esse “governo de mortes” (Farias, 2014) é pautado na ideia de uma política de segurança pública cujo caráter racista e

²⁵ As mães de Maio conseguiram, recentemente, que o Estado de São Paulo implementasse uma semana do mês de maio em homenagem às mães vítimas da violência de Estado, e então, elas trouxeram essa ideia para as mães do Rio para que tentassem conseguir no Estado do Rio de Janeiro a mesma semana em homenagem às vítimas da violência de Estado. Esse é um exemplo de como essas conexões intertextuais colaboram para o fortalecimento da luta, na medida em que elas trocam estratégias de resistência nesse processo pedagógico. Um elemento importante dessa troca é que se o Poder Público atende às exigências de implementar uma semana do mês de maio como uma semana oficial em homenagem às mães vítimas da violência de Estado, é, em certa medida, o Estado reconhecer sua responsabilidade nesses assassinatos, é ele reconhecer a sua violência. Isso pode significar alguns ganhos relativos das mães.

classista recai sobre uma parcela específica da população, a saber, os negros, pobres e favelados.

O processo de luto(a) de cada uma dessas mães que se estende, muitas vezes, por anos e anos é um forte indicativo de que o Estado é omissivo em relação ao sofrimento dessas famílias. Submetê-las a um processo de dor como este no qual elas ficam muito tempo tentando a reparação e o reconhecimento do Estado nesses assassinatos denota a perversidade dessa guerra do Estado às drogas, que se traduz por uma guerra ao negro, pobre e favelado. Na maioria dos casos, essas mães dificilmente conseguem uma resposta do Estado, e como o caso da mãe de Acari, já velhinha e ainda com esperança de ver o filho entrar pela porta de casa, continuarão nutrindo uma dor que nunca será reparada. Mantê-las sob tais condições é uma forma de tortura psicológica, é perverso²⁶. É como se o Estado, na figura do Leviatã, invadissem a “casa”, bagunçasse a mesa do jantar e levasse consigo algumas das crianças sem nunca mais voltar. O monstro está na porta e ele entra sem bater.

3.3

Quem tem medo do Leviatã?

Como vimos, o estado de terror ao qual essas famílias são submetidas simboliza como a construção de um imaginário político moderno se sustenta a partir do medo como um elemento garantidor da perversidade do Estado nos domínios mais íntimos da vida.

E o que aconteceu foi que a gente tinha muito medo porque a polícia subia na comunidade e ela subia, ela chegava como se tivesse chegando num país inimigo, ela chegava pra matar. Tanto que esses policiais, quando chegaram na comunidade, eles chegaram pra matar. Foi uma operação com 16 policiais, só 5 foram indiciados. Na época foi muito difícil porque a coordenadora não nos deu atenção e o secretário muito menos, então a gente teve que apelar pro Governo Federal. Nós fizemos um dossiê e mandamos pro Governo Federal das vidas dos garotos. E o Governo Federal pediu que a Polícia Federal, ele mandou os

²⁶ 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 09 jan. 2016.

representantes dele na comunidade. Foi a primeira vez que o representante do Governo Federal subiu uma comunidade pra saber o que tava acontecendo. [...] Quando nós mandamos o dossiê pro Governo Federal, no dia que os representantes do Governo tiveram na comunidade, os policiais ficaram de plantão, fizeram uma fila cercando as pessoas, pras pessoas não ir pra Associação. Eles batiam nas pessoas, intimidavam as pessoas e nesse dia, foi nesse dia que eu também fui intimidada e o Choque chegou com um fuzil e falou pra mim assim “É você que quer ferrar?” eu falei assim “Eu não quero ferrar você, eu não pedi pra você matar meu filho, você vai ser culpado”, ele falou assim: “quem matou vai ser culpado porque não fez bem feito”. E eu me senti... eu falei “meu deus, eu não sabia que era assim” (Maria Dalva, mãe de Tiago).

Esta é a fala de Maria Dalva, mãe de Tiago, morto na chacina do Borel em 2003. Na fala desta mãe, vemos como a atuação da polícia nas favelas se dá de forma totalmente arbitrária e violenta de modo a instaurar o medo e o terror na população. A forma como a mãe lê a entrada dos policiais na favela é sintomática sobre a percepção que se tem do “estado de guerra” que é promovido nas favelas. Ao perceber a entrada da polícia na favela como se estivesse entrando em um país inimigo nos chama atenção para a ideia de que a política de identificação do inimigo (como já discutido no capítulo anterior) que se dá no cenário internacional é replicada dentro das fronteiras nacionais.

Isso nos remete novamente à discussão de que o inimigo existe dentro e fora do Estado-nação e que, portanto, essas fronteiras que separam o doméstico do internacional se tornam fluidas. A própria metáfora da guerra cria as condições de possibilidade de se conceber os territórios de favela como um território inimigo. E a alusão feita pela mãe à entrada da polícia na favela como uma entrada em território de país inimigo nos revela esse imaginário por trás da atuação do Estado através de seu aparato militar. A lógica existente é a de que existem, dentro do território brasileiro, alguns territórios estrangeiros inimigos. É como se, novamente, aquele que mora na comunidade fosse tão diferente do restante da população da cidade que ele é lido em uma chave de alteridade que o coloca na condição equivalente a de um inimigo externo. É como se houvessem países inimigos dentro de um só país. A alteridade atribuída pelas autoridades aos moradores de favela é tão extrema que o policial, como diz a mãe, já chega para matar²⁷, como se fosse um inimigo estrangeiro.

²⁷ Para mais informações sobre a atuação violenta e discriminatória da Polícia nos territórios de favelas, ver relatório “Eles entram atirando: Policiamento de comunidades socialmente excluídas no Brasil”, da Anistia Internacional (2005).

A forma como ela foi intimidada por um dos policiais nos mostra a perversidade com que age a polícia nesse território inimigo. A perplexidade da mãe ao ouvir que o policial que matou o seu filho seria culpado, pois não fez bem feito, ou seja, de que o matara, mas não de forma a não deixar pistas que o culpabilizassem, nos mostra como para o Estado e suas instituições – como a Polícia Militar e as Forças Armadas – algumas vidas, de fato, não importam.

A situação de medo a que essas mulheres são expostas amedronta-as na maioria dos casos, dado que muitas mulheres poderiam estar nas ruas com as outras mães compondo essa luta. Isso é indicativo de que muitas mães, a despeito da profunda dor da perda, não têm coragem de entrar na luta, pois são impedidas pelo medo que sentem de sofrerem ainda mais e serem punidas com a própria vida. O Estado, na leitura hobbesiana, possui as credenciais para punir aqueles que venham a ameaçar a ordem do contrato social e nesse sentido, entrar na luta e questionar o *status quo* do Estado brasileiro significa ser passível de punição.

Em um dos encontros das mães, uma representante da Anistia Internacional falou sobre o caso de uma das mães de Acari que foi assassinada por ter entrado na luta com outras mães:

A Anistia Internacional acompanhou o caso da chacina de Acari [...] o Secretário Geral da Anistia chegou a visitar Acari naquela época, a gente chegou a montar uma ação urgente em 1992 pedindo a proteção das mães de Acari. Nessa ação urgente, a gente denunciava as ameaças que as mães sofriam e colocávamos os relatos delas dizendo que os policiais tinham ameaçado uma delas de sofrer um destino pior que o do filho e nós pegamos os relatos de uma delas dizendo que nesse país a justiça pro pobre só vem em forma de castigo. E parece que essa mãe na verdade estava prevendo o que viria depois porque foi em 1993 que Edméia, mãe de Acari foi assassinada justamente por causa da sua luta por justiça. E foi a inação do Estado em proteger essas mães, o Estado sabia dessas ameaças, sabia desse risco, e esse Estado não protegeu essas mães. Além do Estado não ter dado uma resposta que deveria dar investigando e levando justiça ao desaparecimento dos 11 meninos e meninas, o Estado foi omissivo e isso levou a mais violência com o assassinato das mães.

O caso da chacina de Acari revela a falência do sistema de justiça criminal no Brasil. O sistema de justiça criminal brasileiro tá falido, não é a capaz de dar resposta que a situação de violência no Brasil exige. E o caso de Acari mostra isso. E o caso das mães mostra que 22 anos depois do assassinato o caso ainda não foi a julgamento. E essa impunidade, que é uma segunda forma de violência para essas famílias que perderam seus entes queridos, essa impunidade dos crimes cometidos no passado ela é uma carta branca pra polícia agir dessa forma no presente. A impunidade do passado alimenta a violência policial hoje. É claro que esse momento que marca os 25 anos de chacina do Acari é de muito

pesar e muita dor, mas é também um momento que é importante celebrar a união e a luta dessas mães.

A gente sabe que aqui na plateia temos outras mães que aconteceram em outros lugares do Rio de Janeiro, em outras cidades, e essas mães se unem. E essa união dá força pra que elas sigam essa luta. E a gente quer celebrar essa união e essa luta. Quando muitos casos de violência policial ficam invisíveis, a gente não conhece a história, a gente não sabe quem são, eles são só números e estatísticas. Os casos que ganham visibilidade, os casos que saem desse silêncio são só aqueles casos em que as mães, as famílias tiveram forças pra dar voz a esses filhos e filhas mortos. E é por isso que eu acho que essa luta é tão importante [...] A possibilidade de justiça existe? Ela existe por causa da luta das mães, das famílias que apesar de toda a violência, das ameaças que sofrem, dos ataques que sofrem não se calam e ficam anos pedindo justiça.

A fala desta representante da Anistia Internacional é muito importante, pois revela os esforços de algumas instituições em garantir os direitos humanos dessas mães e cobrar do Estado seu dever de protegê-las diante das ameaças que as mães de Acari vinham sofrendo na década de 1990. Dentre as inúmeras questões que esta fala permite levantar, uma das principais refere-se ao fato de que a ameaça dos policiais a uma das mães dizendo que ela poderia sofrer um destino pior do que o do próprio filho nos sugere, claramente, o envolvimento do aparato policial no desaparecimento dos 11 adolescentes em Acari. Mais do que isso mostra que o policial autor da ameaça tinha conhecimento do destino que teve o jovem e que, muito provavelmente, este estaria morto e não somente desaparecido.

A despeito de o processo sobre o desaparecimento dos jovens ter sido prescrito em 2010, a ação urgente mobilizada pela Anistia Internacional, na época, em que denunciava as ameaças que as mães de Acari recebiam é evidência de que a mãe Edméia possivelmente tenha sido assassinada por policiais militares. Ela foi assassinada juntamente com sua cunhada em uma emboscada no metrô da Praça XI quando buscava informações sobre o paradeiro do seu filho. Edméia costumava visitar locais de desovas de corpos, hospitais, cemitérios clandestinos na busca por respostas²⁸. No entanto, o Estado não deu respostas à ação da Anistia Internacional. A omissão do Estado nos mostra, portanto, que ele se ausentou duas vezes em relação aos crimes cometidos contra os jovens. Em um primeiro

²⁸ Mais informações detalhadas sobre o caso de Acari em < <https://anistia.org.br/noticias/25-anos-da-chacina-de-acari-expoe-crise-aguda-sistema-de-justica-criminal-brasil/>>. Acesso em 09 jan. 2016.

momento ao não dar uma resposta em relação à chacina de Acari e, em um segundo momento, ao não mover esforços em investigar as denúncias da Anistia sobre as ameaças que as mães que entraram na luta por justiça estavam recebendo dos policiais. Dito de outra forma, o Estado matou esses jovens e, quando suas mães se uniram para contestar o assassinato de seus filhos, o Estado matou uma delas na tentativa de amedrontá-las e desencorajá-las a seguir lutando.

Passados 25 anos da chacina de Acari e 23 anos da morte de uma das mães que lutava por justiça, nada foi feito. O estado de impunidade que se percebe diante disso é, segundo a representante da Anistia, uma segunda forma de violência, pois elas ficam a mercê do sofrimento causado pela intervenção do Estado em suas vidas e se sentem, na maioria dos casos, incapazes de poder responsabilizá-lo. Essa forma de violência se expressa no sentimento de incapacidade, tanto da família como das outras mães que continuam vivas lutando, em buscar justiça. O assassinato de uma das mães de Acari foi uma forma de avisar às demais do perigo em que se metiam.

Essa perversidade do Estado impede muitas mães de se engajarem na luta, no entanto, as que continuam lutam para combater esse estado de impunidade e para impedirem que essa inação do Estado permita que mais mães percam seus filhos. Lutar, para elas, é uma forma de manter seus filhos vivos na memória e também de dar um significado às suas próprias vidas que acabam perdendo o sentido após a intervenção do Estado. A importância de gritar e chorar a morte do filho nas ruas é para que a sociedade não se esqueça de que esses berros e essas lágrimas sustentam todo um imaginário de Estado-nação (ver próximo capítulo). A despeito de toda forma de violência que sofrem essas mães, algumas não perdem as esperanças de um dia poder concretizar esse(a) luto(a).

Aqui devia estar cheio [cheio de gente para lutar com as mães e apoiá-las] pelo fato de ser uma comunidade aonde o Estado entrou e violou todos os direitos dos moradores, aonde o Jonatha foi assassinado, aonde muitos outros jovens foram mortos. Quando eu vi um adolescente aqui de Manguinhos morrendo, morto com um pedaço de pão de cachorro-quente na boca porque essa polícia que está dentro da favela foi a polícia que o povo aplaudiu dentro de um cinema quando foi inaugurada a Tropa de Elite 2 [em referência ao filme]. Foi essa polícia que as pessoa de comunidade, que as pessoa da sociedade burguesa aplaudiu e hoje tá aí ó, dentro das favelas, fazendo novos DGs [em referência ao conhecido caso do dançarino morto] fazendo novos Amarildos, fazendo novos Jonatha a cada dia, fazendo novos Andreus, fazendo novas mãe chorar. E eu quero convidar você mãe, que está alcançando essa voz, não espere você passar por essa dor, não espere você esse Estado assassino entrar dentro da sua casa e

violiar os seus direitos, como aconteceu no Dendê. Não espere você ser uma vítima desse Estado. Luta! Luta enquanto os seus filho têm vida, luta! Enquanto seus neto têm vida, luta! Enquanto os seus sobrinho têm vida. Porque esperar acontecer pra lutar não adianta! Junte-se a Ana Paula nessa dor, junte-se a outras mães, a Fátima também que perdeu o filho dela aqui em Manguinhos nessa dor [...]

Nós mães estamos aqui hoje não somente pra lembrar o ano em que o Jonatha foi assassinado covardemente com um tiro nas costas pela UPP de Manguinhos, não pra poder relembrar somente o ano em que a Ana Paula tá aqui chorando, que como todas as noites, como eu também fiquei olhando para a porta esperando meu filho voltar, olhando pra sua cama pra ver se realmente ele tá lá deitado, não espere isso acontecer com você. Venha pra luta enquanto é tempo, porque pra mim, eu quase não queria vir aqui hoje, mas eu falei “não eu tenho que ir pra somar com a Ana Paula, eu tenho que passar por cima desse sentimento”, porque é difícil, mas não é impossível, quando uma mãe ela 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 Andreu entrar por aquela porta e eu sei que não vai e isso me dói cada dia mais.

Eu to 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 to tentando mudar meus sonhos, meus projetos, pra poder diminuir essa dor, essa saudade que eu sinto do meu filho. Ontem mesmo eu falei assim “meu Deus, por quê?”. Tá doendo tanto, tanto essa saudade do meu filho. 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 bandido, ninguém tem o direito de tirar a vida dos nossos filho. 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 você não. Ainda que nós vamos embora, vocês vão ficar, vocês vão continuar vivendo com esses assassino sanguinário, violento (mãe Deize).

Essa fala da mãe Deize aconteceu na favela de Manguinhos em um ato de homenagem ao Jonatha, filho de Ana Paula que foi assassinado em 2014. Nessa fala, Deize faz um chamado a todas as mães que estavam ali e que passavam pelas proximidades do ato e tinham sofrido a mesma violência de Estado a se juntarem a elas na luta. Sua fala descreve muito bem a percepção das mães como vítimas de um Estado que mata. A dimensão da dor que sentem, nessa fala, sugere-nos que a intervenção do Estado na vida dessas famílias é feita a partir de uma leitura na qual o Estado invade o âmbito doméstico, do privado. É quando essa esfera do íntimo é violada que o sentimento de perda e dor se torna um sofrimento tão profundo e difícil de superar.

Nas palavras de Deize, o Estado se constitui nesse Estado assassino que entra na sua casa e viola os seus direitos. Nessa leitura, a “casa” remete ao âmbito

do privado, do íntimo, pois o sofrimento das mães se localiza nesse domínio. E remete também à casa propriamente dita, pois, não por acaso as lembranças da esfera privada são mais vivas dentro da casa, uma vez que é ali que se desenvolvem os laços afetivos e no qual a memória do filho se faz mais intensa. A esfera simbólica do íntimo, do privado está inextricavelmente ligada à casa da família. Nesse sentido, a retórica de “invadir a casa” e destruir a família não é mera coincidência.

Percebemos que o elemento do medo é recorrentemente invocado nas falas das mães. Nesta, em especial, Deize faz um alerta para os presentes na manifestação a não deixarem o medo tomar conta e impedir de ir à luta. Ainda que o Estado instaure o medo na vida dessas mães, com ameaças de morte, ela faz um chamado a todas as mães a se unirem a ela e às outras que desafiam esse medo e que não permitem que o Estado as impeçam de lutar. Vemos, portanto, que a despeito de todo o sofrimento vivido por essas mães, a superação de algumas tristezas e sua transformação em formas de ação é imprescindível nesse processo de mobilização (Lacerda, 2012). Ou seja, a despeito da profunda tristeza e da vontade de não sair de casa, as mães transformam aquele sentimento ruim em algo mobilizador. Como Deize demonstra em sua fala, ela decidiu superar, “passar por cima daquele sentimento” e ir somar com a Ana Paula naquela luta. A “coragem” é um atributo decisivo para a mobilização delas (Lacerda, 2012).

Ainda que o medo esteja intrínseco a essa racionalidade de Estado, quando a paz que cabe ao soberano assegurar se constitui em matar seus filhos negros e moradores de favelas, as mães saem de suas casas e dizem “não!”. Quando seus filhos são assassinados por um Estado, cuja premissa básica é proteger seus cidadãos e não matá-los, as mães se recusam a aceitar essa “política de extermínio” (Zaccone, 2015). Falar “não” ao Estado significa romper com o medo imbuído no pacto social, significa romper com essa racionalidade de Estado. Esse é o movimento político realizado pelas mães ao saírem de suas casas e ocuparem as ruas da cidade, ressignificando esses espaços:

Nossos mortos têm voz, nossos filhos têm voz, nós mãe temo que gritar, porque nós demo a luz, isso nós não podemos esquecer. [...] Nós carregamo eles em nossa barriga, nós demo a luz, nós demo a vida e isso nós não vamo esquecer. Como eles ousam negar que a gente fale o nome de nossos filhos? [...] Por que eles querem arrancar esse pedaço de nós? Não esqueceremo essa parte amputada, essa dor que dói como uma fígada, do membro que já não existe

mais. Se querem secar nossas lágrima, se querem que nossos mortos virem comida de saúva, é nosso dever não deixar. Mesmo que me aprisionem com as leis, mesmo que me amedronte com os fuzis, eles não vão viver alimentados do meu medo! (Fala de Débora da Silva, coordenadora do Movimento Independente Mães de Maio).

Essa fala é da Débora da Silva, coordenadora do grupo Mães de Maio, em um ato das mães na favela de Manguinhos. Neste discurso, podemos notar a força com que essas mães surgem no cenário urbano. Ao passo que seus filhos entram para as estatísticas de homicídios por policiais militares nas favelas, elas surgem como potenciais sujeitos políticos que atuam no cenário da cidade reformulando a ideia de público e privado, do espaço público como eminentemente político e do papel da mulher-mãe na política (ver próximo capítulo). Sua luta se caracteriza pelo questionamento do status soberano do Estado em tirar a vida de seus filhos. O grito das mães passa pelo questionamento do medo que o Estado lhes impõe fazendo cair por terra a premissa básica de que o Estado protege e traz a paz. Se essa é a proteção que o Estado traz a seus filhos e se é esta a paz que lhes é garantida, elas dizem “não!”.

[...] ninguém tem o direito de tirar a vida dos nossos filho. 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 (fala de Deize Carvalho, mãe de Andreu, no ato em Manguinhos).

As narrativas das mães não são meras narrativas, elas se tornam argumentos discursivos (Fischer, 2003) que mudam o modo como entendemos a política e a soberania. Seus gritos e lágrimas servem de insumo para desestabilizar a ideia de soberania do Estado e, por consequência, questionar as práticas violentas que matam seus filhos.

É recorrente em seus discursos a interlocução do Estado como responsável pelo assassinato de seus filhos. Entre as mães, parece haver uma consciência política de que seus filhos foram assassinados por policiais militares *em nome do Estado*. Esse discernimento fica muito claro em muitos de seus discursos. É frequente o recurso desse elemento discursivo quando as mães falam sobre a necessidade de se responsabilizar o Estado pelo assassinato de seus filhos.

DG desapareceu no dia 22 de abril de 2014. Ele teve seu corpo escondido por 16 horas. Ele foi assassinado pelo Estado, pelo braço armado do Estado e ficou

escondido numa creche durante 16 horas (fala de Maria de Fátima, mãe do dançarino Douglas Rafael da Silva Pereira, o DG).

A interlocução das mães se dirige, em muitos momentos, aos policiais que mataram seus filhos. Muitas mães sabem quem são os policiais responsáveis pela execução deles e, além disso, algumas ainda convivem diariamente com estes agentes nas favelas, pois muitos não foram incriminados nem afastados de seus cargos. Entretanto, muitas vezes, a interlocução se dirige diretamente ao Estado, ao ser invocado por essas mulheres como o responsável maior por essa prática. Ao deixarem claro que seus filhos morreram *pelo braço armado do Estado*, essas mães estão se dirigindo ao Estado como ente soberano e questionando a prática perpetrada pelos policiais com o seu respaldo.

Isso nos sugere que mais que a responsabilização do Estado pela morte desses jovens, o que as mães estão fazendo é questionar a legitimidade do Estado em realizar práticas como essa. O que essas mães fazem, em última instância, é colocar em *xequê* a legitimidade que o Estado tem em lançar mão de tais práticas que tiram a vida de muitos jovens pretos, pobres e periféricos. A luta das mães se circunscreve, portanto, em uma luta política que interpela o Estado e questiona seu estatuto legítimo de soberano. O que se vê em disputa é, portanto, o caráter soberano do Estado em realizar tais práticas. Em última instância, as narrativas das mães trazem em seu discurso uma forma de desestabilizar esse status. Para elas - e não só para elas - o Estado não tem o direito de tirar a vida de seus filhos.

Em uma leitura foucaultiana, as mães realizam um movimento de desconstrução da soberania estatal e apresentam, assim, a sua verdade ao poder na medida em que suas vozes marginalizadas se justapõem ao discurso dominante e expõe suas fragilidades (Milliken, 1999). A partir disso, quem se constitui no soberano? Qual o significado de soberania? Qual o impacto das mães para a compreensão de soberania do Estado? Se de um lado temos um discurso de soberania absoluta que confere ao Leviatã o direito de preservar a vida, de outro, temos as mães com seu discurso de geradora da vida, de mães que dão à luz, que dão a vida.

Não se trata aqui de uma batalha em que um lado sairá vitorioso. Não se trata de uma escolha entre as mães ou o Estado, pois mesmo as mães requerem a proteção desse Estado e clamam pelos seus direitos tutelados pelo Estado. Não podemos ver a questão que nos é colocada de forma tão reducionista como se

“mães” e “Estado” fossem duas unidades diametralmente opostas e sem qualquer relação de dependência. A questão é o jogo que se estabelece nessa disputa e como os antagonistas se situam e se posicionam desde seus lugares de fala. O que se faz interessante notar é o jogo discursivo que se estabelece a partir desse cenário e como esse jogo possui implicações políticas no entendimento de soberania, poder e resistência. Trata-se mais sobre o que essa cena representa politicamente do que quem sairá vitorioso dessa “batalha”.

Vemos que o que está em jogo é a disputa pelo significado de poder soberano. Se a construção da ideia de Estado opera na lógica da preservação da vida, como fim último, as mães operam na lógica da geração da vida. Para elas, é inaceitável o Estado tirar a vida de seus filhos quando ele diz protegê-la e a soberania, portanto, gira em torno de quem gera a vida, e não de quem pretende protegê-la, porém a tira. Se o argumento que legitima qualquer ação do Estado e lhe garante a soberania centra-se na prerrogativa de ser o protetor da vida, o argumento das mães centra-se na prerrogativa de elas serem as geradoras da vida.

Como na fala de Débora, foram elas, as mães, que deram à luz, que deram à vida e o Estado não tem o direito de tirá-la. Vemos, portanto, que há uma disputa do significado de soberania em jogo e, mais do que isso, uma disputa pela autoria da soberania. São duas lógicas distintas de encarar o elemento da soberania e que se colocam nesse enfrentamento e esse movimento nos sugere um rompimento com a lógica por trás da construção de um imaginário de comunidade política hobbesiano.

Se seus filhos foram mortos, pois eram alvos de uma política de segurança pública de corte racista que forja a identificação de um inimigo a ser combatido e os leem como os inimigos de uma guerra urbana, é porque esses filhos não eram considerados parte de uma sociedade cujo pacto faz emergir uma comunidade política. Esses jovens negros e favelados estavam e estão fora do contrato social. Não somente fora como apresentam, pois, uma ameaça a esse contrato colocando em risco a segurança do Estado, valor último, portanto, da vida política. Nessa leitura, as mães desses jovens realizam um movimento de portar a voz de seus filhos e questionarem essa ideia de um contrato em que permite que uns vivam e outros morram. Não somente seus filhos estão fora do contrato social, como elas próprias, na medida em que frequentemente são ameaçadas de morte por policiais nas favelas.

As mães não se reconhecem no contrato social, pois nem elas nem seus filhos têm um lugar nesse contrato. As experiências pessoais das mães ao perderem seus filhos por aquele que tem a prerrogativa de protegê-los as coloca em uma posição de não reconhecimento diante daquele contrato. Encará-lo não somente como mulher, mas como mulher-mãe é trazer à tona a frustração de não encontrar um lugar nesse contrato sócio simbólico. Em última instância, a luta das mães representa a tentativa de sinalizar que esse contrato sócio simbólico é um “contrato sacrificial”, pois mata seus filhos e elas mesmas em nome do Estado. As experiências maternas da violência do contrato simbólico são expressas nas experiências desse contrato sacrificial contra sua vontade, contra seus corpos. A violência implacável que constitui esse contrato simbólico mata todos os dias, mães e filhos, na cidade do Rio de Janeiro²⁹ (Kristeva, 1981).

O significado político da luta das mães é de tal grandeza que elas acabam por questionar não somente o corte racista de uma comunidade política como esta, como também o corte de gênero. Onde é que se situam as mulheres na construção desse imaginário da vida política? Onde é que essas mulheres e negras entram na história do Estado-nação? Nesse sentido, ao falar que elas carregaram esses filhos em suas barrigas e que elas é que deram à vida, as mães estão trazendo à tona a dimensão da mulher para a política, a dimensão do feminino e como elas estão sim por trás desse imaginário político. As mães, ao trazerem essa dimensão do “útero”³⁰ quebram com o paradigma do pensamento político moderno centrado na masculinidade do Estado em proteger e zelar pela vida. O que seria da comunidade política se não as mulheres que geraram as vidas necessárias para que essa comunidade política acontecesse? Elas questionam, portanto, a forma generificada do Estado-nação (ver próximas seções).

²⁹ 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. Adriana Pires da Silva, mãe de Carlos Eduardo da Silva Souza, de 16 anos, um dos cinco jovens mortos foi contida, por vizinhos, em uma tentativa de suicídio. Esse caso nos mostra o tamanho do sofrimento dessas mães ao não suportarem a dor de continuar vivendo com essa perda. O estado de depressão da mãe nos revela a perversidade da violência de Estado na vida dessas mulheres. 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 09 jan. 2016.

³⁰ Gayatri Spivak faz uma discussão crítica à teoria marxista por não considerar a dimensão da mulher e, portanto, do útero na reprodução do trabalho. Ela aponta que a mulher não é considerada nas formulações marxistas de força de trabalho em que a reprodução da mulher, por exemplo, deve ser levado em consideração. Ver Spivak (1988b).

“O único medo que eu tinha era o de perder meu filho. Depois disso, supero qualquer coisa. Perdi o medo da morte” (fala da mãe Deize Carvalho). Quando o medo da morte já não impede mais as ações do indivíduo é que percebemos que esta é uma luta incondicional. Se o medo da morte era a condição de possibilidade para a existência de um Estado que definisse os limites políticos da vida, agora, a perda do medo da morte faz renascer um outro sujeito, um sujeito que luta e resiste e que não necessita da tutela de um Estado que lhe garanta a sobrevivência.

O medo da morte é condição para que o pacto não se rompa e para que a ideia de Estado se mantenha, pois ele se vale da prerrogativa de assegurar a sobrevivência do indivíduo pondo fim ao estado de natureza humana em que a morte seria iminente. Enquanto o medo da morte for a preocupação última dos indivíduos, o Estado tem um lugar reservado ao sol. No entanto, quando o medo da morte já não possui mais lugar na vida dessas mães, pois esse medo se fora junto com seus filhos, elas já não temem mais nem a morte nem tampouco um Estado que lhes puna. Elas estão dispostas a tudo para conseguir a reparação pela perda do filho e a responsabilização do Estado por essa prática assassina.

Vale resgatar a fala de Débora: “mesmo que me aprisionem com as leis, mesmo que me amedrontem com os fuzis, eles não vão viver alimentados do meu medo!”. Quando os indivíduos se dão conta de que o medo dentro de cada um os impede de questionar o poder soberano e os submete a um pacto que produz mortes é que a vida se manifesta em sua plenitude. Com a irrupção dessas mães, não há Leviatã que controle as paixões mais visceralmente humanas. E elas parecem estar dispostas a tudo.

Retomo aqui a fala de Deize, em resposta ao policial que lhe disse que se sentia um super-herói, ao vestir a farda:

Uma vez um policial de UPP virou pra mim e falou assim “o que 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 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! Guerreira! Mães que mesmo depois de perder o seu filho não tem medo da morte, não tem medo desse Estado fascista (Deize Carvalho).

Nessa fala, a mãe expõe a fragilidade do poder policial ao apresentar um argumento que questiona seu suposto heroísmo. O caráter heroico do policial não passa de um adereço, pois como todo super-herói, a atribuição de seu poder somente é válida na medida em que ele faz uso de um adereço que lhe garanta a prerrogativa de tal poder. Assim como o Batman só é considerado um super-herói no uso de sua capa e o Homem-Aranha no uso de sua máscara, o policial só se sente um super-herói no uso de sua farda. Essa comparação coloca em evidência a artificialidade da sua prerrogativa de poder. Somente com a farda é que ele pode se sentir um super-herói.

As mães, pelo contrário, dispensam esse artifício de poder, na medida em que elas, por si só, já se constituem em guerreiras. Elas dispensam máscaras, capas ou qualquer figurino frente a essa violência institucional. As mães se posicionam nessa batalha trazendo seus corpos como marcas do sofrimento causado pelo Estado e como expressão da fúria e o desejo de justiça. O atributo da maternidade, nesse contexto, é sinônimo de heroísmo, pois mesmo depois de submetidas a uma violência multidimensional elas ainda têm forças para lutar. Ao se colocarem como super-heroínas, as mães emitem um chamado ao Estado e às instituições desse “governo de mortes” e os invocam para essa luta. A fragilidade da soberania estatal é exposta, então, sob as lágrimas dessas mães que choram a morte de seus filhos. Não obstante, entre tantas lágrimas surgem berros de soberania.

3.4

Leviatã: um “self” masculino e branco

O medo que habita o contrato social se estabelece através de uma relação de obediência e desobediência em relação ao Estado. Desobedecer a esse Estado significa ser punido pela sua autoridade e poder. Essa relação de obediência passa por uma questão de gênero, no sentido de que a própria ideia de Estado incorpora uma figura de masculinidade, a figura do homem, portanto:

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, grifo meu).

É muito interessante notar aqui a ideia por trás do surgimento do Estado e da sua atribuição de domínio alinhada à perspectiva cristã da criação humana. Assim como no cristianismo a mulher teria sido criada por Deus a partir das costelas do homem, tendo assim um papel secundário e tributário dele, na criação do Estado, a mulher também assume um papel secundário sendo equiparada a uma colaboradora do homem na geração do filho. O peso ontológico do papel da mulher na geração da vida é desconsiderado e ela é vista não como condição imprescindível para que a vida seja gerada, mas como uma condição colaboradora. A mulher *colabora*, apesar de ela portar o útero que é onde a vida é gerada. Outro ponto interessante é em relação ao modelo de família como um fator congruente ao modelo estatal. Os papéis sociais definidos para a família se refletem na constituição dos papéis assumidos pelos sujeitos do Estado na medida em que não cabe à mulher o mundo da política e sim ao homem, pai de família.

Um terceiro ponto diz respeito ao caráter de domínio sobre o filho. A relação dos pais com os filhos gira em torno de uma relação de domínio e submissão. O filho está submetido aos pais e estes, por sua vez, têm o domínio sobre a vida de seus filhos. Mais uma vez, o modelo de família e o modo como as relações se estabelecem nela aparecem como subsídio para a ideia de Estado. Neste, os súditos são como os filhos que devem obediência aos pais e estão submetidos a eles nessa relação de domínio. No entanto, se há alguma dúvida sobre quem tem o domínio sobre os filhos, se o pai ou a mãe, o contrato social tira essa dúvida e outorga o direito de domínio ao pai, uma vez que ele é quem criou o Estado e não a mãe. É como se o Estado, além de assumir uma figura masculina, assumisse uma figura paterna.

O Estado incorpora a figura de masculinidade assumida pelo homem de família e, nesse sentido, reproduz os papéis sociais de gênero fixados na sociedade. O modelo familiar se replica na estrutura do Estado. Isso mostra que falar em Estado é falar em um poder e uma autoridade ligados, historicamente, à construção de uma ideia de homem, e de pai de família. As mães não teriam criado o Estado. Isso nos leva a uma interessante questão de gênero³¹.

Anthony Burke faz uma discussão em seu livro *Beyond Security, Ethics and Violence* sobre a crítica feminista à ideia de Estado presente no Leviatã. O autor faz referência ao trabalho de Moira Gatens ao defender que a imagem do corpo político, no Leviatã, não consegue sustentar uma neutralidade, pois se caracteriza por um ideal implicitamente masculino. Segundo Gatens, a ideia do “homem artificial” consolida a dificuldade que ele tem de lidar com a diferença, com outros tipos de ser que são logo excluídos do pacto, como os escravos, os estrangeiros, as mulheres, os conquistados [...] (Gatens apud Burke, 2007). Além disso, Burke afirma que a negação e a supressão do “outro” pelo “homem artificial” através do contrato reserva a vida pública, o Estado, para modos de ser essencialmente masculinos e corpos masculinos. Isso acaba por estabelecer uma divisão generificada entre as esferas públicas e privadas, ideia muito presente em Hegel:

O homem tem, pois, a sua vida substancial real no Estado, na ciência, etc., e também na luta e no trabalho, às mãos com o mundo exterior e consigo mesmo, de tal modo que só para além da sua divisão interior é que conquista a unidade substancial. Dela possui a imóvel intuição e o sentimento subjetivo correspondente à moralidade objetiva na família, onde a mulher encontra aquele destino substancial que ao amor familiar exprime as disposições morais. (Hegel, 1997, p. 155)

³¹ Por essa leitura, é como se o Estado fosse o pai e os súditos fossem os filhos cuja vida fosse acreditada ao pai que tivesse a prerrogativa de salvaguarda-las. No entanto, ao nos depararmos com as práticas de extermínio de muitos jovens pelas mãos do Estado, é como se este Estado, na figura do pai, matasse seus próprios filhos. Em outras palavras, é como se a mãe gerasse o filho, e o pai lhe tirasse a vida. É como se a mãe não tivesse o direito de domínio sobre esse seu filho, na leitura hobbesiana, que morre nas mãos do Estado, o pai. Mais uma vez, volta-se à questão da esquizofrenia do Estado. Que pai seria esse que mata seu próprio filho? Ou não seria este jovem negro e favelado, considerado seu filho? Seria um filho bastardo do qual o pai pudesse abrir mão de sua proteção? Seria essa esquizofrenia presente no Estado a manifestação da monstruosidade do Leviatã?

Vemos, portanto, que a mulher em sua condição do “outro”, da diferença da qual o Estado não pode admitir como parte da vida política, é arremessada para o campo do privado, onde *deveria* ficar. Gatens (1996) defende que por mais que as mulheres tenham conquistado avanços parciais na vida pública, o corpo político permanece dominado por linguagens e modos de ser masculinos fazendo com que a mulher esteja limitada para falar de/por seu próprio corpo, tendo, assim, que viver uma razão e uma ética desde o/pelo corpo de um outro [homem].

Vale indagar: querem as mães continuar vivendo e falando pelo corpo do homem? Querem as mães continuar a falar desde um outro corpo que não lhe representa? Um corpo que se diz protetor e, no entanto, tira a vida de seus filhos? Parece-nos que ao gritarem nas ruas as mães estão falando desde seu próprio corpo e recusando ter que agir como porta-voz da soberania do Estado, do homem, do pai de família. Nessa luta, elas são protagonistas. Suas vozes são vozes de sua própria soberania, a soberania de quem *deu à luz, de quem deu à vida*.

Se o “homem artificial” tenta se livrar dos perigos de lidar com as mulheres e a natureza, segundo Gatens (1996), a masculinidade se torna um atributo técnico alcançado para romper com a natureza associada à mulher e análoga às teorias modernas de progresso econômico, político e tecnológico baseadas na manipulação e no controle da natureza (Burke, 2007). Entretanto, as mães ao se unirem nessa luta, saem da esfera do privado para onde foi/é mantida e ocupam o espaço público. Elas quebram com a fronteira do imaginário da natureza e com a ideia de terem que ser domesticadas.

Essa leitura nos permite identificar duas unidades simbólicas antagônicas: de um lado, o Estado, antropomorfizado pela figura do masculino, e do outro lado, as mães, representadas pela figura feminina e pelo sentimento de dor que assume nelas 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 e Farias, 2011, p. 93).

A luta das mães consiste em trazer ao público a dor de ter a ordem doméstica desfeita brutalmente pelo Estado. Esse esforço político nos mostra as porosidades das fronteiras entre o público e o privado e o fato de que esses poros formam cicatrizes eternas na vida das mães. Essa é a dimensão política da luta das mães como uma contra narrativa à violência institucional das práticas políticas estatais no contexto urbano do Rio de Janeiro.

A ideia de trazer a “casa” para a cena do protesto, ou seja, de trazer, de expor um âmbito da vida íntima e privada das famílias no espaço público e coletivo possui um significado de crucial importância política, na medida em que trazer a dor pessoal de ordem íntima para a esfera pública é politizar esse evento e dar-lhe um caráter de responsabilidade social e coletiva. Ainda que a dor da perda de um filho seja sentida de modo único e exclusivo pela mãe, essa dor é de responsabilidade pública e esse movimento de transgredir as fronteiras entre o público e o privado dá às mães as condições de possibilidade para que a luta aconteça.

Outro ponto importante a ser levantado para a presente discussão é o fato de que como a representação do Estado é constituída por relações de gênero (Vianna e Farias, 2011) a figura da “casa” é tida como uma esfera da não política enquanto o espaço público como uma esfera da política, estabelecendo a separação entre o público [político] e o privado [pessoal], como se as mortes desses filhos ao serem sentidas pela esfera do privado não possuíssem um caráter eminentemente político. Dessa forma, o domínio público estaria relacionado com o masculino e o privado ou o doméstico com o feminino, sendo a mãe expressão simbólica desta esfera doméstica.

A luta das mães, ao embaralhar essas fronteiras, sugere-nos que o privado é público e que a dor pessoal que sentem pela perda de seus filhos, além de ser de responsabilidade pública, possui um caráter político. Como afirma Cynthia Enloe (2014) o pessoal é político (ver próxima seção). A luta das mães, nesse sentido, acaba por “embaralhar os campos semânticos morais de “família” e de “estado” e de estourar alocações prévias de “família” enquanto um signo em si de valor moral e afetivo, e de “estado” enquanto a burocracia administrativa, a força ou o poder coercitivo” (Vianna *apud* Farias, 2014, p. 121).

Além disso, a presença das mulheres mães nas ruas em atos e protestos pela morte de seus filhos é sintomática para a quebra do paradigma generificado

da política, uma vez que ao ocuparem a esfera pública tensionando os limites políticos, assumem um protagonismo no mundo da política que sempre lhes foi negado.

Voltando ao Leviatã:

Não havendo contrato, o domínio pertence à mãe. Na condição de simples natureza, onde não existem leis matrimoniais, é impossível saber quem é o pai a não ser que tal seja declarado pela mãe. [...] Consequentemente, é a ela que pertence o domínio sobre a criança. Se a abandonar, porém, e um outro a encontrar e alimentar, nesse caso o domínio pertence a quem a alimentou. Ela deve obedecer, pois, a quem a preservou porque, sendo a preservação da vida o fim em vista do qual um homem fica sujeito a outro, supõe-se que todo homem prometa obediência àquele que tem o poder de salvá-lo ou de destruí-lo. [...] Se monarcas de dois reinos diferentes tiverem um filho e fizerem um contrato estabelecendo quem deverá ter domínio sobre ele, o direito de domínio será conforme a esse contrato. Caso não haja contrato, o domínio será conforme a dominação do lugar onde o filho reside. O soberano de cada país tem direito de domínio sobre todos quantos lá residem. (Hobbes, 2001, p. 152, grifo meu).

Percebe-se que o contrato social dita as regras de domínio sobre a vida do indivíduo e quem tem direito sobre ela. Esse poder de decisão centra-se na figura masculina que possui as credenciais para encabeçar o papel de detentor e protetor da vida. É a figura do homem que possui as prerrogativas de ter o domínio sobre a vida e a morte do indivíduo. O fim último é a preservação da vida, e esta somente é acreditada ao homem. A questão da geração/gestação dessa vida é excluída de qualquer domínio de análise da constituição da comunidade política. Isso permite que o Estado, na leitura hobbesiana, tenha total direito sobre a vida, e também sobre a morte, pois esta pode ser causada por ele se assim for necessário.

Entretanto, Foucault (1978) afirma que esse direito à vida e à morte, traduzido em um direito de tirar a vida e deixar viver, complementa-se, na realidade com um direito de fazer viver e deixar morrer. O autor defende que o poder passou a centrar-se mais no exercício sobre a vida permitindo-lhe o controle e governo sobre os corpos e não somente lidando com os sujeitos sobre os quais o domínio último fosse a morte. O biopoder designa o que traz a vida e seus mecanismos para o domínio dos cálculos e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana (Foucault, 1978). Isso permite que o Estado lance mãos de práticas que envolvam o controle e o governo sobre a vida de determinada parcela da sociedade.

Esse controle biológico sobre os indivíduos é o que acaba fazendo com que a vida biológica esteja no centro dos cálculos do Estado moderno, segundo Agamben (2004). Uma vez que o Estado tem o monopólio sobre a definição do inimigo e este, portanto, deve sempre ser combatido para que não ameace a existência do contrato social, o Estado acaba por ser o árbitro sobre quem deve morrer e quem deve viver. Entretanto, as vozes dos familiares das vítimas da violência de Estado combatem a prerrogativa do monopólio legítimo da violência por parte do Estado:

Vou me colocar aqui como irmã vítima de violência de Estado. Esse momento aqui da manifestação é muito profundo pra mim, porque foi buscando respostas do porque meu irmão morreu que eu sou a pessoa que eu sou hoje. Lógico, com todas as feridas, com toda a revolta, mas uma revolta que fortalece. Cada lágrima que eu derramo é a certeza de que eu não aceito [gritando e chorando] e não me interessa, não vem dizer pra mim que um merece morrer e o outro não merece! Aqui a gente não tem pena de morte e isso tem que ficar bem claro pra não dizer que um tem que morrer e o outro não! Meu irmão não mereceu morrer! (fala de irmã de jovem assassinado pela polícia).

O inimigo definido pelo Estado se caracteriza por aquele cuja vida não é digna de ser vivida, não é politicamente relevante (Zaccone, 2015).

A “vida indigna de ser vivida” não é, com toda evidência, um conceito ético, que concerne às expectativas e legítimos desejos do indivíduo: é, sobretudo, um conceito político, no qual está em questão a extrema metamorfose da vida matável e insacrificável do *homo sacer*, sobre a qual se baseia o poder soberano (Agamben, 2004b, p. 149).

Agamben (2004b) defende que o controle biopolítico das populações indesejadas ou perigosas ao corpo do Estado produz o *homo sacer*, os indivíduos que são excluídos do direito e incluídos na exceção, tornando-se objeto da vontade do soberano e despido, portanto, de sua vida política restando-lhe somente a vida biológica ou a “vida nua”. Essa reflexão nos revela que a vontade do soberano permanece oculta como potência do Estado para ser usada sempre que necessário. O soberano possui, portanto, as prerrogativas de suspender a situação de ordem legal e instituir um estado de excepcionalidade jurídica a fim de fazer valer sua vontade soberana sem levar em conta o ordenamento legal. O valor

político da vida bem como as fronteiras entre a ordem e a excepcionalidade jurídica giram em torno da vontade soberana:

A assunção da vida ao estatuto político começa nas teorias contratualistas que emergem na construção dos Estados-Nacionais, uma vez que é a vida que funda o direito soberano. Esse poder, durante o século XIX, será caracterizado pelo cuidado com a saúde da população, naquilo a que Foucault nomeia como “otimizar um estado de vida”. A regulamentação sobre a vida é, no entanto, correlata à desqualificação progressiva da morte, uma vez que, ao centrar o poder sobre a vida, a biopolítica acaba por banalizar a morte, fazendo com que os Estados-Nacionais tenham produzido, através de suas agências policiais, muito mais letalidade do que as guerras no último século (Zaccone, 2015, p. 129-130).

A decisão soberana, no Estado de direito, sobre quais vidas são “matáveis” e que se apresentam como uma ameaça ao Estado embaralha as esferas do legal e do ilegal, permitindo a perseguição da vontade soberana a fim de se preservar a vida de uns em detrimento da vida de outros. A vontade soberana permanece, portanto, necessária para se promover o fim último da racionalidade de Estado, a saber, a manutenção de sua integridade.

O chamado uso legal da força pelo Estado, a partir das agências policiais, apresenta-se na forma de um deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo. Não fosse assim, não seria possível compreendermos a dimensão dos massacres modernos a produzirem uma letalidade maior do que as guerras, na forma de uma prática sistêmica realizada por agentes do Estado ou por um grupo com controle territorial (Zaccone, 2015, p. 137).

Essa tecnologia de poder opera na chave de um racismo de Estado, na medida em que o Estado é quem distingue entre aqueles que devem viver e aqueles que devem morrer. Essa técnica de governo constitui-se no direito de matar ou expor o indivíduo à morte (Foucault, 1999).

Se antes o soberano fazia morrer e deixava viver, agora compete à biopolítica fazer viver e deixar morrer. O poder volta-se, portanto, não mais para a morte. O poder passa a exercer-se sobre a vida, volta-se para a regulamentação da mesma (Postigo, 2014, p. 122).

Se antes, ao analisarmos a soberania absoluta em termos hobbesianos podíamos identificar que a soberania se sustenta sobre a lei, com a governamentalidade, o governo não impõe a lei aos homens, ele dispõe as coisas, ele utiliza táticas e não leis para alcançar seu fim (Foucault, 2006).

Há uma mudança de paradigma sobre o qual a noção de soberania se sustenta, ainda que permaneçam resquícios de uma soberania em que reina a obediência às leis. Há uma complementariedade entre uma sociedade de governo, de soberania e de disciplina, segundo Foucault (2006). Não se trata de uma substituição linear de um tipo de sociedade para outra, as formas de poder não desaparecem por completo, elas se transversalizam, agudizando ainda mais a questão da soberania, pois ela adquire outras roupagens.

Lei e soberania, então, se confundiam absolutamente uma com outra. Agora, ao contrário, não se trata de impor uma lei aos homens, trata-se de dispor as coisas, ou seja, de utilizar táticas e não leis, ou utiliza ao máximo as leis como táticas, fazer de tal modo que, por uma série de meios se possa alcançar tal fim (Foucault, 2006, p. 125, tradução minha).

Essa noção de poder gira em torno da disposição dos homens com as coisas e dos homens entre si. Trata-se de um governo sobre as coisas e a melhor disposição possível entre elas de modo que o Estado possa garantir a sua integridade, objetivo perseguido por sua racionalidade. Diante dessa racionalidade, para o Estado, aqueles que deveriam morrer são os jovens negros e periféricos, pois estão (assim como suas mães) fora do pacto e são lidos como uma ameaça ao contrato social e, portanto, ao próprio Estado. É como se o Estado fosse dotado de um “self” que tivesse que ser preservado a qualquer custo, mesmo que para isso, “outros” tivessem que morrer em nome desse Estado. E a governamentalidade está por trás desse processo que sustenta a sobrevivência do Estado.

[...] são as táticas de governo que permitem definir, a todo momento, o que deve e não deve estar na órbita do Estado, o que é público e o que é privado, o que é estatal e o que não é. Portanto, o Estado em sua sobrevivência e o Estado em seus limites somente devem se compreender sobre a base das táticas gerais da governamentalidade (Foucault, 2006, p. 137, tradução minha).

Esta discussão nos permite indagar o que faz com que a vida de uns importem mais que a vida de outros? O que faz com que algumas pessoas sejam expostas a uma vida nua, a uma vida despida de direitos e exposta à vulnerabilidade? Segundo Judith Butler:

Então o que vemos é que algumas vidas importam mais que outras, que algumas vidas importam tanto que elas precisam ser protegidas a todo custo, e que outras

vidas importam menos, ou absolutamente nada. E quando esta se torna a situação, então as vidas que não importam muito, ou não importam nada, podem ser mortas ou perdidas, podem ser expostas a condições de destituição, e não há preocupação, ou pior, isso é considerado como o modo como deve ser (Butler, 2015, online, tradução minha).

Quando as mães saem às ruas para gritar a morte do filho, elas estão querendo dizer que a vida daqueles filhos importa sim, e importa tanto que elas estão ali, para trazer junto às suas, as vozes de seus filhos.

E eu não acredito que esse Estado vai continuar a decidir quem é que vai viver ou quem é que vai morrer. Nós temos que dizer que os nossos mortos têm voz. E é por isso que eu sou a voz do Andreu, eu sou a voz de todos os meninos do sistema socioeducativo que têm morrido na dependência do Estado (fala de Deize Carvalho, mãe do Andreu).

Esses filhos importam, e mesmo mortos, eles têm voz. Segundo Lacerda (2012), percebemos que não permitir o esquecimento da morte dos filhos acaba sendo uma estratégia de luta para não relegar essas mortes à pura desimportância. Nesse sentido há, segundo a autora, um prolongamento do processo de luto como um ato de protesto e uma forma de reconhecer o valor daquelas vítimas e mostrar que as famílias ainda estão à espera de uma resposta do Estado:

As práticas de luto público e demonstrações políticas convergem: quando vidas são consideradas desimportantes, torná-las importantes abertamente é um protesto. Assim, quando as pessoas se juntam nas ruas, em comícios ou vigílias, demonstram com o objetivo de se opor a essa forma de violência racista, elas estão “falando de volta” a esse modo de conduzir, insistindo no que deveria ser óbvio, mas não é, a saber, que essas vidas perdidas são perdas inaceitáveis (Butler, 2015, online, tradução minha).

Se essas vidas são perdidas em nome da preservação de outras vidas que importam mais, estas outras vidas são dotadas de um “self” diferenciado que lhes possibilita serem defendidas a qualquer custo. E essa diferença se explica por um “racismo de Estado” (Foucault, 1999) que serve como insumo para determinar quem merece viver e quem merece morrer. Sendo a preservação da vida um objetivo a ser perseguido indiscutivelmente, a autodefesa se torna elemento chave para se discutir sobrevivência.

Ainda que pelo contrato social, o soberano é quem detém o direito de punir em nome da preservação de todos os súditos e dele mesmo, existe um

direito à violência, que se traduz na oposição por natureza entre os homens, segundo Zaccone (2015). Para o autor,

não é contra a razão que o homem utilize todos os meios disponíveis, constituindo verdadeiro direito à preservação da própria existência. Tal direito de autodefesa, no sentido hobbesiano, pode ser utilizado tanto de forma a repelir como a prevenir o perigo advindo da presença de um possível inimigo (Zaccone, 2015, p. 47).

Nesse sentido, fica reservado ao indivíduo o uso de sua força para assegurar sua própria sobrevivência. E quando sua sobrevivência opera na chave do “racismo de Estado” que identifica negros, pobres e favelados como uma ameaça à preservação dessa sobrevivência, matá-los torna-se legítimo e banal. Butler explica que a autodefesa:

é reservada para aqueles que tem um eu reconhecido publicamente para defender. Mas aqueles cujas vidas não são consideradas importantes, cujas vidas são percebidas como uma ameaça para a vida que incorpora o privilégio branco, podem ser destruídas em nome desta vida. Isso só pode acontecer quando uma recorrente e institucionalizada forma de racismo tem se tornado um modo de ver, entrar na apresentação da evidência visual para justificar o ódio e o assassinato injustificável e doloroso (Butler, 2015, online, tradução minha).

Isso nos permite pensar que esse Estado que arroga pra si a prerrogativa de preservação da vida de seus cidadãos possui uma visão muito particularista de cidadania (Leite, 2012), na medida em que se a vida de negros e pobres no Rio de Janeiro é tida como desimportante é porque o Estado não reconhece a necessidade de preservá-las. É, talvez, porque ele não reconhece nelas um “self” que importa. Talvez ainda, para o Estado, as únicas vidas cujos corpos importam sejam aquelas que possuem um privilégio branco a ser preservado.

Não seria de se assustar que esse Estado fosse dotado de um “self” masculino, uma vez que as mães também são excluídas da vida política. Mais que isso, seria o Estado um corpo político dotado de um “self” masculino e branco? Ou será possível entender o Estado somente em sua esquizofrenia manifestada na monstruosidade do Leviatã? Seria o Estado, então, esse monstro mitológico personificado na figura masculina que “entra pra matar” nas favelas, invade a “casa” e o domínio da família tirando das mães os seus filhos?

Ao estarem presentes no espaço público trazendo consigo as emoções e os sentimentos íntimos, essas mães denunciam a violência institucional do Estado sobre seus corpos e suas famílias pondo em xeque, portanto, a ideia de que o Estado com sua prerrogativa soberana estaria a serviço da proteção do cidadão. A luta das mães performa, portanto, “a falência desse masculino que ataca ao invés de proteger e que traz a guerra para a ‘casa’” (Vianna e Farias, 2011, p. 95). Nesse sentido, a luta das mães questiona o *status* soberano e masculinizado do Estado abrindo uma via de resignificação de sua luta política não somente como um modo de viver a dor da perda, mas de um processo de reinscrição de si no mundo (Farias, 2014).

“Ao levar sua destruição doméstica para as arenas públicas, as mães e familiares enfrentam essa outra verdade crucial da política e do gênero, por contestarem a justiça da guerra que colocaria seus filhos e parentes no lugar do inimigo a ser morto e combatido” (Vianna e Farias, 2011, p. 94). A brutalidade da guerra do Estado se faz visível, então, no modo perverso de como é feita na medida em que a “metáfora da guerra” invade o domínio privado alterando as relações sociais da família. A perversidade da guerra do Estado se faz notar no campo de batalha entre mães e Estado na medida em que as mães dão a vida e o Estado a tira (Vianna e Farias, 2011).

3.5 (Des)construindo a Nação

Como vimos nas seções anteriores, a construção da ideia de uma comunidade política moderna é baseada em fundamentos teóricos que tomam a violência como parte de um pertencimento generificado ao Estado-nação, como nos atenta Veena Das (2008). De acordo com a autora, estes fundamentos teóricos se pautam, na filosofia liberal, na ideia de dar vida à Nação e morrer por ela. Esse pensamento normaliza a violência constitutiva do contrato social, na medida em que se faz natural dar vida e tirá-la em nome do Estado-nação.

Como pudemos observar, o contrato social é tido como o baluarte sobre o qual se constrói a ideia de uma comunidade política moderna. Comunidade esta na qual o Estado se faz figura necessária e imprescindível para que os indivíduos

saíssem de um estado de natureza em que predominasse o medo pela morte iminente e passassem a coexistir pacificamente dentro da comunidade política (Das, 2008). Em outras palavras, o Estado surge como autoridade máxima e mais bem capacitada para prover essa coexistência pacífica. No entanto, as histórias sobre as quais se constrói a ideia de comunidade política e Estado não revelam algumas reflexões importantes para se entender como se dá essa construção.

A autoridade do Estado se constitui, na formulação hobbesiana, por meio de um consenso entre os *homens* (atenção para o termo) no qual eles concedem ao soberano a autoridade máxima para serem protegidos por ele. Em troca dessa proteção garantida pelo soberano, o contrato estabelece que os *homens* devem preservar o Estado-nação. Em outras palavras, o consenso gira em torno da aceitação em não ser morto pelo soberano. Como já vimos anteriormente, a própria ideia do consenso repousa sobre um elemento de coerção, de violência. Essa lógica presente na relação entre proteção e obediência nos revela a dimensão da violência sacrificial constitutiva desse pacto, como nos mostra Das (2008). Na medida em que a preservação do Estado é o fim último da vida na comunidade política, os *homens* consentem em serem mortos, caso a preservação do Estado esteja sob ameaça, ou seja, caso o pacto seja rompido ou ameaçado.

Isso nos permite pensar, portanto, que o Estado, no pensamento moderno, constitui-se naquele que garante a vida em comunidade e aquele que a tira, caso seja necessário. O Estado surge, portanto, como o soberano que decide e que limita as condições de possibilidade da vida política e é ele, pois, que detém o monopólio “legítimo” da violência. Ora, a constituição da comunidade política não acaba com a violência presente no estado de natureza, mas ela é redistribuída (Das, 2008) de forma que esteja sob o monopólio único e exclusivo do Estado. Como já dito anteriormente, é como se o Estado incorporasse para dentro de si a violência do estado de natureza. Nesse sentido, poderíamos pensar que o estado de natureza permanece, no entanto, sob outra configuração de poder e nas mãos exclusivas do soberano e não mais nas mãos de cada indivíduo.

Entretanto, o que fica escamoteado nas formulações teórico-filosóficas do pensamento político moderno é que a autoridade soberana é investida de uma autoridade paterna, na medida em que a ideia do estado de natureza em que cada *homem* está em estado de guerra com os demais *homens* é modificada e lida como aquele estado em que cada pai, como a cabeça da família, está em guerra com os

demais pais. Nesse sentido, para a autora, os membros da família consentem não com o contrato social, mas com o governo absoluto do pai, ou seja, os demais membros da família não são parte do contrato que traz à tona a comunidade (Das, 2008). Essa formulação nos revela que o consenso ocorre entre os *homens* e o Estado, no qual aqueles consentem em matar e morrer *em nome do Estado*, enquanto os membros de suas famílias (as mulheres e os filhos) estão fora desse pacto.

Vemos que aqui surgem alguns indícios de separação dos domínios do público e do privado, no qual a família é relegada ao domínio privado e este é considerado como um domínio não político. A esfera da família, nessa medida, seria de competência do pai, que a defende dos outros pais na busca incondicional da preservação do Estado. A família, portanto, constitui-se como um domínio fora do âmbito da política, na construção do pensamento político moderno. Essa separação ontológica entre o público, como esfera política de domínio masculino e o privado como uma esfera da família, do feminino e dos filhos despolitiza o papel da mulher e da mãe na constituição do Estado-nação.

A grande contribuição das críticas feministas a esse aporte teórico nos mostra que a construção da comunidade política assentada no contrato social repousa sobre a dominação do *homem* sobre a esposa e a família que estão relegadas ao domínio do doméstico sem nenhum direito político. Essas contribuições nos revelam como o Leviatã, profundamente masculino, é formulado com a exclusão explícita das mulheres (Das, 2008).

Falo aqui não do poder do homem, mas sim do poder masculino, da figura masculina que se conjuga nas mais diversas esferas do Estado: na Polícia, nas Forças Armadas, no sistema judiciário, etc. Os múltiplos modos de poder que circulam no domínio do que chamamos por Estado é formatado, segundo Wendy Brown (1995) pelas múltiplas dimensões de masculinidade construídas socialmente. Isso quer dizer que os diferentes tipos de poder que formam o Estado são constituídos, cada qual, por um caráter masculino de poder.

A proteção institucionalizada do Estado sobre a vida dos indivíduos vem conjugada com um paternalismo que informa quem tem a prerrogativa de proteger e quem deve ser protegido, em uma chave de leitura daquele cuja inferiorização justifica esse legado da teoria do contrato social. A autoridade patrimonial se manifesta, nesse sentido, na capacidade física em defender o doméstico composto

por indivíduos indefesos e destituídos de poder e status público (Brown, 1995). Como vimos, se o ambiente doméstico compete ao pai de família proteger, é a ele que os membros da família devem obedecer.

A consolidação do poder político organizado gira em torno, portanto, da atribuição da mulher ao âmbito privado, onde esse privado é protegido pela figura masculina. Entretanto, a ideia de privado aqui deve ser problematizada, de acordo com Brown (1995), pois não existe privado para a mulher, uma vez que o privado se constitui historicamente em um lugar em que o homem tem acesso à mulher. O privado é nada mais que o lugar privilegiado de acesso do homem à *sua* mulher. Para a autora, é como se, no fim das contas, houvesse um acordo político entre os homens sobre as mulheres que deveriam estar protegidas pela sua masculinidade.

Nesse domínio masculino da vida política, o valor supremo não é a vida, mas algo mais importante que ela, a saber, o prestígio da dominação (Brown, 1995). E falar em dominação, nessa linguagem generificada, é falar em um poder masculino, por consequência. O consenso do corpo masculino em matar ou morrer *em nome do Estado* assegura essa premissa do masculino como aquele único e capaz de prover a segurança e proteção. Nesse sentido, o que se valoriza nessa concepção de comunidade política é não dar a vida, mas arriscá-la. Em outras palavras, a superioridade não está ligada ao sexo que gera a vida, mas àquele que mata (Brown, 1995).

Durante a minha pesquisa de campo, carreguei uma das questões feministas mais importantes propostas por Cynthia Enloe (2014), qual seja, “onde estão as mulheres?”. Na tentativa de identificar o lugar das mulheres na política e o seu papel para a construção do que entendemos por política, percebia que a luta das mães se inseria perfeitamente na formulação desse questionamento. Onde é que se situam essas mulheres na política? Qual o lugar dessas mães na política? Quanto mais eu me adentrava no campo, mais eu era movido por essa questão. Ora, o papel da mãe é se não importante, imprescindível, pois elas desempenham papel crucial na reprodução das coletividades nacionais do Estado, e não apenas no sentido de dar à luz os futuros membros da Nação (Anthias e Yuval-Davis, 1993).

Mais do que isso, segundo Floya Anthias e Nira Yuval-Davis (1993), a construção da subjetividade individual, permeada pelos mitos, símbolos e identificações do indivíduo com a Nação, é formada principalmente na fase da

infância, que é o período em que a criação da criança se dá pelas mães e por outras mulheres. Isso significa que o trabalho das mulheres e mães na criação dos filhos é de crucial importância para a construção e reprodução de ideologias nacionalistas e na construção de fronteiras simbólicas da coletividade. A Nação e os filhos que compõem essa Nação dependem, em suma, do trabalho dessas mães e mulheres que desempenham as funções de cuidar e criar seus filhos.

As mães não só constroem a Nação por dar à vida esses filhos que compõem o que chamamos de povo pertencente a uma nação como também fornece toda a formação ideológica e simbólica que constituirá a coletividade nacional (Anthias e Yuval-Davis, 1993). Nesse sentido, as mães não atuam somente na criação da Nação como também dão à luz essa Nação. Parir o filho pode significar então, por essa perspectiva, parir a Nação.

Na leitura generificada do surgimento da comunidade política hobbesiana, a preservação do Estado e a prerrogativa masculina de proteção consolida a ideia de que os homens devem pegar em armas pela Nação e estarem pronto a morrer por ela (Taylor apud Das, 2008). Em contrapartida, a reprodução das mulheres pertenceria ao Estado, na medida em que como cidadãs elas são obrigadas a parir filhos “legítimos” que estariam prontos para morrer pela Nação (Das, 2008). Essa leitura reforça a ideia de que os filhos criados pelas mães são, automaticamente, tidos como os filhos da Nação. Seus filhos teriam que ser criados, portanto, para estarem pronto a morrer pela Nação. Isso nos traz a dimensão do papel da mulher-mãe na construção do Estado-nação e, ao contrário do pensamento hobbesiano, essas mulheres não são apenas *colaboradoras*, mas são condição de possibilidade do Estado-nação.

Entretanto, parece-nos que para o Estado brasileiro nem todos os filhos são filhos “legítimos” da Nação. Os filhos das mães negras, pobres e faveladas são, em sua maioria, os filhos mortos na guerra empreendida pelo Estado. São filhos que, como vimos no capítulo anterior, são lidos através de uma chave de alteridade que os identifica como o “outro” a ser exterminado da nossa sociedade. São filhos pertencentes a territórios não legitimados pelo Estado brasileiro, territórios que se situam “fora” das credências estatais de ordem social urbana. São filhos, portanto, que apresentam uma ameaça à preservação do Estado brasileiro, pois são diariamente alvos de uma guerra feita para matar preto, pobre e favelado.

A “legitimidade” da reprodução da mulher passa pelo crivo do Estado e, se esses filhos são negros, pobres e favelados, há uma grande chance de o Estado brasileiro não reconhecer sua paternidade. São filhos, portanto, que não merecem sua proteção. São os filhos indesejados, filhos bastardos de uma Nação cujo *self* branco não os reconhece como seus. Essa leitura nos permite pensar que, se as mulheres, de um modo geral, são excluídas da vida política, as mulheres negras e faveladas são triplamente marginalizadas, por serem mulheres, por serem negras e por serem moradoras de favela.

Vemos que as construções de identidade e diferença da vida política são permeadas por relações de poder e subordinação de caráter machista e racista nas quais, embora os discursos de racismo e machismo sejam distintos, não são independentes, mas produtos dessa mesma construção (Anthias e Yuval-Davis, 1993). As relações patriarcais não podem ser dissociadas das relações de raça, pois ainda que sejam distintas e contingentes historicamente, fazem parte de uma mesma estrutura de dominação e não estão, portanto, separadas. Olhar para essas mães é levar em conta o corte racial, de gênero e de classe que perpassa sua luta política.

O Estado brasileiro aciona seu corpo *masculino* para se mobilizar em torno do pacto consentido a fim de garantir sua prerrogativa soberana. Os *homens* do corpo político que são acionados para matar e morrer *em nome do Estado* são os agentes que compõem as instituições como a Política Militar e as Forças Armadas presentes nos territórios de favela. Entretanto, parte desse contingente armado é composto por *homens* negros também. Essa reflexão nos apresenta algumas incongruências na medida em que o Estado aciona seu *braço armado* para matar aqueles que estão fora do pacto e apresentam uma ameaça à preservação do Estado e, no entanto, tanto aquele que mata como aquele que deve morrer são, muitas vezes, negros, pobres e também favelados.

Em um dos atos em que estive presente em Manguinhos, a mãe Deize ao se referir aos policiais que matam os jovens nas favelas, trouxe à tona esse desdobramento da raça como uma categoria identitária entre elas mães, negras e faveladas que perdem seus filhos assassinados por policiais também negros e favelados.

[...] esses assassino nojento que são moradores de favela também. É pobre fuzilando pobre! Que esses policiais de UPP também são favelado 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! (Deize Carvalho, mãe de Andreu).

Essa fala de Deize é muito sintomática no que diz respeito ao elemento da raça como ponto de contato entre elas mães e os policiais militares. Entre essas duas posições antagônicas no campo, a saber, de um lado as mães contestando o comportamento assassino dos policiais e, de outro, os policiais na posição de donos da vida, de Deus, há um momento de identificação entre o “eu” e o “outro” em cena. O elemento unificador que expõe as reminiscências, os resquícios de identidade comum entre mãe e policial é a raça. Ao identificar um ponto de contato entre elas e os policiais que matam seus filhos, as mães estão realizando um movimento etnológico (Inayatullah e Blaney, 2004), pois elas desestabilizam a identidade do policial ao identificar elementos em comum entre eles e si mesmas. As mães realizam um movimento de identificação mútua permitindo que a igualdade e a diferença possam coexistir no mesmo espaço. Elas abrem o caminho para que esse encontro resulte em algo para além dos distanciamentos entre o “eu” e o “outro”.

Há aqui uma ruptura da quebra, da separação (do *splitting*, como me referi no primeiro capítulo) entre o “eu” e o “outro”. O reconhecimento entre mães e policiais através de elementos identitários comuns é condição de possibilidade para superar as fronteiras rigidamente demarcadas entre esses antagonistas e promover um encontro etnológico que supera a leitura da alteridade na chave da diferença. A identificação promovida entre mães e policiais nos revela como a alteridade pode ser lida a partir da coexistência da igualdade e da diferença como interdependentes.

A fala de Deize ao dizer que os policiais são pobres e favelados também nos indica que as identidades e as diferenças não são homogêneas e fechadas, mas textos abertos cujas entrelinhas fazem surgir as evidências comuns em jogo. Em outras palavras, a fala de Deize esgarça esse texto discursivo e expõe suas porosidades que permitem o reconhecimento do “outro” no “eu” e vice-versa. Esse momento da pesquisa de campo foi muito importante, pois as próprias mães indicaram as fragilidades de um discurso de alteridade monolítico e fechado e acabaram por revelar uma outra leitura do texto.

Ser um filho “legítimo” passa, claramente, pela questão de raça, pois a maior parte dos jovens mortos na cidade do Rio de Janeiro são negros e favelados. No entanto, esses filhos negros podem atingir a *redenção* caso aceitem o pacto social e estejam a serviço da nação, como é o caso de muitos policiais militares negros que defendem a Nação e são poupados de serem deixados à morte. No entanto, defender a Nação significa aqui matar seus outros irmãos também negros e favelados. A (i)legitimidade da reprodução da mulher passa, então, pelo crivo de aceitação do pacto social. Esses filhos *bastardos*, se quiserem ser protegidos, devem estar a serviço de sua nação. Caso contrário são deixados à morte.

No final das contas, o que as mães acabam fazendo é superar o paradigma ontológico de distanciamento entre o “eu” e o “outro”. Essa quebra, essa separação entre o “eu” e o “outro” nos cega para a sobreposição do “eu” no “outro”. Mas as mães não caem nessa armadilha. Pelo contrário, elas evidenciam essa sobreposição e quebram as fronteiras entre elas e os policiais, entre elas na condição de mães e o Estado, ao expor de modo contundente que há elementos de identidade comum entre elas e o Estado, entre elas e os policiais.

As mães mostram, pelas entrelinhas do texto, que elas formam sim o Estado-nação, elas fazem parte da construção da nação, elas geram essa nação. Mais do que isso, elas geram os filhos que a Nação repudia e os mata. Elas estão dentro, em certa medida, do *self* do policial, assim como o *self* do policial está nelas também. O inimigo que é identificado do outro lado é um inimigo íntimo (Nandy, 1983) e a intimidade dessas relações sociais nos é, então, revelada. Os policiais que constroem uma narrativa nacional de guerra são, em grande parte, negros também e, nesse sentido, são *homens* negros que estão construindo a Nação, ainda que seja pela via do extermínio de filhos *bastardos*.

Dessa forma, poderíamos dizer que a construção da identidade nacional brasileira se dá através de um processo abortivo no qual o Estado-nação, na figura do pai, mata seus próprios filhos por serem filhos negros, “ilegítimos”. Entretanto, a contradição é que essa guerra é feita entre negros, em que uns são suspeitos de serem criminosos e outros, defensores desse Estado-nação. Nesse sentido, as mães conseguem superar a separação, o *splitting* entre elas e o contrato social. Elas expõem a fundação do contrato social à sua mais completa fragilidade.

Em última instância, o que essas mulheres fazem é mostrar que a soberania do Estado vem de seus úteros. Sem ele, não haveria comunidade

política. O campo da soberania, portanto, se constitui diante dessa luta em um campo em constante disputa (Enloe, 2014) cujo significado está sendo o tempo todo reformulado pela perspectiva do lugar da mulher na política e na constituição do que entendemos por ser o campo político. Seus discursos ressignificam o que entendemos por soberania. Mais importante do que perguntar o que é a soberania, é perguntar o que ela pode ser, e como ela é produzida (Malmvig, 2006). Preocupamo-nos muito em entender e questionar a categoria do Estado sem, no entanto, escutar o que algumas vozes têm a dizer sobre esse Estado (Enloe, 2004).

Acompanhar as mães em atos e manifestações me levou a pensar a soberania não como categoria dada, pré-determinada, mas sim como uma prática discursiva. A ideia de soberania se fazia e refazia, a todo momento, na pesquisa de campo. Pensar a soberania por essa chave discursiva me permitiu enxergar a conexão que essas mães tinham com a disciplina de RI, pois elas apresentavam outro modo de conceber soberania que não aquele que gira em torno do prestígio da dominação e do “tirar a vida”. Pelo contrário, a ideia de soberania que me era apresentada no campo era uma soberania que gira em torno da geração da vida. A luta das mães, de uma forma geral, se legitima por esse argumento da geração da vida. E todos os seus discursos são alimentados por essa ideia de que elas é que geraram a vida e o Estado não tem o direito de tirá-las.

Para além dos discursos que apresentam outros limites dentro dos quais entendemos soberania, as mães colocam em evidência que, ao contrário, é o Estado que depende de sua força interior, de sua soberania como mães. A grande implicação de viés feminista da luta das mães para a compreensão da construção das identidades e da nacionalidade é no sentido de que o conceito de soberania de Estado, baluarte das RI, escamoteia a dimensão feminina de sua constituição. O que as mães acabam por sugerir é que o âmbito privado, da “casa” para o qual elas foram destinadas é condição de possibilidade para que possamos falar em comunidade política, em comunidade de Estados, em soberania, em vida e morte. Segundo Enloe (2014), o “pessoal” sempre tratado como uma questão marginal nas discussões políticas é, a bem da verdade, questão central para o Estado, pois a soberania estatal se constrói sobre o sangue de seus filhos que são mortos em nome da Nação. Nesse sentido, segundo a autora, o Estado depende de construções artificiais da esfera privada e doméstica para alcançar seus objetivos políticos.

Entender a soberania como prática discursiva nos permite inverter as categorias de “centro” e “periferia” (como vimos no capítulo anterior). A luta das mães nos permite reavaliar a soberania estatal desde uma perspectiva relacional (Das e Poole, 2004), na medida em que as alocações de “Estado” e “margens” se tornam intercambiáveis e nos permite identificar as margens como o terreno a partir do qual o poder é outorgado ao Estado.

Nenhum indivíduo ou grupo social se encontra nas “margens” de qualquer rede de relações [...] sem algum outro indivíduo ou grupo tendo acumulado suficiente poder para criar o “centro” em algum lugar. Para além dessa criação, há um trabalho constante de manter as margens onde elas estão e o centro onde ele está. É difícil para aqueles que estão no suposto centro ouvir as esperanças, os medos e as explicações daqueles que estão nas margens, não por causa da distância física [...] mas porque demanda recursos e acesso para serem “ouvidos” quando e onde importa. Consequentemente, aqueles que residem nas margens tendem a ser considerados no silêncio. (Enloe, 2004, p. 19, tradução minha).

Não podemos conceber a existência de um centro do poder sem as suas margens. As margens são, portanto, condição de possibilidade para que o centro exista. Margens e centro são, nessa medida, inextricáveis e interdependentes. É preciso desnaturalizar, segundo Enloe (2004), a ideia de que as margens, os silêncios e o último lugar estão naturalmente nas margens e longe do poder que os mantém ali. O poder só existe dentro dessa relação e não está, portanto, limitado aos que estão no centro. Parafraseando a máxima foucaultina, o poder vem das margens. Compreender que o Estado depende das mães e que sem elas não seria possível sua existência é perceber que os atores são reposicionados nessa relação de poder de modo a atribuir-lhes o poder que lhes convém. Nesse sentido, as mães são tiradas do silêncio das margens (Enloe, 2004) e têm seu *lôcus* de poder garantido.

As mães surgem como contra narrativas emergentes nas margens do Estado-nação, colocando em xeque a fundação inquestionável da soberania estatal (Walker, 2013) e apresentando, através de seu próprio discurso, a instabilidade desse conceito. Enxergar a vida política através desse conjunto instável de eventos, como o das mães, permite-nos compreender a soberania como episódica (Shapiro, 2002) na medida em que é justamente nesses episódios contra-soberanos de resistência que a vida política se manifesta.

Ao ocuparem as ruas para falarem em nome do filho morto, as mães desestabilizam a ordem natural das coisas. Depararmo-nos com um grupo de mães chorando e gritando a perda irreparável do filho nos causa, minimamente, um desconforto. Essa ruptura com a ordem do visível e do dizível é indicativo da vida política em sua mais plena forma. Para Rancière (1999, p. 11), “a política existe quando a ordem natural da dominação é interrompida pela instituição de uma parte daqueles que não têm parte”. Em suma, é como se a presença dessas mães nas ruas fosse uma tomada de um domínio da política e do político que elas já tinham nas mãos, mas que, no entanto, estavam no silêncio das margens. Sair da “casa” e gritar nas ruas a perda do filho morto *em nome do Estado* é quebrar com a ordem natural da dominação, é, portanto, fazer a política acontecer, de fato.

Se as vozes das mães se fazem expressivas e perturbadoras é porque esse episódio representa o processo de subjetificação delas mesmas enquanto sujeitos políticos que têm, sim, parte na deliberação pública (Rancière apud Shapiro, 2002). Os episódios de gritos e lágrimas das mães nos espaços públicos representam, pois, o momento máximo de subjetificação e são nestes episódios de resistência que a soberania se faz presente, em um campo em disputa.

3.6

O poder de (ser) mãe

A figura materna adquire nessa luta importância crucial para se entender os meios pelos quais as mães resistem a essa violência de Estado. O cenário de “guerra” vivenciado pelos moradores de favela na cidade do Rio de Janeiro é mediado, como vimos no capítulo anterior, por um estado de exceção no qual medidas excepcionais são colocadas em prática no cotidiano da população.

O controle biopolítico dos moradores de favelas os produz como indivíduos excluídos do direito e incluídos na exceção (Agamben, 2004a) submetendo-os à vontade do soberano expressa nas práticas abusivas de poder nesses territórios. Essa leitura de Agamben nos sugere que os moradores de favela, ao serem incluídos em um estado de excepcionalidade e tornarem-se objeto da vontade do soberano, perdem seu status político e são, portanto, despidos da vida política, restando-lhes somente a vida biológica, a “vida nua”.

Esta perspectiva analítica nos faz ler os moradores de favela como indivíduos destituídos de qualquer proteção legal, no entanto, ainda que ele esteja destituído de proteção ele não está relegado à vida nua, ou seja, sem nenhum status político. Pelo contrário, conforme analisam Butler e Spivak (2011), essa população está sob o controle do Estado e, nessa medida, suas vidas estão mergulhadas no poder, o que nos faz lembrar que poder não é a mesma coisa que lei. Nesse sentido, ainda que a população favelada esteja desamparada pela lei diante da suspensão legal à qual esses territórios são submetidos, eles são produzidos por esse poder do Estado. A própria qualificação dos moradores como vivendo uma “vida nua” está imbuída de poder. Em suma, os moradores de favela não estão fora da estrutura de poder, pelo contrário, eles são constituídos por esse poder.

A partir da leitura de Agamben, o poder estatal entendido como o poder soberano teria a capacidade de lançar parte da população em um estado fora da política, que é descrito por ele como a “vida nua” (Butler e Spivak, 2011). Entretanto, a pergunta que Butler coloca é: “como a população é banida da polis e colocada na vida nua, concebida como uma exposição desprotegida à violência estatal?” (Butler e Spivak, 2011, p. 37). Em outras palavras, o que a autora sugere é que entender poder apenas através da ideia de Estado como o único e exclusivo locus de poder, aquele que tem a prerrogativa de conferir um status político à população é empobrecer a análise sobre poder e resistência e, sobretudo, o espaço de constituição da política.

Ainda que as mães sejam destituídas de proteção legal por parte do Estado e inclusive ameaçadas por ele, elas não estão jogadas à “vida nua” e despidas de qualquer peso ontológico. Pela leitura de Agamben, uma vez que o indivíduo está na “vida nua”, ele não possui as credenciais políticas para agir em relação ao poder que o colocou naquela condição. Nesse sentido, o *homo sacer* nos oferece uma matriz de análise na qual não há possibilidade de agência frente ao poder dominante que se estabelece, uma vez que esse indivíduo está incluído na ordem, mas excluído de qualquer atributo político. Isso torna o *homo sacer* um ser destituído de peso ontológico (Butler e Spivak, 2011) na medida em que não permite enxergar as condições de possibilidade de resistência. Contudo, ver as mães a partir dessa matriz é não considerar o caráter ontológico de sua resistência na relação de poder que se estabelece. E sua luta é precisamente uma forma de

agência e resistência. Nesse sentido, não se pode olhar para a luta dessas mães sem perceber que não podemos falar em poder sem falar em resistência:

onde há poder, há resistência, e ainda, por isso mesmo, essa resistência nunca está em uma posição de exterioridade em relação ao poder. Deveríamos dizer que se está sempre “dentro” do poder, que não há como escapá-lo, que não há um fora absoluto onde isso interessa, porque se está sujeito à lei de qualquer forma? Ou que, sendo a história a artimanha da razão, o poder é a artimanha da história, sempre emergindo o vencedor? Isso seria mal interpretar o caráter estritamente relacional das relações de poder. A existência delas depende de uma multiplicidade de pontos de resistência: estes desempenham o papel de adversário, alvo, suporte ou apoio nas relações de poder. Estes pontos de resistência estão presentes em todo lugar na rede de poder (Foucault, 1978, p. 95, tradução minha).

Para Foucault (2005), o poder deve ser analisado desde as suas capilaridades. Nesse sentido é que eu me propus a acompanhar as mães e tentar entender um pouco mais sobre o poder através da resistência delas, esse poder que “vem de baixo” (Foucault, 1978, p. 94). Em uma leitura foucaultiana, esse movimento das mães, essa rede tecida por elas mesmas em busca de justiça é a condição de possibilidade para que elas se tornem sujeitos que resistem a partir do próprio poder que as submete.

Se poder e resistência estão intimamente conectados, essas mães promovem esse encontro e, a partir dele, resistem ao poder que as domina ao mesmo tempo em que são elas mesmas esse poder. Se o poder não se constitui em algo externo aos indivíduos, mas sim em algo que os constitui como próprios sujeitos, então esse poder que circula entre as mães e as viola em seu mais profundo íntimo, também as constitui como sujeitos. E elas se tornam sujeitos precisamente através do momento em que saem das casas e ocupam os espaços públicos para gritar a morte do filho e exigir do Estado uma resposta. Esse grito de justiça é, na verdade, a manifestação da resistência das mães.

Se o poder circula entre elas subjugando-as, bem como a seus filhos e toda a sua família, elas se expressam através de um poder de resistência que também circula por entre seus corpos e suas vidas e também se espalha como uma rede que vai sendo tecida com gritos e lágrimas³². A própria luta das mães nos

³² É recorrente que, em suas falas emocionadas, as mães chorem e gritem. Suas falas são sempre muito carregadas de dor e sofrimento, pois a cada vez que elas falam de seus filhos, é como se elas revivessem o momento em que eles foram assassinados e aquela dor é resgatada e expressada em suas falas. A cada ato, a cada manifestação é como se elas resgatassem os seus filhos, as vozes dos

sugere que elas não são seres cuja vida é nua, ou seja, destituídas de qualquer poder político. A própria luta representa esse poder de agência e a possibilidade de resistir a um poder que pretende produzi-las como seres despidos de um caráter político e o principal elemento que distingue a luta das mães frente a todas as outras lutas políticas da sociedade brasileira atual é o elemento da maternidade.

A maternidade é o elemento sobre o qual se apoia toda a legitimidade da luta e que catalisa, portanto, uma outra ideia de soberania sobre a vida. Segundo Rita Freitas (2002), é através da maternidade que as mães se fazem sujeitos visíveis na política. Elas conferem à maternidade outro significado que possibilita a sua 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). Nas minhas pesquisas de campo, 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 reconstroem e dão um novo significado à suas vidas de mãe.

Além de serem mobilizadas por essa figura da dor, elas reproduzem uma ideia de maternidade que gira em torno do amor materno como catalisador da luta. Esse comportamento nos revela que todas elas compartilham entre si o sentimento de serem movidas pelo amor de mãe e, através desse amor, formam uma rede de solidariedade. A noção compartilhada de maternidade é única entre elas na medida em que todas são movidas pela mesma dor e cada uma representa a voz da outra, pois como já mencionou Débora “a sua dor é a minha dor também”.

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 nos sugere, portanto, uma ligação mais que afetiva e de amor, mas umbilical. Essa ligação da mãe ao filho nos é apresentada na forma de uma

seus filhos e os fizessem reviver. É uma forma de mantê-los vivos na memória. Falar em seus filhos é como se elas conseguissem fazer com que eles revivessem.

responsabilidade imposta à maternidade pela sociedade (Freitas, 2002). Aquelas mães estão ali, porque amam seus filhos, porque sentem a dor de os terem perdido, e porque se sentem na responsabilidade de estar ali. Como dito anteriormente, para elas, o engajamento na luta não é uma escolha, mas sim a única opção possível. É algo do qual elas não podem fugir. A maternidade, nesse sentido, carrega essa responsabilidade, a de lutar pelo filho.

O engajamento e a mobilização conduzem essas mulheres a outro papel de mãe, a saber, o de “mãe que luta”. Se a maternidade for entendida somente como o ato de cuidar e criar os filhos, o exemplo de Vera Lúcia e de tantas outras mães nos revela algo novo, o de que a luta passa a ser, nesse contexto, também um atributo da maternidade. Entretanto, assumir outros papéis, como o da luta, deve ser analisado criticamente na medida em que se levamos em conta que todas essas mães são de classe baixa, engajar-se na luta significa comprometer o sustento da família, uma vez que algumas mães levam “uma família inteira nos ombros” e têm que trabalhar para sustentar a família toda, dificultando a sua luta. Nesse sentido, a maternidade pode se tornar, como afirma Freitas (2002, p. 82) “um privilégio de classe”, pois as condições de classe que atravessam a vida dessas mulheres as impedem de entrar na luta e, nesse imaginário imposto de maternidade, cumprir mais esse papel de “ser mãe”, ser “mãe que luta”.

Vemos, portanto, que a maternidade não se restringe somente ao parto, pois para a sociedade, mesmo que parir um filho seja uma experiência única e exclusiva da mulher, a maternidade está também na criação. Desse modo, ser mãe não é somente parir, ser mãe é também cuidar, criar e lutar. Entretanto, como bem nos atenta Freitas (2002), essa noção compartilhada de maternidade traz algumas problemáticas na medida em que reifica a ideia de que somente a mãe por ser mãe deve lutar pelo filho. Em todos os lugares em que eu as acompanhei, vi a presença do pai somente uma vez, no evento de homenagem às Mães de Acari. Em nenhum outro momento da pesquisa de campo, vi a figura de um pai junto à mãe para falar em público. Nesse sentido, vemos que as responsabilidades não são divididas com o pai, muito provavelmente em decorrência da ideia de que é responsabilidade da mãe e não do pai lutar pelo filho.

Fica a pergunta: será que se essas mães deixassem de lutar pelo filho, os pais se engajariam no lugar delas? Se a resposta pudesse ser afirmativa, onde estariam, então, os maridos de tantas outras mães que têm medo de lutar e por em

risco a própria vida? Seria esse amor de mãe, então, algo tão inexplicável que a faz lutar e colocar em risco a própria vida, como já aconteceu com uma mãe de Acari? Seria o amor de mãe algo cujo valor supremo ultrapassa o amor do pai? Ora, se a mãe, diante da ausência do marido (como foi o caso de Vera Lúcia, mãe de Acari) se vê obrigada a levar uma família nos ombros e assumir o papel de pai, mãe, provedora, educadora, e ainda o de “mãe que luta”, por que seria o pai inapto a tal empreitada?

O que percebo é que essa noção essencialista e romantizada da maternidade, mobilizada inclusive pelas próprias mães em luta, é um produto de nossa sociedade patriarcal, que impõe à mulher a responsabilidade por toda a criação, o cuidado e, diante da perda do filho, ainda uma outra responsabilidade, a de lutar por ele. O patriarcado exige da mãe que ela desempenhe seu papel de mãe, de boa esposa, “do lar”, e que coloque o filho acima de qualquer coisa, acima mesmo da própria vida. Diante dessa violência de gênero à qual a mulher é submetida, a mãe não vê outra alternativa que não seja a de lutar por justiça ou sobreviver com a dor insuperável da perda. Como vimos no relato de Aline, filha de mãe de Acari, os homens sempre se vão e deixam as mulheres e os filhos. Seu pai saiu para comprar cigarro e nunca mais voltou. Sua mãe, Vera Lúcia, assumiu todas as obrigações da família, sendo pai, mãe, provedora e, ainda, “mãe que luta”. A figura do pai, nessa luta e na família, é esvaziada de conteúdo político. É como se o pai não tivesse a responsabilidade de lutar pelo filho e não fosse mobilizado pela dor da perda. Claro, as construções de gênero em uma sociedade patriarcal não admitiriam esse tipo de “fraqueza emocional” por parte dos homens.

Em uma sociedade na qual o poder masculino se faz predominante, a figura do pai nunca poderia ser a do pai que chora e grita nos espaços públicos a dor da perda do filho. Nesse sentido, é preciso estar atento às armadilhas e à violência constitutiva dessas relações de poder generificadas em nossa sociedade, que exige da mulher um esforço sobre-humano e exime o pai de qualquer responsabilidade sobre a família. Uma vez que o pai pode sair de casa para comprar cigarro e nunca mais voltar, a mãe deve permanecer e assumir todas as responsabilidades da família e, ainda, agregar mais uma a de “mãe que luta”. Nessa medida, enquanto a maternidade é vista como atributo compulsório, a paternidade se torna opcional (Bensusan, 2012).

O que podemos perceber é que há uma série de problematizações em torno da ideia de maternidade que são atravessadas por questões de gênero inesgotáveis. Entretanto, a despeito de todas as problemáticas envolvidas ao tomar a maternidade como um conceito único e romantizado, no contexto da luta dessas mães é este conceito de maternidade – catalisado pelo amor de mãe – que define um espaço e um poder à mulher. O lugar materno não é, nesse sentido, desprovido de poder (Freitas, 2002), pelo contrário, é justamente o lugar materno que garante a essas mulheres a dimensão política de sua luta. O movimento realizado pelas mães ao saírem de suas casas e se fazerem sujeitos políticos visíveis para a sociedade é o de transformar a imagem de mãe sofredora na imagem de “mãe que luta” (que não exclui a primeira), mãe corajosa que enfrenta a polícia (Freitas, 2002) e não tem medo do Estado que mata seus filhos. Transformar a dor que sentem em mobilização política é algo que as preenchem como sujeitos e fazem-nas renascerem a partir dessa dor, desse amor de mãe (Freitas, 2002). Nesse sentido, poderíamos pensar que a mobilização das mães em torno de uma ideia romantizada de maternidade se constitui em um “essencialismo estratégico” para seus interesses políticos (Spivak apud Kapoor, 2008).

É esse “ser mãe” que as tornam mulheres destemidas, invocando o Estado para esse campo de batalha, na qual elas se colocam como “mães guerreiras” (como discutido na seção 2.3). Nessa guerra empreendida pelo Estado, as mães não são os antagonistas do Estado, ou seja, o inimigo armado, bélico propriamente dito, como os traficantes das favelas. Não é contra elas que o Estado brasileiro luta, entretanto, elas se tornam uma vítima sacrificial (Segato, 2014), pois com essa guerra, elas acabam arcando com esse sacrifício de ter perdido o filho. As mães, portanto, estão inscritas nessa estrutura de guerra uma vez que são vítimas também. Entretanto, as armas usadas por elas não são as mesmas que a dos homens (Freitas, 2002). Nesse campo de batalha as suas armas são o grito de soberania e as lágrimas de dor e sofrimento que fazem ruir a legitimidade do Estado nessas práticas assassinas.

As mães questionam a autoridade, o poder da polícia dentro da favela e o *status* de super-herói dos policiais. Para elas, o policial sem aquela farda não é ninguém. A luta delas opera em um movimento de contra narrativa, estabelecendo elas mesmas como as heroínas e fazendo cair por terra o poder e a soberania desse governo de mortes. Se os policiais precisam vestir a farda para se sentirem super-

heróis, as mães dispensam esse figurino. Elas são soberanas por si mesmas, elas deram à luz, elas deram à vida.

A luta dessas mulheres não é somente contra uma instituição específica, é contra toda uma forma de poder que se espalha pelas capilaridades da sociedade e as condena como mães cujos filhos mereciam ter morrido. A luta dessas mães, nesse sentido, é contra essas técnicas de poder que incidem sobre suas vidas e a de seus filhos. Enquanto o Estado mata seus filhos, ele controla os corpos e a vida dessas mães fazendo com que os processos judiciais para julgamento dos policiais que executaram seus filhos seja sempre adiado, postergado. Algumas mães, como as mães de Acari, estão até hoje, depois de mais de 20 anos, com os processos judiciais para condenar os policiais que assassinaram seus filhos prescritos.

Dessa maneira, as mães lutam contra todo um aparato disciplinar do Estado: contra um sistema judiciário (como nas palavras da representante da Anistia Internacional é um sistema falido) que prolonga o sofrimento dessas mães ao adiar constantemente as audiências; contra uma Polícia Militar que abusa de seu poder nos territórios de favelas e viola os direitos das famílias; contra uma sociedade que criminaliza o negro, pobre e favelado, contra uma mídia (como vimos no primeiro capítulo) que constrói o imaginário de favela atrelado à criminalidade e à delinquência, e assim por diante. O Estado, para essas mães se materializa nessas diversas instâncias do poder que as cercam e as produz como sujeitos políticos que resistem.

Para sintetizar, o objetivo principal dessas lutas é atacar não tanto “tal e tal” instituição de poder, ou grupo, ou elite, ou classe, mas sim uma técnica, uma forma de poder. Esta forma de poder se aplica na imediata vida diária que categoriza o indivíduo, que o marca por sua própria individualidade, amarra-o a sua própria identidade, impõe-lhe a lei de verdade que ele deve reconhecer e que os outros tem que reconhecer nele também. É uma forma de poder que faz dos indivíduos, sujeitos. (Foucault, 1982, p. 781, tradução minha).

Dizer que eles (os policiais, o Estado, todo esse aparato de poder) não vão viver alimentados do medo das mães significa que essa luta é incondicional. As mães já não temem mais esse Estado e isso é muito representativo para a luta delas na medida em que elas não se submetem mais a esse elemento do medo que faz com que a o edifício de poder se sustente sobre o seu sofrimento e dor. As mães realizam aqui um movimento de buscar um discurso de verdade a partir desse poder que as constitui como sujeitos. Ao se encontrarem submetidas e

produtoras desse poder, as mães produzem verdades, e esse regime de verdade as coloca como guerreiras em um campo de batalha onde seus filhos têm a vida tirada pelo Estado. A subjetificação das mães passa, necessariamente, por esse poder e, portanto, por essa busca de verdade (Foucault, 1999). E a verdade que elas produzem rompe com um discurso de verdade no qual seus filhos mereciam morrer.

Nesse sentido, vemos que a luta das mães consiste em uma luta na qual o que está em disputa, o que está em jogo é o significado de poder, de soberania. Quem tem a soberania? Quais os limites do poder soberano do Estado na medida em que ele, ao contrário de proteger, mata seus cidadãos? Quem possui a soberania sobre a vida? O Estado que se diz protegê-la, mas a tira? As mães que se dizem geradoras da vida? Mães e guerreiras? Essas questões são importantes para fazer uma reflexão sobre o papel do poder sobre a vida, na medida em que se o direito soberano se funda na vida, e as mães são as geradoras dessa vida, elas são, portanto, soberanas. Elas têm tudo a ver com a soberania. Elas são essa soberania.

Esse grito das mães é um grito de resistência a esse governo de mortes. As mães interpelam o poder soberano, o poder de conduta, o poder de disciplina, esse poder de morte. Através de sua resistência, as mães ressignificam as relações de poder e se o poder se constitui em um poder sobre a vida, se ele opera na chave da assunção da vida, então as mães são as mais interessadas nele.

4

Cotidianos, Corpos e Estéticas de Resistência

Neste capítulo, dedico-me à análise das práticas de resistência das mães no intuito de tentar elucidar por meio das várias formas de enfrentamento ao Estado brasileiro como elas resistem a essa violência de Estado que recai sobre seus filhos e sobre elas mesmas.

A seção “Resistindo nas redes” nos permite pensar o modo como essas mães se articulam em redes de lutas e como elas ganham protagonismo e visibilidade diante dessas articulações. Ademais, a resistência das mães não se dá somente através dessas redes de articulações, mas também dentro das próprias redes na medida em que as relações de poder e as hierarquias em jogo se fazem presentes ali também. Faço uma autorreflexão crítica sobre a minha entrada no campo e as relações de poder implicadas na minha relação com ele, bem como a cumplicidade com um certo tipo de violência no meu olhar sobre a luta das mães.

Em “Cotidianos de violência”, faço uma discussão de como essas mulheres e a população moradora de favela como um todo estão imbuídos em uma ontologia de violência da qual não se escapa. A banalização da violência no dia-a-dia das favelas pode ser percebida pelo contexto em que muitas mortes acontecem, pois são situações de um cotidiano normal atravessadas pela violência de Estado. A violência passa a ser um atributo do cotidiano nas favelas no qual ir à escola ou brincar na porta de casa representa um potencial risco de morte.

Em “Corpos em luta(o)” faço uma discussão sobre a importância da dimensão corporal das mães para o processo de luto(a) na medida em que elas trazem em seu próprio corpo o significado de soberania sobre a vida. As mães transformam a dor do luto em luta possibilitando, assim, que a dor da perda se transforme em um modo de agenciamento e resistência que alimenta a luta por justiça. Faço uma reflexão sobre a dinâmica antagônica entre um corpo político antropomorfizado na figura masculina e um corpo de mãe que traz a soberania em seus corpos como uma contra narrativa a esse corpo político soberano que quer falar por elas. O assassinato dos jovens moradores de favela é visto, então, como uma forma de o Estado brasileiro inscrever uma mensagem de poder em seus corpos, entretanto, o movimento realizado pelas mães questionam a legitimidade dessa prática. O processo de empoderamento das mães é representativo de uma

pedagogia que só é aprendida na luta diária na qual o papel das emoções é agente mobilizador da luta e elemento crucial para a interlocução com o público e o Estado.

Em “Temporalidades fraturadas”, mostro como a intervenção do Estado na vida dessas mães interfere na produção de uma temporalidade rompida pelo evento da morte de seus filhos. Ao terem seus filhos assassinados, as mães passam por um processo de produção temporal em que passado, presente e futuro são embaralhados de forma irreversível. A temporalidade fraturada das mães se choca com uma noção de temporalidade do Estado de modo que a noção de cidadania e o sentimento de pertencimento ao Estado brasileiro são questionados por elas. A presença das mães nos espaços públicos apresenta outras narrativas temporais que colocam em xeque a espaço-temporalidade do Estado-nação. A temporalidade fraturada das mães é condição de possibilidade para que elas questionem a narrativa moderna de espaço-tempo sobre a qual a ideia de Estado-nação se constrói. As mães põem em evidência que o Estado brasileiro se constrói sobre o sangue de seus filhos mortos e que, portanto, a ideia moderna de Estado-nação se constrói sobre uma história de violência, da qual seus filhos são alvos.

Por fim, em “Escrevendo para curar: realidade em poesia” transcrevo alguns poemas de Deize Carvalho, retirados de seu livro autobiográfico “Vivendo as adversidades”, como forma de protesto, denúncia e resistência à violência de Estado. Nesta seção, tento, de forma muito incipiente, identificar o engajamento estético com a política no intuito de poder enxergar onde a soberania de Estado se manifesta na vida dessas mães abrindo espaço para outras narrativas.

4.1

Resistindo nas redes

Quando decidi fazer a pesquisa sobre a luta das mães passei por um processo de entrada no campo no qual as dificuldades surgidas me expuseram a algumas problemáticas. Esse processo de aproximação da luta envolveu alguns condicionantes como conhecer a pessoa “certa” que fosse a ponte de contato para o campo, a resistência ou a desconfiança por parte de alguns em relação à

presença de pesquisadores na luta e também o exercício de se tornar uma pessoa não somente interessada, mas que quisesse se engajar na luta.

Logo de início, entrei em contato com um dos movimentos sociais da cidade do Rio de Janeiro que está na linha de frente no apoio e na articulação da luta das mães, é a Rede de Comunidades e Periferias contra a Violência³³. Este movimento foi criado em 2004 e é formado por militantes, geralmente moradores de comunidades, que luta contra as violações de direitos humanos e a violência de Estado sobre os moradores de favelas. Meu primeiro contato com a Rede foi em um dos encontros para a organização de uma marcha contra a redução da maioridade penal que seria realizada em várias cidades do Brasil no início de 2015. Fui neste encontro para conhecer as pessoas envolvidas e entender como funcionava a mobilização popular não somente em torno da luta das mães, mas também de outras pautas da agenda política da cidade.

Neste primeiro encontro, havia outras pessoas “novas” na reunião que também estavam ali motivadas por alguma questão. Chamei uma amiga de mestrado para ir comigo à reunião, pois ela também queria se aproximar dessa mobilização e conhecer a Rede seria uma boa oportunidade para isso. Ao pedirem para as pessoas “novas” se apresentarem para o restante do grupo, percebi que havia mais pessoas com o perfil de pesquisador como eu e que, provavelmente, estavam ali motivados por alguma questão de pesquisa. Um dos primeiros a falar se apresentou como “estudante de doutorado da UFRJ” e, imediatamente, percebi alguns comentários paralelos do tipo “ih olha lá, outro doutorando!”. Este comentário me deixou inquieto, pois ainda que meu interesse pela luta das mães me fosse sensível e me tocasse de alguma forma, eu também sou estudante de pós-graduação e estava ali movido por uma questão de pesquisa também. Fiquei receoso de falar, na minha apresentação, que eu era estudante de mestrado. Imediatamente, pensei em, ao me apresentar, ressaltar os motivos que me levaram até ali e não somente enfatizar que eu era um estudante de pós-graduação, como

³³ A Rede de Comunidades e Movimentos contra a Violência é “um movimento social independente do Estado, de empresas, partidos políticos e igrejas, que reúne moradores de favelas e comunidades pobres em geral, sobreviventes e familiares de vítimas da violência policial ou militar, e militantes populares e de direitos humanos. A Rede se constrói pela soma, com preservação da autonomia, de grupos de comunidades, movimentos sociais e indivíduos, que lutam contra a violência do Estado e as violações de direitos humanos praticadas por agentes estatais nas comunidades pobres” (REDE DE COMUNIDADES E MOVIMENTOS CONTRA A VIOLÊNCIA, 2006).

tinha feito o rapaz. Ora, apresentar-se somente como “um estudante de doutorado” é resumir todo o nosso perfil e o que nos faz estar ali a um status profissional. Desde aí, eu não quis ser visto somente como um pesquisador da luta das mães, mas queria me engajar na luta e contribuir de alguma forma.

No meio das lutas populares e das mobilizações sociais, há uma crítica bem forte ao papel da academia, pois muitos ativistas e militantes defendem que a academia fica muito encastelada em si mesma e não estabelece um contato com a sociedade civil organizada de forma a contribuir com as lutas populares. Já presenciei muitas pessoas desconfortáveis com pesquisadores que vão às favelas, recolhem as informações que precisam e ganham seus diplomas de mestres e doutores sem, no entanto, dar um retorno àquelas pessoas. Essa é uma das críticas mais contundentes de algumas mães em relação à academia. Com razão, é muito comum pesquisadores irem para o campo e extraírem as informações que necessita para desenvolver suas pesquisas acadêmicas e, quando atingido seu objetivo, não se envolvem mais com o campo. É natural que haja essa crítica em relação aos pesquisadores e ela não é de todo infundada. De fato e infelizmente, esse academicismo parasita é algo comum. Daí pode-se compreender a relutância de alguns militantes em relação à presença de pesquisadores, mestres e doutores no meio da luta popular. Disso, pode-se entender a natureza do comentário sobre a presença de um estudante de doutorado na reunião da Rede.

A resistência a determinados tipos de perfis nas redes de luta não é algo totalmente negativo, pois de fato, é uma forma de os militantes não permitirem que a academia use essas lutas apenas como um “objeto” de estudo para formarem seus mestres e doutores. Ora, como Débora, do Movimento Independente Mães de Maio disse uma vez, esses diplomas são vazios de conteúdo, pois são diplomas conseguidos em cima da dor da favela e nada é dado em troca. Essa relutância em permitir uma aproximação da academia é uma legítima forma de resistência, pois a academia é, de fato, não só vista como um mundo à parte da sociedade, como está muito desconectada das questões mais urgentes que atingem grande parte da população. Meu primeiro encontro com as mães em Manguinhos representou, para mim, a possibilidade de poder transcender essa fronteira entre o mundo da academia e o mundo da sociedade civil. Descobrir esse outro mundo me permitiu pular os muros da universidade e conhecer uma realidade que me era fascinante e onde eu via uma oportunidade de aprender com aquelas mães. Ao mesmo tempo,

conceber um “mundo da academia” e um “mundo da sociedade” é, de antemão, tomar essas duas esferas como separadas e inevitavelmente antagônicas. Fato é que tenho visto poucos pesquisadores realmente engajados em lutas populares de modo a estar naquele campo para além das questões acadêmicas. Isso confirma e faz compreender o receio por parte de alguns militantes dessas lutas sociais a ver o pesquisador acadêmico com bons olhos.

Uma das grandes preocupações que me acompanhou durante toda a pesquisa é exatamente essa relação entre o pesquisador e o campo, pois como podemos ver essa relação carrega consigo uma violência epistêmica que possui algumas implicações para o campo. A mais sintomática delas é a cumplicidade do acadêmico na violência da representação do “subalterno”, como nos alerta Spivak (1988a), na medida em que falar por ou dar voz àquele que não possui voz na sociedade está imbuído de uma violência epistêmica da qual não conseguimos evitar. Para a autora, as pesquisas que envolvem o sujeito “subalterno” como o objeto de estudo podem cair na armadilha de romantizá-lo na medida em que o constitui como o “outro” a ser analisado, observado e estudado. Essa relação entre o acadêmico e o “subalterno” nos revela uma faceta da violência que perpassa a minha pesquisa e se fez muito mais presente no campo.

Durante a pesquisa, optei por não fazer entrevistas com as mães, pois acredito ser um modo de análise um tanto quanto invasivo e já enviesado por meu próprio olhar nas perguntas que seriam feitas. Dessa maneira, escolhi por ouvir os discursos das mães e, através deles, tentar entender qual a compreensão delas de Estado e o que elas querem dizer com suas falas, suas lágrimas e seus gritos. Entretanto, mesmo ouvindo as falas das mães já é uma forma de eu falar por elas, na medida em que minha escuta dos seus discursos também já está inserida em um quadro de violência epistêmica. Ainda que eu tentasse me afastar o quanto fosse possível dessa violência da representação do “outro” que eu analiso, a violência epistemológica que acompanha meu olhar de acadêmico sobre o “outro” que estudo dificilmente pode ser evitado. Nós pesquisadores somos cúmplices dessa estrutura violenta que traduz a luta do “subalterno” em uma linguagem acadêmica inteligível somente entre os nossos pares. Não é à toa que existe a forte crítica por parte de alguns militantes à academia por não dialogar com as lutas sociais. Ainda que eu concorde com essa crítica à academia, por outro lado, é necessário também que essas fronteiras sejam rompidas, pois somente neste exercício de unir esses

dois “universos” é que podemos aumentar as redes de alcance e o escopo de atuação dos movimentos sociais e populares. Trazer um estudo como o da luta das mães para dentro da universidade possui um importante significado, pois é uma forma de colocar a universidade em contato direto com as lutas sociais e um modo de, através do aprendizado nessas lutas, empenhar-se um exercício de autorreflexão sobre as próprias práticas de ensino.

Ao fim e ao cabo, tanto eu quanto minha amiga nos apresentamos falando os motivos que nos levaram até a reunião da Rede e, ao final da apresentação, dissemos que fazíamos mestrado na PUC-Rio. Apesar de ter percebido um certo desconforto por parte de alguns militantes da Rede com a presença de pesquisadores, não poderíamos omitir a informação de que também éramos pós-graduandos, afinal essa era uma das condições que nos levaram até ali. Logo nesse primeiro contato com a Rede, tive a dimensão das relações de poder que estavam em jogo no campo, pois a categoria de pesquisador não era, necessariamente, vista como algo favorável naquele meio. Essa interação já mudava um pouco o panorama de como a etnografia se desenrolaria dali para frente. De toda forma, em um primeiro momento de aproximação com a luta e, especialmente na reunião da Rede eu era um pesquisador e a isso era atribuído, possivelmente, toda uma carga valorativa sobre essa minha identidade no campo.

A pesquisa de campo consistiu em acompanhar os passos das mães nas manifestações, rodas de conversas, vigílias, audiências, entre outros eventos em que elas participaram. O campo, dessa forma, acontecia conforme a dinâmica do movimento das mães era delineada, pois dependia da atividade as quais as mães participavam, se era uma manifestação ou um debate público, etc. O elemento principal do cenário da minha pesquisa eram as mães, na medida em que eram essas mulheres que realizavam um importante movimento de um lugar para outro tecendo uma rede de articulações de lutas de resistência. Esse tipo de etnografia multi-situada (Marcus, 1995) me levou a conhecer outros movimentos, paralelamente à Rede, que se articulavam com a Rede no apoio à luta das mães, como o Movimento Moleque, que atua em defesa dos direitos humanos de crianças e adolescentes em conflito com a lei. E destes, passei a conhecer outros espaços como o Fórum Social de Manguinhos, importante na participação e mobilização de moradores de favelas nas políticas públicas da cidade. Todos esses movimentos estão, de alguma forma, articulados em uma rede de resistência que

me foi fazendo visível ao longo da minha incursão no campo, na medida em que ao estar em diferentes lugares seguindo as mães, percebi que haviam outras pautas de outras lutas que se articulavam no campo e dialogavam com a luta das mães. O texto discursivo das mães era conectado a outros textos discursivos que teciam uma rede discursiva (Doty, 1993) cujo cerne era a resistência à violência de Estado.

A etnografia multi-situada, ao me colocar em diferentes lugares, me fez perceber que os contornos, lugares e relações do meu “objeto” de estudo não eram conhecidos de antemão e era móvel e multiplamente situado (Marcus, 1995). Assim como as mães do Rio tiveram seus filhos vítimas da violência de Estado, as mães de Acari, as mães de Maio em São Paulo e as mães da Praça de Maio em Buenos Aires na ditadura militar também tiveram seus filhos vítimas da violência de Estado. Estas últimas, por exemplo, ainda que estivessem inscritas em um contexto de luta totalmente diferente do contexto de luta das mães no Brasil, pois aqui há um corte racial bem mais latente e é uma violência institucionalizada no Estado “democrático” de direito, lá também são as mães que estão até hoje procurando e encontrando seus filhos. Nesse sentido, seguir os passos dessas mulheres durante a pesquisa me levou também a outros textos como processo da minha investigação que me fizeram pensar como essa luta não está isolada localmente, mas faz parte de um processo mais amplo de resistência. O que há em comum entre as mulheres dessas lutas é que são mães mobilizadas e encorajadas por um sentido de maternidade que as possibilita lutar incondicionalmente por justiça.

Esse movimento me é apresentado por uma questão de gênero latente, na medida em que de um lado temos um Estado que tira a vida de alguns filhos e de outros temos as mães que lutam anos a fio denunciando a violência de Estado cometida contra si mesmas e suas famílias. As relações de poder entre essas figuras antagônicas do Estado e das mães simboliza uma desigualdade de poder entre a figura do masculino e do feminino, como vimos no capítulo anterior. O movimento de resistência dessas mães assume um caráter multi-situado e, eu diria, internacional, pois a figura dessas mulheres como guerreiras no enfrentamento da violência de Estado não se circunscreve somente ao Brasil, mas faz referência a outros Estados que também atuam de forma violenta, arbitrária e

masculinizada, excluindo as mulheres do âmbito da política e relegando-as como despolitizadas e acessíveis ao privilégio do homem, na esfera privada.

A rede de articulações em que as mães estão inseridas permite com que elas expandam sua luta e ganhem visibilidade para fora das fronteiras da favela e do país. Recentemente, a Anistia Internacional levou algumas mães do Rio de Janeiro para a Europa como forma de dar visibilidade internacional à luta dessas mães e para que outros países se solidarizassem às famílias desses jovens negros vítimas da violência de Estado. A iniciativa “Jovem Negro Vivo pelo Mundo” faz parte da internacionalização da campanha “Jovem Negro Vivo” na cidade do Rio de Janeiro, como forma de chamar a atenção para a urgência de medidas concretas para acabar com os altos índices de homicídios praticados decorrentes da violência policial. Levar essas mães para contarem suas histórias em eventos públicos, encontros com ativistas e autoridades locais, na Espanha, Inglaterra, Suíça e Holanda, é uma forma de fortalecer a rede de articulações dessas mães e é um sintoma de que o potencial da dimensão internacional que essa luta pode adquirir as insere em mais um modo de resistir à violência do Estado brasileiro pressionando-o desde fora para que haja mudanças concretas³⁴.

A luta em que as mães estão inseridas lhes proporciona uma formação como sujeitos conscientes da importância do enfrentamento a esse Estado que mata na medida em que elas se aprofundam mais e mais nessa rede. O empoderamento dessas mulheres passa pelo caráter pedagógico da luta, pois na medida em que elas se unem e trocam informações e formações pessoais e estabelecem contatos com outras redes, a luta lhes fornece os subsídios necessários para que elas se emancipem da condição de subalternas e marginalizadas e tomem um espaço na política que sempre lhes fora negado. Um dos casos mais exemplares do empoderamento que as mães adquirem nesse processo de formação e subjetificação (Foucault, 1999) é o de Deize, que voltou a estudar, concluiu o nível de ensino secundário e conseguiu uma bolsa de estudos para cursar Direito.

Em uma conversa que tivemos, Deize me disse que escolheu estudar Direito porque queria ter autonomia para levar adiante e entender o processo judicial do caso de seu filho assassinado pelos agentes do DEGASE. É perceptível

³⁴ Disponível em: <<http://www.jb.com.br/pais/noticias/2015/11/10/o-luto-vira-luta-anistia-internacional-leva-maes-de-vitimas-de-violencia-policial-a-europa/>>. Acesso em 04 jan. 2016.

que Deize possui, em suas falas, um certo domínio sobre a linguagem jurídica, pois frequentemente demonstra destreza e conhecimento sobre as ilegalidades envolvendo os crimes cometidos por esses jovens e suas penalidades arbitrárias. Era comum também outras mães falarem, em conversas adjacentes, que depois que se engajaram na luta passaram a conhecer mais sobre política e seus próprios direitos. Percebi que estarem inseridas nessas redes era um fator crucial para que as mães se formassem como sujeitos por um processo de luta cuja pedagogia se fazia na resistência da vida diária. A resistência e o enfrentamento dessas mulheres ao Estado nos mostra que essa luta ainda que se localize às margens da sociedade, é central para a política, pois estremece as bases que sustentam todo um pensamento político moderno e que as exclui da vida política.

Durante toda a etnografia, estive na favela de Manguinhos por duas vezes, em 2014 quando vi pela primeira vez as mães em ato, e em 2015 quando houve uma homenagem de um ano do assassinato de Jonatha, filho de Ana Paula. Estive presente em alguns debates como a Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Violência na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ) em que as mães tiveram espaço para dar seus testemunhos aos parlamentares a fim de formular ali propostas de encaminhamento ao poder público para visibilidade da luta; no lançamento do livro de Orlando Zaccone, *Indignos de Vida*, no Circo Voador, onde algumas mães estiveram presentes narrando um pouco de suas histórias de luta; e, na OAB do Rio de Janeiro onde houve uma semana de homenagem às Mães de Acari. Além disso, assisti a uma audiência pública no Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro (TJRJ) sobre o caso do assassinato de Andreu, filho de Deize, onde um dos jovens que testemunhou o assassinato de Andreu e que compartilhava cela com ele no DEGASE deu seu depoimento reafirmando perante o júri os responsáveis pela morte do garoto. Também houve uma semana de homenagem às vítimas da Chacina da Candelária em que as mães realizaram uma vigília em frente à Igreja da Candelária, fizeram uma marcha e rezaram uma missa às vítimas.

As mães estão presentes em diversos lugares, desde as ruas até instâncias do poder público como a ALERJ, a OAB e o TJRJ. Em todos esses lugares que fiz a pesquisa de campo, as falas mais sintomáticas das mães e que estão transcritas neste trabalho foram as dos dois atos em Manguinhos e do debate no Circo Voador com o lançamento do livro de Zaccone. De todos esses espaços de

atuação, o que mais se distingue dos demais foi o da audiência do caso de Andreu no TJRJ, pois ali a configuração das relações de poder se faziam distintas em decorrência do lugar, das circunstâncias e das motivações de estarmos ali. A audiência do caso de Andreu foi realizada dia 17 de agosto de 2015 e Deize convidou muitas pessoas que acompanhavam a sua luta e de outras mães para estar presente neste dia e dar-lhe apoio. Nesta audiência, um dos garotos que compartilhava cela com Andreu e que testemunhou seu assassinato pelos agentes do DEGASE deu seu depoimento apontando os réus presentes na audiência como os responsáveis pela morte de Andreu.

Durante a sessão, o público assistia à audiência em uma espécie de arquibancada localizada acima do júri e isolada por uma vidraça que separava o público do cenário do julgamento composto pelos réus, os advogados, as testemunhas, Deize e seu advogado e o juiz. Essa configuração era totalmente assustadora, pois quando o público convidado por Deize manifestava alguma reação de inconformismo diante das perguntas do advogado dos réus para a testemunha do crime, éramos ameaçados de sermos expulsos da sala. Ainda que estivéssemos separados do júri, qualquer palavra de protesto ou aplauso decorrente do que era dito na audiência eram condenados. Após a testemunha confirmar que todos os réus ali presentes estavam envolvidos com a morte de Andreu, foi a vez do advogado dos réus fazer questionamentos à testemunha. Nesse momento, o público se revoltou, pois as perguntas do advogado à testemunha eram tentativas claras de desqualificar seu depoimento. Os questionamentos do advogado dos réus eram feitos no sentido de confundir a testemunha sobre a ordem cronológica dos fatos acontecidos de modo a colocar em dúvida sua narrativa sobre como os fatos aconteceram. E isso era feito de forma tão escancarada que foi preciso que o juiz condenasse o comportamento do advogado pedindo para que ele se ativesse à defesa dos réus e não fizesse questionamentos descabidos à testemunha.

Esse episódio da audiência do caso de Andreu me mostrou como o enfrentamento das mães ao Estado se dá em diversas instâncias do poder, desde as ruas (lugar mais pungente) até os tribunais cuja estrutura já dificulta a agência e a resistência de quem assiste. Além disso, a morosidade do sistema judiciário no Brasil faz com que as mães se submetam a anos e anos de luta, pois é recorrente as mães ficarem a vida toda tentando concluir os processos do caso de seus filhos.

O poder de matar do Estado brasileiro não se concentra somente nas mãos dos policiais, mas está presente também no modo como o sistema judiciário lida com essas mães. Como elas recorrentemente dizem, se “o Estado mata, o poder judiciário enterra” seus filhos.

Ao passo que fui me aproximando mais das mães, pude perceber como a minha identidade era renegociada durante todo o campo. Meu processo de entrada no campo foi acontecendo a partir de uma constante renegociação das identidades em jogo (Marcus, 1995). A figura do acadêmico, a princípio, foi se tornando a figura de alguém que estava realmente a fim de fazer parte daquela luta. Em alguns momentos da pesquisa eu levei um material de divulgação da luta das mães para a universidade em eventos específicos que envolviam a temática de gênero e da mulher. Em certo momento, passei a divulgar o trabalho autobiográfico de Deize no ambiente da universidade como forma de ampliar a luta e angariar apoio. Ao passo que fui conhecendo mais as mães e por minha constante presença nos espaços de mobilização, fui me fazendo, para algumas mães, alguém conhecido e que estava sempre ali conversando com elas, apoiando e de, alguma forma, lutando com elas também.

A rede de lutas na qual fui me inserindo ainda que tivesse se apresentado resistente a certas identidades, como a do acadêmico pesquisador, assim o fazia também como uma forma de resistência e em prol de uma luta que não se tornasse um mero instrumento de pesquisa ou “objeto” de estudo da academia. A resistência das mães, como uma estratégia de luta, faz-se necessária dentro das próprias redes, pois nesse campo multi-situado as identidades em cena estão inseridas em uma relação de poder que alimenta a configuração e os papéis assumidos pelo ora pesquisador, ora ativista, ora observador-participante no campo (Marcus, 1995). Entretanto, a despeito da identidade contingente no campo, estar com as mães sempre foi como ter tido uma grande aula na rua, pois elas foram verdadeiras professoras doutoras com quem muito aprendi.

Ainda que eu seja perpetrador de certa violência epistêmica no meu olhar sobre as mães, violência esta que carrego com minha condição de acadêmico, ter a consciência do lugar de onde eu falo já é por si só uma resolução ética que me acompanhou durante toda a pesquisa. A violência do meu olhar sobre as mães carrega os privilégios de classe, raça e gênero que possuo, afinal, ser homem pesquisador, branco e de classe média já traz comigo uma carga de valores e

privilégios que me permitem estar onde estou e olhando para uma luta de mulheres negras, pobres e periféricas. Querendo ou não eu faço parte de uma estrutura hegemônica da sociedade brasileira que privilegia certa parte da população em detrimento de outra. E, claramente, habitar essa estrutura me torna cúmplice da violência de classe, de raça e de gênero que é perpetrada sobre essas mulheres.

Entretanto, reconhecer essa cumplicidade é um primeiro passo para que possamos cultivar esse encontro entre a universidade e a sociedade, entre a academia e a militância de modo menos hierárquico. Uma vez que não conseguimos escapar dessa estrutura de violência (Spivak, 1988a), pois nela estamos inseridos, é partindo de dentro dela, do reconhecimento como cúmplice dessa estrutura que podemos abrir espaço para que o “subalterno” fale e para que sejam ouvidos. Neste espaço de encontro, é preciso que estejamos abertos ao “outro” e permitir que ele não seja o objeto da pesquisa, mas sim o sujeito dela. As mães são os verdadeiros sujeitos dessa pesquisa, pois elas são as protagonistas dessa luta e a condição pela qual eu escrevo. Encarar o campo como um espaço de encontro no qual estejamos dispostos a desaprender os próprios privilégios e aprender a aprender de baixo para cima é condição essencial para que, antes de fazer o trabalho de campo façamos o dever de casa (Spivak apud Kapoor, 2008).

4.2

Cotidianos de violência

Em seu livro autobiográfico publicado recentemente, Deize Carvalho, mãe de Andreu, cujas falas foram analisadas nos capítulo anterior, conta um pouco de sua história de vida e como se transformou, depois da morte de seu filho, em ativista social, integrante de coletivos populares de mobilização da cidade e uma defensora dos direitos humanos na busca por justiça em sua comunidade, Catangalo. Desde que decidi fazer parte dessa luta e ir para o campo conheci Deize e notei que ela é, juntamente com Ana Paula, de Manguinhos, uma das mães mais engajadas e ativas na luta por justiça na cidade do Rio de Janeiro. Em todos os atos em que estive presente, estavam lá Deize e Ana Paula com o microfone na mão e com a voz emocionada ao falar e gritar. Seu histórico de vida, luta e resistência é contado de forma brilhante, impactante e revolucionária nas

páginas de seu livro “Vencendo as adversidades: autobiografia de Deize Carvalho”. O livro é dedicado a todas as vítimas históricas de violência do Estado brasileiro é uma forma de denúncia e luta por memória, verdade e justiça diante do genocídio negro na cidade do Rio de Janeiro. O livro é uma produção independente, com editorial apoiado pelo Movimento Independente Mães de Maio e pela Rede de Comunidades e Movimentos contra a Violência.

As páginas que seguem foram escritas e inspiradas nesta obra e em alguns relatos do relatório “Você matou meu filho!: homicídios cometidos pela política militar na cidade do Rio de Janeiro”, lançado pela Anistia Internacional em 2015.

Eu nasci em 18 de fevereiro de 1971, praticamente dentro da quadra do Cantagalo. Na época aconteciam os ensaios para o famoso banho de mar à fantasia. De repente, começou um tiroteio entre policiais e algumas pessoas que estavam implantando o tráfico de drogas dentro da comunidade, com isso minha mãe começou a passar mal, então eu nasci aos sete meses de vida, já devido ao susto da violência (Carvalho, 2014, p. 16).

Este relato de Deize em seu livro nos traz elementos importantes para notarmos como a violência faz parte da ontologia de vida dessa mulher. Seu primeiro contato com o mundo se dá pela mediação da violência. O momento em que sua mãe lhe dá à luz é mediado pela violência diária de um espaço da cidade já imbuído no imaginário naturalizado de território da violência, como vimos no primeiro capítulo. O relato de Deize nos revela que a violência não é somente plano de fundo do cenário de seu nascimento, como também é sua primeira experiência de vida, literalmente. O nascimento de uma criança causado pelo susto da mãe em meio a um ambiente de extrema violência não é um elemento a ser pouco considerado neste trabalho. Pelo contrário, é muito sintomático perceber como a vida de moradores de comunidade já é permeada, desde o seu primeiro contato com o mundo externo pela mediação do medo, do terror e da violência diária produzida nesses espaços. Neste sentido, a violência não é somente parte da vida diária dessa população, como também ela é a mediadora, a interlocutora entre o ser no útero da mãe e o mundo externo. O cotidiano da vida da população nas comunidades da cidade do Rio de Janeiro se dá pela condição, interlocução e mediação da violência. Além de ser banalizada no dia-a-dia da comunidade, para algumas pessoas, como Deize, a violência é uma ontologia de vida.

Em seu livro, Deize (2014) conta como sempre enfrentou a vida com muita dificuldade. Muitas vezes não tinha como alimentar os seus filhos, e como seu primeiro marido havia entrado para o “mundo do tráfico”, ela decidiu fugir dele com o garoto, pois não queria que o filho fosse influenciado pelo pai. Entretanto, Andreu passou a roubar e fora três vezes para o sistema sócio-educativo, o DEGASE, como já descrito em capítulo anterior. Deize costuma se referir ao órgão como sistema sócio-tortura, pois foi lá que seu filho foi torturado e morto pelos agentes de Estado. A mãe conta em seu livro, que teve um segundo marido que fora covardemente assassinado por policiais militares.

Percebe-se que a vida de Deize sempre foi mediada pela violência de Estado. Ela nasceu prematuramente em meio a uma troca de tiros na quadra do Cantagalo, sempre passara por dificuldades financeiras na qual a ausência do pai de Andreu reforçou as condições de vulnerabilidade para criar seu filho e, teve seu segundo marido assassinado, assim como seu filho, pelo braço armado do Estado. A vida de Deize tem um histórico moldado pela atrocidade da violência do Estado brasileiro. E isso demonstra como a violência se tornou algo banal na vida da comunidade, onde os moradores convivem com cenas de medo e terror como estas diariamente. O contexto em que ocorrem muitas mortes decorrentes da intervenção policial nas favelas nos revela essa banalização da violência nestes espaços.

4.2.1

Contexto das mortes

A descrição dos casos de assassinatos a seguir foram transcritas diretamente do relatório da Anistia Internacional “Você matou meu filho!: homicídios cometidos pela política militar na cidade do Rio de Janeiro”. Optei por transcrever as descrições completas ou quase completas para que eu pudesse, a partir delas, analisar como a violência se tornou um elemento banal na vida da população moradora de favela.

i) Eduardo de Jesus

Eduardo de Jesus, de 10 anos de idade foi morto por policiais militares na porta de sua casa, no Complexo do Alemão, Zona Norte do Rio de Janeiro, no dia 2 de abril de 2015. Por volta de 17h30, Eduardo se sentou na porta de casa para esperar a irmã que estava chegando e brincar com um telefone celular. Não

havia nenhuma troca de tiros ou operação policial em andamento. Segundo sua mãe, Terezinha Maria de Jesus, de 40 anos, foi tudo uma questão de segundos. “Eu escutei só um estouro e um grito dele: Mãe... Nisso eu corri para o lado de fora e me deparei com aquela cena horrível do meu filho lá caído”. Terezinha entrou em desespero, viu uma fileira de policiais militares e gritou: “Você matou meu filho, seu desgraçado maldito”. O policial respondeu: “Assim como eu matei seu filho, eu posso muito bem te matar porque eu matei um filho de bandido, um filho de vagabundo”. O policial apontou o fuzil na cabeça de Terezinha e ela disse: “Você pode me matar porque uma parte de mim você já levou. Pode levar o resto”. Outro policial militar o afastou da mãe de Eduardo e evitou mais uma tragédia (Anistia Internacional, 2015, p. 20).

ii) Jonatha de Oliveira Lima

Jonatha era morador da favela de Manguinhos, Zona Norte do Rio de Janeiro, e tinha 19 anos quando foi morto por policiais militares da UPP local. No dia 14 de maio de 2014, por volta das 15h30, Jonatha saiu de casa para levar a namorada até a residência dela. Antes que saísse, Ana Paula, sua mãe, com quem ele morava, pediu que o jovem passasse na casa de sua avó para deixar um doce que ela tinha feito. Ana Paula relembra com tristeza: “Como eu ia imaginar que aquele seria meu último momento com ele?”. O clima estava tenso em Manguinhos desde cedo naquele dia. Alguns meninos haviam jogado pedras nos policiais que estavam tirando a grama do campinho de futebol. Policiais militares também teriam “ido pra cima” dos usuários de drogas. No caminho de volta da casa da avó, Jonatha se deparou com essa confusão entre policiais militares da UPP e crianças e adolescentes da favela. Um policial militar atirou para o alto para dispersar o grupo de pessoas que havia se juntado ali e começou uma correria entre todos. Logo depois, outro policial militar disparou em direção aos moradores e Jonatha foi atingido pelas costas, na região do cóccix, enquanto corria. Neste momento, várias pessoas pediram que os policiais militares parassem de atirar, porque ali só havia moradores, além de muitas crianças. Jonatha foi socorrido pelos próprios moradores e levado para a Unidade de Pronto Atendimento (UPA) de Manguinhos, mas não resistiu aos ferimentos (Anistia Internacional, 2015, p. 27).

iii) Pedro Ivo e Lucas

Pedro Ivo era um jovem de 19 anos, trabalhava em Irajá, no Centro de Distribuição de Alimentos (conhecido como CEASA), e estava noivo. Antes das 8h, no dia 17 de julho de 2014, dois dias antes do aniversário de sua mãe, ele parou para falar rapidamente com um adolescente de 17 anos – Lucas. Pedro Ivo gostava muito de evangelizar as pessoas e convidou Lucas: “Domingo tem igreja”. Enquanto os jovens trocavam uma rápida conversa, policiais militares do Batalhão de Choque chegaram atirando e todos começaram a correr. Pedro Ivo não correu e foi baleado. Lucas também foi atingido. Seus corpos ficaram caídos no chão, separados por um metro de distância. Pedro Ivo ficou agonizando por alguns momentos – pedia socorro. Enquanto isso, policiais chutaram o rosto dele e pisaram na sua cabeça. Pedro ainda estava vivo quando começou a ser torturado. O policial disse: “Vai morrer, desgraçado!”. Seu irmão, que pôde ver o corpo de Pedro Ivo, disse à Anistia Internacional: “Por que a cara do meu irmão estava toda roxa? O crânio dele estava amassado. Parece que colocaram o bico de fuzil no rosto dele. Por que fazer isso?”. Os corpos ficaram por algumas horas no chão esperando a perícia. Os moradores se revoltaram e foram se aglomerando em volta dos policiais, que reagiram com

bombas de gás lacrimogêneo e spray de pimenta. No registro de ocorrência feito pelos policiais, consta que teriam sido encontrados com Pedro Ivo estojos de munição, diversos cartuchos, entorpecentes e caderno contendo anotações do tráfico. Com Lucas, teriam sido apreendidos carregadores e baterias de rádio portátil. A mãe de Pedro Ivo, Helena S. S. de 61 anos, e seu outro filho se revoltaram com o registro de ocorrência feito como “homicídio decorrente de intervenção policial”, alegando resistência, e com a tentativa dos policiais de criminalizá-lo depois de terem-no executado. Helena afirma: “Ele era tão inocente que não usava drogas; não cheirava nem fumava. Tanto é que não saiu nada disso no laudo pericial. O próprio legista falou que a morte do meu filho tinha traços de execução”. O irmão reitera, com revolta: “Meu irmão nunca segurou uma arma, nunca usou droga, ele nem bebia”. Helena relembra o terror de perder o filho: “Quando me disseram que meu filho estava morto, senti uma coisa tão ruim que não dá nem para explicar”. A casa de Helena exibe outros sinais de violência. Há furos na parede e em uma árvore, resultados de tiros de fuzil que conseguiram atravessar o muro externo. Mas ela não se sente intimidada ao lutar por justiça: “Eu sei quem era meu filho. (...) Eu gostaria que a Polícia respeitasse mais as pessoas daqui da comunidade. Isso é muito doloroso: ver uma criança com um futuro pela frente tomar um tiro nas costas ou na cabeça”. A imprensa noticiou nesse dia que dois “suspeitos” morreram na operação policial em Acari, que envolveu cerca de 200 policiais militares do Batalhão de Choque, do BOPE, do Batalhão de Ações com Cães (BAC) e do Grupamento Aeromóvel (GAM), que utilizou helicóptero. A operação foi considerada um sucesso e teria apreendido uma grande quantidade de maconha⁸¹. Até junho de 2015, a investigação do caso ainda não havia sido concluída pela 39ª Delegacia de Polícia (Anistia Internacional, 2015, p. 43).

iv) Davi

Davi tinha 25 anos quando foi morto por policiais militares do 41º BPM, no dia 27 de março de 2014, por volta das 11h30, em Acari. Ele estava caminhando com dois outros rapazes perto de uma casa onde um grupo de policiais estava de “troia” quando os agentes atiraram do alto na direção deles, sem aviso prévio. Davi foi atingido na perna. Ele estava armado, mas não disparou. Ele chegou a se arrastar alguns metros, mas os policiais o cercaram. Muita gente rodeou o local, no entanto os agentes não deixaram ninguém chegar muito perto. Davi ainda estava vivo e, enquanto estava caído no chão, pedia para ser socorrido. Dizia: “Me leva para o hospital, eu vou morrer!”. Os policiais impediram que ele fosse encaminhado para atendimento. A família e outras pessoas quiseram levá-lo, mas os policiais não deixaram. Um policial pegou uma arma grande e disse que ia “rasgá-lo”. Completou ainda: “Ele não gosta de dar tiro em Polícia? A gente vai furar ele todo, vai furar ele de cima a baixo. Tira ela [a mãe] de lá”. Mas a mãe se jogou sobre o corpo do filho e implorou para os policiais não fazerem isso. Quando Davi morreu, a mãe disse: “Desgraçados, vocês mataram meu filho! Por que vocês não prenderam ele?”. Um policial reagiu dando um soco nela. Formou-se uma roda de oração em torno do seu corpo (Anistia Internacional, 2015, p. 45).

v) Vitor

Vitor, de 21 anos, foi morto em uma operação policial do BOPE na favela de Acari, em 31 de julho de 2014, por volta das 8h. Nesse dia, Vitor saiu de casa para comprar a comida da sua cachorra. Ele foi à casa de uma amiga para

conversar, mas, na sequência, teve início um grande corre-corre em razão de uma operação da Polícia Militar em curso na favela. Ele entrou, então, na residência da amiga em busca de abrigo. Segundo relatos de moradores ouvidos pela Anistia Internacional, os policiais ordenaram que ele saísse da casa e deram um tiro na sua perna. Vitor não estava armado, portava apenas um rádio pequeno e não havia nenhuma troca de tiros no momento. Quando estava no chão, Vitor pediu: “Não me mata! Me leva preso, não faz isso!”. Uma moradora também gritou: “Não faz isso com ele!”. Mas os policiais se aproximaram e o executaram com mais dois tiros. Antes de dar um dos disparos, um agente chegou a levantar o boné de Vitor e, ao final, disse: “Esse aqui já era”. [...] O assassinato de Vitor provocou revolta entre seus familiares. Um deles disse: “Eu nunca tive tanto medo da Polícia quanto eu tenho agora. Eles são covardes. Não acredito em justiça, pois está cada dia pior. Não adianta um policial desses ser preso. Não vai trazer o Vitor de volta. O policial tem que prender, não tem o direito de matar. Quando a Polícia entra na comunidade, eu fico em pânico. Me joga no chão, não saio na rua. Fiquei com trauma, em choque” (Anistia Internacional, 2015, p. 52).

vi) Ana Claudia Germano Coutinho

Ana Claudia era moradora da favela de Acari, tinha 29 anos, era mãe de quatro filhos e estava grávida de aproximadamente 20 semanas quando foi morta por policiais militares do 41º BPM. No dia 26 de novembro de 2014, Ana Claudia saiu de casa por volta das 10h da manhã para buscar seu filho, que estava com febre na casa da sogra, e levá-lo ao médico. Ao sair de casa, foi atingida por disparo de arma de fogo vindo de dentro do “caveirão” usado na operação policial daquela manhã. O disparo, segundo o laudo de exame de corpo de delito de necropsia, atingiu parte de seu rosto e saiu pela nuca, provocando a laceração da carótida esquerda e sua morte. Os vizinhos testemunharam seu falecimento. Os irmãos de Ana Claudia pediram ajuda à Polícia, que não prestou socorro à vítima. Assim, os próprios irmãos a levaram até o Hospital Raul Gazola, onde foi constatado o óbito. [...] A mãe de Ana Claudia tem 60 anos e trabalha como catadora de latinhas. Em 1994, outra de suas filhas, Cátia Cilene da Conceição Silva, grávida de oito meses, foi morta por policiais militares. Sua família nunca foi indenizada pelo Estado. Sobre a morte de sua filha Ana Claudia em 2014, ela diz: “Na hora que ela morreu não tinha troca de tiros. Eles fizeram mesmo de perversidade. É duro a gente colocar filho no mundo e perder assim, sem motivo, por covardia. Mãe nenhuma aceita”. Ela também relata que tem medo de fazer denúncias e pressionar a Polícia. “Não, e eu não quero nem assunto com Polícia. Vai que eles fazem a mesma coisa que fizeram com a Edméia? Eu tenho medo”, diz, fazendo referência à Edméia da Silva Euzébio (ver caso Chacina de Acari). A morte de Ana Cláudia foi registrada como “homicídio provocado por projétil de arma de fogo” e está sendo investigada pela Delegacia de Homicídios (Anistia Internacional, 2015, p. 56).

vii) Alan de Souza Lima

Alan de Souza Lima, de 16 anos, foi morto por policiais militares na favela da Palmeirinha, em Honório Gurgel, na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro. No dia 20 de fevereiro de 2015, por volta das 23h, Alan conversava com mais dois amigos no bairro onde morava. Eles haviam voltado de um shopping center, pediram uma pizza e esperavam a entrega. Enquanto isso, eles

brincavam e gravavam um vídeo com o telefone celular. O bairro estava parcialmente sem luz. O vídeo registra um momento de diversão entre os jovens. Depois de um minuto de gravação, tiros são ouvidos e o celular cai no chão. É possível ouvir a agonia dos feridos e as vozes de dois policiais militares que se aproximaram. Um deles pergunta aos garotos por que eles correram. “A gente tava brincando, senhor”, responde um dos rapazes. A mãe de Alan estava dormindo quando uma vizinha a chamou: “Corre, Irene! A Polícia está machucando o Alan”. O pai dele foi até o local. Testemunhas disseram à Anistia Internacional que os policiais militares estavam dentro de um veículo e atiraram – sem nenhum aviso ou abordagem prévia –, atingindo Alan e seu amigo Chauan, de 19 anos. Muitos moradores se juntaram ao redor do lugar onde os meninos foram baleados. Os policiais contavam com duas viaturas e um “caveirão”. Eles colocaram Chauan (que sobreviveu ao disparo) e o corpo de Alan na viatura, e partiram. A cena do crime não foi preservada. De acordo com o exame de corpo de delito de necropsia¹¹⁴, Alan foi alvejado por quatro disparos. [...] O irmão de Alan se revolta: “Eu só quero que o culpado pague, porque o meu irmão era uma pessoa de bem, trabalhador, estudava, era feliz. Esse cidadão tirou a vida do meu irmão e acabou com a vida da família, porque a família não é mais a mesma coisa depois do que aconteceu” (Anistia Internacional, 2015, p. 71).

viii) Douglas Rafael Pereira

Douglas Rafael Pereira da Silva, bailarino conhecido como DG, de 26 anos, foi encontrado morto dentro de uma creche na favela do Pavão-Pavãozinho, no bairro de Copacabana, na Zona Sul do Rio de Janeiro, depois de visitar sua filha de quatro anos, que morava no local. A investigação indicou que ele morreu por volta de 1h da manhã do dia 22 de abril de 2014, após ser atingido por disparo de arma de fogo durante uma operação policial. Seu corpo tinha uma perfuração no pulmão. De acordo com o exame de corpo de delito de necropsia¹²², o projétil entrou pelas costas e saiu pelo ombro. A cena do crime foi alterada por policiais militares que permaneceram várias horas na creche. A comunidade descobriu que DG foi assassinado e iniciou um protesto. A repressão da Polícia Militar ao protesto resultou em mais uma vítima fatal [...]. DG trabalhava em um programa de TV e era visto como um modelo para muitos jovens na favela. Sua morte provocou comoção local, especialmente entre os jovens, e diversas organizações da sociedade civil, inclusive a Anistia Internacional, se mobilizaram para exigir justiça¹²³. Maria de Fátima, mãe de DG, chegou a afirmar: “Os moradores de comunidade têm mais medo da Polícia do que de bandido agora. Meu filho é mais uma vítima. Essa Polícia é treinada não para salvar, não para ajudar, mas para matar”. Ela relatou à Anistia Internacional ter sofrido ameaças devido a sua luta por justiça (Anistia Internacional, 2015, p. 75).

ix) Edilson Silva dos Santos

Edilson Silva dos Santos, de 27 anos, foi baleado na cabeça durante um protesto na favela do Pavão-Pavãozinho, em Copacabana, Zona Sul do Rio de Janeiro, no início da noite do dia 22 de abril de 2014. O protesto espontâneo foi uma reação pacífica da comunidade à morte do dançarino conhecido como DG, assassinado por policiais militares horas antes. Edilson tinha uma deficiência

mental e morava na favela com sua família adotiva (uma mãe e um irmão). Ele e outros moradores da comunidade estavam desarmados no protesto; mesmo assim policiais militares dispararam tiros para o alto e contra eles. Edilson foi levado por policiais militares para o hospital, porém, de acordo com o laudo médico, já chegou morto. Ao longo das investigações, o policial militar responsável pelo disparo que matou Edilson foi identificado pela gravação das câmeras de segurança de um prédio. O vídeo revela ainda que não havia necessidade para o uso de armas de fogo naquele momento e que o policial efetuou os tiros de forma aleatória na direção dos moradores. Testemunhas afirmaram que Edilson estava descendo a ladeira com as mãos para o alto quando foi alvejado (Anistia Internacional, 2015, p. 70).

x) Gustavo e Ricardo

Gustavo e Ricardo foram mortos, em Acari, no mesmo dia de fevereiro de 2014, uma semana depois do Carnaval. Entre 7h e 8h, Gustavo tinha voltado para sua casa a fim de pegar uma bolsa que havia esquecido. Assim que retornou para a rua e entrou em um beco, recebeu o primeiro tiro. De acordo com moradores, não havia nessa ocasião nenhum confronto com o BOPE. Uma testemunha ocular afirmou que Gustavo caiu rendido, com os braços para cima, e gritou: “Perdi, perdi, perdi!”. Foi quando um policial se aproximou, pegou sua bolsa, viu o que tinha dentro e disse: “Perdeu nada. Eu quero a sua alma!”. Nesse momento o agente o executou com mais um tiro. Segundo o registro de ocorrência, havia outro rapaz próximo de Gustavo e que foi atingido com um disparo de raspão na cabeça e outro na perna. Os policiais afirmam, no registro, que o socorreram e o levaram ao Hospital de Acari, não tendo sido encontrada nenhuma arma com ele. A notícia de que Gustavo havia sido morto se espalhou. Quatro agentes do BOPE cercaram o corpo e muitos moradores começaram a sair de suas casas para ver o que tinha acontecido. Os policiais não deixavam ninguém passar e não queriam que ninguém chegasse perto. Após a aglomeração de muitos moradores, uma confusão se iniciou. Para afastar as pessoas, os agentes deram rajadas de tiros para o alto. Algumas mulheres que estavam levando seus filhos para a creche foram ofendidas pelos policiais: “Porra, suas filhas da puta, sai do meio da rua! Vai tomar bala!”. Em seguida, policiais do BOPE atiraram bombas de gás lacrimogêneo na população. Uma liderança comunitária que tentava mediar a situação informou: “Cara, eles jogaram uma bomba mirando a minha cabeça, jogaram pra acertar”. A Anistia Internacional teve acesso a uma das cápsulas das bombas de gás lacrimogêneo usadas nesse dia e que foi guardada por um morador. No meio do tumulto, outro residente tentou fazer uma ligação de seu celular – da laje de sua casa – para a Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ). Um policial do BOPE o colocou no alvo do seu fuzil e disse: “Estou te mirando. Se eu quisesse te matar, te matava. Você tá ligando pra quem?”. O morador respondeu: “Eu tô ligando para os Direitos Humanos”. O policial o ameaçou: “Vai tomar no cu você e o Marcelo Freixo. Manda o Marcelo Freixo vir aqui que eu vou matar você e ele agora”. Momentos mais tarde, por volta das 9h40, ainda no contexto da operação policial, Ricardo, que fazia parte do comércio de drogas ilícitas de Acari, voltou para sua casa e pediu que a mulher saísse. Ele teria dito a ela: “Sai, que se eles me pegarem, eu vou morrer”. Em seguida, policiais militares arrombaram sua residência e Ricardo tentou fugir pulando uma janela. Foi quando os policiais o balearam e o jogaram, ainda vivo, dentro de um veículo. Segundo familiares, não houve troca de tiros dentro de casa. Parentes se dirigiram ao Hospital Carlos Chagas imediatamente, mas Ricardo ainda não estava lá. O veículo do BOPE só chegou

ao hospital uma hora depois, com Ricardo já sem vida (Anistia Internacional, 2015, p. 49).

Como podemos ver, o contexto em que ocorrem muitas mortes são situações normais do dia-a-dia dos moradores. Os relatos dos familiares revelam que as mortes se deram em contextos banais como Ana Claudia que foi buscar seu filho na casa da sogra para levá-lo ao médico e foi atingida por um disparo de arma de fogo. O caso de Vitor que foi surpreendido por uma operação policial quando foi comprar comida para sua cachorra. Como no caso do Jonatha que no caminho de volta da casa da avó se deparou com um conflito entre policiais e crianças e foi atingido nas costas em meio a muitos moradores e crianças que corriam da polícia. Como no caso de Eduardo que brincava com um celular na mão, em frente a porta de casa, enquanto esperava sua irmã chegar. Esses relatos nos revelam como a população moradora de favela convive diariamente com cenas de violência como essas que acabam fazendo parte do dia-a-dia da população. Esse estado de tensão sob o qual vive os moradores representa o descaso do Estado brasileiro por essas vidas. São vidas que são consideradas desprezíveis para o Estado, pois notamos nas falas dos policiais a perversidade em tirar a vida do morador.

Nestes relatos sobre as cenas de homicídios percebemos claramente que o objetivo do policial é entrar na favela e matar. Como vimos no primeiro capítulo, um dos cantos dos policiais do BOPE é “Homem de preto, qual é a sua missão? É invadir favela e deixar corpo no chão”. Essa missão policial possui sua concretude no cotidiano dessa juventude negra que morre todos os dias nas favelas. Essa missão policial faz parte do cotidiano do favelado. Como vimos nos relatos, o policial ao se dirigir à mãe de Eduardo de Jesus lhe afirma que assim como matou seu filho, poderia tê-la matado também, pois ele era um filho de bandido, de vagabundo. Essa fala do policial é emblemática e reveladora, pois confirma o racismo institucionalizado no Estado brasileiro e corrobora a ideia em torno da qual favelado é sinônimo de bandido, nesse contexto de “cidade em guerra”, como discuto no primeiro capítulo. Isso nos mostra que as políticas de “pacificação” da cidade do Rio de Janeiro gira em torno desse imaginário que associa os moradores de favela automaticamente à criminalidade, como se todos tivessem ligações com o tráfico de drogas. Pelo contrário, o que vemos no

cotidiano das favelas é que os que estão morrendo são inocentes, crianças e adolescentes que sequer tem ligação com o “mundo do crime”.

Entretanto, mesmo que essas vítimas de Estado estivessem ligadas à criminalidade, as próprias mães e os familiares questionam a arbitrariedade e a legitimidade da atuação policial. Como vimos em alguns relatos, as mães afirmam que o policial não tinha o direito de matar, e que se houvesse evidência de criminalidade que eles deveriam prender. Como discutido no capítulo anterior, Deize afirma que os policiais devem agir dentro da lei e não fazer o que bem entendem “se achando um Deus”. Essa situação de limiaridade entre a lei e a fora-da-lei nos remete a uma situação de excepcionalidade, como também já discutido anteriormente. Na medida em que o Estado brasileiro identifica esses territórios de favela como territórios de exceção, medidas excepcionais são colocadas em práticas produzindo um cenário de medo, tensão e horror como podemos ver diariamente nas favelas. Esse estado de exceção se torna, nas favelas, a normalidade e se faz presente todos os dias. É como se, em última instância, não houvesse lei dentro da favela, não houvesse direitos dos moradores. Como no último relato em que uma das vítimas tenta ligar para a Comissão de Direitos Humanos da ALERJ e o policial, de forma truculência, demonstra desprezo pelos direitos humanos e ainda ameaça a vítima e o próprio Marcelo Freixo³⁵. Esse panorama nos revela que o policial se sente como aquele que manda ali naquele território. A truculência e a arbitrariedade das práticas policiais nos territórios de favela mostram a perversidade do policial ao impedir que as vítimas sobrevivam após serem baleadas, ou ao negarem socorro às que estão em situação de vulnerabilidade. Ao que nos parece, ali não é lugar de direitos humanos, a polícia é quem manda.

Outro elemento comum que podemos perceber nos relatos é que, diante desse cenário, quando a população se indigna e se revolta na tentativa de enfrentar a legitimidade do exercício policial dentro das favelas bem como a legitimidade do Estado brasileiro em permitir tal comportamento, a polícia continua a violar os direitos dos moradores de protesto. Como no caso de Edilson, que fora na

³⁵ “Marcelo Freixo deputado estadual do Rio e presidente da Comissão de Direitos Humanos da ALERJ, o qual vive sob proteção policial devido às inúmeras ameaças que já recebeu por denunciar a atuação de milícias no estado.”, como consta no relatório da Anistia Internacional “Você matou meu filho!: homicídios cometidos pela polícia militar na cidade do Rio de Janeiro” (2015, p. 49).

manifestação em protesto ao assassinato de Douglas Rafael, o DG e foi atingido por um policial. Isso mostra que mesmo quando a população exerce o direito de protestar, a polícia impede o exercício democrático de a manifestação acontecer e ainda atua na produção de mais violência e homicídios.

De todos os relatos mencionados nesta seção, nenhum caso havia tido sua investigação concluída pelas Delegacias de Polícia do Rio de Janeiro até a data do lançamento do relatório em 2015. Na medida em que os assassinos desses jovens ficam impunes, a população se sente cada vez mais acuada e amedrontada por essa impunidade que se torna mais uma forma de violência constante no dia-a-dia dessas pessoas. Em todos os casos relatados até agora neste trabalho, nenhum havia sido concluído por nenhuma instância do poder público brasileiro e nenhuma mãe conseguiu obter a justiça pela qual luta. Como pudemos perceber no capítulo anterior, mesmo as mães de Acari que ficaram mais de 10 anos lutando por justiça e pela responsabilização do Estado, tiveram seus processos judiciais arquivados, por prescrição. A impunidade do Estado se torna mais uma forma de violência constante sobre essas mães que continuam anos em busca de justiça e à deriva da impunidade do Estado.

Nesses relatos, podemos perceber que um dos argumentos constantemente invocado por mães e familiares das vítimas no enfrentamento à legitimidade da atuação policial é de que a vítima era inocente e não tinha nenhuma ligação com o crime. O argumento policial de que eles mereciam ter morrido porque eram bandidos e/ou filhos de bandidos é uma forma de legitimar esses assassinatos aludindo a um suposto envolvimento da vítima com a “marginalidade” ou o “tráfico de drogas”. As mães estão, a todo momento, tentando “limpar” a imagem do filho, realizando assim um “trabalho moral” na tentativa de combater a mancha sobre a reputação de seus filhos (Araújo apud Lacerda, 2012). É comum, como vimos em alguns relatos o recurso retórico de que eles eram “inocentes”, “não usava drogas”, “uma pessoa de bem”, “trabalhador”, etc. Esse trabalho de “limpeza” da imagem da vítima se torna um recurso estratégico para deslegitimar aquele assassinato. Diante da ideia de que “bandido” e “criminoso” devem morrer, as mães e familiares de vítimas tentam combater a imagem de que as vítimas estavam ligadas à “criminalidade” e que mereciam morrer.

A indignação dos familiares e mães de vítimas da violência de Estado, quando não é barrada pelo medo de sofrer mais violência policial colocando em risco a própria vida, como no caso da mãe de Acari, Edméia, acaba se transformando em insumo para lutar e resistir a essa violência. Parte da resistência das mães se manifesta nesse trabalho constante de provar a ilegitimidade da violência policial sobre seus filhos como forma de enfrentar esse Estado que mata a juventude negra, pobre e favelada. A dimensão da dor e sofrimento dessas mães é tão grande que elas sobrevivem com essa perda pelo resto de suas vidas, sabendo que essas mortes são irreparáveis e, sobretudo, inaceitáveis. A violência do Estado brasileiro imprime nas mães um sentimento de perda e (quase) morte. Como recorrentemente se nota em suas falas emocionadas, para elas é como se o Estado tivesse matado seus filhos e elas também. Ao matarem seus filhos, é como se o Estado tivesse tirado uma parte delas também.

Uma das consequências mais graves sofrida por essas mães é que muitas acabam desenvolvendo uma série de doenças psicológicas em decorrência do sofrimento da perda ao qual são submetidas, pela sensação de impotência diante da impunidade do Estado e por arrastarem durante anos essa dor, esse luto.

Essas mulheres estão doentes, elas precisam ser tratadas, a gente precisa ter um sistema de tratamento para essas mães. Porque elas terminam sozinhas, terminam falando sozinhas e voltam pra suas casas, sozinhas, e ficam doentes. Então, a gente precisa tratar essas mulheres, porque a minha mãe não foi tratada e ela morreu. E outras e outras mulheres vem morrendo nas mesmas condições. Então vamos pensar nesses filhos, mas vamos pensar em uma forma de proteger e tratar essas mães (Mônica Cunha, do Movimento Moleque).

Esta é a fala de Mônica Cunha, mãe de vítima da violência de Estado, proferida na Comissão Parlamentar de Inquérito da Violência do estado do Rio de Janeiro. Nesta audiência pública, Monica chamou a atenção dos parlamentares e do público presente para o fato de que essas mães estão morrendo aos poucos com o sofrimento causado pela violência de Estado. Sua fala nos mostra que é muito comum entre elas o desenvolvimento de doenças graves que podem levá-las à morte. O falecimento dessas mães devido a problemas de saúde é sintoma do sofrimento ao qual são submetidas. Viver sob esse estado de tortura psicológica de ter que conviver com a inaceitável ausência do filho é um indicativo de morte lenta. Como aconteceu com uma das mães de Acari, Vera Lúcia, que morreu de problemas de saúde depois de muitos anos de espera e luta por justiça. A

reparação que as mães pedem não é somente uma reparação material ou moral, afinal, essas perdas são irreparáveis. A luta é por reparação psicológica também, na medida em que essas mães precisam ser tratadas e são elas agora que estão morrendo também. A impunidade do Estado e dos agentes responsáveis pelo assassinato desses jovens recai sobre essas mães na forma de mais uma violência, fazendo com que elas tenham que *sobreviver* com essa dor da perda. A impunidade as faz morrer lentamente. E é nesse limiar entre a vida e a morte que a luta acontece.

4.3 Corpos em luta(o)

Se por um lado, os corpos desses jovens passam a estar ausentes do cotidiano das comunidades, as mães, por outro lado, vem para preenchê-los com seus corpos em luta(o). Se entendermos o luto como um processo durante o qual a mãe se desliga progressivamente da perda do filho e, segundo Butler (2004), quando se reconhece que a perda do filho a transformará para sempre, essa experiência da transformação, no caso dessas mães em especial, se prolonga por anos e anos. O processo de luto das mães possivelmente nunca se concretizará, pois se, segundo a autora, o luto passa pela aceitação da transformação da mãe em decorrência da perda, essas mães nunca vão aceitar a morte de seus filhos, pois são mortes inaceitáveis.

Nesse sentido, vemos que o luto das mães encontra-se suspenso pela dependência do Estado em reconhecer ou não essas mortes como responsabilidade pública. O luto só pode vir a se concretizar, se é que isso seja possível, na medida em que elas obtiverem do Estado sua responsabilidade pela morte de seus filhos. Ainda que isso não lhes tire a dor da perda é, pelo menos, o reconhecimento de que o Estado teve responsabilidade nesses assassinatos e de que essas mortes foram ilegítimas. Enquanto elas não conseguirem uma resposta, o processo de luto persistirá. Nesse sentido, o processo de luto se transforma em luta. A luta das mães se distingue de todas as outras pelo caráter da transformação de si mesmas pela perda. Elas carregam consigo esse sentimento de perda e isso é o que as alimenta como sujeitos que resistem ao esquecimento da morte de seus filhos.

Para essas mães, o luto é condição de possibilidade para a luta e, nesse sentido, estar em luto é estar em luta.

Ao se engajarem na luta por justiça e em solidariedade às outras mães que também tiveram seus filhos mortos *em nome do Estado*, elas fazem do luto uma alternativa de resistência e existência política. Essas mães passam a ter visibilidade e passam por um processo de (re)inscrição na sociedade na medida em que se fazem perceber através de seu luto pelo filho morto. Elas se colocam por meio desse processo de luto e de luta.

Ao ocuparem o espaço público através dos atos e manifestações e ao trazer para este espaço a dor pela perda do filho, as mães iniciam um movimento de ressignificação do político. Trata-se de uma repolitização desses espaços onde a mulher assume um papel político que protagoniza uma luta e que nos diz que esses assassinatos não são apenas de caráter íntimo, privado, são de responsabilidade pública (Vianna *apud* Farias, 2014).

Uma importante forma de resistência é trazer questões de relações de poder privatizadas para o fórum público onde os esforços para trazer uma mudança estrutural nessas relações podem ser melhor organizados. Sempre houve uma relação próxima entre o grau de confinamento das mulheres no espaço privado e sua relativa exclusão da esfera pública de movimentos sociais organizados e da ação política. Logo, a suavização da fronteira público/privado e a abertura de problemas privatizados para a contestação pública é necessário apesar dos riscos ao facilitar a indevida intervenção estatal. A intervenção de Estados não progressistas na vida privada pode teoricamente ser prevenida através do uso maior de funções críticas de publicidade e fortalecidas e heterogêneas esferas públicas (Duncan, 1996, p. 135, tradução minha).

O movimento realizado por essas mães é, pois, uma prática de resistência diária ao expor as questões da “casa” ao escrutínio público. Esses protestos são uma forma de denúncia de que aquelas mortes são de responsabilidade pública, são do interesse de todos.

Figura 3 – Marcha em homenagem às vítimas da Chacina da Candelária.



A importância da presença das mães nas ruas através das manifestações, caminhadas e vigílias reside na tentativa de não deixar que essas mortes sejam esquecidas. Como podemos perceber na imagem, a mãe Débora Maria da Silva, carrega a foto de seu filho à frente e veste a camiseta do Movimento Independente Mães de Maio como símbolo da luta. Trazer a foto de seus filhos, impressas em cartazes ou em camisetas é uma maneira de trazer ao público a memória da vítima. Logo atrás de Débora, os manifestantes carregam uma grande faixa com a frase “Nossos mortos têm voz!”, emblema da luta de mães e familiares de vítimas mortas ou desaparecidas pelo Estado. As manifestações públicas das mães é uma das estratégias de resistência ao esquecimento dessas mortes e recusar esse esquecimento é dizer que essas vidas não eram desimportantes.

As manifestações públicas são momentos importantes para compreendermos o caráter político do embate entre mães e Estado. A importância de as mães se fazerem presentes nesses espaços é de preencher os espaços de ausência dos filhos com seus próprios corpos, na medida em que elas representam o corpo do seu filho. É nas manifestações públicas que as relações de poder se fazem mais visíveis, na medida em que podemos ler através de seus corpos o significado político da luta. A verdade que as mães carregam no próprio corpo é a de que elas possuem a soberania sobre a vida. A presença do corpo materno nas manifestações indica, publicamente, que seus corpos são portadores da soberania

sobre a vida, pois foi a partir deles que a vida foi gerada. A mensagem de soberania que as mães carregam no próprio corpo é tornada pública nas manifestações. O corpo materno é, portanto, elemento essencial para a significação desses eventos como práticas discursivas. São episódios como estes, mediados por uma prática discursiva do corpo, que a mensagem de soberania das mães se torna visível. Nesse sentido, o saber produzido pelas mães é um saber que se expõe pelo e no corpo. É no próprio corpo da mãe que a mensagem de soberania se inscreve (Duncan, 1996).

Mais do que a soberania sobre a vida, o corpo materno nas manifestações públicas significa também a reivindicação do poder de falar por si mesmas. Na medida em que as mães trazem esse saber corporal, o saber da geração da vida, elas se contrapõem a um modelo de comunidade política representada pelo corpo político masculinizado do Estado. O corpo político, em termos hobbesianos, é centralizado na figura do homem como aquele que incorpora a prerrogativa de proteção da vida e regula e mantém os corpos das mulheres e das crianças nos domínios do privado. O discurso performático das mães, entretanto, é uma tentativa de romper com o corpo político antropomorfizado e centrado na exclusividade de uma única voz e de um único corpo masculinos (Gatens, 1996).

Figura 4 – Deize Carvalho em ato público.



As manifestações públicas das mães significam uma forma de resistência a esse corpo político que quer falar por elas, viver por elas e ainda tirar a vida de

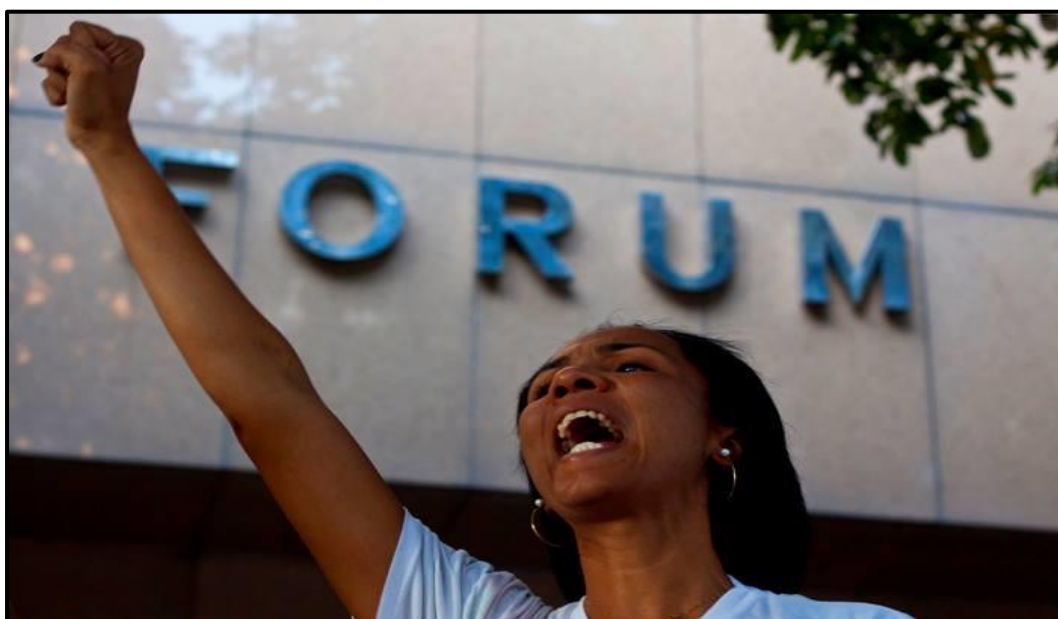
seus filhos. São, portanto, episódios de soberania (Shapiro, 2002) em que as mães se recusam a ser representadas por esse corpo político que mata as vidas que elas mesmas geraram. Esse embate entre o corpo político e o corpo materno se torna questão central na luta das mães e expressa a possibilidade de que elas podem falar a partir de seus próprios corpos. E o que elas falam é que o Estado não tem o direito de tirar a vida de seus filhos. Essa é a verdade trazida pelas mães, através de seus corpos soberanos.

Outra importante dimensão da resistência das mães como corpos soberanos no espaço público está em afirmar que ainda que o Estado tenha exercido seu poder sobre os corpos de seus filhos, ele não exercerá sobre seus corpos de mãe. Se o Estado inscreve sobre os corpos de seus filhos uma mensagem de poder, do poder soberano, a resposta das mães é de que essa mensagem de poder não incidirá sobre elas e que, portanto, o Estado não conseguirá imprimir-lhes essa derrota. O assassinato de muitas crianças e jovens nas favelas é uma forma de o Estado brasileiro imprimir sua mensagem de poder soberano sobre a vida daquela população. Geralmente, a violência de Estado recai sobre aqueles que não são propriamente os “inimigos” dessa guerra, ou seja, os traficantes. Os corpos sobre os quais essa mensagem do poder do Estado está sendo impressa são corpos femininos ou feminizados (Segato, 2014).

Como pudemos perceber na seção anterior, grande parte dessas mortes atingem a crianças, jovens e, em alguns casos, mulheres. O Estado brasileiro imprime seu poder em corpos tidos como mais vulneráveis. Essa estratégia de guerra repousa sobre uma inescapável matriz heterossexual como forma de dominação. A ideia de que não só o corpo feminino é mais vulnerável como também o de jovens e crianças representa uma pedagogia da feminilidade como submissão que atinge a jovens e crianças também (Segato, 2014). A perversidade com que o policial atua dentro da favela revela essa estratégia. Ora, que ameaça representaria uma criança de 10 anos de idade brincando com seu celular em frente à porta de sua casa? Ou uma mulher grávida de 20 semanas indo buscar seu filho? Estas mortes significam uma mensagem de poder e são atravessadas por relações de poder de gênero que sustentam essa guerra. O movimento encabeçado pela luta das mães nos revela esses elementos de poder e se constitui em um modo de enfrentamento.

A luta das mães nos tem muito a dizer sobre a concepção que temos do político, na medida em que, com elas, surge uma estética que se traduz em gritos e lágrimas nas manifestações públicas. Há aqui um elemento estético que pode nos trazer uma outra dimensão do que é entendido por político. Essas emoções fazem parte e constituem o sentido de político apreendido e sentido (Rancière, 2001). O modo como os corpos dessas mães se configuram no espaço público assumindo um posicionamento e um local de fala nos sugere um movimento no qual nossa ideia do que é entendido por político se desestabiliza. Os enunciados e declarações das mães nas ruas incorporam um discurso que (re)cria uma realidade política na qual elas são empoderadas como sujeitos políticos (Doty, 1993). Suas vozes lhes garantem um protagonismo e um sentido político para essa luta.

Figura 5 – Ana Paula após audiência do caso de Andreu.



Certa vez, em um encontro das mães em frente à Igreja da Candelária, eu percebi que as pessoas que passavam pelo ato, na correria da saída do trabalho, olhavam de relance do que se tratava, às vezes até paravam por um tempo para ouvi-las e já identificavam que eram mães falando de seus filhos que morreram. Este ato, especificamente, era de homenagem às crianças e adolescentes vítimas da Chacina da Candelária há 25 anos. Neste dia, antes de o ato começar, aconteceu um episódio que me marcou, de certa forma. Uma mulher passou apressada pela praça e, na tentativa de descobrir do que se tratava aquela

aglomeração de pessoas viu que havia cartazes e faixas com escritos sobre a Chacina. Imediatamente ela se virou para a amiga e disse indignada: “Nossa, mas ainda eles estão falando da Chacina da Candelária?!”, e continuou seu caminho.

Achei muito sintomática a reação dessa mulher e, logo em seguida, quando eu conversava com a Deize, comentei com ela sobre esse episódio que tinha presenciado e ela, também indignada, acabou levando essa reflexão que tivemos anteriormente para sua fala pública naquele mesmo ato. Deize falou a microfone sobre as pessoas não entenderem o porquê as mães ainda falam de seus filhos mortos. E dizia que sim, que mesmo depois de 25 anos, as mães estavam ali para não deixarem seus filhos caírem no esquecimento. E que poderia passar a vida toda e elas continuariam a falar sobre seus filhos. Neste dia eu percebi mais claramente como os espectadores das mães podem se tornar elementos importantes que somem à sua luta. Se eu não tivesse compartilhado com a Deize minha inquietação sobre a reação que notei na mulher que passava, ela não teria usado aquilo em seu discurso como mais uma forma de legitimar a luta das mães, mesmo muitos anos depois de passado o evento.

Durante o campo, percebi que as conversas informais eram muito enriquecedoras, pois nelas é que se compartilhavam elementos importantes que compunham a narrativa das mães. São as trocas de vivências, as conversas sobre o dia-a-dia de cada mãe nos bastidores da luta que alimentam a narrativa delas e compõem seus próprios discursos públicos. A importância de participar da luta e poder estar nos bastidores me fez perceber que operava ali uma certa pedagogia na qual as mães estavam em processo de formação. Elas se formavam como sujeitos políticos e conscientes de seus direitos como cidadã, como mulher, como mãe. Lembro-me bem ainda hoje que certa vez em um debate entre as mães e parlamentares no Sindicato dos Jornalistas do Rio, eu estava conversando com uma mãe, Irone, cujo filho estava no hospital, pois tinha sido atingido nas costas por um soldado do Exército. Falávamos justamente sobre essa questão de que elas acabam aprendendo sobre os próprios direitos ao se engajarem na luta com as outras mães. E Irone me disse: “A gente não tem estudo, mas a gente tem boca. Depois que vim pra luta eu aprendi muita coisa”. Nesse luta pedagógica, não somente as mães aprendem sobre seus próprios direitos, sobre a política, mas também quem as acompanha também. As conversas de bastidores com as mães

foram, para mim, verdadeiras aulas de política. Aquelas mulheres não só aprendem como nos ensinam muitas coisas também.

A observação participante da luta das mães é viabilizada por essa interação entre as mães que são as protagonistas e o que eu chamaria de “espectador emancipado” (Rancière, 2010) que também compõe a luta, mas a partir de um outro lugar. Diferentemente de um observador que passa e olha a luta das mães, o observador participante possui um canal de interlocução com as protagonistas na medida em que não somente se deixa impactar pelo que vê, mas que influencia no modo como as cenas acontecem. O espectador emancipado possui o atributo de fazer parte da luta, ainda que não esteja no palco, na medida em que a maneira como as cenas acontecem dependem também da presença e da atuação do espectador. Essa interação entre protagonista e público é muito importante e acaba por ser elemento chave no processo de formação pedagógica tanto das mães quanto de quem as acompanha. Sair da posição de observador apenas é se emancipar da condição de passividade e ir à cena.

A dimensão das emoções presente na luta das mães é um elemento diferencial em relação a tantas outras mobilizações sociais que invoca o público e o mobiliza a superar a condição de observador. O papel das emoções, no contexto da luta das mães, é de crucial importância, pois são as emoções com que elas falam que geram um potencial para que a mobilização impacte aqueles que estão a sua volta. Se por um lado há pessoas que passam pelas mães e não entendem o porquê elas ainda estão falando sobre isso, por outro, seus discursos emocionados possuem um potencial de mobilização e impacto que desestabiliza a ordem das coisas e tira as pessoas da zona de conforto. Encontrar um grupo de mães chorando e gritando ao microfone ao relembrem de seus filhos que foram assassinados *em nome do Estado* não pode ser considerada uma mera eventualidade. Ao vê-las pela primeira vez foi não somente impactante para mim como fundamental para que eu me interessasse mais pelo que elas estavam fazendo e estudasse com mais profundidade. Minha primeira experiência com as mães não só foi impactante como desconfortável. Meus primeiros registros das cenas das mães chorando em Manguinhos me causou esse incômodo, pois eram cenas tão carregadas de emoção que não havia como não ser impactado por aquilo.

O potencial do testemunho pessoal é de fundamental importância para o empoderamento das mães como sujeitos políticos nessa luta. É através do testemunho pessoal que há a produção da identificação emocional e psicológica entre as vítimas e não vítimas fazendo com que os discursos emocionais sejam importantes produtores de “comunidades emocionais e políticas” (Jimeno apud Lacerda, 2012). A presença das emoções na luta das mães é, ao contrário do que se pode pensar, legitimadora de seus discursos como discursos políticos, pois “ao conferir ao papel da ‘vítima’ o status de alguém cuja cidadania foi temporariamente fragmentada, possui as propriedades de um discurso político e não privado” (Jimeno apud Lacerda, 2012, p. 154).

A coragem e os esforços dessas mulheres em transformar sua dor do luto em luta nos revela a faceta de um lado da política que é feita nas capilaridades, nas margens da sociedade e que, no entanto, detém um potencial que questiona as fronteiras da vida política com uma distinção incomum. Essas mães vivem seu luto sobre esse limiar entre a vida e a morte, da esperança e da desesperança, do cansaço e da força. Para essas mães, vivenciar o luto em forma de luta é uma forma de elas “se moverem nesse duplo limite político da perda pessoal e da ação coletiva, dos vivos e dos mortos, da contenção e do desvario, do cotidiano e do extraordinário” (Vianna e Farias, 2011, p. 112). Estar sobre esses limiares é condição de possibilidade para que as mães ultrapassem as fronteiras sobre as quais a política se constrói e escancarem sua violência constitutiva.

4.4

Temporalidades fraturadas

As mães, ao se unirem em solidariedade umas às outras e empreenderem uma luta por justiça, passam a desestabilizar a noção de espaço e tempo do Estado-nação sobre a qual se sustenta uma ideia de cidadania que é posta em xeque por elas. O rompimento espaço-temporal apresenta, portanto, impactos na noção de cidadania e influencia no modo como essas mães se reconhecem como pertencentes a um Estado-nação, que mata seus filhos. A noção moderna de cidadania é atravessada pela ideia de Estado-nação na medida em que ser cidadão significa pertencer a uma espaço-temporalidade específica.

A ideia de Estado forja uma espacialidade sobre a qual se sustenta a entidade territorial necessária para que ele detenha o monopólio legítimo da violência e incorpore diversas subunidades em uma entidade administrativa e legal dentro de suas fronteiras. Por outro lado, a noção moderna de nação pressupõe uma cultura coerente, unificada e compartilhada historicamente. Nesse sentido, junção Estado-nação representa a administração de narrativas históricas que deem coerência temporal a uma cultura unificada e homogênea dentro de fronteiras territoriais bem definidas (Shapiro, 2001, p. 118). Em outras palavras é como se o Estado-nação, sendo o árbitro da cidadania, forjasse uma ideia de homogeneidade e coerência temporal e a fixasse no espaço.

A cidadania estatal se dá nessa chave do reconhecimento do indivíduo como uma forma de presença lícita dentro do Estado (Shapiro, 2001, p. 118). O Estado, ao identificar os jovens, negros e favelados como suspeitos de serem traficantes, aciona uma política de combate lendo-os como os inimigos a serem exterminados, por habitarem um espaço territorial não “credenciado” pela matriz estatal. É como se o Estado não reconhecesse a presença desses jovens por não habitarem espaços oficializados.

A construção do Estado-nação, ao forjar uma ideia de homogeneidade e coerência temporal fixa no espaço, pressupõe o uso de práticas violentas e arbitrárias sobre determinada parcela da população que não se encaixe nesse ideal nacional. A cidadania, desse modo, é outorgada somente àqueles que são considerados como parte de um projeto de nação. Na medida em que o Estado é o único lócus de viabilidade da vida política, todos que estão “fora” dessa matriz estatocêntrica pode ser eliminado e ter sua cidadania fragmentada.

A guerra ao tráfico de drogas, que incide sobre corpos negros e favelados, acaba por interferir violenta e arbitrariamente na temporalidade das mães, interrompendo a produção temporal dos laços familiares entre mães e filhos. Uma linha do tempo é cortada e as pontas surgidas nessa linha se confundem – passado, presente e futuro parecem não ter mais relação de sentido – produzindo um vácuo temporal nas vidas das mães (e do resto da família) e fazendo com que seu tempo se reconfigure em um vazio, em uma lacuna não preenchível.

As cisões nas narrativas temporais das mães estarão sempre presentes e, ainda que passado e presente sejam amarrados novamente, o nó existente sempre

condicionará à inescapabilidade de um passado triste muito vivo na memória, um presente doloroso e um futuro esperançoso. No entanto, a luta das mães compõe uma narrativa cuja temporalidade fraturada pela violência policial fornece as condições de possibilidade para um agenciamento em busca da superação dessa condição de tempo rompido, fraturado. É a própria condição de tempo rompido que confere às mães esse caráter de agência pela busca do próprio sentido do tempo. As mães:

Trazem para a cena pública, como capital primordial, a história de suas relações, narrada sempre a partir de um evento extraordinário que interrompeu o que se imaginava ser o curso natural dessas relações (Das, 2007), que levou embora investimentos morais e afetivos profundos e que reformulou o próprio sentido de tempo que se tinha antes, agora marcado não só por uma data inesquecível, mas pela penosa sensação de esperar por uma reparação pública que quase nunca chega (Vianna e Farias, 2011, p. 84).

Ao passo que a violência institucional do Estado interfere na temporalidade das mães, podemos perceber, portanto, que o evento da morte do filho interrompe as relações pessoais e reformula a temporalidade dessa família ao promover um embaralhamento entre passado e presente e deixar em suspenso um futuro esperançoso. Há aqui a produção de uma outra temporalidade na vida dessas mães, na medida em que elas passam a ter uma relação distinta com o tempo no qual a separação bem demarcada entre o passado e o presente é rompida pelo evento do assassinato do filho, e o futuro é sempre um vir a ser a depender do reconhecimento da responsabilidade do Estado nessas mortes.

Segundo Constantin Fasolt (2004), a modernidade está ancorada na distinção entre o passado e o presente. Para Fasolt, assim como tal distinção é constitutiva do passado, ela também o é em relação ao presente. O presente se constitui como o “aqui e agora”, aquilo que o passado não é, e, nesse sentido, adquire mutabilidade em relação a um passado imutável. Enquanto, para Fasolt, estes tempos (passado e presente) são bem demarcados na modernidade, não parece haver, ao contrário, qualquer linha separando o presente do futuro e, por conseguinte, o presente está sempre aberto, mudando a cada segundo, enquanto o passado, porquanto imutável, nunca retornará. Assim, as ideias de liberdade, mutabilidade e progresso dependem, segundo Fasolt, desta distinção entre o passado e o presente.

Para o historiador, é tal distinção entre o passado e o presente que produz a ideia de um sujeito moderno autônomo e livre o qual assume o controle sobre o seu destino. Este sujeito se dota da capacidade de modificar o mundo, quando, segundo Fasolt, cerca uma parte da realidade e a denomina “passado”. A liberdade no tempo depende, portanto, da emancipação destes sujeitos face ao passado. O método histórico, a saber, a proibição do anacronismo, ou seja, a localização das coisas no seu devido contexto, torna o mundo seguro para a autonomia dos seus ocupantes modernos, pois previne que o presente se misture com o passado; o que poderia gerar uma poluição cronológica entre estes tempos. Todavia, para Fasolt, a história não recai em pacotes contextuais separados, cada qual alinhado aos outros chegando obedientemente à linha ontem/hoje de forma a cobrir o passado inteiro sem sobreposições confusas ou lacunas embaraçosas.

A reformulação da temporalidade das mães desses jovens negros e favelados mortos pelo aparato estatal acaba por conferir-lhes um outro sentido de ser e estar no tempo que se distancia dessa narrativa moderna. A trajetória pessoal dessas mães através do tempo é atravessada por uma sobreposição entre o passado com a memória do filho vivo e o presente sem esse filho que lhes foi tirado pelas mãos do Estado. Para as mães, manter o passado vivo em seu presente é condição de possibilidade para que elas lutem. O passado dessas mães deixa de estar congelado no tempo e retorna fomentando um presente de luta. Ao contrário de uma noção moderna do tempo, a autonomia e a liberdade das mães se verifica na possibilidade de trazer o passado com a memória do filho à ordem do dia. A agência das mães se dá por meio dessa transposição dos limites entre o que é passado e o que é presente. Para as mães, o engajamento na luta por justiça requer o embaralhamento desses tempos, pois somente com o resgate do passado é que elas podem sobreviver ao luto do presente. Ao narrarem o dia em que seus filhos foram assassinados e relembrares de suas histórias de vida para o público, as mães trazem esse passado para o presente e embaralham, assim, essas fronteiras modernas bem demarcadas. Para essas mães, viver o presente através de seu passado é o que as mantém vivas e lutando.

As mães apresentam, portanto, outras modalidades de narrativas que desafiam as performances estatais que tentam forjar essa coerência nacional. A presença das mães nas ruas chorando e gritando que o Estado não tem o direito de tirar a vida de seus filhos desafia a temporalidade do Estado-nação informada por

uma lógica de cidadania localizada em territórios dentro dos quais é associada com os privilégios da soberania em uma comunidade homogênea, coesa e com uma história cultural compartilhada (Shapiro, 2001). O significado político do movimento realizado por elas está em lembrar a todos de que se existe uma história nacional comum é a história de um país genocida e de que essa comunidade política não é nem homogênea muito menos coesa. Pelo contrário, é sobre o sangue de seus filhos que a ideia de Estado-nação brasileiro se constrói. As mães, nesse sentido, escancaram a violência constitutiva do Estado-nação e expõem a fundação violenta sobre a qual a soberania estatal se sustenta.

A presença delas nos espaços públicos, além de repolitizar estes espaços com seus corpos eminentemente políticos e transgredirem as fronteiras espaciais do público e do privado, colocam em evidência as fraturas do Estado-nação ao disputar o sentido de cidadania. Se seus filhos estão sendo mortos, pois são lidos na chave do inimigo a ser combatido é porque o Estado brasileiro não os considera como cidadãos. O Estado brasileiro mata-os por não estarem inseridos em uma espaço-temporalidade nacional. Os discursos das mães nos revelam que elas não se reconhecem nessa coerência temporal do Estado-nação, informada por uma narrativa espaço-temporal hegeliana (Shapiro, 2010). Ora, como se reconhecer como pertencente a um Estado que mata seus filhos? Seu tempo é fraturado e apresenta, portanto, outra temporalidade que se choca com uma narrativa oficial de linearidade coesa e espacialmente fixa do Estado.

O encontro das mães nas ruas em atos e manifestações representa um outro paradigma de como a política e o político são percebidos. Suas performances de dor e grito nas ruas disputam o sentido de comunidade política baseada no consenso. Elas promovem uma outra noção de comunidade política, mais sensível à pluralidade temporal e à uma política dos encontros que articule os diferentes modos de estar presentes dentro do espaço do Estado, ao invés de uma política de integração dentro de uma cultura nacional unitária (Shapiro, 2001). A ideia de uma cultura nacional una e homogênea forjada para conceber o Estado-nação não se sustenta, pois outras temporalidades diversas, como a das mães e de seus filhos, estão presentes nas margens dessa estrutura e estremecem esse frágil edifício estatocêntrico.

Perdi meu filho, mas não a vontade de lutar. Todas as mães deste Brasil que perderam seus filhos não devem perder a esperança de dar voz a seu “morto”.

Precisamos mostrar para essa sociedade e para essas esferas governamentais: “Verás que um filho teu não foge à Luta e nem teme a própria morte” [...] Hoje me tornei essa pessoa que sou porque o Estado que matou meu filho gerou essa nova mulher (Carvalho, 2014, p. 95).

Este trecho da autobiografia de Deize nos mostra como a ruptura da temporalidade das mães as cria como um novo ser, uma nova mulher, uma mulher que luta. E a luta em questão aqui é inteligentemente ressignificada tomando como ponto de partida o combate à ideia de luta pela pátria presente no hino nacional brasileiro. Deize faz uma ironia ao hino nacional e confere outro significado ao filho que lutará incondicionalmente pela pátria amada e idolatrada. Se o hino nacional promove a ideia de que o filho não fugirá da luta e não temerá nem a própria morte pela sua pátria, o hino das mães é outro e a luta é contra essa pátria que mata e sustenta suas glórias sobre o sangue de seus filhos. Como já discutido anteriormente, as mães tampouco temem a própria morte, no entanto, a luta incondicional é pela vida de seus filhos e pelo direito de falar por ele, não pela pátria amada. Percebe-se aqui como a identidade nacional e a cidadania são categorias totalmente reconsideradas diante da luta das mães. O que essa nova mulher que luta entende por Estado?

As mães, em certa medida, rompem com o modelo universalista de tempo histórico hegeliano, na medida em que sua própria presença no espaço público desfaz a tentativa de conceber o Estado-nação como fim último da história. Ao trazerem em suas falas os *flashes* do passado com a memória de seus filhos, as mães dão um significado político para sua existência no presente e embaralham com essa memória o *telos* do Estado-nação. A morte desses jovens não pode ser esquecida, pelo contrário, a ideia de nação é construída sobre o sangue deles, revelando sua fundação violenta (ver Campbell, 1996). O Estado brasileiro repousa sobre o sofrimento dessas mães que perdem seus filhos para sustentar uma narrativa de soberania, de nação coesa e homogênea às custas da dimensão pessoal da vida dessas mulheres (Enloe, 2014). Essa nação una, coesa e homogênea é uma nação que mata. A própria luta delas desestabiliza a junção entre Estado e nação e evidencia a violência dessa hifenização.

O sentido de comunidade que as mães promovem é o compartilhamento de um espaço dos encontros e sua luta se constitui, portanto, em um texto que ocupa o espaço público para a co-presença de diferentes modos de estar no tempo (Shapiro, 2001). Sua luta abre caminhos para outros modos de ser e estar que não

podem estar contidos dentro de um sentido mais generalizado de discurso político de orientação soberana. Sua luta permite os encontros de reconhecimento entre pessoas e grupos que tem existido fora do discurso tradicional de cidadania (Shapiro, 2001) e assim, posiciona-se entre temporalidades diversas permitindo outros tempos e outras presenças. O que está em jogo nessa luta é a ressignificação da ideia de comunidade, de uma trajetória temporal única e coerente para uma co-presença de temporalidades deslocadas que requer uma contínua renegociação no espaço (Shapiro, 2001).

Em suma, o modo como as mães resistem ao tempo do Estado-nação representa uma quebra na nossa percepção, que revela algumas conexões secretas de coisas escondidas por trás da realidade do dia-a-dia (Shapiro, 2011). Sair de suas casas e trazer para a rua a dor de perder o filho pelas mãos do Estado é um ato não somente político, mas também estético. As emoções que outrora eram consideradas somente de caráter privado acabam por ter sua dimensão pública revelada pela brutalidade da intervenção do Estado na vida dessas famílias.

Esse movimento realizado por elas possui uma relevância política significativa na medida em que elas promovem um movimento estético-político. Minha leitura do movimento das mães, muito influenciada pelas reflexões de Michael J. Shapiro, percebe-as como sujeitos cuja introdução de suas vozes expressivas rompem com a ordem do visível, do dizível e dos espaços cujos corpos possuem seus lugares determinados. A presença dos corpos das mães no espaço público promove um discurso estético ao passo em que eles ressignificam o modo como o político é apreendido. Elas reformulam o sensível, o modo como a política é percebida e sentida. Nesse sentido, suas vozes não expressam simplesmente os espaços políticos já reconhecidos, mas colocam em questão o discurso político estável (ver Shapiro, 2001). São seus próprios atos que fazem emergir o domínio do político, o “político” aqui entendido como um evento, uma ação.

Ao contrário de uma visão arendtiana³⁶ de espaços pré-determinados politicamente, as mães rompem essas fronteiras fixas do espaço político e do

³⁶ Judith Butler, em seu livro “Who sings the nation?” faz uma crítica à Hannah Arendt sobre o modo como a autora entende a política e os espaços eminentemente políticos. Segundo Butler, Hannah Arendt considera a política como pertencente ao domínio público e o domínio privado como uma esfera da não política. Nesse sentido, ao realizar essa separação ela tira o peso ontológico dos sujeitos que se localizam nesse domínio da vida, desconsiderando, portanto, o

espaço não político. São elas que criam o espaço político através de sua própria ação. Nesse sentido, as mães se aproximam do que Rancière chama de *o político* como um evento, um evento do dissenso (Shapiro, 2011, p. 112), em que as múltiplas identidades e temporalidades em cena reordenam os espaços nos quais estes sujeitos atuam. Ainda que o “governo de mortes” (Farias, 2014) no Rio de Janeiro privem as mães da oportunidade de viver no presente e dar forma ao seu futuro, elas se tornam não somente sujeitos políticos, mas sujeitos estéticos (Shapiro, 2013), pois alteram nossa percepção de como o político e a política são percebidos e nos atenta para um outro reordenamento da cidade, no qual a inscrição de sua existência seja possível.

4.5

“Escrevendo para curar. Realidade em poesia”³⁷

Uma das formas de resistência mais interessantes que tive acesso durante a pesquisa de campo com as mães foi a poesia. Em seu livro autobiográfico, Deize Carvalho escreve alguns poemas como forma de tentar conferir um outro sentido para a sua vida, através da escrita poética. Seus poemas, belíssimos, se constituem em uma poderosa ferramenta de linguagem capaz de nos fornecer uma abordagem da política mais diversa e inclusiva e que nos revele alguns elementos eclipsados pelas representações linguísticas da linguagem das ciências sociais (Bleiker, 2009).

A poesia como uma forma de engajamento estético com a política nos permite, desse modo, esgarçar as fronteiras de modo que nos seja possível poder pensar e sonhar de uma maneira experimental (Bleiker, 2009). Os poemas a seguir foram selecionados de modo que nos abra caminhos para olharmos para a política com outros olhos, com olhos de quem resiste no dia-a-dia. Meu interesse em expor alguns dos poemas de Deize é no intuito de tentar, através deles, ter uma

caráter político das questões referentes ao âmbito das emoções e da vida íntima. Considerando a crítica de Butler, a leitura da luta das mães não pode ser feita por essa noção pré-determinada do espaço político, pois as mães não se tornam sujeitos políticos somente porque acessam o espaço público, elas se tornam sujeitos políticos justamente porque elas criam esse espaço com suas próprias vozes. Elas evidenciam o caráter eminentemente político de suas dores e do seu sofrimento. Nesse sentido, as mães politizam o espaço. Para mais, ver (Butler e Spivak, 2011).

³⁷ Este subtítulo foi retirado de uma das partes do livro autobiográfico de Deize Carvalho em que ela se dedica à poesia como um manifesto, uma denúncia e uma forma de resistência.

outra compreensão de onde a soberania de Estado está localizada e como ela age nas capilaridades da vida pessoal dessas mães.

Hoje o dia amanheceu triste
 Não ouço o cantar dos pássaros, o som do vento.
 Não sinto passar a brisa a me tocar.
 O silêncio quer me dizer algo. Fico a imaginar:
 O que será?
 Por que os pássaros não cantam?
 Por que não ouço o soprar do vento?
 Que angústia, que aflição sinto em meu coração.
 De repente, no meio do silêncio, ouço um som:
 trim, trim, trim... Era o telefone a tocar.
 Do outro lado ouço uma voz que diz:
 “O seu dia vai mudar”.
 Ao ouvir a notícia
 Meu coração começou a disparar.
 Era a notícia do meu filho,
 Que eu nunca mais iria abraçar.
 Queria saber porque meu filho não ia voltar.
 Era porque alguém veio sua vida tirar.
 Meu menino. Não, meu filho não!
 Meu Deus, porque a desgraça
 Em minha porta veio chegar.
 Eu não tinha chão, não tinha visão.
 De repente só aquela imaginação.
 Meu filho vai crescer e pai vai se tornar.
 Mas era uma ilusão, porque eu iria ver meu filho
 Em um caixão.
 Ai meu Deus, porque não emoção
 Ao invés de um caixão?
 Acabou, tive que aceitar
 Porque no outro dia, meu filho eu iria enterrar
 O que aconteceu para alguém
 A vida do meu filho tirar?
 E por que o Estado assassino veio contratar
 Por que o Estado vidas tem que tirar?
 Através de uma farda matar?
 Não vou me desesperar, porque não posso me calar
 Pois um dia vou gritar: A vida de nossos filhos, o Estado tem que pagar.

Neste poema, vemos que há uma crescente linearidade temporal permeada por uma angústia inexplicável, pelo desespero e pela revolta. A notícia recebida por telefone de que seu filho tinha morrido representa, na estrutura do poema, uma ruptura temporal. A notícia da morte do filho rompe uma temporalidade na qual já se pressagiava um acontecimento ruim. A angústia

inicial de não entender o silêncio dos pássaros e do vento são indicativos de uma temporalidade rompida e a notícia por telefone vem na forma de uma confirmação desse mal presságio. A morte do filho representa a perda do sentido da vida e do tempo. Em seguida, o sentimento de desespero ao saber que a mãe não voltaria a ver seu filho, pois “alguém” tirou a sua vida se torna premente. Esse momento é visto como uma desgraça que assola a vida da mãe ao ter que ver seu filho dentro de um caixão. “O que aconteceu para alguém a vida do meu filho tirar?”. A revolta produzida por esse acontecimento na vida das mães se manifesta no desejo de lutar por justiça. O sentimento de injustiça e impunidade ao qual as mães são submetidas serve de alimento para que elas lutem. A revolta é transformada em insumo para denunciar a violência fundacional sobre a qual o Estado se apoia. Para as mães, está claro que o Estado é “o” assassino de seus filhos, ainda que tenham sido as mãos dos policiais as que apertaram o gatilho.

Hoje acordei tão triste percebi que o dia estava
Diferente uma dor tomou conta de mim
O céu tinha um azul como nunca vi
O sol brilhava com tanta intensidade
Lhe encantou com seus raios de luz
Você saiu seguindo em direção à luz de sol
Rumo ao seu destino
A noite foi chegando e você não voltou
Foi quando me disseram que você partiu com o
Entardecer se misturando com o último raio de
Luz daquele dia tão lindo que lhe encantou e você
Sem perceber me deixou
Até hoje procuro aquele brilho daquele sol que
Encantou meu grande amor, mas que deixou
meus dias nublados
Não vou desistir de buscar no horizonte, pois
Tenho a esperança de poder ver você renascer
Entre a luz do sol trazendo novamente alegria ao meu viver

Aqui, novamente, temos a presença da passagem do tempo no qual o nascer do sol representa o nascimento do filho, o momento de maior soberania da mãe em que ela dá seu filho à luz. Com a chegada da noite, a não volta do filho simboliza que ele se foi e com ele, todo o brilho do sol que outrora a mãe tinha. O tempo presente da mãe é, então, permeado por dias nublados e seu futuro por um horizonte no qual a esperança em ver seu filho renascer se faz presente. A ruptura

do tempo das mães é notável neste poema, na medida em que o presente é composto por um passado muito vivo de forma dolorosa e o futuro é um vir a ser sempre em suspenso. A luta das mães é movida por essa dinâmica do tempo e ainda que o futuro jamais traga seu filho novamente, seu passado é que alimenta um presente de luta. As mães continuarão até o fim da vida procurando por aquele brilho de sol que um dia as encantou. E é essa busca que as move.

O recurso à poesia, no contexto de luta das mães, representa a tentativa de estabelecer ou de expressar um saber das mães em contraposição a um saber acadêmico, impessoal e objetivo no qual o autor não se posiciona. A poesia das mães, ao dar vazão ao embaralhamento das temporalidades, permite combater uma linearidade racional presente no saber epistemológico cientificista, que está por trás da ideia de Estado. Ao se apresentar como uma poesia que embaralha os tempos do Estado, ela se coloca como um saber contra-hegemônico e que disputa o lugar do Estado na vida dessas mulheres e de suas famílias. A relação entre “Estado” e “mães” ganha novos contornos através da poesia, na medida em que ela permite realocar essas categorias em uma nova disposição de poder e saber.

Ódio, dor, revolta
 Sentimento esse que me aflige
 Não queria chorar
 Porque é impossível de acreditar
 Alguém que um dia confiei veio meu filho a matar
 Confiei no Estado, que tinha o direito de proteger,
 Zelar, mas não matar
 O que fazer diante de uma notícia de jornal
 Que criticou o seu filho
 Deixando ele numa situação fatal?
 A mídia, que muitas das vezes ajuda,
 Mas que também empurra alguém para a morte
 Trazendo ódio, dor e revolta de quem
 Seu filho matou.
 Hoje não sei mais o que fazer
 Porque meu filho nunca mais irei ver
 A não ser por uma foto de jornal
 que foi publicada de uma forma fatal
 E o Estado que é pai dos cidadãos
 Não tomou nenhuma decisão
 De denunciar, expulsar, quem as mãos de sangue veio a sujar
 Como aliviar a dor de uma mãe que vive a chorar
 Que o Estado e a mídia seu filho veio matar?
 Em quem confiar, porque o assassino solto está
 E dentro do Estado continua a trabalhar

Porque o Estado deveria proteger e zelar
Veio meu filho a matar?
O que fazer?
Em quem confiar?
Se o Estado se acha no direito de matar.

Neste terceiro poema, Deize faz alusão a uma matéria de jornal sobre a terceira passagem de seu filho Andreu pelo DEGASE, depois de ter cometido um assalto. Segundo a matéria, do jornal O Extra de 2006, seu filho teria debochado do sistema socioeducativo em sua terceira passagem por lá. A matéria “Menor é preso e debocha: ‘Fico seis meses no parque de diversões depois eu saio” catalisa a ideia de que esses jovens em conflito com a lei não tem solução e que, se houver uma, esta é passa pela sua eliminação. No poema, Deize nos revela alguns elementos que indicam sua compreensão desse Estado que mata. Para ela, a mídia também contribui para empurrar esses jovens mais próximos da morte. Existe uma complexa rede institucional que promove e alimenta essa política de segurança pública em detrimento da juventude negra que se vê cada vez mais despida de direitos e oportunidades. Não somente o corpo policial, o sistema judiciário, mas também a mídia e a própria sociedade acaba por corroborar esse discurso assassino.

O Estado, em toda sua complexidade institucional, é aquele em que as mães desacreditam, pois era ele que deveria garantir a segurança de sua família. Em uma sociedade na qual o Estado é a entidade soberana acima de qualquer instância e poderosa o suficiente para impedir o uso da violência por parte de qualquer indivíduo, não é de se esperar que ele mesmo ameace a vida de seus cidadãos. A perda da confiança no Estado se dá na medida em que ele promove a dor de uma mãe que vive a chorar. Em quem as mães deveriam confiar se não naquele cuja prerrogativa soberana é a de proteger os seus filhos?

A figura do Estado soberano, em termos hobbesianos, foi pensada como uma entidade em constante ameaça. O imaginário de que o Estado soberano está sempre sob ameaça do “outro”, do diferente, do aborígene, do que está no estado de natureza, conferiu-lhe as credenciais necessárias para que se pudesse fazer qualquer coisa para se proteger. E, para isso, seria-lhe permitido o uso da violência (Burke, 2007). No entanto, ao assumir a prerrogativa soberana para si e concentrar em suas mãos o monopólio legítimo da violência, a figura do Estado

acaba por fazer uso da própria soberania como produtora de ameaças nos indivíduos. A poesia de Deize nos revela, portanto, que quem está sob constante ameaça são elas e seus filhos e quem os coloca nessa condição é o próprio Estado que se diz soberano e, entretanto, mata ao invés de proteger. Diante disso, se o atributo da proteção é o que outorga ao Estado a prerrogativa soberana, ao não poderem mais contar com ele para serem protegidas, as mães acabam colocando em xeque sua soberania expondo a violência constitutiva da natureza estatal.

Através da escrita poética, as mães podem ousar um trabalho de metáfora e imaginação socialmente crítico e criativo (Burke, 2007) e identificar uma forma estética de demonstrar as fragilidades e instabilidades da soberania de Estado. A poesia pode oferecer caminhos para se re-imaginar os discursos dominantes estabelecidos, desvendando, portanto, outros mundos que gritam e choram nas fissuras do espaço, da luta, do limiar do que está entre a vida e a morte e, no entanto, resiste.

5 Perspectivas finais

A mobilização das mães em torno do evento do assassinato de seus filhos por policiais militares nos apresenta um cenário no qual as disputas pelo significado de soberania de Estado expõem a ilegitimidade do Estado brasileiro em perpetrar tais práticas homicidas em relação à população preta, pobre e periférica na cidade do Rio de Janeiro. Como se não bastasse essas mães terem perdido seus filhos pelo *braço armado do Estado*, elas continuam enfrentando a violência estatal sobre seus corpos e suas vidas durante muitos anos.

O prolongamento da dor da perda é manifestado na transformação do luto em luta na medida em que as mães fazem do luto uma ferramenta de agenciamento na produção de novos sujeitos políticos que rompem as barreiras do que é entendido por político e expõem, por meio de suas práticas de resistência, a violência constitutiva do Estado no dia-a-dia dessa população. A transformação do luto em luta é uma forma de garantir às mães a legitimidade de sua luta, pois é em torno da dor do luto que elas mobilizam seus discursos conferindo-lhes um caráter público e político. No contexto da luta das mães, o processo de luto é o que alimenta a luta por justiça e é o que mantém as mães convictas de que a morte de seus filhos não pode ser esquecida e que os responsáveis por ela não podem ficar impunes. Esse processo de luto, inevitavelmente doloroso, é o que move as mães a seguirem adiante no enfrentamento ao Estado brasileiro.

Entretanto, ao mesmo tempo em que o luto é transformado em uma força de agenciamento que atribui às mães esse protagonismo político, seu prolongamento é sintoma da constante violência de Estado que recai sobre a vida destas mulheres. Na medida em que elas ficam anos na luta por justiça e pedindo a reparação e responsabilização do Estado pelo assassinato de seus filhos, o processo de luto é prolongado, pois elas ficam anos vivendo com essa dor da não aceitação da perda. É como se, em última instância, a não concretização do luto não só acompanhasse, mas alimentasse essa luta. Neste contexto, a impunidade do Estado brasileiro reforça essa violência sobre as mães, pois ao não dar uma resposta às suas demandas, prolonga esse processo de dor e sofrimento fazendo com que elas morram (literal ou simbolicamente) lentamente.

As próprias falas das mães revelam seu entendimento do que é o Estado brasileiro na medida em que, para elas, a impunidade do Estado se faz presente nas diversas instâncias do poder estatal. A violência é percebida não como um ato isolado de policiais, mas como uma violência institucionalizada cujo motor é a impunidade. A referência das mães a um “Estado que mata”, “Estado assassino”, “Estado fascista”, “Estado que matou meu filho” ou “esses assassinos nojentos que são moradores de favela também” pode parecer indicativo de uma certa imprecisão a respeito do que se entende por Estado, entretanto, é justamente essa multiplicidade de sentidos acerca da noção de Estado que lhes permite certas falas, posicionamentos e cobranças (Lacerda, 2012). Esse enfrentamento ao poder do Estado reflete a compreensão das mães acerca das múltiplas institucionalidades que compõem o Estado brasileiro, pois seus discursos revelam que há uma complexa malha institucional cuja violência incide não somente sobre os corpos de seus filhos mortos, mas também sobre os seus próprios que continuam resistindo a esse “Estado que mata” seus filhos e elas mesmas.

A violência institucionalizada do Estado brasileiro se faz presente desde a inscrição dessas mortes em uma dinâmica de antagonismo e guerra (Vianna, 2014) na qual a ocupação e “pacificação” de alguns territórios da cidade já preveem essas práticas homicidas, até o prolongamento dos processos criminais no sistema judiciário brasileiro que deixa as mães esperando durante muitos anos por uma resposta do Estado, como aconteceu com as mães de Acari que tiveram seus processos arquivados por prescrição. Ainda que a violência mais visível e direta sobre essa população se faça por intermédio da atuação policial que “entra pra matar” nos territórios de favela, a violência à qual as mães são submetidas coloca-as em um estado de espera cuja dor é prolongada por anos até a morte. Não por caso algumas mães, como já dito anteriormente, morreram por problemas de saúde decorrentes da perda do filho ou por terem se engajado na luta por justiça.

O enfrentamento das mães ao Estado se materializa nas várias instâncias do poder público que contribui para a manutenção da impunidade estatal e reforça as múltiplas violências às quais as mães são submetidas. Nesse sentido, o Estado entendido não como uma unidade fechada, mas como multifacetado na malha da sociedade pode ser percebido na luta diária dessas mães e no seu enfrentamento às várias “esferas” do poder estatal (Lacerda, 2012). Como pudemos ver também com a poesia de Deize, há uma complexa rede institucional que contribui para a

criminalização da juventude negra no Brasil como a mídia e a própria sociedade civil que é formada pela mídia conservadora alinhada com as práticas violentas e homicidas do Estado brasileiro. Além disso, a própria noção das mães de que “o Estado mata e o sistema judiciário enterra” seus filhos indica que as esferas jurídicas tampouco estão isentas desse poder de matar.

A interlocução das mães com a categoria do Estado se faz possível na medida em que elas mobilizam, como afirma Lacerda (2012), o idioma da violência como linguagem para o acesso às reivindicações ao Estado. É a partir dessa da linguagem da violência que se estabelece a interface entre mães e Estado, pois as mães são produzidas como sujeitos políticos por meio dessa violência e ao mesmo tempo elas expõem a violência constitutiva do Estado brasileiro sobre seus filhos e sobre si mesmas. O movimento realizado por elas revela a monstruosidade da figura do Leviatã que “faz morrer e deixa viver”, mas também revela a violência constitutiva de uma sociedade de governo que “faz viver e deixa morrer” (Foucault, 1999), pois “o ‘deixar morrer’ é também um modo de ‘matar’” (Lacerda, 2012, p. 300) na medida em que o Estado brasileiro expõe algumas vidas ao risco de morte e permite que essas mortes aconteçam.

A monstruosa figura do Leviatã permanece escondida por trás das táticas de um governo que dispõe as pessoas de modo a atender a uma racionalidade de Estado (Foucault, 2006) informada por um corte de raça e de gênero contundentes. Essas táticas de governo, materializadas nos altos índices de homicídios praticados por policiais na cidade do Rio de Janeiro, atendem, em última instância, aos resquícios de uma sociedade de soberania em termos hobbesianos que permite a morte daqueles que não se “encaixam” no contrato social que sustenta o imaginário político moderno. Entretanto, as formas de poder estatal não se resumem à passagem linear de uma sociedade de soberania para uma sociedade de disciplina e uma sociedade de governo, pelo contrário, essas formas de poder se transversalizam (Foucault, 2006) assim como as múltiplas instâncias estatais reforçando, em conjunto, a violência de Estado sobre essas pessoas.

A complexidade da categoria “Estado” é refletida na forma como a resistência das mães acontece, pois ao mesmo tempo em que elas questionam a soberania do Estado brasileiro colocando em xeque suas práticas assassinas, elas também tomam o Estado brasileiro como um interlocutor ao qual elas recorrem

para reivindicar o direito de terem suas famílias protegidas por ele e não expostas ao risco de morte. A mobilização das mães transita, dessa forma, entre um discurso de desconstrução da legitimidade da soberania de Estado e um discurso que reforça esta soberania estatal ao reivindicarem sua proteção. Essa leitura nos permitiria inferir que as mães caem em uma armadilha de reificar a ideia de uma comunidade política ainda pautada na questão da soberania como central para que a vida política aconteça. Ademais, isso nos permitiria pensar que, ao reivindicar a proteção do Estado, as mães estariam reforçando um atributo masculinizado de proteção institucional imbuído ainda em um paternalismo que diz quem deve proteger e quem deve ser protegido.

Todavia, uma outra leitura possível é a de que as mães questionam os termos masculinizados desse contrato social e seus próprios discursos e suas falas já são por si só a reconfiguração dos termos desse contrato, pois em uma visão tradicional a essas mulheres não lhes seria permitido transformar essa dor privada em um problema coletivo tirando do ocultamento a violência de Estado (Lacerda, 2012). Estar nas ruas mobilizando outras mães no enfrentamento ao Estado brasileiro é em si uma forma de questionar os termos masculinizados que compõem o contrato social. Nesse sentido, ainda que elas exijam a proteção do Estado brasileiro, por outro lado a própria presença dessas mães nos espaços ocupados historicamente por homens e tidos como eminentemente políticos já fragiliza esse contrato social masculinizado. Por essa leitura, as mães se recusam a fazer parte da comunidade política nos termos em que é construída.

Nem as mães e nem seus filhos, na perspectiva do Estado brasileiro, fazem parte dessa comunidade política, pois seus filhos são tidos como os “inimigos” a serem combatidos e suas mães são deixadas a espera de uma resposta sobre o assassinato de seus filhos. Se a relação do jovem negro, pobre e favelado com o Estado brasileiro se dá através de um imaginário colonial no qual aquele é tido como o “subalterno” e marginalizado, suas mães são triplamente marginalizadas por serem mulheres, negras e pobres. Aqui, o atravessamento da questão de gênero ganha um peso relevante, pois a condição feminina das mães na sua relação com o Estado opera por meio de uma construção ideológica de gênero que mantém a dominação masculina. Nesse sentido, se a construção do imaginário do sujeito “subalterno” como aquele que não tem voz está imbuída em uma

ontologia colonial, a figura feminina do “subalterno” é ainda mais silenciada (Spivak, 1988a).

Entretanto, na medida em que essas mulheres saem de suas casas e narram suas histórias e a de seus filhos e expõem ao público suas dores íntimas, elas rompem com esse silêncio. A presença pública das mães já anuncia a violência constitutiva da exclusão dessas mulheres da política e revela o descaso e a desimportância com que elas são tratadas pelo Estado brasileiro. Ainda que as vozes dessas mães não sejam ouvidas pelo Estado, a sua própria fala já é suficiente para provocar o estremecimento da monstruosa figura soberana do Estado brasileiro, pois ao trazerem a soberania em seus corpos, as mães perturbam o sono do Leviatã. O rompimento das fronteiras entre o público e o privado é, nessa medida, condição essencial para essa luta, pois é preciso sair de dentro de suas casas e trazer ao público as suas vozes para que elas possam ser ouvidas.

Nesta dissertação, busquei fazer uma análise sobre como as questões de raça e gênero não são questões que devem ser adicionadas aos estudos de RI, pois são questões que já estão presentes na constituição da disciplina, no entanto, de forma velada e silenciada. Pretendi fazer uso das questões de raça e gênero como categorias analíticas que me permitissem fazer uma reflexão sobre o papel da construção de gênero e raça para a disciplina de RI e para a constituição da teoria política moderna. Ao longo do trabalho, fui movido pela inquietação de Cynthia Enloe (2014) ao questionar onde estão as mulheres na política. Essa pergunta me fez buscar entender que diferença faz a categoria de gênero no nosso entendimento das relações internacionais, no modo como essas mulheres nas margens da política se relacionam com a categoria de “Estado”.

Ainda que essas mães não estejam em relação direta com as relações internacionais, o movimento realizado por elas em âmbito local questiona premissas importantes da disciplina influenciando no modo como encaramos questões de soberania através de uma chave de gênero ainda pouca explorada neste campo de estudos. A forma como as mães colocam em xeque a soberania de Estado pode ser uma importante ferramenta para ressignificar as implicações que as questões de soberania estatal têm nos estudos dessa disciplina. Ademais, a pesquisa me permitiu refletir sobre como as categorias de gênero e raça recaem duplamente sobre as mães como diferentes formas de opressão que as marginalizam em uma sociedade classista, racista e sexista. Seguir os passos das

mães ao longo dessa pesquisa de campo me permitiu compreender a íntima relação que essas mulheres têm com a política e que, a bem da verdade, “as mulheres sempre estiveram em relação com o “Estado”, ainda que a partir da simbologia da dominação masculina sobre a feminina” (Brown apud Lacerda, 2012, p. 165).

Este trabalho possui um caráter experimental, pois pretendi abrir espaços para outras reflexões possíveis que permitam colocar outros tipos de perguntas a serem feitas no campo de estudos de RI. Construir um saber transdisciplinar entre a Teoria Política, as RI, a Sociologia Urbana e a Antropologia me permitiu desafiar as fronteiras disciplinares em um esforço de tentar enxergar a disciplina para além da caixa preta da soberania de Estado. Ouvir as vozes das mães me trouxe muitas reflexões sobre não somente como a ciência é construída, mas como é urgente a construção de um saber prático necessário para a construção de práticas e teorias mais democráticas (Tickner, 2001) que deem conta dos elementos silenciados na política.

O caráter experimental do meu trabalho é devido em grande parte também ao meu envolvimento recente com a disciplina da Antropologia que me abriu caminhos muito interessantes para repensar as RI. Por ser a Antropologia uma descoberta nova para mim, não pude ainda explorar mais profundamente a questão etnográfica e, principalmente, as questões que envolvem uma etnografia multi-situada como a das mães. A tentativa de aproximação a uma etnografia multi-situada (Marcus, 1995) será ainda melhor aprofundada na pesquisa de doutorado a qual será dedicada a estudar os pontos em comum entre as lutas das mães no Rio de Janeiro e a luta das mães da Praça de Maio em Buenos Aires a fim de se analisar a interlocução entre “mães” e “Estado” entrecruzada por questões de gênero a partir de uma perspectiva sul-americana.

Acredito que a pesquisa de doutorado me permitirá aprofundar mais em algumas questões pouco exploradas nesta dissertação ou questões ainda em aberto. A etnografia multi-situada será uma ferramenta importante para compreender melhor as conexões entre o global e o local e como a luta das mães no enfrentamento ao Estado pode nos dizer muito a respeito de um modelo ou um projeto eurocêntrico de Estado-nação na América do Sul. Este escopo de análise será interessante para desenvolver e aprofundar algumas questões como, por exemplo, a relação entre o pós-colonialismo e o feminismo em uma leitura desde

as margens da política internacional. Pretendo levar adiante a relação entre “gênero” e “Estado” e explorar mais como a historiografia das RI contribui para e é construída por uma ideologia de gênero que tira o peso ontológico da mulher na política. E como essa exclusão se dá tanto na esfera global da política internacional, como na esfera local da política nacional.

A luta de mulheres e mães contra a violência de Estado não é um fenômeno local, mas sim internacional na medida em que temos outros exemplos de lutas como esta acontecendo em países como a Argentina com *las madres de la Plaza de Mayo*³⁸, as mães e os familiares dos 43 estudantes desaparecidos em Ayotzinapa no México³⁹. Estes três casos são exemplos de que esse enfrentamento feminino ao Estado antropomorfizado na figura masculina é uma novidade local. Os pontos de contato entre essas lutas, a despeito das contingências históricas, políticas e culturais envolvendo-os, materializam-se na interlocução entre “mães” e “Estado” e mobiliza uma literatura crítica que tem as relações internacionais como palco de atuação.

As discussões e reflexões feitas nesta dissertação, mais do que apresentar respostas e conclusões servirão de insumo para desenvolver outros debates futuramente e, nesse sentido, ela é mais uma experimentação do que um trabalho concluído. Espero com este trabalho poder dar continuidade ao diálogo transdisciplinar a fim de poder vislumbrar outros mundos possíveis no campo de estudos em RI. As vozes dessas mães ecoam por todos os lados e é preciso aprender a ouvi-las.

³⁸ O Grupo das *Madres de la Plaza de Mayo* em Buenos Aires surgiu pela iniciativa de mães que tiveram seus filhos presos e/ou desaparecidos sob o regime de ditadura militar argentina entre 1976 e 1983. As *Madres de Plaza de Mayo*, cuja trajetória histórica ganhou repercussão internacional pela notoriedade de sua visibilidade política podem ser vistas como um exemplo de luta inspiradora para as mães brasileiras que, hoje, lutam pela mesma causa. A resistência das *Madres* pode servir de inspiração para se pensar as lutas atuais, sendo, portanto, uma fonte de aprendizado e resistência.

³⁹ No dia 26 de setembro de 2014, policiais municipais fardados e em traje civil da cidade de Iguala (estado de Guerrero, no México), atacaram a tiros aos estudantes da escola Normal Rural de Ayotzinapa, que se encontravam nesse dia na cidade de Iguala, fazendo uma coleta de recursos entre a população local para a manutenção da sua escola e para assistir a marcha nacional contra o esquecimento da matança dos estudantes de 1968, a realizar-se no dia 2 de outubro na cidade do México. Foi ali que levaram alguns dos 43 desaparecidos. Houve, ao todo, 6 mortos, 29 feridos por arma de fogo e 43 desaparecidos.

6

Referências bibliográficas

ABREU, Maurício de Almeida. **A evolução urbana do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: IPP, 2008.

AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004a.

_____. **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: UFMG, 2004b.

ALMEIDA, A. C. C. **Fronteiras urbanas: interpretações sobre a relação entre Cruzada São Sebastião e Leblon**. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2010.

ANISTIA INTERNACIONAL. **Eles entram atirando: policiamento de comunidades socialmente excluídas no Brasil**, 2005.

_____. **Você matou meu filho!: homicídios cometidos pela polícia militar na cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Anistia Internacional, 2015.

ANTHIAS, F.; CAIN, H.; YUBAL-DAVIS, N. **Racialized boundaries**. London: Routledge, 1993.

BANKS, Michael. The Inter-Paradigm Debate. In: Margot Light & A.J.R. Groom (Orgs.) **International Relations: A Handbook of Current Theory**, London: Pinter, pp. 7-26, 1985.

BENSUSAN, H. Quem pode fugir dos filhos indesejados? **Rev. Estud. Fem.**, v. 20, n. 1, p. 322-324, 2012.

BHABHA, Homi. **The location of culture**. Routledge, 2004.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Editora 34, 2011.

BIRMAN, Patrícia. Favela é comunidade? In: MACHADO DA SILVA, Luis Antônio. (Org.). **Vida sob cerco – violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

BLAKE, William. The Marriage of Heaven and Hell. In: YEATS, W. B. (Ed.) **William Blake: Collected Poems**. Londres: Routledge, 2002, p. 162-178.

BLEIKER, Roland. **Aesthetics and World Politics**. Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2009.

BROWN, W. **States of injury**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.

BURKE, Anthony. **Beyond security, ethics and violence**. London: Routledge, 2007.

BUTLER, J. **Precarious Life**: the powers of mourning and violence. London: Verso, 2004.

_____. What's wrong with 'All Lives Matter'?. **The New York Times**. Jan, 12, 2015

_____; SPIVAK, G. **Who sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging**. Calcutta: Seagull Books, 2011.

CAMPBELL, David. Violent Performances: Identity, Sovereignty, Responsibility. **The Return of Culture and Identity in IR Theory**. Y. Lapid and F. Kratochwil. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1996.

CARVALHO, Deize. **Vencendo as adversidades: autobiografia de Deize Carvalho**. Rio de Janeiro: Nós por nós, 2014.

DAS, V. Violence, Gender, and Subjectivity. **Annual Review of Anthropology**, v. 37, n. 1, p. 283-299, 2008.

_____. Entre palavras e vidas: um pensamento de encontro com margens, violências e sofrimentos. Entrevista. **Dilemas**, v. 5, n. 2. P. 335-356, 2012

_____; POOLE, Deborah (ed.). **Anthropology in the Margins of the State**. New Mexico: School of American Research Press, 2004.

DAUPHINEE, Elizabeth. The Ethic of AutoEthnography. **Review of International Studies**, 36(3), 799-818, 2010.

DOTY, Roxanne: The Bounds of Race in International Relations. **Millennium Journal of International Studies**, vol. 22, n. 3, December 1993.

DUNCAN, Nancy. **Bodyspace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality**. London: Routledge, 1996.

ENLOE, Cynthia. **The curious feminist**. Berkeley: University of California Press, 2004.

_____. **Bananas, beaches & bases**. Berkeley: University of California Press, 2014.

FARIAS, Juliana. **Governo de mortes: uma etnografia da gestão e populações de favelas no Rio de Janeiro**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, UFRJ, 2014.

_____; VIANNA, Adriana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu**, (37), Campinas, n. 37, 2011

FASOLT, Constantin. **The Limits of History**. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

FISCHER, Frank. **Reframing Public Policy: Discursive Politics and Deliberative Practices**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

FOUCAULT, Michel. **The History of Sexuality**, Volume 1: An Introduction. New York: Pantheon Books, 1978.

_____. The Subject and Power. **Critical Inquiry**, Vol. 8, No. 4. (Summer, 1982), pp. 777-795.

_____. **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.

FREITAS, Rita de Cássia Santos. Famílias e Violência: Reflexões Sobre as Mães de Acari. **Psicologia USP**, 2002, vol.13, no. 2, p.69-103.

FRIDMAN, Luis Carlos. 2008. Morte e vida favelada. In: Machado da Silva (org.) **Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. pp. 77-98.

GATENS, Moira. **Imaginary Bodies**. New York: Routledge, 1996

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, Maíra Siman. **A “pacificação” como prática de “política externa” de (re)produção do self estatal: rescrevendo o engajamento do Brasil na Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti (MINUSTAH)**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2014.

HARVEY, D. O direito à cidade. In: **Lutas Sociais**. São Paulo: PUC, n. 29, pp. 73-89, jul./dez. 2012.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

INAYATULLAH, N; BLANEY, D. L. **International Relations and the Problem of Difference**. Routledge, NY, 2004.

KAPOOR, Ilan. **The Postcolonial Politics of Development**. Routledge, 2008.

KRISHNA, Sankaran: Race, Amnesia and the Education of International Relations, In: **Decolonizing International Relations**. Rowman & Littlefields Publishers, 2006.

KRISTEVA, Julia. Women's Time. **Signs** 7, no. 1, 1981, pp. 13-35.

LACERDA, Paula Mendes. **O “caso dos meninos emasculados de Altamira”: polícia, justiça e movimento social**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2012.

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**, v. 6, n. 2, 374-389, ago/set 2012.

MACHADO DA SILVA, Luis Antônio. (Org.). **Vida sob cerco – violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

MALMVIG, H. **State sovereignty and intervention**. London: Routledge, 2006.

MARCUS, George. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. **Annual Review of Anthropology**, Vol. 24: 95-117, 1995.

MATTOS, Carla dos Santos. **Viver nas margens: gênero, crime e regulação de conflitos**. Rio de Janeiro, UERJ, 2014.

MILLIKEN, Jennifer. The Study of Discourse in International Relations: A Critique of Research and Methods. **European Journal of International Relations**, 5(2), pp. 225, 1999.

MORGENTHAU, Hans. **A Política entre as Nações**. Brasília: Editora UnB, 2002.

NANDY, A. **The intimate enemy**. Delhi: Oxford, 1983.

NOIRIEL, G. **L'identification**. Paris: Belin, 2007.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, 20(1): 125-161, 2014.

PERLMAN, Janice. **O mito da marginalidade**. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2002.

POSTIGO, E. L. G. A Construção Social Das Favelas No Rio De Janeiro (Brasil) Como Territórios De Violência. **Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana**, v. 15, p. 113-125, 2014.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. *Edgardo Lander (org)*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278.

RANCIÈRE, Jacques. **Disagreement**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

_____. Ten Thesis on Politics. In: **Theory & Event**. Vol. 5, No. 3, 2001.

_____. **O Espectador Emancipado**. Lisboa: Orfeu Negro, 2010.

REDE DE COMUNIDADES E MOVIMENTOS CONTRA A VIOLÊNCIA. O que é a Rede? 17 jul. 2006. Disponível em: <<http://www.redecontraviolencia.org/Home/10.html>>. Acesso em: 20 jan. 2016.

ROCHA, E.S.; CAMARGO, J. F. Análise de discurso e Relações Internacionais: considerações teórico-metodológicas. **3º Encontro Nacional da ABRI - Associação Brasileira de Relações Internacionais**, v. 01, p. 1-17, 2011.

SCHMITT, Carl. **Political Theology: Four chapters on the concept of sovereignty**. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

SEGATO, Rita Laura. **Las Nuevas Formas de la guerra y el Cuerpo de las mujeres**. México: Pez en el Árbol, 2014.

SHAPIRO, Michael J. **For moral ambiguity: national culture and the politics of the family**. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 2001.

_____. Social Science, Geophilosophy and Inequality. In: Mustapha Pasha e Craig N. Murphy (Org.) **International Relations and the New Inequality**. Blackwell Publishing, 2002.

_____. **The time of the city: politics, philosophy and genre**. London, New York: Routledge, 2010.

_____. The Presence of War: "Here and Elsewhere". **International Political Sociology**, v. 5, n. 2, p. 109-125, 2011.

_____. **Studies in trans-disciplinary method: after the aesthetic turn**. London, New York: Routledge, 2013.

SPIVAK, G. C. Can the Subaltern Speak? In: C. Nelson e L. Grossberg (Ed.) **Marxismo and the Interpretation of Culture**. Urbana: University of Illinois Press, 1988a.

_____. **In other worlds**. New York: Routledge, 1988b.

_____; BUTLER, J. **Who sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging**. Calcutta: Seagull Books, 2011.

TICKNER, J. **Gendering world politics**. New York: Columbia University Press, 2001.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

VALLADARES, Lícia do Prado. **A invenção da favela - Do mito de origem a favela.com**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 2005.

VIANNA, Adriana. Violência, Estado e Gênero: considerações sobre corpos e *corpus*. In: LIMA, A. C. de S.; García-Acosta, V. (Orgs). **Margens da violência: subsídios ao estudo do problema da violência nos contextos mexicano e brasileiro**. Brasília: ABA, 2014.

WALKER, R. B. J. International/Inequality. In PASHA; MURPHY. **International Relations and the New Inequality**. Blackwell Publishing, 2002.

WALKER, R. B. J. **Inside/outside: Relações Internacionais como teoria política**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Ed. Apicuri, 2013.

WEBER, Max. Politics as Vocation. In: **Violence a Reader**. New York: New York University Press, 2002.

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.

ZALEWSKI, M. All these theories and the bodies keep piling up: theories, theorists, theorizing. In: K. B. M. Z. Steve Smith (eds.) **International theory: Positivism and beyond**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.