

# As formas de protesto. Violência policial e familiares de vítimas de *gatillo fácil*.

Maria Victoria Pita<sup>1</sup>:

Para Julio

## Introdução<sup>2</sup>

No meu trabalho de pesquisa sobre os protestos contra a violência policial<sup>3</sup>, concentrei-me especialmente na análise das formas que assumiu, em suas modalidades, em sua linguagem e nas práticas em que se sustentaram. Estava especialmente interessada em poder descrever e explicar de que maneira essas mortes - que inicialmente não respondem à denominação de "crimes políticos" - chamadas de "gatillo fácil"<sup>4</sup>, foram politizadas através dos protestos, das denúncias e do questionamento da violência estatal<sup>5</sup>. Também estava interessada em perceber a

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia Social (UBA) pesquisadora do Núcleo de Antropologia Política e Jurídica (ICA /FFyL/UBA) Pesquisadora Adjunta em CONICET

<sup>2</sup> Tradutoras: Johana Pardo (Professora da Faculdade de Letras - UFRJ) e Hully Falcão (Pesquisadora de pós-doutorado INCT-InEAC-CAPE/PPGA-UFF).

<sup>3</sup> "Formas de vivir y formas de morir: los familiares de víctimas de la violencia policial" Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. 2000, mimeo

<sup>4</sup> A expressão "gatillo fácil" é a denominação, de uso popular, que se refere a fatos de violência policial. A denominação faz alusão a "leveza" ou a "facilidade" com que a polícia dispara, produzindo feridos e mortos, em situações que vão desde o que se denomina "uso desmedido da força até "execuções extrajudiciais" e "falsos enfrentamentos" (cfr. CELS Relatórios sobre a situação dos Direitos Humanos na Argentina -vários anos- e CELS e Human Rights Watch, 1998). A história local, segundo é contada por aqueles que formam parte do campo dos protestos contra a violência policial na Argentina, atribuem a autoria da expressão a astúcia de um velho advogado penalista que advogou na causa de um dos casos mais renomados de violência policial, conhecido como "O massacre de Bugde", ao final da década de 1980. O advogado cunhou o termo inspirado nos escritos do jornalista Rodolfo Walsh (1995 (1969)), que tinha denominado uma série de artigos referidos às práticas violentas da polícia na província de Buenos Aires como "a seita do gatillo alegre" (esta série de artigos foi posteriormente reeditada no livro *El violento oficio de escribir*, que é citada nesta tese). No uso popular, esta denominação tornou-se -em certo sentido- genérica, aludindo também a casos resultantes de outras metodologias repressivas (apreensões ilegais, torturas), tanto quanto a fatos produzidos por outras forças armadas e não exclusivamente pelas polícias.

Nota do tradutor: Mantivemos a expressão "gatillo fácil" por ser de fácil compreensão do sentido que se dá a expressão. Ela poderia ser traduzida pela frase popular que diz: "atira primeiro, pergunta depois", mas perderia o seu uso como categoria de enquadramento, como as vítimas do *gatillo fácil*.

<sup>5</sup> Aludir a essas mortes como mortes não políticas, baseia-se no fato de que não se trata da morte daqueles que tem se dedicado à resistência política, isto é, não ter sido vidas construídas nem forjada a partir da opção de resistência ao poder (Tiscornia, 2006). A esmagadora maioria das vítimas da violência policial são jovens, homens e, também em sua maioria, provém dos setores populares, dos bairros mais pobres. Trata-se, em todo caso, de mortes de vidas não políticas, mortes que conseguiram através de protestos e de denúncia pública serem politizadas. Assim, sustentar que não se trata de fatos «de violência política», isto é, de crimes políticos, não implica que não se trate de mortes políticas. Pelo contrário, é possível defini-las como mortes políticas na medida em que é o poder da polícia, a face exposta do poder do

centralidade e importância, nesse processo de politização, de um tipo particular de ativista político, as famílias das vítimas. O fato de ter focado a análise nos atos de protesto com pouca repercussão pública, nas manifestações relativamente menos organizadas do que aquelas que são convocadas perante os casos de maior significado público - portanto, menos “controladas”<sup>6</sup> pelas diferentes organizações que fazem parte do campo do protesto contra a violência policial- e que, portanto, têm uma participação maior de *familiares* do que militantes convencionais, permitiu-me indagar sobre a linguagem na qual o protesto popular é expresso e que tem como objetivo denunciar especialmente a polícia e o violento e brutal exercício do poder policial.

Neste artigo, estou interessada em descrever e oferecer uma análise sobre as formas de protesto que por vezes assume formas temerárias, relativamente desorganizadas e fora dos moldes do protesto tradicional, e nas quais certas ações que podem ser lidas em termos de “rituais de humilhação”, por meio do uso de insultos e expressões grosseiras, operam no sentido de retirar simbolicamente o status de um outro que insulta e humilha, que burla e ridiculariza, que objeta, e questiona: a polícia. O interesse por essas formas populares de protesto, cujas características e diferenças com os protestos tradicionais não impedem que sejam consideradas políticas na medida em que questionam, denunciam, discutem e confrontam relações de poder, reside no fato de darem conta de uma matriz local, e também de uma matriz igualitária e ao mesmo tempo relativamente violenta, que opera no momento de gerenciar a conflitiva relação sociedade civil-polícia.

---

Estado, o que as tem produzido. Neste sentido, são mortes políticas na medida em que expressam pura sujeição ao poder soberano e seu poder de “dar morte”. É por isto que a hipótese da pesquisa da qual provém este artigo sustenta que o ativismo, o protesto e a confrontação dos familiares, seu trabalho de politização consiste, no movimento de desvelar seu estado de *vida nua*, submetida, reduzida ao despojo e à pura entrega ao poder soberano, isto é, seu estado de exclusão incluída e a resistência a permanecer nele (Agamben. 1998). De alguma maneira, poderia se pensar que estas formas de intervenção, aludindo das mais variadas formas à linguagem dos direitos, rejeitando sua condição de seres instáveis, aludem a outra condição possível de estar sujeito ao poder soberano que pretende expressar a necessidade de limitação ao poder de polícia.

<sup>6</sup>Alguns protestos que envolvem a presença massiva de militantes das distintas organizações que fazem parte do campo de protesto contra violência policial, são normalmente realizados em lugares consagrados às manifestações políticas -como *la Plaza do Mayo* e *la Plaza de los Congresos* - e apresentam uma estrutura “dramática” mais controlada e organizada. Geralmente, algum militante ou ativista atua como orador e apresenta, por sua vez, os diferentes oradores do ato, bem como leem alternadamente uma série de palavras de ordem que são reiterados de maneira cíclica e que funcionam como *leit motiv* da convocatória. Nesses atos, os *familiares* têm um espaço reduzido de participação para falar e em muitas ocasiões, inclusive, nem todos falam, mas apenas um ou dois, que atuam como “a voz dos familiares”. Nos protestos de menor dimensão, por outro lado, a maior parte dos oradores são *familiares* e a participação de militantes não familiares é notadamente menor.

Tentarei me explicar melhor. As formas como estas mortes são denunciadas, bem como as palavras de ordem com que os *familiares* das vítimas reclamam por elas, fazem alusão em grande medida – genericamente falando - a um universo partilhado com as reivindicações e denúncias do movimento tradicional dos direitos humanos: demanda-se justiça, protesta-se contra a impunidade, denuncia-se a violência de Estado. Isto torna-se evidente, principalmente nos casos que, por diferentes razões, adquiriram uma notória visibilidade pública, ou nos casos que podem ser considerados "paradigmáticos"<sup>7</sup>. Contudo, é possível observar que, nos casos de menor importância pública e/ou midiática, em atos de presença e denúncia perante os tribunais da Grande Buenos Aires, em escrachos em bairros pobres, em situações que são expressas em uma grande escala, minuciosa e pormenorizada, é possível advertir toda uma série de marcadores de sentido que sinalizam chaves morais nas quais são pensados, tanto os jovens, quanto o poder policial e através dos quais se expressa o protesto. E ainda que compartilhem com aqueles atos maiores algumas palavras de ordem e "tecnologias manifestantes"<sup>8</sup>, estão em grande medida estruturados por essas narrativas das pessoas de *carne e osso*. Nestas intervenções, as palavras de ordem aparecem carregadas de afetividade e os fatos denunciados não aparecem desterritorializados, mas sim, pelo contrário, inseridos na trama de relações sociais que deram lugar a sua ocorrência. Assim, a partir de sua análise, observa-se como é acionada toda uma série de avaliações emocionalmente carregadas que revelam o mundo moral em que a denúncia destas mortes está ancorada. Nestas formas de intervenção dos familiares, atua-se e experimenta-se um confronto com o poder policial e ativa-se uma posição de resistência

---

<sup>7</sup> Sobre a conversão de um caso em paradigmático, ou seja, sobre a conjunção de circunstâncias particulares que levam a que uma morte pela violência policial se torne um "exemplo" (paradigma), pode se ver Tiscornia (2006). A autora ressalta que são diversas as circunstâncias políticas e sociais que fazem um fato singular se tornar paradigmático, condensando circunstâncias particulares que tornam o fato e o clima social em que ocorreu e, por, convertido em um exemplo que valide centenas de casos do mesmo tipo" (op.cit.: 10).

<sup>8</sup> Os protestos adotam diversas modalidades, distintas metodologias de manifestação pública e coletiva que é definido como tecnologias manifestantes. Referir-se a elas em termos de tecnologia, supõe considerá-las -segundo a Foucault (1975)- como um conjunto de técnicas e práticas associadas que supõem um saber e um domínio de suas formas e forças em termos de efeitos produtivos. Seguindo este autor é possível defini-las como uma tecnologia difusa, visto que não aparecem formuladas em termos discursivos de maneira organizada, nem contam com uma série de regras associadas e sistemáticas. Embora sim, elas importam uma quantidade de práticas, ações e rotinas que lhe são próprias delas. Estas tecnologias manifestantes não são exclusivas de um determinado tipo de organização, instituição ou grupo. Ao contrário, são usadas e valorizadas e imprimem nelas um signo particular, que fazem seus modos de "dramatizar" o protesto e seus conteúdos específicos.

e confronto, ao mesmo tempo que essas formas reforçam sua posição, autoridade e legitimidade.

Essas situações, que podem ser pensadas como “ocasiões” no sentido atribuído por Tonkin (1995)<sup>9</sup>, em que os conflitos não parecem ter sido arrancados da areia em que estão inseridos (Correa, 1983), são assim apresentadas como “ocasiões” em que os familiares, em uma linguagem na qual primam as emoções e sentimentos, organizam uma impugnação moral, e são expressos politicamente, manifestando uma série de significados que explicam a cesura que distancia a sociedade civil da polícia. O sentimento antipolicial (*antitiras*), a rejeição ao abuso de autoridade, a violência de Estado e a arbitrariedade do poder policial, mais uma vez expressas através de um repertório emocional, trazem à cena uma série de avaliações morais que inevitavelmente entram em jogo e que também põem em questão a honra dos envolvidos na disputa. Considerar esta dimensão moral e emocional das intervenções dos familiares nos leva a pensar sobre as múltiplas formas em que o protesto pode ser expresso. E, também, perguntar-nos em que avaliações se ancora a legitimidade daqueles que assim se apresentam e manifestam. Deste modo, este universo de valores através dos quais a violência de Estado está relacionada e contra a qual se manifesta, protesta e denuncia, que se torna visível nas microcenas que aqui são expostas, espera, se não revelar, ao menos levantar uma série de coordenadas para pensar sobre os modos particulares em que politizam estas mortes e expressam a impugnação à violência do Estado, bem como sugerir algumas vias possíveis para ensaiar etnografias de corte comparativo sobre a questão.

### **Rituais de humilhação**

Os insultos à polícia que em muitas ocasiões surgem durante os protestos, podem ser considerados como expressão manifesta das avaliações morais que - com sua carga emotiva e cognitiva - operam desafiando e questionando a hierarquia desse "outro

---

<sup>9</sup> La ocasión refiere a la oportunidad de comprensión de la relación entre situaciones, prácticas y lugares en que emergen, y remite en particular a la importancia de la consideración los enunciados y los contextos espaciales y situacionales en que se producen (Tonkin, 1995. Apud. Escobar, 2005).

A ocasião se refere à oportunidade de compreender a relação entre situações, práticas e lugares onde emergem, e se remete em particular à importância de considerar, os enunciados e os contextos espaciais e situacionais em que se produzem (Tonkin, 1995. Apud. Escobar, 2005).

" que se ridiculariza e insulta, o que reforça uma autoridade própria e, simultaneamente, expressa um confronto impossível de resolver. Assim pensados, os insultos – e especialmente aqueles carregados de conotações sexuais - expressam de uma maneira ritualizada uma relação de poder que se inverte. Os insultos, as expressões obscenas que não evitam ridicularizações (zombarias) e, por vezes, até humor - e a forma particular como são articuladas com algumas palavras de ordem de um repertório militante mais amplo, fazem parte da linguagem desses protestos. Aludir a uma linguagem de protesto implica considerar que ela é construída – ou seja, que o protesto é um construto social e que implica um sistema resultante da articulação de um conjunto de ações, de palavras de ordem carregadas de sentido- coisas que se diz serem também coisas que se fazem- (Peirano, 2002: 11) - e de uma forma de ocupar espaço. E nele, os insultos operam como uma das modalidades de confronto com a autoridade que expressa a impugnação ao poder instituído, conseguindo assim se manifestar de maneira eficaz, as formas particulares em que os setores populares enfrentam e traduzem as suas experiências em relação à violência policial.

Encarar a análise destas práticas de protestos que implica considerá-los como rituais que envolvem ações coletivas expressivas (Alencar Chaves, 2002: 135), é como a manifestação das interpretações dos sujeitos que promovem, que exibem um ponto de vista e colocam em jogo, pela via da comunicação simbólica, que importa palavras e atos, um conjunto de crenças e representações sobre as hierarquias sociais e a ordem social no seu conjunto (Tambiah, 1985<sup>10</sup>). Em grande medida, parte de sua eficácia reside em acionar crenças fortemente arraigadas num determinado universo social. Crenças que, neste caso, não incidem no sentido de reforçar uma ordem estabelecida,

---

<sup>10</sup> Tambiah afirma que o ritual é “um sistema culturalmente construído de comunicação simbólica. Consiste em sequências ordenadas e pautadas de palavras e atos, frequentemente expressas através de múltiplos meios, cujo conteúdo e arranjo se caracterizam por graus variáveis de formalidade (convencionalidade), estereótipo (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual em seus traços constitutivos é performativa em três sentidos: no sentido austiniano, pelo que dizer algo é também fazer algo como ato convencional; no sentido bastante diferente de uma execução encenada que usa múltiplos meios pelos quais os participantes experimentam o evento intensamente; e no sentido de marcadores (*indexical*, *values* ou *shifters*) tomo este conceito de Peirce- que são atribuídos e inferidos pelos atores durante a execução" (Tambiah, 1985: 128). No mesmo sentido é que Alencar Chaves (2002) quando analisa a manifestação dos Sem Terra no Brasil- chama a atenção dos rituais como compreendidos em sua acepção ampla, como "atos, preferências, interações e práticas -eventos que se aliam semântica e pragmaticamente" (2002: 139). A partir desta perspectiva, a eficiência da ação ritual consiste em ativar um conjunto de crenças, de modo tal que a forma e o conteúdo, e neste sentido "o dito e o feito", são indissociáveis.

mas, pelo contrário, operam simultaneamente na impugnação de uma autoridade e uma ordem estabelecida de coisas (o poder policial), e na construção de uma nova legitimidade (a figura do *familiar* como aquele que tem autoridade legítima para a denúncia e o protesto). De modo tal que, estes rituais, podem ser considerados como umas das tantas “formas legítimas de manifestação do dissenso, se tornando instrumentos de construção de novas legitimidades” (Alencar Chaves, 2002: 140).

Esta perspectiva é complementar à definição de ritual proposta por Da Matta (1979), que salienta que os ritos, enquanto elementos privilegiados da “tomada de consciência do mundo”, podem ser considerados como um veículo através do qual se transforma algo natural em social. E para que essa transformação possa ocorrer, afirma, é necessária uma forma de dramatização. “É pela dramatização que tomamos consciência das coisas e passamos a vê-las como tendo um sentido, cabe ressaltar como sendo sociais. Uma emoção é apenas um dado indiscernível no meio de um *continuum* de sentimentos que ocorrem em uma linha indeterminada.. Porém no momento em que o *continuum* foi rompido por meio de um ato coletivo, na ocasião em que o grupo decidiu classificar as emoções reconhecendo apenas quatro ou quarenta nessa linha indefinida, foi possível individualizar tais fatos como coisas sociais e, assim, falar com eles, retificá-los e domesticá-los. É a partir dessa tomada de consciência que os dados infraestruturas podem ser dramatizados, tornando-se “coisas sociais”. Melhor, é através da dramatização que o grupo individualiza algum fenômeno, podendo transformá-lo em um instrumento capaz de individualizar a coletividade como um todo, dando-lhe identidade e singularidade. A maneira básica de realizar tal coisa, que a elevação de uma infraestrutura de dados para coisa social é o que chamamos ritual” (Da Matta, 1979: 36).

Pensar sobre as formas particulares de protesto dos *familiars* sob essa perspectiva, em como -e fundamentalmente seus conteúdos, é especialmente fértil. Os familiares das vítimas, constituídos como *familiars* -isto é, como ativistas uma vez que conseguiram organizar ou traduzir suas emoções e individualizar os fatos ocorridos, construindo uma narrativa e um relato sobre eles e identificando quais, do seu ponto de vista, são as razões pelas quais esses fatos ocorreram -isto é, quando os fatos são pensados como coisas sociais, intervêm dramatizando e representando um (seu) papel e nele, legitimando a rede. E nessas dramatizações fugazes, estão sempre atualizando sua forma de perceber, expressar e representar essa visão do mundo, um relato que pretende

dizer algo sobre a ordem social, porém a partir um dizer que implica necessariamente um certo ponto de vista.

Visto deste modo, nessas situações, pode-se analisar como os *familiares* das vítimas que já deixaram o contexto onde ser familiar de alguém faz parte das coisas do mundo e se tornaram os principais oficiadores destes rituais, atuando como pessoas morais, executam um discurso e uma série de ações que propiciam: o reforço de sua posição como familiares, isto é pessoa autorizada por razões que estão além do direito e que são traduzidas na linguagem do direitos e da política para a prontidão e a impugnação e a inversão de posições acusando, insultando e ridicularizando a polícia e, através disso, a neutralização imaginária de seu poder. Nesses atos rituais, o posicionamento dos familiares contra a polícia e sua violência, contra um sistema de justiça que denunciam como parcial, isto é, contra as instituições estatais como *loci* de poder, é realizada através de uma separação que se poderia dizer ser própria de todo ritual. Esse processo de separação que opera na construção e distinção desse grupo, desse coletivo e que, portanto, reforça sua identidade como alteridade, dá lugar a uma inversão dramatizada de relações de poder.

### **Um escracho**

O *escracho* é uma atividade que, de vez em quando, é realizada pelos *familiares* de vítimas da violência policial. É uma forma de protesto que os *familiares* começaram usar na mesma época em que as organizações tradicionais de direitos humanos e especialmente a organização H.I.J.O.S<sup>11</sup>, começaram a usá-la na segunda metade da década de noventa. Trata-se de uma “tecnologia militante” que foi posteriormente estendida a outros espaços do campo do protesto nacional. *Escrachar* em lunfardo<sup>12</sup>

---

11

“Hijas e Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio” é uma organização fundada no início da década dos anos '90 pelos filhos daqueles que foram detidos e desapareceram durante a última ditadura militar.

<sup>12</sup> Lunfardo: jargão usado em Buenos Aires no início do século XX. Gíria da camada social considerada inferior da cidade de Buenos Aires, na Argentina, usada em letras de tangos “lunfardo”, in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2020, <https://dicionario.priberam.org/lunfardo> [consultado em 13-07-2020] Nota de tradução

significa fotografar<sup>13</sup>, mas também “quebrar a cara” e “*pronturiar*”<sup>14</sup>, e em sentido mais amplo significa expor alguém (Tiscornia, 1998a; Pita, 2004). E essa é justamente a ideia dessa atividade: se fazer presente na porta da casa do agressor e, uma vez lá, denunciá-lo publicamente, manifestar o repúdio, “colocar ao descoberto” (expô-lo) diante do resto da comunidade e, especialmente, de seus vizinhos.

Já o deslocamento até a casa do acusado é parte do ato de protesto. Eles anunciam para onde o grupo está indo, explicam o fato que está sendo denunciado e entregam repartem folhetos aos vizinhos. Uma vez na porta da casa, fazem inscrições nas paredes, o grupo para ali por um tempo para fazer um breve ato de presença, denunciando e realizando o *escracho* em sentido estrito. *Expõe* quem mora lá, denunciando-o aos vizinhos e ao bairro. O *escracho* provoca diversas reações. Além daqueles que participam ativamente da convocatória comparecendo desde seu início, é possível observar durante esses atos alguns vizinhos da pessoa que é objeto do *escracho*, que assistem ao grupo passar. Alguns participam como audiência expectante; outros decidem espontaneamente se somar ao coletivo e participar do protesto; outros, decidem retirar-se. Evidentemente, quando essa atividade ocorre no bairro onde moram tanto a família do morto quanto o assassino, ao mesmo tempo em que se ativa a rede de relações existentes, reconfigurada a partir do crescente ativismo dos familiares da vítima, esta também se torna tensa. Muitos no bairro estão sabendo o que vai a ocorrer. De fato, geralmente há um trabalho prévio de convocatória através de folhetos e avisos colocados em alguns comércios e instituições locais, (quiosques, alguma loja, a escola, a unidade de saúde) e, também, a informação circula de boca em boca através dessa rede de relações. Tudo isto foi o que ocorreu, por exemplo, no *escracho* que será descrito a seguir.

Naquele dia, um sábado à tarde, estava previsto um *escracho* a um policial acusado de matar um jovem do mesmo bairro. Os familiares do caso há muito tempo desejavam poder fazer isso. Segundo eles já o haviam *escrachado* de alguma maneira *em papéis, em cartazes*, “o tipo já se sente perseguido, e bom, e agora vamos ver que

---

<sup>13</sup> Em *lunfardo*, o *escracho* refere-se à antiga prática policial de fotografar (*escrachar*) aos “delinquentes habituais” para elaborar a “galeria pública”, que consistia em grande uma faixa elaborada com essas fotografias e que se distribuía nas delegacias da Capital “este cartaz se colocava nas delegacias á vista de vigilantes e pesquisas. Uma regulação da Polícia da Capital advertia que ‘Os sujeitos que figuram na galeria pública estarão sujeitos a observação estrita e severa’” (Salessi; 1991)

<sup>14</sup> “*Pronturiar*” refere-se a abrir a ficha de antecedentes criminais FAC. Equivale à expressão “fazer um B.O.” em português. Nota de tradução

*acontece com o tema das manifestações, com o escracho, com a multidão de pessoas”.* Para eles, o *escracho* significava, além de fazer a polícia se sentir perseguida, poder mostrar no bairro que eles não estavam sozinhos, “*eu quero que eles vejam as pessoas com quem eu ando e que não tenho medo deles*”, me disse a mãe do jovem.

O *escracho* foi pensado como uma atividade dos *familiares* do caso apoiado pela Coordenadora contra a Repressão Policial e Institucional (CORREPI), uma das organizações mais antigas no campo do protesto contra a violência policial<sup>15</sup>. Esta organização, diretamente ligada a esses *familiares* -sua advogada que está encarregada da causa judicial, também considerava importante a realização do *escracho*, embora aludisse a outras razões mais genéricas, ou seja, menos particulares. Esse bairro da Grande Buenos Aires tem uma importante quantidade de casos de violência policial, portanto, para a organização representava um lugar de especial importância para fazer um *escracho*. A organização forneceu folhetos para difundir a convocatória. Os *familiares* do caso se ocuparam de difundir sua realização no bairro, convocando os vizinhos conhecidos e amigos. Participaria, além disso, todo o grupo de *familiares de gatillo fácil* da organização.

No dia do *escracho* chegaram ao ponto de encontro (a dois quarteirões da casa dos *familiares* do jovem, ao lado da via de acesso principal do bairro) *familiares* de gatillo fácil, vizinhos e amigos da família, a advogada da organização e alguns poucos militantes da organização. Havia cerca de trinta pessoas. Os *familiares* do jovem tinham conseguido uma bandeira argentina bastante grande e no seu centro colocaram uma foto do garoto com a inscrição “*Justiça para Martín*”, ao seu lado um cartaz escrito à mão dizia: “*‘Donoso’ assassino, lembra de Martín e agora todos os garotos que matou lembram de você e exigem justiça*”. Outro cartaz dizia “*Justiça para Martín. Basta de gatillo fácil*”. “*Donoso*” Assassino. A morte de Martín não vai ficar impune, nem as mortes dos outros garotos que você matou. “*Justiça*” para Martín. Assassinado em “3-06-11” em “*Recondo y el Arrollo*”

Assim que chegaram todos aqueles que eram esperados<sup>16</sup>, começou a passeata

---

<sup>15</sup> A Coordenadoria contra a Repressão Policial e Institucional (CORREPI) – deixaria a definição da sigla em espanhol mesmo- é uma das mais antigas organizações neste campo de protesto. Iniciou suas atividades em 1992 e é formada por “ativistas anti-repressivo, famílias de vítimas do ‘gatillo facil’ e grupos de ativistas de direitos humanos ” ([www.correpi.lahaine.org](http://www.correpi.lahaine.org)).

<sup>16</sup> Nos dias prévios, muitos familiares ligaram para a casa da familiar que fazia o *escracho* para avisar que estariam presentes ou para se desculpar em caso de não poder participar. Todos sabiam que se realizaria

pelas ruas do bairro em direção à casa do policial, Cada familiar ia com seu cartaz, alguns deles levam no pescoço com uma fita, alguns tinham suas camisas com as fotos dos jovens estampadas. Um cartaz maior que dizia prisão aos assassinos. *Comissão de Familiares de vítimas de repressão policial* era sustentado por alguns ativistas *familiares* que caminhavam por detrás dos *familiares* do caso em questão. A passeata começou em silêncio, porém, mal iniciou, começaram a proferir a denúncia e os insultos “*Donoso assassino, la concha de tu madre!!! Você é o assassino de Martín! As-sas-si-no! As-sas-si-no!*”. Um membro da organização pediu as *palavras de ordem da* Coordenadora contra a Repressão Policial e Institucional (*Correpi*), “*por favor!*,” numa tentativa de imprimir, a partir de sua perspectiva, um conteúdo político claro. Isto implicava reduzir, em certa medida, o fluxo de insultos, e especialmente, a profusão daqueles de carácter sexual, que escapam ao repertório político militante. No entanto, sua tentativa não prosperou e, ainda que alguns momentos gritassem palavras de ordem que são parte do repertório habitual da organização -e que são impostas nos atos maiores e mais controlados por ela-, o *escracho* esteve dominado pela lógica que os *familiares imprimiram*.

No caminho para a casa do policial, alguns vizinhos saíam de suas casas ou das lojas e olhavam o grupo passar. Os que já estavam na rua, no meio de alguma atividade (garotos jogando futebol numa quadra, um homem lavando seu carro) interrompiam suas tarefas para ver o que estava acontecendo. Alguns se somavam. Alguns transeuntes paravam, observavam e logo seguiam seu caminho. O grupo se deteve por uns minutos no lugar onde o jovem foi morto, em uma das principais avenidas limítrofes do bairro.

Uma das irmãs do jovem morto, com megafone na mão, começou a gritar: *Donoso, compadre, la concha de tu madre! Assassino filho da puta! Vai ser esconder agora! Por que você não sai? Não tem culhão para matar rapazes como faz sempre? Você não tem sangue para nos enfrentar, covarde? Por que você não sai como quando matou meu irmão? Filho da puta, sai agora!*

Duas viaturas da polícia de Buenos Aires com policiais a bordo estavam ao lado do caminho para atuar como vigias do *escracho*. Um familiar grita: *Escondido! E,*

---

esta atividade e entre os familiares, independentemente da convocatória da organização, é uma prática habitual ratificar pessoalmente sua presença, em grande medida, porque essas atividades são vistas como coletivas (dos familiares), mas também, pessoais (assim, por exemplo, este era “o *escracho* de Elsa”). E também porque estas ocasiões são parte daquelas que é possível ratificar e exibir o compromisso.

sinalizando as viaturas, grita a puro pulmão: *aí estão os tiras que protegem o assassino! Tira! Tira! Tira filho da puta!* Grita a irmã e gritam todos: *eu já sabia, eu sabia que o Martín foi morto pela polícia!* Cantam primeiro para dar lugar a outro canto, *alerta! Alerta! Alerta aos vizinhos, ao lado de sua casa está morando um assassino!* Uns e outros cantos se sobrepõem, grita-se muito, e mais de uma vez uns gritos se sobrepõem aos outros: *está escondido porque não tem culhão para fazer frente às crianças!* Grita a irmã do Jovem e continua: *senhores vizinhos, não tenham medo deste filho da puta, este mata garotos, como chamam: não tenham medo dele, senhores! Ele matou Martín Cazolla, este filho de puta se chama Donoso, vocês conhecem ele! Donoso, compadre, a concha de tu madre<sup>17</sup>! Se chama Donoso senhores, e vocês conhecem ele. Não tenham medo, venham com a gente.* Ficamos por um momento parados em frente ao lugar onde Martín foi morto. *Alerta! Alerta! Alerta aos vizinhos, ao lado de sua casa está morando um assassino! Senhores vizinhos!* Fala a irmã do jovem: *aqui faz quase três anos, este filho de mil putas, porque ele não é uma pessoa, matou meu irmão, Juan Martín Cazolla, de 17 de anos de idade, toda sua vida pela frente, arruinou toda a família, matou todos nós, porque ele tirou a vida do meu irmão. Ajudem-nos a esclarecer isso, há três anos isso aconteceu aqui. Então, não tenham medo, nós não estamos sozinhos, pode acontecer com vocês também, todos somos pais, vocês têm filhos. Vamos a casa dele!* Diz ela.

Todos nós retomamos a marcha em direção à casa do policial, a dois quarteirões de *distância*. Em frente à casa, que estava completamente fechada –tinha até uma proteção adicional sobre a persiana frontal - uma vizinha se aproximou da mãe do jovem e parabenizou-a dizendo: *finalmente alguém veio para falar algo a este filho da puta que acredita ser o dono do bairro, é o machão do bairro!* Na porta da casa do policial começou, então, o escracho propriamente dito. Mais vizinhos, mulheres, crianças, jovens e idosos se juntaram ao grupo. A denúncia foi expressa basicamente através de insultos que, em mais de uma ocasião, tomavam a forma de desafio e afronta. Ao mesmo tempo foi pedido apoio aos vizinhos, dizendo-lhes que não tivessem medo. A irmã do jovem morto grita: *Filho da puta, assassino covarde! No te dá o sangue, Donoso<sup>18</sup>!, É um covarde! É um gato! Um "mata garotos"! Não te dá o sangue para matar aos garotos, n É um gato, Donoso! Donoso, compadre, vai tomar no cú! Você é*

<sup>17</sup> Uma possível tradução para este palavrão seria “a buceta de sua mãe” N.T.

<sup>18</sup> Uma possível tradução deste palavrão seria “você não tem culhão” N.T.

*um filho da puta! Vai acabar! Vai acabar! Esse costume de matar! Senhores vizinhos, não tenham medo, aqui estamos nós! Vocês estão vivendo com um assassino! É um gato refugiado<sup>19</sup>! Donoso, compadre, a concha de tua mãe! Por que você não sai? Só queria a Cazollita? Estamos todos! Estamos todos os Cazolla aqui! E aguentamos, não estamos sozinhos, e nos bancamos, filho da puta, assassino! Lixo! Vizinho! Não tenha medo de deste bandido, que não faz nada sem uma arma na mão, não se garante, é um velho infeliz que não serve para nada, se não tem uma arma na mão. Velho infeliz!*

Depois de muito tempo em frente à casa, três jovens militantes se aproximaram da porta e escreveram com tinta spray nas paredes: *Não é um policial, é toda a instituição, Donoso Assassino, Basta de Tortura e Gatillo Fácil, Policial assassino, Donoso covarde, mata garotos.* A irmã do jovem se somou e escreveu *veado* e sob a inscrição: *Donoso Assassino, e acrescentou, boqueteiro.*

O escracho terminou com um breve discurso da mãe do jovem, que afirmou: *só quero falar para Donoso que estou aqui, que não descansarei até que ele esteja preso, porque é o que ele merece. E que não há razão da polícia estar aqui, porque não somos assassinos, viemos simplesmente pedir justiça, em nome de Martín e muitos outros garotos que foram mortos, mortes que não estão sendo denunciadas. A gente já perdeu o medo, a gente perdeu tudo, estamos sem consolo. Não tenho medo deles porque hoje eu perdi a calma, somente peço justiça e que os vizinhos saibam do assassino que tem como vizinho e que nos ajudem a esclarecer a morte de Martín, se vocês sabem de algo, denuncie, porque amanhã pode acontecer com vocês ter um assassino muito perto de casa, não tenham medo, porque isso é o que ele quer gerar, medo aos vizinhos, para que o que quer que ele faça não seja denunciado, nem tenham medo vizinhos, denunciem, porque senão vamos ter outro Martín, não podemos permitir que nossos filhos sejam assassinados por este chacal assassino que não mede consequências e mata os garotos pelas costas.* Ao final das palavras do familiar houve aplausos e o grupo começou a se retirar.

Estes atos de protesto, como mostrado nas primeiras páginas, apresentam uma forma diferente dos atos regidos pela lógica e o repertório militante. Nestes últimos, as palavras de ordem são acordadas previamente pelas organizações participantes e o

---

<sup>19</sup> Gato e Refugiado são categorias nativas usadas pela autora que serão explicadas no decorrer do texto. Optamos em não traduzi-la, pois perderia o sentido etnográfico atribuído. N. T.

objetivo é que todos eles tenham um conteúdo político explícito, parte do repertório usual de slogans<sup>20</sup>. No tipo de *escrachos* descritos acima, pelo contrário, a emoção, a manifestação de sentimentos e os insultos são parte da linguagem do protesto. Porém isso, ao menos do meu ponto de vista, não diminui politização do protesto. Pelo contrário, parecem expressar-se aqui numa linguagem particular pouco convencional, porém altamente popular-, toda uma série de avaliações que conseguem destacar a existência de uma comunidade moral e emocional que se expressa e age através desse repertório de confronto, resistência e contestação.

A menção de não ter medo e o apelo aos vizinhos sob expressões tais como “pode acontecer com vocês também” e “todos somos pais, [vocês também] tem filhos”, aparecem ao mesmo tempo buscando a adesão à denúncia, ao fazer referência a um personagem que todos conhecem no bairro (“vocês conhecem ele”) e legitimando – como familiares - sua intervenção. Os insultos ofendem a quem é nomeado assassino e descrito como um filho da puta, um refugiado, que não tem culhões e que “os insultos proferidos aludem, fundamentalmente, à desonra do insultado, seja por ser um filho da puta, ou por ser um corno, um veado, por não ter as qualidades e atributos da hombridade como sinônimo de masculinidade própria de quem se orgulha de ser um homem honrado, trata, principalmente com qualificações ofensivas que se referem ao comportamento sexual de sua mãe, sua esposa e de si mesmo. Esta questão foi claramente explicada por Pitt-Rivers, que aponta que “os homens se consideram responsáveis pelo comportamento de suas mulheres, porque reside a essência de sua honra moral, e a honra moral é a essência da honra, porque está em conexão com o sagrado de uma forma que a honra política e social não estão . Isso é claramente perceptível num fato que de outra forma pareceria anômalo: o de que os insultos mais graves que podem se dirigir a um homem não se referem a ele mesmo, mas às mulheres de sua família, especialmente sua mãe, também sua irmã e, de uma maneira um pouco diferente, sua esposa” (1979: 125). O mesmo sentido ocorre para o corno. Insultar alguém, chamando-o de tal modo, coloca em questão a hombridade desse varão pela via do ataque à honra de sua esposa, da qual – como sinaliza Pitt Rivers, a dele mesmo depende- de modo que o adultério dela representa - não é só uma violação dos direitos dele, mas uma demonstração de seu fracasso no cumprimento de seu dever” (op cit:49).

---

<sup>20</sup> É até habitual que não só as palavras de ordem que serão ditas e que farão parte da convocatória e/ou mobilização sejam discutidas e acordadas, mas também é usual que uma ordem de precedência seja discutida e acordada entre eles.

Se o ideal do homem honrado é expresso com a palavra hombridade e, pode se notar que é precisamente o ataque e no questionamento dessa masculinidade, sobre a qual repousa a hombridade, que se ataca e se insulta. Não ter culhão, matar por trás, ser um covarde, alguém que é valente com uma arma na mão (isto é, não é por si mesmo, mas pelo valor agregado que uma arma proporciona), tudo isto são imagens que remetem a um homem com sua hombridade deturpada.

Assim simultaneamente à denúncia destas mortes, através da qual se intenta restituir a humanidade daquele que foram mortos como um cachorro, para retirá-los da categoria de seres matáveis ; a denúncia expressa através de uma linguagem carregada de insultos, e opera confrontando e humilhando com o propósito de rebaixar o status daqueles que os mataram. Flynn (1977) observa que os insultos, como ofensas verbais, estão sempre ligados a uma relação de poder e são normalmente usados para legitimar e reproduzir uma ordem moral; para legitimar uma hierarquia entre grupos sociais no interior de um grupo, ou para socializar indivíduos em um grupo. No uso que os familiares fazem deles, os insultos estão demarcando fronteiras morais, sinalizando hierarquias que são invertidas nestes protestos e, ao mesmo tempo, reforçando a identidade do grupo de familiares como tal. A verdade é que os insultos, tal como afirma Guimarães (2000), são eficazes para demarcar a distância do insultador em relação ao insultado, o insulto considera este autor: “é uma forma ritual de ensinar a subordinação através da humilhação” (s/n). Assim, o uso dos insultos - no caso que nos ocupa- pode ser visto como uma tentativa de colocar –ao menos discursivamente- a pessoa insultada em uma situação de inferioridade, que é submetida a um ritual de humilhação pública. O componente sexual desses rituais de humilhação opera informando parte das chaves morais nas quais o protesto é figurado. Isto porque denegrir e humilhar são atos expressos através de insultos nos quais os assassinos são destituídos das qualidades morais que, atribuídas aos sexos, implicam certos comportamentos esperados e aceitáveis (Pitt Rivers, 1979). Assim, os insultos importam a degradação pública através da qual uma inversão de hierarquia é encenada e dramatizada, uma inversão de hierarquias . Aquele que se acha o dono do bairro é chamado de covarde.

Quando o grupo estava saindo, uma vez finalizado o escracho, um familiar grita aos policiais que, de suas viaturas, tinham permanecido estacionados a uma quadrado lugar que estavam vigiando o “filho da puta”! “Vá vigiar a tua mulher que está

transando com outro! Enquanto você está aqui, tua mulher está chupando a pica de outra pessoa!” Não é estranho, mas pelo contrário, melhor ajustado como seu exato oposto, que aqueles que, como disse a vizinha que se aproximou para parabenizar os familiares, se comportam como o macho do bairro, aqueles que são popularmente chamados de “porongas”, são atacados através de insultos que colocam em dúvida sua virilidade. Os insultos verbais de caráter sexual se apresentam como uma atividade política que opera nessa chave moral e que pretende minar a autoridade, diminuindo o status daquele que é insultado. Assim, estes tópicos não referem tanto a uma questão de caráter genérico, mas sim ao uso destes índices genéricos (Sirimarco, 2006) que são precisamente aqueles dos que se investe o poder policial. Nesse sentido, Sirimarco referindo-se *ao self* do sujeito policial, afirma que o gênero não opera apenas como um registro no qual se expressa esse self e que este implica um discurso e uma atitude onde o imperativo da virilidade, expressa em termos de ser ativo, prepotente e desafiador, imitando a linguagem masculina. Para o sujeito policial, assinala, “a masculinidade é proposta como um telos. Torna-se, portanto, o modo de ação incentivado a partir do discurso institucional, na medida em que se entende que encarar o agir e a atitude própria ao exercício do poder policial. O poder é concebido como eminentemente masculino e que estrutura, por conseguinte, sujeitos que, para o desempenho de sua função, se posicionam a partir de um registro (construído e naturalizado) de masculinidade” (Sirimarco, 2006 s/n). Estas observações são particularmente esclarecedoras, especialmente quando estes tipos de insultos apresentam um caráter recorrente. Pensar: a partir destas coordenadas é possível destacar as formas e a linguagem que se expressa o protesto, a denúncia e a confrontação com o poder policial realizado pelos *familiares*, e permite assinalar como, através de que ações e linguagem um grupo pode atuar, dramatizar, enquanto seu valor -que se expressa na falta de medo-, a destituição simbólica do status do outro que se insulta. E isso porque alguns dos insultos revelam algo mais, que dá conta de uma crítica ao poder e sua contestação, que aparece travestida em indicadores genéricos. Insultos tais como *refugiado e gato*, provenientes do jargão prisional, permitem pôr em evidência esta afirmação. Ser um *refugiado*, em tal linguagem, implica ser alguém que busca proteção (refúgio) em quem tem certo poder, e isso porque não é capaz de resolver por si mesmo uma afronta. E assim se insultava ao policial em questão por contar, segundo os *familiares*, com pessoal policial, que durante o *escracho* controlava os eventos; como também, por ser protegido e

encoberto pelos seus colegas, que oferecem álibis quando mata a algum garoto do bairro. Ser um *gato*, me explicaram -que é como o *refugiado*, uma categoria prisional- é *ser aquele que lava os pratos de outro, lava as coisas para eles, atende, faz-se de mulher. E os militares, a polícia, são isso, são os “gatos” do governo.*

O ritual de humilhação encontra, assim, nos insultos sexuais, uma forma eficaz de produção de vergonha e de afronta, pública ao mesmo tempo em que apresenta uma poderosa crítica ao poder do Estado -que aparece alternadamente sem maiores distinções como estado e como governo -, que é visto como aquele que encobre, que dá refúgio, que permite o exercício da violência e exige submissão. Diante disso, os rituais de humilhação colocam em prática uma forma de protesto temerário, popular, relativamente desorganizada e por fora dos moldes do protesto tradicional ajustado aos padrões políticos convencionais, mas não menos política, na medida em que questiona, discute, desafia e exige. E, nesse mesmo ato - ao menos durante esse ato - ele consegue apresentar aquele que é objeto do insulto, como sujeito sem honra e submetido ao poder do outro. A cadeia semântica que estes insultos desencadeiam refere-se, então, a alguém que não é capaz de responder a uma afronta que questiona sua honra, porque não tem culhão, ou seja, não se trata de um homem completo, mas sim de um covarde. Ser um *refugiado* e ser um *gato* expressa esse sentido de quem, feminizado, se encontra sob o governo de outro que o protege e o serve. Notadamente, é através de categorias prisionais que a linguagem moral se liga a uma dimensão política.

Este tipo de protesto parece ser construído como uma espécie de vingança ritualizada que põe em jogo todo um *léxico* emocional (Middle-ion, 1989) e moral que permite a expressão de contestação e a confronto e que, encontra por essa via, a forma de politizar o protesto. Uma politização que acaba formulando uma demanda de justiça que, se expressada claramente, implica em uma demanda de esclarecimento e castigo. Mas o conteúdo dos insultos proferidos, assim como a forma imprudente, desafiadora e às vezes ameaçadora, é a maneira de agir à *falta de medo* que é discursivamente proclamada. Nesse sentido, pode-se afirmar que a força simbólica desses insultos torna possível agir sobre essa falta de medo, que opera sustentando a denúncia de fatos que, segundo se diz, *não podem ser permitidos.*

### **Um protesto na porta dos tribunais**

No caso descrito a seguir, podemos ver como o grupo de *familiares*, pela via dos insultos com forte carga sexual, desafia e busca humilhar e assim minar a autoridade policial. Mas, ao mesmo tempo e em que se denuncia, põe em jogo também toda outra série de valores morais para demonstrar sua própria legitimidade como *familiar*. Assim, a operação simbólica trabalha em dois sentidos, de um lado com afronta e destituição simbólica de status e autoridade pela via da humilhação, e de outro com a exibição de valores associados ao sangue e à falta de medo que legitimam aos *familiares* e seu protesto, apresentando, deste modo, um jogo de construção de identidades contrastivas, um *eles* e um *nós* que expressa pura alteridade e uma distância irredutível.

Desta vez, se trata de um típico protesto às portas dos tribunais, em um distrito da Grande Buenos Aires, por ocasião do início de um julgamento oral a um policial acusado pela morte de um jovem. Havia se reunido no local um pequeno grupo de *familiares de gatillo fácil*. Tratava-se de um julgamento muito esperado, não só porque era a oportunidade de assistir ao julgamento de um policial, conhecido na região - inclusive por seus colegas- por seus habituais abusos e seu agir prepotente e violento que havia acabado com a vida de um jovem; mas também porque era o *julgamento do Polo*, o que equivalia dizer que era o julgamento das *irmãs Ortiz*, conhecidas por todos os *familiares* como *mulheres de ferro*. *Elas estão sempre em tudo, sempre acompanham*, dizem os *familiares* sobre elas, após nomeá-las.

E assim, naquela manhã, bem cedo, bem antes do início do julgamento, os *familiares* começaram a se reunir na porta dos tribunais. Como era de costume, todos chegavam com seus cartazes. Como em outras oportunidades, o grupo (de umas vinte pessoas) alternou ao longo do dia- entre discursos breves e virulentos, limitados no tempo, e cantos de palavras de ordem e insultos. Os discursos eram proferidos por distintos familiares. Neles, o caso denunciado foi apresentado -como é de costume - de maneira explícita, assim como outros casos que se estavam denunciando. A apresentação e a denúncia pretendia não apenas expor, denunciar, mas também chamar a atenção para a legitimidade do protesto, bem como para a legitimidade de quem parece denunciar sua característica de familiar.

Os familiares estavam na calçada em frente ao prédio dos tribunais. As portas do prédio haviam sido cercadas para a ocasião (uma instalação reforçada de segurança ocorreu durante o mesmo protesto) com uma série de cercas/painéis de tela metálica.

Um cordão policial (com efetivo masculino e feminino) foi colocado ali para guardar a entrada do prédio. Além desses policiais encarregados pela guarda, podia-se observar outro efetivo dedicado a outras tarefas -fundamentalmente do deslocamento de detentos- que entrava e saía dos tribunais. Os policiais que vigiavam a entrada aos tribunais falavam entre si. Os de maior patente entravam e saíam do prédio, alguns visivelmente incomodados olhavam os familiares de forma ameaçadora. Nessas ocasiões, em tom caricato e jocoso, alguns dos familiares gritavam: *ei! Muito corno! Muitos cornos à direita! Ui! Outro à esquerda! Ou quando passava uma policial feminina: ai! Olha que bunda gostosa tem a loira! Quantos batalhões não terão passado por essa bunda, hein?* Também, algumas vezes, durante o deslocamento de policiais que entravam e saíam dos tribunais, gritavam: *emagrece gordo, que vão te mandar embora da polícia! Ei, gordo, você vai ter que perder peso! Vai em cana por ser gordinho, hein? Parece um leitão! Ei! Comam menos, devorem menos!*

Aqueles que eram interpelados diretamente, isto é, para quem era evidente a proximidade física, aqueles que foram insultados cara a cara, olhavam com visível incômodo para os familiares. E isso dava lugar a chacotas: *Ai, que cara de mau!* respondiam a seus gestos, e todos os familiares, soltavam gargalhadas.

Fonseca (2000) aponta que o estilo humorístico “revela algo” e se pergunta como proceder para definir esse “algo”. A autora chama a atenção sobre certas interpretações do humor que não deixam de trabalhar uma imagem unívoca da moralidade convencional”<sup>21</sup> (2000: 156) segundo a qual as piadas e as fofocas buscariam ridicularizar um comportamento desviante ou condenar transgressões. Ela, pelo contrário, adverte sobre a possibilidade de pensar no humor como um instrumento capaz, não só de reforçar, mas também de minar a autoridade convencional. E esta observação, especificamente orientada para a análise do desempenho das mulheres neste campo, permite-lhe analisar os modos em que as mesmas redirecionam a moralidade em termos da definição dada por De Certeau como “táticas de consumo”, “engenhosidades

---

<sup>21</sup> Fonseca afirma que “o humor licencioso poderia ser analisado, por exemplo, segundo Radcliffe-Brown, como instrumento usado para suavizar tensões latentes na estrutura social...assim as piadas ou achincalhes também poderiam ser vistas como uma forma de designar um bode expiatório, permitindo o sacrifício simbólico de certos indivíduos para a expiação de um grupo...segundo outra hipótese, a piada seria uma maneira de estigmatizar desviantes, tendo como consequência o reforço da norma vigente. Finalmente, as piadas ligadas a assuntos libidinosos poderiam ser interpretadas, sob uma perspectiva psicanalítica, como uma maneira de aplacar angústias psíquicas - uma válvula de escape por onde sairiam as tensões do jogo de atração/repulsão-transgressão/respeito às normas.” (2000: 156).

do fraco para tirar vantagem do forte, [que] desembocam numa politização das práticas cotidianas” (De Certeau 2000: XLVIII). Considero esta leitura especialmente adequada para pensar nestes casos, nos quais o humor aparece associado a toda uma série de ações que simultaneamente ao insulto, à ridicularização e ao cômico que, combinados, operam no sentido de questionar e desafiar a autoridade; ações nas quais especialmente as mulheres fazem uso das valorações morais atribuídas à sua posição. Neste sentido, parece claro o uso engenhoso –e eficaz- de umas mulheres que encontram *um modo de fazer* no qual põem em jogo procedimentos populares, minúsculos e cotidianos, esquemas “antidisciplinares” (De Certau, 2000: XLV), amparadas no lugar convencionalmente atribuídos às mulheres mães, a estas se admite o transbordamento emocional, como sinal “natural” de uma fragilidade que, na figura de mulher-mãe, aparece tão inquestionável como inatacável (Nash, 1999; Pita, 2001; Daicli. Pita e Sirimarco, 2007).

Todos os insultos dramatizavam uma afronta ao status de masculinidade policial e, mantidos ao longo de mais de quatro horas, alternava entre um contexto de preferência de violência verbal marcado por um alto grau de raiva, e zombaria que tornava os policiais uma piada<sup>22</sup>. Os insultos e as chacotas referiam-se, como em outras ocasiões, ao questionamento da heterossexualidade dos policiais homens, e também à sua falta de coragem e aos seus supostos defeitos físicos. Já as mulheres policiais, pelo contrário, eram insultadas, sendo insinuada sua promiscuidade sexual, o que evidentemente aludia à falta de pureza sexual, traduzindo assim o insulto que afeta a honra em função do sexo daquele a quem era dirigido. Durante todo o protesto, como no escracho descrito acima, parte do repertório de palavras de ordem militantes foi misturado com os insultos e práticas de humilhação verbal da polícia.

A presença majoritária de *familiares* mulheres agrega um plus de significado aos insultos e às burlas. Trata-se de *familiares* que, enfatizando seu caráter de mães, insultam e zombam, com o objetivo de humilhar aos homens questionando sua masculinidade e a honradez. Em extremos opostos da divisão moral dos sexos, as mulheres enfatizam sua posição de mães daqueles jovens *mortos como um cachorro*,

---

<sup>22</sup> A burla é também -de acordo com Pitt-Rivera (1979) - uma das formas através das quais se podem destruir a reputação.

numa espécie de vingança ritual diferida - em nome de suas filhas, buscam humilhar e desonrar, insultar publicamente. Ao fazer uso instrumental de sua posição de mulheres e ao tocar sobre a suposta fraqueza do gênero extremo que provocam. Mas, além disso, neste tipo de humilhação ritual, torna-se evidente que, ao insultar os policiais, o corpo institucional é atacado. Os insultos são *como* ofensa moral, proferidos por estas mulheres, que tentam atacar, objetar, questionar e até ridicularizar a autoridade desses homens, cujo poder pode ser minado ao questionar sua masculinidade, que *também é* parte constitutiva da retórica e das práticas que configuram um registro de atuação viril do corpo policial definido, de certo modo, como a essência do “policial” (Daich, Pita e Sirimarco, 2007), da instituição policial encarnada – corporificada- nesses homens. Nesse sentido, esses insultos -numa chave genérica- insultam a esses homens enquanto corpos institucionais (Sirimarco, 2006).

Uma das familiares começou a cantar: *“pólicia, pólicia, quero fazer um acordo, se matam seu filho, o que você vai me responder?”* Todos começam a cantar. Depois de um tempo, enquanto pode-se notar o deslocamento das viaturas policiais que chegavam, algumas delas transportando detidos, outras apenas o pessoal da polícia, outro familiar começou a dizer: *“não temos medo, não importa quanto carros de patrulha venham, não importa quantos agentes venham, eles mataram nosso filho, por isso não temos mais medo, então, se querem reprimir a gente ou bater com pedaços de madeira, não temos medo de vocês! Já nos tiraram nossos filhos, assassinaram.. Se trouxerem mais patrulhas, se trouxerem mais policiais não vamos sair correndo. Não! Já mataram nossos filhos, nos tiraram a metade de nossos sonhos, a gente já está morta. Se isso incomoda é porque estamos pedindo justiça, então que isso incomode sim! Vocês mataram nossos filhos, estamos em maioria aqui, todas as irmãs aqui, e estes policiais assassinos continuam matando nossos filhos dia após dia . Viemos para pedir justiça, não viemos colocar uma bomba aqui, aí dentro está o assassino de nossos filhos! Portanto, não vamos sair atirando porque trazem mais tiras. Tira filho da puta!*

Uma pergunta que pode ser formulada de maneira retórica e que não espera uma resposta, pois funciona como uma afronta, como uma familiar explicará depois: *“eu canto assim, o que você vai me responder!/? Porque ele vai me responder [ênfases]? Qual lado ele vai estar, nós já sabemos! Ele vai estar do outro lado!* Esta formulação expressa um desafio que poderia ser descrito como imprudente e, também como uma confirmação da existência de dois lados opostos, sem conciliação nem encontro

possível, onde a pertença institucional funciona como um *a priori*. A alteridade se sustenta, assim, a partir do valor do *não ter medo*, que concede coragem para reivindicar. Pode-se ver, deste modo, como o apelo à coragem -resultado da falta de medo- se apoia em duas fontes provedoras de valor, *a maternidade* e a morte, que se entrelaçam narrativamente. O apelo à maternidade traz a relação com os laços de sangue e a “obrigação sagrada” de proteger os filhos, obrigação que é possível de sustentar a partir do valor agregado de *não ter medo*. Assim, umas mães que já não tem mais medo enfrentam à polícia, desafiando essa suposta valentia viril daqueles que mataram seus filhos.

Denúncia, afronta e insulto. E, ao mesmo tempo, defender o direito de exigir justiça. O deslize semântico é quase imperceptível. A denúncia estende-se desde o caso que os convoca -nesta ocasião esse julgamento oral- até a confrontação da atuação da polícia nos bairros, construindo uma denúncia generalizada. Os insultos sexuais funcionam não só como instrumentos para destituir de status a polícia, mas também se refere ao tratamento da polícia para com os jovens, onde a metáfora sexual funciona como referência a situações de abuso e submissão: *cornos! O que não podem fazer com as mulheres, eles podem fazer com os garotos, “cornos! Se eles mexem com os nossos filhos, descarregam em nossos garotos, porque eles não servem para nada em casa. A única coisa que fazem é sair e a matar, isto tem que parar, todos os dias matam garotos, cada dia que passa mais garotos matam, nós não queremos fazer como eles, sair e matá-los, porque não somos assassinos como eles, eles estão preparados para matar. Isto tem que terminar, porque não queremos começar uma guerra civil, porém, cada vez resta menos filhos, a cada dia vem outra mãe. Eles matam nossos filhos todo o dia.*

Segato afirma que a masculinidade é um *status* que implica uma hierarquia e, portanto, uma posição de poder diferencial, mas que está condicionada à sua obtenção. Isto supõe, segundo esta autora, que a masculinidade está sujeita a uma reconfirmação contínua através de um processo de “provação e conquista” (2004: 8) e, acima de tudo, sustenta que a reconfirmação desse status está subordinada à “cobrança de tributos de outro que, por sua posição naturalizada nesta ordem de status, é percebido como o provedor do repertório de gestos que alimentam a virilidade”. Esse outro, no mesmo ato em que faz entrega do tributo instaurador, produz sua própria exclusão da casta que consagra. Em outras palavras, para que um sujeito adquira seu status masculino, como

um título, como um grau, é necessário que outro sujeito não o tenha, mas que lhe outorgue ao longo de um processo persuasivo ou impositivo, que pode ser eficientemente descrito como uma tributação” (2004: 8). Pensado o confronto simbólico a partir das coordenadas propostas por Segato, pode-se observar em que ponto uma linguagem carregada de índices genéricos é eficaz para dizer e agir sobre o confronto com a polícia e desafiar o poder policial. Por meio deste recurso, parece se conseguir isto, visto que é minada uma autoridade e uma hierarquia associadas -pela via da virilidade- com o poder, contribui em reforçar uma autoridade que repousa sobre um valor como a coragem, que parece estar vinculada a laços de sangue e, em particular neste caso relatado, à maternidade como a expressão mais direta desse laço.

### *Encontros eficazes de linguagens diferentes*

Nos diferentes atos de protesto analisados na pesquisa - dos mil só dois tem sido expostos aqui-, eles não deixam de incorporar, não obstante, palavras de ordem do repertório político e militante, o qual permite afirmar que a lógica dos *familiares* não supõe necessariamente sua supressão ou evasão por percebê-las alheias. Entretanto, o que pode ser notado é que essas palavras de ordem são integradas a um campo semântico específico e adquirem sentido pleno na atuação de um enfrentamento que é verbal, mas que também importa fisicalidade. Eles estão frente a frente, gritam na cara, e isto pode resultar em algum sentido paradoxal. Enquanto se canta fazendo alusão a toda uma instituição. “Vai acabar esse *costume de matar! Eu sabia, Eu sabia, que Polo, foi morto pela polícia! Atenção, atenção, não é um policial, é toda a instituição! Basta de “gatillo fácil”, basta de tortura!*” Se interpela cara a cara os funcionários policiais. Uma lógica própria das relações pessoais (a mesma que colore as relações no bairro e que leva a falar de “os direitos humanos” como pessoas), também permeia esses atos de confrontação, onde o que parece dominar é a dimensão das relações entre uns e outros, relações de proximidade nas quais esculpem com um peso significativo as emoções e as corporeidades. *Falar na cara, ver sua cara, esse enfrentamento* se apresenta como uma ação oposta a *matar pelas costas, se esconder como rato, ser um covarde*, onde a afronta implica uma interpelação pessoal. Assim, a entoação das palavras de ordem próprias do

repertório militante é, em certo sentido, re-traduzida e podem conviver com aquelas outras intervenções carregadas de insultos.

*Agora todas as mães estão aqui! Tem muita gente! Eles mataram meu filho, e a toda esta gente que está aqui, mataram os filhos de todos. Todos estes policiais assassinos, [que] não querem olhar para cara da gente, estão com medo! Mas nós não somos assassinos, queremos ver a cara de vocês, não somos assassinos covardes como este cara. [...] [Todos cantam] Policial, policial, como você parece amargurado enquanto você anda por aí matando garotos, tua mulher foi ao hotel! Eles são nossos filhos, não é qualquer coisa que mataram, quando vejo um cachorro que está machucado me dói, eu não gosto, nem com um animal que eu não gosto. E se trata de nossos filhos! Mas estes não tem nem filhos, nem nada, não gostam de ninguém, são assassinos, eles estão pronto para matar! Nós parimos a nossos filhos e estes filhos de puta matam nossos filhos, eh? As pessoas que passaram pelo que estamos passando sabem o que é perder um filho, e não por doença nem nada, mas sim [que] os matam a tiros, ou a golpes, ou a tortura. Se não houver justiça aqui vamos vir todas as vezes que seja necessário! Queremos ver que faça justiça, basta de impunidade já! Queremos ver justiça, que se faça justiça por nossos filhos e por todas, eh! Uma familiar acrescenta, eles só tem filhos porque as mulheres engravidam de outros. A familiar que estava falando, diz então: são tão amargurados que as mulheres têm filhos com os vizinhos! Vocês não sabem o que é ter um filho morto, porque vocês não têm filhos. Os filhos de vocês são os filhos do vizinho! Cornos! Vocês não sabem o que são os filhos, vocês não sabem o que é uma mãe, porque tem uma família com dos pais, o delegado e o subdelegado! Estes filhos da puta esperam que a gente morra para que tudo acabe e aí está o filho da puta, aí dentro está o assassino. Não sei se foi parido pela mãe ou não sei por que virgem! Se tem uma mãe, não tem que ser tão filho da puta. Com certeza que não tem filhos!*

Os familiares, enquanto se apresentam a partir dos laços de parentesco, para assim exercer uma razão última e, à luz de suas argumentações, inobjetable, proferem insultos que pretendem humilhar e insultar e para fazê-lo recorrem à mesma série de valorações através das quais se legitima sua denúncia e seu direito a denunciar, porém com sinal invertido. Ou seja, os familiares, e especialmente aquelas que são mães, aludem o que sinalizam como o mais sagrado que possuem (a vida de seus filhos), e insultam os policiais por estarem por fora desses valores. Assim, falam para eles “não

sabem o que é ser pai ou mãe, não têm filhos, nem honra ou vergonha, estão preparados para matar. São apresentados assim, como desumanos, seres com qualidades contranaturais -*não sei se foi parido pela mãe o não sei porque virgem* - anômalos -*têm uma família com dois pais, o delegado e o subdelegado!* Além da óbvia alusão, nesta imagem, à “família policial”, chama a atenção tanto a marca genérica para aludir ao poder policial (o poder como eminentemente masculino), quanto o fato de que acrescenta, aos insultos que atacam a hombridade, –pela via da desonra - mais um significado. Se trata de alguma maneira de não-homens, de seres vinculados a tabus, de natureza altamente ambígua. E, nesse sentido, esta imagem consegue mostrar com potência a distância simbólica construída entre esses outros aos que estão confrontados com um “eu” que fala<sup>23</sup>.

*Como com os nazis, com vocês também vai acontecer,*

*Aonde forem, iremos buscar,*

*olê, olê, olê, olá*

*Para os garotos justiça já!*

*Para os tiras nunca mais a impunidade!*

*E dê alegria, alegria ao meu coração, o sangue dos tombados em rebelião, você vai ver já!*

*As balas que você atirou vão voltar! E sim senhor! Vamos encher o paredão de tiras*

Como entender a incorporação destas palavras de ordem próprios do repertório militante no marco deste protesto? A partir da minha perspectiva, estes cânticos informam um ponto de encontro de intersecção entre a lógica dos *familiares* e a lógica militante. A afirmação de uma verdade (*eu sabia*), o aviso ameaçador e temerário de perseguição do matador (*aonde quer que eles vão, iremos buscar*) e a ameaça direta (*as balas que você atirou vão voltar, vamos encher de tiras o paredão*) que alude no repertório militante às mortes políticas (*mortos em rebelião*, compreendendo um ponto

---

<sup>23</sup> É neste sentido que Leach trabalha sobre a linguagem e o tabu, indicando precisamente que “o tabu serve para separar o “eu” do mundo e, depois, para dividir o próprio mundo em zonas de distanciamento social [...]” (1983: 192).

de encontro entre ambas.

Como foi apontado no início deste trabalho, estas mortes não poderiam ser definidas, no sentido estrito, como mortes políticas, mas pelo contrário, são politizadas *post factum*, pode-se observar de que maneira específica se produz essa politização e os diversos significados que tem segundo os atores envolvidos. Como é que estas palavras de ordem se tornam significativos para os *familiares*? São significativos da mesma forma que para o resto dos militantes e ativistas? As perguntas assim colocadas tentam sinalizar que estas palavras de ordem parecem eficazes e significativas para os *familiares* por razões diferentes das que são para os militantes. Ou seja, parecem ser palavras de ordem que se tornam eficazes, não por causa daquela pretensão ideológica e pedagógica da organização -expressa naquele pedido de um membro da organização que exigiu *palavras de ordem de Correpi, por favor!* - que afirma educar no sentido de “doutrinar” os familiares, mas porque *trata-se* de palavras de ordem que se encaixam nesta lógica de vingança ritual que organiza as intervenções dos *familiares*. E isto assim porque, de certa forma, elas se entrelaçam à lógica das *pessoas de carne e osso* que pretendem enfrentar cara a cara o matador, insultá-lo e maldizê-lo pela via dos *rituais de humilhação*.

Assim, parece haver um ponto de encontro ou articulação entre a lógica política militante e as intervenções dos *familiares*, expressa no registro das emoções e dos sentimentos. Quem se apoia em quem? É a lógica militante que legitima os *familiares*? Há, talvez, uma tentativa da organização de enquadrar o seu protesto contra estas mortes numa lógica de intervenção que tem legitimado politicamente as palavras de ordem, a fim de politizar o protesto, como uma tentativa de construção de inteligibilidade para o cenário político mais amplo? De acordo com as afirmações dos advogados e militantes - não *familiares*- da organização isto poderia ser visto assim. Um ativista da organização explicava as estratégias que, em diferentes momentos, foram desenvolvidas para *integrar o familiar direto na discussão mais política*. Do ponto de vista deles, isso apresentava uma série de problemas, porque por um lado não era possível *a militância e o familiar sentar numa mesma mesa, porque não compartilham a mesma linguagem, porque são pessoas* [os familiares] *que não têm experiência militante*, porém, por outro lado, se considerava a importância de que os *familiares* fizessem parte da organização. Assim, considerou-se necessário e importante que os *familiares* tivessem na organização um espaço próprio, *mais fechado*, que respondesse à *necessidade do*

*familiar de trabalhar com iguais, visto que era unicamente frente a outro familiar que poderia chegar a se abrir, mas, ao mesmo tempo que também tivessem contato com a militância, porque de outra maneira seria apenas um organismo de autoajuda... uma coisa de terapia. Sua explicação buscou mostrar como a organização -de diferentes maneiras- tentou enquadrar os familiares. Do seu ponto de vista, é a organização que consegue -ou tenta conseguir- politizar não só o protesto por estas mortes, mas também os familiares. Os familiares, a partir desse ponto de vista, com sua falta de experiência militante e seu descontrole emocional -considerado um excesso e confrontado com a razão- devem ser enquadrados. Porém, ao mesmo tempo, ainda que se mantenha essa falta de politização nas intervenções, se reconhece nelas uma identidade própria, um status diferenciado, os familiares não são a militância, porém, milita-se com os familiares. A forma de trabalhar que finalmente encontraram forjou-se sobre este reconhecimento. E isto -independentemente de intenções deliberadas- colaborou com a consolidação da identidade dos familiares como um grupo próximo, porém separado da militância, como um tipo particular de ativista.*

A partir da lógica dos familiares, pelo contrário, estas palavras de ordem parecem reforçar sua legitimidade para um protesto que se traduz em seus próprios termos de confrontação e contestação, onde o político, o desafio e a alteridade ao poder parecem se expressar em outra linguagem, não porque seja “ideologizado”, menos eficaz no momento de sustentar a confrontação. O vínculo, a articulação com a militância a que eles genericamente se referem como direitos humanos, aparece a partir da sua perspectiva como um plus de poder e proteção que os assiste em seu protesto. Eles estão com os direitos humanos, são as pessoas com as quais se movem, que reconhecem com saber, poder e capacidade de influência, e cuja associação os fortalece, lhes dá ferramentas e também os ajuda a ir em frente. Agora, com estes aliados, a partir de sua perspectiva, eles têm mais poder e instrumentos para sustentar sua denúncia e seu protesto. O que parece evidente na lógica militante é, então, certa dificuldade em considerar como políticas aquelas intervenções que não apresentam um discurso político explícito, não conseguindo, assim, compreender que a economia política insista nestas formas de intervenção próprias dos familiares que apresentam um caráter confrontador e de denúncia ativa sob uma linguagem popular e altamente precisa, e com efeitos não só durante o protesto, mas também no fortalecimento do grupo de familiares e na concomitante construção de legitimidade que isto importa.

Quase ao final do protesto, nos portões dos tribunais, uma das *familiares* fala em voz alta:

*Enquanto sairmos às ruas, mesmo que seja uma só vez, enquanto sairmos à rua para lutar, nossos filhos vão estar vivos, e isso é o pior, porque eles vão ter que ver os olhos e vão ter que ver o sorriso de nossos filhos, isso é o pior para eles. E outra, acrescenta: outra coisa que queria dizer, é que a senhora de Garrido [o policial acusado] disse numa quitanda, aí onde vive, que nós somos um bando de mulheres loucas. Um bando de loucas porque viemos reclamar? Mataram nossos filhos! Ela não sabe, porque ela não sabe o que é parir um filho! Nos chama de loucas, porque viemos pedir justiça? Loucas porque não podemos fazer outra coisa senão pedir justiça? Nós não somos assassinos como os policiais!*

Estas formas de intervenção atuam, pela via das emoções, uma forma particular de politizar um protesto, se considerarmos que politizar significa identificar relações de poder e questioná-las. Compreender estas formas de intervenção *também* como parte de um protesto político, permite analisar os modos particulares com os quais os setores populares enfrentam e traduzem suas experiências a respeito da violência policial. Seguindo Geertz, poderia se ressaltar que a estrutura de ação importa (como tal) uma estrutura de pensamento, de modo que sua descrição implica também descrever uma “constelação de ideias” (2000: 231), visto que as ideias são “significados veiculados”, que sendo símbolos, descrevem, denotam, representam, exemplificam, rotulam, indicam, evocam, retratam, enfim, definem “o que de uma maneira ou de outra significa (2000: 232). Definir estas intervenções como ritos implica considerá-las como um comportamento que alude a dimensões verbais e não verbais, um complexo de palavras e ações (Leach, 1966; Peirano, 2002) que revela uma *forma de viver*, de experimentar e atuar conflitos e dramas sociais (Turner. 1957, 1974). Neste sentido, estas formas ritualizadas de protesto permitem expressar a *eficácia* da *crença* que intervém de maneira a possibilitar que se atue em uma série de ideias, que se constituem ao mesmo tempo , num *lugar* privilegiado, para analisar como os grupos pensam sobre determinados fatos e situações<sup>24</sup>. As valorações morais que são expostas, os significados

---

<sup>24</sup> Nesta linha, Díaz Cruz (1998) e Sidorova (2000) assinalam que os rituais constituem ações pensadas e pensamentos praticados, Sidorova vai um pouco além ao considerar que "a ação ritual, altamente simbolizada e significativa, é convertida em foco de interesse da pesquisa antropológica, enquanto que o estudo dos dizeres rituais tem sido considerado como complementar aos fazeres" (2000:94). Atendendo especialmente aos argumentos desta autora a respeito da importância do dito, do cantado, como constitutivo da ação ritual, é que me debrucei sobre as análises do conteúdo dos insultos e palavras de ordem

que são colocados em circulação no protesto, informam em grande medida sobre uma comunidade moral e emotiva constituída pelos *familiares*, como também as suas formas criativas de construir uma linguagem para o protesto.

## Conclusões

Guillermo O'Donnell traça um diálogo com Roberto DaMatta, o antropólogo brasileiro, a propósito do artigo deste último “*Você sabe com que está falando?*”. Colocando como eixo a comparação, O'Donnell afirma que essa pergunta na Argentina costuma ser formulada, assim como no Brasil, para invocar uma suposta hierarquia que indique com quem se está falando, sua despolitização, seu estar “*fora de lugar*”. Não obstante, a resposta costuma ser, pelo menos em Buenos Aires, afirma O'Donnell “*E o que me importa?*” Ou em outras ocasiões, inclusive, “*o que essa merda me interessa?*”. Esse ritual indica o cientista político argentino, embora não omita o conhecimento de hierarquias -porque “não nega nem anula a hierarquia: a ratifica, embora da forma mais irritante possível para o ‘superior’, mandando-o à merda” (166)- implica também uma forma relativamente agressiva de recolocar o orador num plano de igualdade. Em minha opinião, o interessante da questão é a forma como, observa O'Donnell, a pessoa que responde “se arrisca” porque “ninguém me atropela”. Nesses casos, ressalta este autor, a “hierarquia ficou violentamente marcada e, por ambos, reforçada -porém, também ficou, no mesmo ato, questionada na sua vigência (...) ridicularizada e suja” (166). Estas respostas aludem a certo imaginário igualitário, que pretende colocar o outro na mesma hierarquia -igualando- algumas vezes, inclusive, de maneira imprudente. Imagino as ações dos familiares a partir destas coordenadas.

Tal como observei através das intervenções e protestos analisados, estes contêm uma grande dose de insultos empregados com o objetivo de humilhar e -se cabe a expressão- desonrar. De certa forma, estes rituais de humilhação parecem estar operando na chave indicada por O'Donnell. A hierarquia é questionada. E, simultaneamente a isto, assim como na “cerimônia de tratamento” descrita por este

autor, evidencia-se uma modalidade de tramitar os conflitos e enfrentar a autoridade. Assim, o apelo a um universo igualitário -a um mundo de direitos que ali como horizonte anima e sustenta simbolicamente essa falta de medo- permite atuar a impugnação (não a dissolução) da autoridade. Objeta-se a hierarquia do outro e se ridiculariza. E, de certa forma, é impugnando essa hierarquia que os familiares -pela via do contraste- conseguem fortalecer a própria, numa confrontação irresolúvel e que, portanto, pode ser infinita.

Se as mortes por violência policial são um aviso da face descoberta do poder do estado, sendo o poder policial -e sua violência uma das manifestações mais explícitas do poder soberano e sua capacidade de dar vida e morte (Agamben, 1998; Foucault, 1992 e 1998); e se a violência policial dá conta de uma ordem social onde é possível alertar sobre a existência de *seres matáveis*, neste ponto, Argentina e Brasil se aproximam. Mais uma razão para tentar iniciar pesquisas etnográficas de natureza comparativa com o objetivo de descrever, analisar e tentar compreender as diversas formas em que os distintos coletivos -e particularmente aqueles dos setores populares- aqui e ali, criam e/ou encontram e atuam sobre linguagens e práticas -uma gramática social- capazes de denunciá-la.

A pesquisa na qual se baseia este artigo não foi concebida como uma pesquisa comparativa entre a Argentina e o Brasil. Não obstante, as observações de O'Donnell nos levam a desejar iniciar esse caminho sempre que for possível vislumbrar, por detrás destas práticas, uma matriz social que as torna possíveis e nas quais adquirem sentido e legitimidade. O que nos resta, então, é indagar, tanto essas matrizes que operam de modo imaginário, quanto as experiências que as sustenta ou as discutem. Penso no conhecido proverbio “no Brasil, todos são iguais.. porém algumas pessoas são sempre mais iguais que outras” (Kant de Lima, 1994), que parece remeter a uma aceitação de uma desigualdade social “mitológica das pessoas” (Piault, 2004:43), e que se conjuga adequadamente com aquela percepção que predomina no imaginário brasileiro e que se representa como uma nação sem conflitos, cordial (Da Silva Catela e Reyes Novaes, 2004) e, também, pouco propensa ao protesto. No entanto, uma importante quantidade de trabalhos<sup>25</sup> confronta essa imagem cristalizada e mostra, não só uma sociedade

---

<sup>25</sup> Uma ilustrativa e esclarecedora tematização da questão é abordada pelos textos compilados

altamente mobilizada e com uma alta presença de organizações, -muitas das quais compostas por familiares de vítimas da violência policial-, como também notáveis diferenças e desacordos a respeito da violência policial e das formas de construir o protesto. De fato, a experiência de “*Basta! Eu Quero paz*” e o *Mural da dor* -ícone dessa campanha impulsionada pela ONG Viva Rio e acompanhada por mais de 50 organizações do país- no Rio de Janeiro, no mês de julho do ano 2000, realizou-se não sem conflitos e dissidências (Leite. 2004), evidenciado que, em certa medida, a proposta de paz civil não conseguiu resolver a cesura que, também ali, separa aos setores populares da polícia<sup>26</sup>.

Tal como argumenta Michel Misse, “mais que a força da lei, uma significativa parcela de jovens da periferia do Rio de Janeiro teme e odeia a polícia. Esses jovens representam-na não como força legal, mas como um ‘outro generalizado’ constituído por indivíduos que se sentem investidos pela lei da força, uma força ilegal paradoxalmente revestida de força de lei....toda a corporação policial parece ter sido alcançada pela desconfiança e, seguindo a mesma lógica da produção da sujeição criminal, tornou-se ‘estrangeira’”: os policiais se converteram nos ‘alemães’, os inimigos

---

de Birman e Pereira Leite (2004), especialmente o texto de Leite neste volume. Também cabe citar Leite (1997) sobre os casos de Acari, Candelária e Vigário Geral, os textos de Nobre (1994), Alvim e Paim (2004), Soares (1996) e Ferraz (2004).

<sup>26</sup> No trabalho de Leite (2004) analisam-se as diferentes percepções, tematizações e atuações sobre a violência no Rio de Janeiro. A autora se centra especialmente no papel das “mães da violência”, analisando não apenas o processo pelo qual estas mães se tornaram ativistas -processo muito semelhante, tanto no proceder individual e coletivo, quanto nas práticas dos familiares cuja experiência tenho trabalhado-, mas também apresentando as distintas interpretações e reações que produziu a mencionada “ação propositiva” que, segundo a autora, promoveu certo “escurecimento dos conflitos sociais e uma hipótese de reconciliação da cidade (e da sociedade brasileira) para a construção da paz” (2001:154). A campanha “Basta! Eu quero paz” foi acompanhada de um mural que se denominou Mural da Dor. Tratava-se de um mural de grandes proporções que se instalou no Largo da Carioca, permanecendo ali durante dois dias, e onde familiares de vítimas de violência colocavam fotos, mensagens, palavras de ordem, desenhos, que denunciavam histórias de violência e morte. O lugar se tornou durante esses dias, relatam Da Silva Catela e Reyes Novaes, “num amplo espaço para um ritual de lembranças e de dor. Mais que para chorar aos mortos, esse era um espaço para colocar em evidência morte de jovens, injustas e inexplicáveis. Casos de violência de diferentes tipos: gatilho fácil, violência familiar, roubos, enfrentamentos de grupos de funk, tráfico de drogas, balas perdidas, sequestros” (2001: 122). De acordo com a análise de Leite, em grande medida o conflito resultou da decisão do Viva Rio -movida por este “anseio de tolerância e paz”- de integrar ao Mural da Dor “na condição de vítimas, os policiais, convocando a todos ao perdão e à reconciliação” (171-172). Isto provocou a visibilização da dissidência, o desacordo e também a resistência em aceitar uma proposta de reconciliação por parte das mães de vítimas da violência policial, e isto não deriva -adverte a autora- de um desejo de vingança fundado na “lei do talião” que exige “olho por olho, dente por dente”, mas sim na impossibilidade da mãe de abandonar sua resistência, rebeldia e raiva. É a carência de alternativas, afirma referindo-se a Barrington Moore Jr., o que alimenta o componente moral da cólera e a revolta popular que surge da violência sofrida.

mortais, representados como cruéis, arbitrários, desleais, corruptos, servís com relação aos “ricos”, enfim, como covardes” (2005:130-131). Estas afirmações, que parecem revelar proximidades mais que diferenças com a experiência e o imaginário dos setores populares dos habitantes dos bairros pobres de Argentina e, particularmente de Buenos Aires, possibilitam iniciar trabalhos etnográficos que permitam indagar sobre o tema .

### **Bibliografia Referida**

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretextos.1988

ALENCAR CHAVES, Christine. A Marcha Nacional dos Sem-terra: «tudo de um ritual político. In: PERAINO, Mariza (org.), *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.2002

ALVIM, Rosilene; PAIM, Eugênia. 2004. Muitos nomes, muitas vidas. Em busca da memória de Sandro Do Nascimento. In: BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia (orgs.). *Um Mural para a Dor Movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Rio de Janeiro, UFRGS. 2004

BARREIRA, Irllys. Política, memória e espaço público, a via dos sentimentos. En: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 46, p.97-117, jun.2001

111

—A expressão dos sentimentos na política. En: Costa Teixeira, Carla y Alencar Chaves, Christine (orgs.), *Espaços e tempos da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.2004

— A política de perto: recortes etnográficos de campanhas eleitorais. *Novos estudos*. - CEBRAP, São Paulo, n. 74, p. 177-194, Mar. 2006

BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia(Orgs).Um Mural para a Dor. Movimentos cívico-religiosos por justiça e paz. Rio de Janeiro: UFRGS.2004

CORREA, Mariza. *Morte em Família*. Representações Jurídicas de Papéis Sexuais Rio de Janeiro: Edições Graal Itda. 1983

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar editores.1979

— Morte. A morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro In: *A Casa & a Rua*. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco.1997

DA SILVA CATELA, Ludmila; REYES, Regina. Rituais para a dor. Política, religião e violência no Rio de Janeiro. In: *Um Mural para a Dor*. Movimentos cívico-religiosos por justiça e paz. Birman, Patricia:Leite, Márcia. Rio de Janeiro:UFRGS.2004

DAICH, Deborah. PITA, Maria Victoria. SIRIMARCO, Marina. *Configuración de territorios de violencia y control policial: corporalidades, emociones y relaciones sociales*. Revista Cuadernos de Antropología Social, le Filosofía y Letras: Universidad de Buenos Aires: 2007

DAS. Veena. *Critical Events*. An Anthropological perspectiva on contemporary India. Delhi y Oxford: Oxford University Press.1995

DE CERTEAU, Michel. *La invención de lo cotidiano*. Artes de hacer. México:Universidad Iberoamericana - Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.2000

DÍAZ CRUZ, Rodrigo. *Archipiélago de rituales*. Teorías antropológicas del ritual. Barcelona: Anthropos/UAM.1998

ESCOLAR, Diego. La soberanía en el campo. Poder, etnografía y secreto en los Andes sanjuaninos En: *Historia, poder y discursos*. Wiide, Guillermo y Schamber, Pablo (comps.). Buenos Aires, p. 49-76.2005

FERRAZ, Joana D'Arc Fernades. *A chacina de Vigário geral: a evidencia como princípio*. Tesis Doctoral - PPCIS. Universidade do estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2004

FLYNN, Charles. *Insult and society: patterns of comparative interaction*. Port Washington / New York, Kennikat Press,1977

FONSECA.,Claudia. *Família, fofoca e honra Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federa! do Rio Grande do Sul.2000

FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI. 1975.

\_\_\_\_\_.—. *Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política'* En: La vida de los hombres infames. Madrid, Ediciones La Piqueta, 1992.

\_\_\_\_\_ *Del poder de soberanía al poder sobre la vida*. Undécima lección. 17 de marzo de 1976 En: *Genealogía del racismo* Buenos Aires: Ahamira Nordan Comunidad, 1998.

GEERTZ, Clifford. 2000. *Negara. El Estado-teatro en el Bah del sigh XLX Bueno»* Aires, Paidós.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. O insulto racial: as ofensas verbais» registradas em queixas de discriminação'. In: *Estudos Afro-asiáticos*, n 38, Rio de Janeiro, Dez.2000.

LEACH, Edmund. *Ritualization in man'* Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Serie B. v. 251. n.772.1966

\_\_\_\_\_.Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal. In: DA MATTA, Roberto (org). *Edmund Leach*. Coleção grandes cientistas sociais. São Paulo, Ática,1983.

LEAVITT, John. Meaning and feeling in the Anthropology of emotions In: *American Ethnologist*, v. 23. n. 3. p. 514-539.1996. LEITE, Márcia Pereira. *As Mães em movimento*. In: *Um Mural para a Dor*. Movimentos cívico-religiosos por justiça e paz. Birman, Patricia:Leite, Márcia. Rio de Janeiro: UFRGS, 2004.

\_\_\_\_\_.Da metáfora da guerra à mobilização pela paz: tomas e imagens do Reage Rio In: *Cadernos de Antropologia e Imagem*, Rio de Janeiro, v.3 n. 4. 1997

MIDDLETON, Dewight. *Emocional style: the cultural ordering of emotions*. In: *Ethos*, v. 17. n.2.1989

MISSE, Michel. *Sobre la construcción social del delito en Brasil*. In: Tiscornía, Sofia y Pita, María Victoria (eds). *Derechos humanos, tribunales y policías en Argentina y Brasil*. Estudios de antropología jurídica. Buenos Aires: Antropofagia/Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires: 2005.

MOREIRA, María Verónica. *Una mujer en campo masculino y la identificación de género en el proceso de producción del conocimiento antropológico* Ponencia presentada en el Seminario Internacional *Fazendo Género 7 Relações de género, feminismo e subjetividades* - ST 33. Mes de Agosto, Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

NASH, Mary. *Hojas*. Las mujeres republicanas en la Guerra Civil. Madrid: Tauros, 1999.

NOBRE, Carlos. *Mães de Acari: uma história de luta contra a impunidade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994

O'DONNELL, Guillermo. ¿Y a mí, que mierda me importa? Notas sobre sociabilidad y política en la Argentina y Brasil. In: *Contrapuntos*. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización. Buenos Aires: Paidós, 1997.

PEIRANO, Mariza. A análise antropológica de rituais. En Mariza Peirano (org.), *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

PLAULT, Marc-Henri. Da violência, ou como se livrar dela. A propósito do sequestro de um ônibus no Rio de Janeiro. In: *Um Mural para a Dor*. Movimentos cívico-religiosos por justiça e paz. Birman, Patricia; Leite, Márcia. Rio de Janeiro: UFRGS, 2004.

PITA, María Victoria. La construcción de la maternidad como lugar político en las demandas de justicia. *Arenal*. Revista de Historia de las Mujeres. v.8 n 1, Ene/Jun. Universidad de Granada, España, 2001.

\_\_\_\_\_. Violencia Policial y Demandas de Justicia: acerca de las formas de intervención de los familiares de víctimas en el espacio público In: TISCORNIA, Sofía (comp.); Burocracias y violencia. Ensayos sobre Antropología Jurídica. Buenos Aires: Antropofagia/Facultad de Filosofía y Letras-UBA, 2004.

\_\_\_\_\_. *Formas de vivir y formas de morir: los familiares de víctimas de la violencia policial*'. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, mimeo, 2007.

PITT- RIVERS, Julián. *Antropología del honor o política de los sexos*. Ensayos de antropología mediterránea. Barcelona: Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, 1979.

\_\_\_\_\_. Introducción y Epílogo: el lugar de la gracia en la Antropología. En: PITT-RIVERS; PERISTIANY (eds.), *Honor y gracia*. Madrid: Alianza editorial, 1993.

SALESSI, Jorge. Identificaciones científicas y resistencias políticas. In: LUDMER, Josefina: *Las culturas de fin de siglo en América Latina*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 1994.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Una cartografía simbólica de las representaciones sociales: prolegómenos a una concepción posmoderna del derecho. In: *Estado, derecho y luchas sociales*. Bogotá: ILSA, 1991.

SEGATO, Rita. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado: la escritura en el cuerpo de mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. In: *Serie Antropología*. Brasilia, 2004.

SIDOROVA, Ksenia. Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales En: *Alteridades*, v10, n.20 p 93-103, 2000.

SIRIMARCO, Mariana. *Corporalidades. Producción (y replicación) del cuerpo legítimo en el proceso de construcción del sujeto policial*. Tesis Doctoral defendida en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, mimeo, 2006.

SOARES, Luiz Eduardo. A tríplice ferida simbólica e a desordem como espetáculo. In: Soares, Luiz Eduardo et.al (Orgs). *Violencia e Política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: ISER/Relume-Dumará, 1996.

TAMBIAH, Stanley. *Culture, Thought, and Social Action An Anthropolical Perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

TISCORNIA, Sofía. *Antropología de la violencia policial*. El caso Walter Bulacio. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, mimeo.2006

\_\_\_\_\_. Policía y Justicia en Buenos Aires en el debate de los derechos humanos Conferencia dictada en la XXI Reunión de la Asociación Brasileira de Antropología en el panel procesos de globalización de justicia, seguridad y ciudadanía la Perspectiva comparada (Brasil. Portugal. Argentina y Angola), 1998.

TONKIN, Elizabeth. *Narrating Our Pasts. The Social Constructs of Oral History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

TURNER, Victor. *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester: Manchester University Press, 1957.

\_\_\_\_\_. *Dramas, Fields and Methaphors*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.

WALSH, Rodolfo. El violento oficio de escribir Obra periodística 1953 1977 (Edición a cargo de Daniel Link). Buenos Aires: Planeta.1995

#### Informes

Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS). 2006. *Derechos Humanos en Argentina / informe 2005*. Buenos Aires, Siglo XXI/CELS.

—*Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Argentina 2004*. Buenos Aires: Siglo XXI/CELS.2005

-*Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Argentina 2002*. Buenos Aires: Siglo XXI/CELS.2003

-*Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Argentina 2001*. Buenos Aires: Siglo XXI/CELS. 2002

-*Informe sobre la Situación de los Derechos Humanos en Argentina 2000*. Buenos Aires: Eudeba/CELS.2001

—*Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en Argentina 1999*. Buenos Aires: Eudeba/CELS. 1998.

-*Informe anual sobre la situación de los Derechos Humanos en la Argentina 1996*. Buenos Aires, Eudeba/CELS. 1997

- *Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en la Argentina. Año 1994*. Buenos Aires, Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) y Facultad < Filosofía y

Letras-UBA, Serie Extensión Universitaria, n 5.1995

- *Informe sobre Violencia Policial y Urbana Año 1993*. CELS/UBA- Buenos Aires, Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) y Facultad de Filosofía y Letras-UBA, Serie Extensión Universitaria, n 2.1991

CELS/HUMAN RIGHTS WATCH AMERICAS. *La inseguridad policial: Violencia de las fuerzas de seguridad en la Argentina*. Buenos Aires, EUDEBA/CELS. 199