

ESTADO, VIOLÊNCIA E IMUNIZAÇÃO: O UTILITARISMO DA MORTE NA SEGURANÇA PÚBLICA DO RIO DE JANEIRO

STATE, VIOLENCE AND IMMUNIZATION: THE UTILITARIANISM OF DEATH IN RIO DE JANEIRO'S PUBLIC SECURITY

Aknaton Toczek Souza*

Pablo Ornelas Rosa**

Introdução Antiutilitária

Este artigo traz à distância, como fundo, uma reflexão sobre o Estado. Objeto caro ao Direito e ciências preocupadas com o poder, mas também um objeto muito pernicioso na medida em que é uma *facto iuris* (BOURDIEU, 2014), um ente espiritualizado, abstrato, que produz efeitos reais e concretos pela crença e efeitos simbólicos que dele derivam. Seu efeito mais imediato, embora implícito, é a progressiva cristalização das formas de classificação, nomeação, valores e sentidos comuns ao social. Todavia, é cru-

cial neste início dispersar qualquer sombra da *escolástica*¹ de um certo tipo de ciência política que localiza no Estado ou no soberano, a política; ou ainda, reifica o poder nas figuras estatais e o reduz às relações negativas de controle, dominação e obediência.

O poder não é uma coisa, não existe em si, como nos lembra Foucault², mas existe enquanto relações, ou seja, interações. É por meio das interações que aprendemos, introjetamos e reproduzimos o Estado, ou seja, é partir dos processos de socialização que reproduzimos as bases simbólicas que permitiram o Estado existir enquanto efeito. Claro,

* Centro Universitário Santa Amélia (UNISECAL), Ponta Grossa, PR, Brasil. E-mail: aknatontoczek@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6946-6242>.

** Universidade Vila Velha (UVV), Centro Universitário Vale do Cricaré (UNIVC), Vila Velha, ES, Brasil. E-mail: pablorosa13@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9075-3895>.

1. Aqui nos referimos à crítica produzida por Pierre Bourdieu (2007).

2. Michel Foucault discute ao longo de sua obra (cf, particularmente, 1999a, 1999b, 2012).



há sempre a espada, como diz Foucault com sabença: “A lei sempre se refere ao gládio” (1999c, p. 135), contudo, a violência direta e expressa, apesar de importante, é secundária como forma de controle social (ROSS, 1901) e os conteúdos simbólicos que derivam das relações de poder são mais importantes, pois são mais efetivos na manutenção dessas relações. Primeiro ponto, diz respeito ao modo como as pessoas agem em relação ao mundo, sejam elas coisas ou pessoas, com base nos significados que essas têm para elas. Emocionante análise de Viveiros de Castro (2018) ao refletir sobre o perspectivismo e o encontro entre os europeus e os indígenas do “novo mundo”: os europeus reconheciam os corpos, mas questionavam-se quanto à alma, se seriam apenas animais; já os indígenas não duvidavam d’alma [afinal, até os animais e plantas possuem], ficavam em dúvida se não eram deuses.

O sentido que as pessoas atribuem às experiências vividas extrapolam a ilusão do universalismo e do normalismo, porém, um segundo ponto é que os significados são derivados da interação com os outros. Isso significa dizer que aprendemos os sentidos no processo de socialização: os mais velhos ensinam os mais novos, quando não, contemporaneamente, há instituições especializadas como o sistema educacional, tão importante para o processo de reprodução social (BOURDIEU; PASSERON, 2014).

Portanto, os efeitos simbólicos do Estado existem nas pessoas. Elas são perpassadas pelo Estado, o que torna difícil falar sobre ele. À medida em que falamos, de certo modo estamos tratando de nós mesmos, afinal, o sentido que atribuímos às coisas não

é natural, mas fruto das relações de poder. Assim, linguagem, calendário, certidões, números, documentos, status social e capitais simbólicos, são todos efeitos da metáfora estatal. Por fim, um terceiro ponto é que os significados são gerenciados e transformados por um processo interpretativo diante da experiência com o mundo social. Esse processo, então, não é uma relação estática, mas submetida à singularidade dos encontros e desencontros da vida humana. Brincando com as palavras: há uma mudança, mas nunca para algo totalmente diferente; e há uma reprodução, mas nunca igual.

Esses pontos de análise sustentam a necessidade de desarticular o poder do universal e espiritualizado, evitando o perigo das reflexões escolásticas. Se o Estado existe, é nas comissões do público (*a libré do rei*³) e nos atos em nome e pelo público. É aqui que se enquadra esta análise: os atos do Estado são exercidos por pessoas sobre pessoas e coisas, e nessa interação há dominação, resistência, dissidência, insurgência, conformismo etc.; há um sentido de ação que não é alcançado pela legalidade e pelo direito. Esse sentido, que é reproduzido nas instituições e nas políticas públicas, pode ser compreendido pelos seus efeitos sensíveis à observação e coleta de dados de análise. Desta forma, pretendemos discutir, em um primeiro momento, as noções de *dádiva* e *communitas*, desenvolvidas por Marcel Mauss e Roberto Esposito, respectivamente; o objetivo é apresentar o processo de socialização a partir do comprometimento e solidariedade, aproximando os conceitos desses autores tão distintos, por meio da experiência com a violência vivida no Brasil nas comunida-

3. Segundo Bourdieu (2014, p. 373): “Um historiador [Yves-Marie Bercé] insiste no fato, que pode parecer secundário, de que para poder cobrar o imposto foi preciso dar librés, roupas especiais àqueles que são mandatados pelo rei”.

des periféricas, prisões e instituições do Sistema de Justiça Criminal. Em um segundo momento, pretendemos apresentar as noções de pureza e perigo desenvolvidas por Mary Douglas em conjunto com o conceito de imunidade trabalhada por Esposito para pensar o paradigma *biopolítico*: vida/morte.

Ambas as partes estão articuladas com os pressupostos de uma análise da razão neoliberal como um *epistemocentrismo* (BOURDIEU, 2007; BOURDIEU; WACQUANT, 2012) contemporâneo que colocam o Estado e a economia econômica, ou um economicismo (BOURDIEU, 1998, 2007, 2014) como intocáveis, e, tacitamente a raça/biologia à normalização da vida. Em síntese, um cálculo econômico específico sobre a vida como ponto de vista oficial e constitutiva da *doxa* que sustenta e é sustentada pela ordem simbólica estatal – ponto de intersecção entre autores como Bourdieu e Foucault (BOURDIEU, 2013; DARDOT et al., 2021; LAVAL, 2020).

1. *Dádiva e communitas*

O complexo de instituições, agentes e ações que envolvem aquilo que se denomina de segurança pública é talvez a forma mais expressa daquilo que denominamos de atos do Estado. Inicialmente, porque mobiliza uma série de fenômenos sociais, tais quais o sentimento de insegurança e o medo, manutenção e quebra de rotinas e previsibilidade da vida cotidiana; e, em segundo momento, justamente por expressar os

atos mais sensíveis às populações, tem como efeito às representações sociais, a divisão e distinção de populações em nós/eles, por exemplo: do “asfalto” ou do “morro”⁴. Está na “boca do povo” é definitivamente um dos temas políticos mais importantes para as populações, e assim, relacionalmente aos espaços sociais que possuem sentidos e representações distintas. O que se espera da segurança pública nos diferentes espaços sociais também é distinto.

Roberto Esposito (1998) contribui para uma leitura desconstrutivista desses conceitos, tal como a noção de comunidade, central às análises que exploram o “paradigma biopolítico”. Ao contrário de um substancialismo, que localiza na comunidade as ideias de pertencimento e propriedade, uma apropriação de determinados sujeitos ao comum, Esposito sugere pensar a comunidade como uma alteridade constitutiva que “nos subtrai de nossa subjetividade, nossa propriedade subjetiva” (p. 36). Constituinto uma subjetividade do comum, do compartilhado, uma correspondência, um *munus*⁵: uma obrigação, uma “dívida original” que nos fala Dardot e Laval (2017); um encargo compartilhado, uma espécie de *dádiva* (MAUSS, 2009). Uma relação reticular que reproduz dom e contradom, uma obrigatoriedade “uma vez que alguém tenha aceitado o *munus*, está obrigado (ônus) a retribuí-lo, seja em termos de bens, ou em termos de serviço (*officium*)” (ESPOSITO, 1998, p. 27).

O conceito de *dádiva* aqui é importante por dois motivos: por ser um conceito

4. As expressões “asfalto” e “morro” são utilizadas no Rio de Janeiro, nesse contexto, como representações de populações e suas vidas para distinguir aqueles moradores das favelas daqueles viventes da “cidade”, ou seja, os territórios não favelados. As expressões aparecem em diversas formas de representações cotidianas, artísticas e políticas, por exemplo, a música do sambista Wilson das Neves, *O dia em que o morro descer e não for carnaval*. Para maiores considerações sobre o tema, conferir Machado da Silva (2008).

5. Tanto Esposito (1998) quanto Dardot e Laval (2017) exploram com profundidade a etimologia, variações e os sentidos históricos atribuídos à noção de *munus*.

que trabalha com a noção de reciprocidade em uma teoria do simbolismo, articulando com o que hoje chamamos de subjetivação através de obrigações e expectativas, que ele sistematiza em *dar, receber e retribuir*; e um segundo motivo é o desenvolvimento de suas análises por outros autores, tal como Levi-Strauss (2017b). Bourdieu (2011b) utiliza em diversas ocasiões as análises de Mauss, além das de Levi-Strauss, principalmente pelo antiutilitarismo que decorre da economia simbólica analisada que é incorporada no conceito de *capital simbólico* (BOURDIEU, 2011b); essa economia simbólica é crucial para a existência do Estado, cujos efeitos se assemelham ao conceito de *magia* também desenvolvida por Mauss no mesmo contexto da *dádiva*.

[...] Mauss indaga o que faz com que o mágico seja mágico, que seja reconhecido como mágico e seja eficaz, graças ao fato, essencialmente, de que é reconhecido como mágico? Serão os instrumentos que ele utiliza, será o selo, será o bastão de vedor, serão os outros mágicos? Ele apresenta toda uma série de questões e acaba por dizer que a eficácia mágica do mágico é o conjunto do universo dentro do qual se encontram o mágico, os outros mágicos, os instrumentos mágicos e os crentes que atribuem ao mágico o poder e que, por isso, contribuem para fazê-lo existir...É a mesma coisa com o ato de Estado. (BOURDIEU, 2014, p. 534)

Esses autores dão uma dimensão empírica e metodológica desses fenômenos auxiliando na imaginação sociológica necessária às pesquisas empíricas, contudo, nesta análise, nos debruçaremos mais intensamente em Esposito, que também faz um uso da noção de *dádiva* de Mauss (2013). Das análises desenvolvidas por Esposito, em

contraste com aquelas da antropologia francesa, em especial Mauss, podemos alçar dois pontos a serem explorados. Primeiramente, a desconstrução do conceito de comunidade como uma entidade abstrata: jogando-a ao espaço das relações, ou seja, das interações, a comunidade opera como um diluidor, dissolve a subjetividade para conformá-la às expectativas de ações e reações da vida humana. Esse processo é para Mauss um *fato social total* (2009) operando como a própria socialização, envolvendo um rol tão grande de fenômenos, tal qual a educação, que ao longo das experiências singulares configura um coletivo, uma singularidade plural des-identificada (DELEUZE, 2002) a qual, por sua vez, dá sentido ao individual a partir do coletivo que só existe pelos individuais enredados, interdependentes (ELIAS, 1994). De fato, a Sociologia e a Antropologia contribuíram muito para essas questões ao longo do século XX, como veremos adiante. É crucial para Esposito em seu esforço analítico, pois é a partir desse ponto que é possível inserir a política, ou seja, as relações de poder, auxiliando no desmonte das visões totalizantes e universais do Estado, enquanto política. Ao reconhecer o filete teórico foucaultiano, em que o poder é algo que se exerce, uma interação, um processo pelo qual se constitui a *dádiva* e sua espécie, *munus*, enquanto sentimento de obrigação com a comunidade é fruto da política.

Essa poderosa crítica a um tipo de filosofia política, que vem derivando ao longo do tempo de Hobbes (1988), chegando até a contemporaneidade, mesmo em vertentes ditas críticas, como certos tipos de marxismo, também pode ser localizada na antropologia do político de Pierre Clastres (2003). Esposito (1998) explora com miúdes o conceito de poder em um amplo diálogo com Foucault, e apresenta alguns diferenciais em

relação a algumas dualidades, tal qual poder/resistência, ou ainda, vida/morte – essas últimas centrais para esta análise. Há muitas ordens do poder: essas forças ativas/reativas umas às outras não diferenciam-se por sua qualidade, “jamais pensar o positivo somente como o êxito da negação do seu oposto” (FERRAZ, 2018, p. 24). Duas considerações são necessárias: a primeira delas é que para Esposito (1998), a *communitas* não existe, não é uma origem ou destino, seja na antiguidade ou na modernidade; se trata, na realidade, de um limiar epistemológico pensado em relação à imunização, de tal forma que esta sempre será contemporânea àquela, não como negação, mas como afirmação. A segunda consideração, por consequência, é que a dinâmica entre as diversas formas de poder é relacional, ou seja, ao se desconsiderar as condições reais em que se dão as relações, poder-se-á recorrer ao universalismo e abstração. Ainda assim, distante da realidade, permite levantar algumas premissas, de tal forma que a afirmação/negação, ou ainda, ação/reação, poder/resistência, não podem ser essencializadas, pois o sentido do poder é o fruto dessa relação, assim como, toda afirmação porta, tacitamente, infundáveis negações. A comunidade traz em si a imunização, não como uma negação, mas uma afirmação da comunidade a partir da proteção e negação da vida. Ao explorar esses conceitos e suas reviravoltas semânticas Esposito traz um bom exemplo dessa relação ambígua:

Mas o instinto de autopreservação é outro modo “afirmativo” de recusar o mesmo medo da morte: tememos a morte porque queremos sobreviver. Mas queremos sobreviver precisamente porque tememos a morte.

[...] Ainda que na vida cotidiana o medo nunca está só, acompanha-o sempre a es-

perança, que o homem contrapõe ao medo, com a ilusão de que é seu oposto, quando ao invés é só sua fiel companheira. (ESPOSITO, 1998, p. 55-56)

O antropólogo francês, Pierre Clastres, que explora as relações de poder nas sociedades sem Estado, faz análises interessantes nesse sentido. Primeiramente, porque desmonta a teoria clássica da política que coloca no centro o Estado. Consequentemente, também localiza a política para além do Estado, para além do mando, da ordem, da obediência e da dominação. Talvez a principal contribuição da antropologia do poder de Clastres é afastar o poder da escolástica jurídica/estatista e localizá-lo como uma plêiade de relações tão variadas, que somente a etnografia ao longo do globo poderia mostrar, o epistemocentrismo que marca as percepções ocidentalizadas e coloniais. É inegável a contribuição da sociologia, em especial da francesa derivada de Durkheim, estabelecendo um novo critério de método para as descrições etnográfica e histórica, como diz Levi-Strauss: “[...] quando chega às fontes, Durkheim faz uma descoberta, a de que a oposição inicialmente imaginada por ele entre história e etnografia é largamente ilusória” (2017a, p. 55). Sobrinho e discípulo de Durkheim, Mauss (2009) continua a explorar suas reflexões, na constituição de uma *história conjectural* – posteriormente desenvolvida por Radcliffe-Brown (LEVI-STRAUSS, 2017a)–, atribuindo “a oposição entre história e etnografia por uma oposição subjacente entre duas concepções de história” (p. 55), na qual “a verdadeira oposição se encontra, portanto, entre duas maneiras de fazer história, a que se apoia em documentos “direitos”, regidos pelos próprios atores, em suas línguas” (p. 55), e outra que Levi-Strauss (2017b) des-

creve como ideológica, tratando do ordenamento cronológico das observações de qualquer modo satisfatório ao espírito. Pierre Clastres, que vem dessa tradição, afirma em relação ao poder:

O poder político como coerção (ou como relação de comando-obediência) não é o modelo de poder verdadeiro, mas simplesmente um *caso particular*, uma realização concreta do poder político em certas culturas, como a ocidental (que não é a única, naturalmente). Não há razão científica alguma em privilegiar esta modalidade particular do poder para dela fazer o ponto de referência e o princípio de explicação doutras modalidades diferentes. (CLASTRES, 2003, p. 20)

As análises de Clastres são do início da década de 1970, seus artigos foram compilados em 1974, portanto, contemporâneos às reflexões foucaultianas sobre poder, o que só revela a relevância da crítica aguda às visões dos saberes instituídos, e à percepção de que sempre houve momentos de inflexão dos pontos de vista oficiais – por exemplo, alguns anos antes de Hobbes (1588-1679) desenvolver uma visão sobre a política, *Étienne de La Boétie* ([1549] 2006) escreveria em 1549 uma crítica à ordem social e às relações de poder em seu *Discurso da Servidão Voluntária*. Em síntese, é fundamental estabelecer uma análise das relações de poder, dentre a biopolítica e seus “enigmas”, considerando a espacialidade, ou seja, o corpo que habita um tempo e um espaço, do exercício de ser/estar. As categorias, quando testadas e esgaçadas, diante da dureza das observações empíricas resultam em avanços relevantes para as análises do social.

Dádiva e communitas, apesar de distintos, são expressamente comunicáveis. A dádi-

va (MAUSS, 2013) como categoria mais genérica, um *fato social total*, capaz de abarcar uma série de fenômenos da socialização, dentre eles, aquele que constitui o processo de interdependência, tão bem descrito por Elias (1994). Uma série de ações e contra-ações por obrigação, uma necessidade que transcende em muito a economia econômica, revelando elementos morais, uma economia simbólica que constringe à adesão de práticas de contraprestação. *Communitas*, que antecede a análise da *immunitas* de Esposito (1998), enquanto categoria para pensar o processo pelo qual se constitui a força centrípeta pela qual dilui-se a subjetividades, o indivíduo, em um coletivo, o uno por uma relação de obrigação ao *munus*, ao coletivo que está inserido. Ambos os conceitos nos servem para explorar alguns atos do Estado, cujo efeitos serão avaliados na sequência. Os fenômenos que analisaremos estão dentro da chave “vida sob cerco” nas periferias e morros, e da relação com agentes do Sistema de Justiça Criminal.

O sociólogo brasileiro Luiz Antônio Machado da Silva foi um dos principais pesquisadores das comunidades faveladas do Rio de Janeiro, e autor de diversas análises sobre essa temática desenvolveu o conceito de *sociabilidade violenta*. Na coletânea por ele organizada, intitulada *Vida sob cerco*, há uma série de análises decorrentes de uma longa pesquisa que envolveu mais de 150 moradores entrevistados em grupos focais, tantos outros em entrevistas de profundidade, de três comunidades do Rio de Janeiro, bem como, anos de observação participante nas comunidades. Não poderemos aqui explorar a vasta produção de Machado, mas vale destacar alguns elementos: “Os moradores fazem duras críticas à atuação da polícia nas favelas em função do caráter indiscriminado das ‘operações’, que não distinguem ‘pesso-

as de bem’ de ‘marginais’” (MACHADO DA SILVA, 2008, p. 22). A diluição do indivíduo em uma coletividade também ocorre de forma relacional, para quem é distante da realidade, a massa de indivíduos facilmente pode se tornar uma coisa só, tal qual o saber colonial fez em relação às populações ameríndias e africanas. Para os policiais, a massa de favelados é identificada como um coletivo, contudo, em qualquer observação mais atenta, nota-se a pluralidade de indivíduos, e mesmo de ordens, que preenchem os espaços das comunidades faveladas.

Por um lado, há, evidentemente, os moradores que não se identificam com os grupos criminosos com quem dividem o território, e que, por outro, tampouco se identificam com as forças policiais que generalizam todos. É importante dar complexidade aos conceitos quando diante da realidade empírica, pois, a *dádiva*, elemento central de uma economia simbólica que perpassa as ações humanas e a sociabilidade, é tal qual a constituição dos sentidos, algo interacional, relacional. Há uma forma de agir, uma expectativa que permite organizar a rotina e cotidiano dos moradores, em relação permanente com os grupos criminosos e policiais. Essa expectativa também é cunhada por obrigações morais, cujos efeitos podem ser a morte; por exemplo, Machado (2008) etnografa o velho mito da convivência dos moradores com o crime organizado, mito bastante reproduzido pela vida do asfalto e pelos agentes públicos – o que orienta boa parte dos comportamentos⁶. Os moradores, ao dividir o mesmo território com os grupos criminosos, são submetidos a um tipo de controle muito mais personalizado, o que favorece aquilo que é chamado de *lei*

do silêncio. A vida cotidiana é marcada por uma economia das ações, um senso prático (BOURDIEU, 2009) que estimula o cálculo diante dos riscos envolvidos. Se estabelecem, portanto, uma contraprestação, uma relação de obrigação moral pelo medo, ainda que sejam variáveis a forma de reação, a força, a violência. Diz uma moradora: “[...] conivente? A partir do momento em que ele mora do meu lado e a polícia me pergunta se eu conheço, eu digo que não. [...] é uma questão de sobrevivência” (MACHADO DA SILVA, 2008, p. 68). Aí está a modalidade afirmativa que Esposito explora, o silêncio e a omissão em nome da sobrevivência, em nome da vida.

A rede de interação, a *dádiva* enquanto fato social total, está submetida à diversidade, motivo pelo qual para os moradores que são submissos “ao poder arbitrário e quase ilimitado em relação ao qual não dispõem de recursos para se contrapor” (MACHADO DA SILVA, 2008, p. 68), estabelecem o silêncio e a obediência que “constituem as respostas possíveis à opressão dos traficantes, do que vivenciam como isolamento e desamparo”. Por outro lado, para os traficantes os moradores são vistos a partir de outra chave, afinal as representações estão submetidas a uma *geometria variável* conforme a realidade observada: “O tráfico, gente, é realmente o poder paralelo, eles são o poder, então eles têm as regras deles. A gente não é cidadão para o tráfico, a gente é cidadão para o governo, para a sociedade. Para o tráfico, a gente é subordinado”, diz uma moradora (MACHADO DA SILVA, 2008, p. 69). Internamente à realidade vivida pelos moradores estão as possibilidades de negociação, que são muito mais fáceis com os traficantes

6. Os casos em que jovens presos por tráfico de drogas têm suas penas aumentadas por serem moradores de favela (LEMOS; CASTRO; PORTINARI, 2018).

do que com os policiais, “é mais fácil você conseguir o respeito de um bandido do que respeito da polícia” (p. 71).

A noção de *communitas* de Esposito, enquanto uma reflexão epistemológica, permite testá-la e moldá-la diante do objeto empírico observado. Como ela não existe ontologicamente, tampouco é um devir em termos políticos, tem um sentido analítico em correlação com a noção de *immunitas*, ambas úteis para explorar a biopolítica⁷. Por isso, não teria sentido tratar dos conceitos em termos universais e abstratos, de tal forma que, diante do social, o efeito da *communitas* deve ser circunscrito aos diversos espaços sociais que compõem o fenômeno analisado. O efeito da *communitas*, já descrito – obrigação comum a um *munus*, diluição do indivíduo etc –, que terá como sua reação a *immunitas* – não como negação, mas sim afirmação –, pode ser decomposto nos diversos campos em interação. Os grupos criminosos que ocupam a favela compõem um coletivo que procura homogeneizar comportamentos, valores, uma economia simbólica marcada por uma moralidade particular ao grupo. “Lá ninguém pode usar vermelho (...) eu vi: ele fez a menina tirar a blusa (...), ficou só de sutiã” (MACHADO DA SILVA, 2008, p. 69), diz uma moradora de uma das favelas do Rio de Janeiro, descrevendo o controle simbólico que os grupos criminosos, em conflito uns com os outros, estabelecem aos moradores. Esse exemplo, dentre tantos possíveis, demonstra que nesse processo de homogeneização internamente aos grupos, onde as massas carcerárias são bem visíveis:

O sangue simboliza o renascimento, o perencimento do novato a uma nova família e, ao mesmo tempo, a ruptura com os grupos dos quais fazia parte. Contudo, além dessa simbologia de fraternidade, a presença do sangue nos rituais de batismos simboliza a possibilidade de uso da violência, constituindo-se ameaça ao novo integrante em caso de traição. Por fim, o sangue é o símbolo do pacto eterno, ao qual o novato está ligado até o fim de sua vida, e cuja ruptura pode levá-lo à morte.

Assim, a imagem de uma irmandade, constituída a partir de uma experiência comum de privação, sofrimento, opressão e injustiça entre os irmãos é reativada pelo ritual de batismo, por meio da leitura do estatuto, escrito por Mizael, relembando fatos marcantes na história dos abusos cometidos pelas autoridades no sistema penitenciário paulista, como o massacre do Carandiru e a tortura constante no Anexo da Casa de Custódia de Taubaté.

Nesse culto, os membros cantariam um hino e em seguida um orador lembraria os mártires da organização, enumerando, logo após, os locais comandados pelo Partido. No momento seguinte, o orador faria um sermão, baseado no Antigo Testamento, ligando a liderança do PCC a um personagem bíblico. O culto seria, por fim, encerrado com um pai-nosso ecumênico. (DIAS, 2011, p. 168)

Esses rituais nos são sensíveis pelo estranhamento, porém *são generalizados ao social*: cada espaço social de poder tende ao fechamento e autonomia, estabelecen-

7. Conceito desenvolvido por Foucault (2008a) e explorado pelo Roberto Esposito. A biopolítica pode ser entendida brevemente como um conjunto de saberes e suas derivações em técnicas, instrumentos, instituições para governo da vida.

do sentidos, valores e comportamentos próprios. A *illusio* que descreve Bourdieu (2011a), o sentido do jogo a ser jogado e a adesão ao jogo, são sempre marcados pelos rituais e, como dito, muitos não nos são sensíveis analiticamente. Os rituais, sejam aqueles distanciados e restritos, ou comuns, possuem algum nível de compartilhamento simbólico a partir da linguagem e valores, assim como expressam a hierarquia social que atribui rótulos de legitimidade, oficialidade, representando, em suma, os valores mais desejáveis. Não é por outro motivo que Kantorowicz (1955), ao analisar os processos de surgimento do Estado moderno, demonstra sua ligação profunda com as práticas religiosas e de mistério. O concurso público, como forma de compor o corpo do Estado é marcado por rituais e ritos específicos: ao tomar posse em um cargo *ex-officio*, um *munus* se estabelece. Há um espírito de coletividade, em defesa daquela instituição que lhe oferta o poder de invocação do público; constitui-se um processo, semelhante ao descrito por Goffman (2005), de mortificação do eu e surgimento de um eu institucionalizado.

Diante desses espaços que instituem sujeitos, homogênisam e estabelecem efeitos semelhantes aos efeitos da *communitas*, o que resta saber é como podemos pensar as interações entre essa diversidade. Se a polícia militar, civil, poder judiciário, ministério público, grupos criminosos, moradores das favelas, cada qual, constitui um espaço pelo processo de diferenciação e interação com os demais, relacionalmente é possível unificá-los? Não há dúvida que nesses grupos citados há aqueles mais próximos e

outros mais distantes, como foi explicitado em relação os moradores/criminosos, moradores/policiais, ou ainda, da polícia/judiciário (SOUZA, 2019). É preciso cuidado para realizar essas unificações. Nos parece que a chave para tal esforço é a noção de *immunitas*, pois é justamente no esforço de proteção e valorização do próprio espaço que se dão as alianças e os inimigos. Os policiais e juizes possuem muitas divergências quanto a valores, sentidos e comportamentos, tal qual os moradores das favelas do Rio de Janeiro e os grupos criminosos, porém conta a necessidade de proteção da vida – e aqui é necessário transcender a vida biológica, e pensá-la em termos sociais, ou seja, a vida qualificada⁸ socialmente, a morte social que, em último termo, envolve relações de poder. É a partir da proteção e negação da vida que as instituições/agentes que compõem aquilo que chamamos de Estado se entrelaçam em uma retícula de interdependência.

A dependência mútua entre esses múltiplos espaços se dão da mesma forma da *communitas/immunitas*, ou seja, não simplesmente como negação, mas também como afirmação uma da outra. E dentre as instituições, aquelas que podem exercer violência direta de forma legítima (WEBER, 1999), oficial, ainda que com ilegalidades. As que exercem de forma mais intensa e concentrada, embora generalizada, a manutenção da ordem das coisas, elas são unidas, aliadas, conformando em certo sentido, apesar de mais amplo, um efeito de *communitas*, nós/eles, uma diluição da identidade em constituição de um coletivo simbólico. Essa ligação, o elo que reforça o aspecto imunitário da *communitas* é a *pureza* e o *perigo* (DOUGLAS, 1966).

8. Para melhor compreensão das noções de *bios* – vida qualificada –, e *Zoé* – vida natural, biológica –, cf Esposito (2010).

2. Perigo e *immunitas*

A impureza é uma ofensa contra a ordem. Eliminando-a, não fazemos um gesto negativo; pelo contrário, esforçamo-nos positivamente por organizar o nosso meio. (Mary Douglas, 1966, p. 6-7)

Imanente à comunidade está a imunidade, como já dito, não como uma negação, mas, precisamente, como uma afirmação. O conceito de *imunidade* desenvolvido por Esposito (2009) avança nas reflexões da biopolítica, explorando profundamente seus efeitos de “fazer viver e deixar morrer”. A metáfora da imunidade se adequa às leituras que incorporam as ambiguidades do fazer social, e sem anular a negatividade das relações de poder reforça as questões afirmativas. Coloca o esquisito, o estranho, o fora do processo de normalização, como antígenos que podem acabar com aquilo essencial à ideia de *communitas* que é a sua unidade, uma comunhão pela obrigação comum. Diante do corpo estranho, os anticorpos estabelecem um processo de regulação da diferença como uma resposta imunitária à diferença. “A imunidade não é apenas a relação que liga a vida ao poder, mas o poder de conservação da vida. [...] não existe um poder externo à vida, assim como a vida não se dá nunca fora das relações de poder”, afirma Esposito (2010, p. 74). Dessa forma, a hermenêutica desenvolvida por Esposito explora os efeitos biopolíticos respeitando a bifurcação entre a produção e afirmação da vida/exterminio e exclusão da vida, sem, contudo, considerar tais efeitos alternativos uns aos outros. Pelo contrário, permite articulá-los internamente.

Etimologicamente, a *immunitas* coloca-se como uma negação no *munus*, sua inexistência, ou seja, desobrigação comum – um conceito oposto à *communitas*. O desenvolvimento de associações humanas não comunitárias, cuja fonte não esteja na gratuidade, na reciprocidade da dádiva, segundo Esposito, é o que marca a formação da política moderna. Em nome da segurança, ou seja, da imunização de sua pessoa ou propriedade, estabelecem relações contratuais, de obrigação, porém alheias à gratuidade e à relação de mutualismo, “[...] a soberania moderna permite a emergência de uma sociedade de indivíduos isolados, assente, enquanto sociedade, na sua imunidade recíproca, isto é, na própria privação e subtração do *munus* cuja partilha sustenta qualquer relação comunitária” (ESPOSITO, 2010, p. IX). Dentre as diversas nuances do paradigma imunitário explorado por Esposito, ao longo de suas obras, uma delas é específica para o tema. Vale destacar, ainda dentro da semântica imunitária, o aspecto de incorporação e controle daquilo que se nega ou tenta-se excluir. A imunidade, pois, não significa o afastamento dos antígenos, mas ao contrário, sua incorporação inócua; em termos sociológicos podemos pensar os conflitos à ordem social estabelecida, às diferenças dentre aqueles que ocupam os mesmos espaços⁹. Ainda que esses conflitos possam ser negados, há muito mais um esforço para controlá-los, conservá-los e dominá-los do que propriamente excluí-los. Trata-se de uma resposta reiterada pelos antígenos que passam a ser úteis na constituição de uma sociedade marcada pela sociação imunizante.

9. A expressão “morro/asfalto”, comumente usada para diferenciar populações no Rio de Janeiro, é um exemplo.

O efeito sociação imunizante é justamente uma sociabilização marcada pela desconfiança, pela valorização do individual, sobrevivente, em detrimento do comum, da dádiva que nos fala Mauss. “É isto justamente que quer dizer ‘indivíduo’: ser tornado indiviso – unido a si próprio – pela mesma linha que o separa de todos os outros [...], ele é protegido pela margem negativa que o entrega a si próprio: não outro”, reitera Esposito (2010, p. 94). A imunidade se apresenta na política moderna como uma armadura, um invólucro a partir de categorias como soberania, propriedade, liberdade. Trata-se de seres soberanos, de soberania do indivíduo sobre o coletivo, da propriedade privada como o exercício dessa soberania e da liberdade enquanto segurança contra aqueles que possam representar um perigo ao individual. Os desdobramentos da *communitas/immunitas* tendem ao extermínio das noções de comunidade; o excesso de comunidade, solidariedade e reciprocidade passam a ser vistos como um perigo à vida humana. O descompromisso, a ausência da responsabilização e da constituição de *munus* passam a ser vinculados à sobrevivência, à manutenção da vida. A unidade – o indiviso diante das massas homogenizadas e perigosas, uma massa desqualificada e impura –, coloca em risco a pureza e harmonia social da *communitas* que se esvaece diante da sociabilidade imunitária. A *communitas* não deixa de existir, mas se restringe às respostas imunitárias contra os não comuns. Em termos comuns à realidade brasileira, qualifica-se o *munus* comum a partir da lógica imunitária, *cidadãos de bem* contra *bandidos*, o que torna o *munus* comum uma resposta específica de determinados segmentos aos perigos do coletivo. Refere-se à vida protegida e qua-

lificada politicamente contra a impureza e o perigo massificado e homogeneizado:

Eis a terrível contradição para a qual deve ser dirigida a atenção: o que salvaguarda o corpo individual e coletivo é também o que impede seu desenvolvimento. E que, aliás, além de um certo ponto acaba por destruí-lo. Poder-se-ia dizer – para usar a linguagem de Walter Benjamin, ele mesmo morto pelo fechamento de uma fronteira – que a imunização em altas doses é o sacrifício do vivente, isto é, de toda forma de vida qualificada, às razões da simples sobrevivência. A redução da vida a seu estrato biológico nu, do *bios* à *zoé*. Para permanecer tal, a vida é obrigada a dobrar-se a uma potência estranha que a penetra e a esmaga. A incorporar que nada que quer evitar, permanecendo presa no seu vazio de sentido. (ESPOSITO, 2017, p. 143)

A tese defendida por Esposito articula, em certa medida, o processo político da modernidade, em que as tecnologias de poder e governo desenvolvidas para proteção da vida, ao fazê-lo, acabam por negá-la. Isso, porque o processo de constituição da modernidade implicou na atomização do social e da unidade, a busca pelo uno, de tal forma que a retícula que configura o social, ou seja, a exposição à interação entre seres humanos, algo constitutivo da experiência social, progressivamente torna-se um perigo. O processo de normalização e de distinção social que permite qualificar as vidas, relacionalmente estabelece as *vidas puras* e *as vidas perigosas*, bem como rituais para purificação e limpeza. A qualificação da vida não é exatamente uma característica da modernidade, pois, mesmo em sociedades sem Estado, observam-se práticas de desqualificação da vida externa à

comunidade/tribo, como bem explica Lévi-Strauss (1980, p. 4):

A humanidade acaba nas fronteiras da tribo, do grupo lingüístico, por vezes mesmo, da aldeia; a tal ponto que um grande número de populações ditas primitivas se designam por um nome que significa os “homens” (ou por vezes – digamos com mais discrição –, os “bons”, os “excelentes”, os “perfeitos”), implicando assim que as outras tribos, grupos ou aldeias não participem das virtudes – ou mesmo da natureza – humanas, mas são, quando muito, compostos por “maus”, “perversos”, “macacos terrestres”; ou “ovos de piolho.

A diferença está naquilo que Pierre Clastres (2003, 2004) analisa, mas que aparece em outros autores como o próprio Lévi-Strauss ou Florestan Fernandes (2006), a ideia da guerra e da força centrífuga da sociedade, uma espécie de “normatividade” vazada que permite o distanciamento e constituições de novos povoadamentos. Esposito em suas reflexões deixa muito claro, e concordamos com ele, que Hobbes não era um teórico da guerra, mas justamente oposto disso: era um teórico da paz. Tal reflexão já aparece nas obras de Foucault, a necessidade de introjeção da guerra à paz, em uma espécie de guerra civil permanente que é, em outras medidas, a paz permanente a partir do controle do estado de natureza. O mundo do primitivo, do bárbaro, é descrito durante muito tempo pela observação dos viajantes como o mundo da guerra, e de fato, “a possibilidade da guerra está inscrita no ser da sociedade primitiva” (CLASTRES, 2004, p. 174). Destacamos também a proximidade das reflexões de Esposito com as de Clastres (2004, p. 174) em que analisa os povos guaranis:

Comunidade que assegura o controle de seu território sob o signo da Lei responsável por sua indivisão: assim é a sociedade primitiva. A dimensão territorial já inclui o vínculo político na medida em que ela é exclusão do Outro. É justamente o Outro como espelho – os grupos vizinhos – que devolve à comunidade a imagem de sua unidade e de sua totalidade. É diante das comunidades ou bandos vizinhos que tal comunidade ou tal bando determinado se afirma e pensa como diferença absoluta, liberdade irreduzível, vontade de manter seu ser como totalidade una. Eis portanto como aparece concretamente a sociedade primitiva: uma multiplicidade de comunidades separadas, cada uma zelando pela integridade de seu território, uma série de neomônadas, cada uma delas afirmando frente às outras sua diferença. Cada comunidade, enquanto indivisa, pode se pensar como um Nós. Esse Nós, por sua vez, se pensa como totalidade na relação igual que mantém com os Nós equivalentes que constituem as outras aldeias, tribos, bandos etc. A comunidade primitiva pode se afirmar como totalidade porque se institui como unidade: ela é um todo finito porque é um Nós indiviso.

Esse movimento clama à dispersão, à multiplicidade e ao processo social que reconhece a guerra como mecanismo social, em suma, não a nega, mas sim a incorpora como um dispositivo social importante para as dinâmicas sociais e interações entre diferentes. “A lógica da sociedade primitiva, [...] é a lógica da diferença” (CLASTRES, 2004, p. 177), o que, por sua vez, impede a generalização seja de amigos ou inimigos, ou mesmo das trocas, recusando-se a identificar-se aos outros e perder aquilo que lhe constitui como tal, seu ser e sua diferença. “A troca de todos com todos seria a destruição da sociedade primitiva: a identificação

é um movimento para a morte” (CLASTRES, 2004, p. 177)¹⁰, de tal forma que a constituição de uma identidade daria espaço para um discurso igualizador – a ideia de que somos todos iguais, a partir de uma “unificação em um Meta-Nós da multiplicidade dos Nós parciais, supressão da diferença própria a cada comunidade autônoma: abolida a distinção do Nós e do Outro, é a própria sociedade primitiva que desapareceria” (CLASTRES, 2004, p. 177-178). Também em diálogo com Hobbes, Clastres analisa que tanto a amizade generalizada como a troca de todos com todos seriam impossíveis, assim como a hostilidade generalizada. Pois:

[...] a guerra de todos contra todos levaria ao estabelecimento da relação de dominação, da relação de poder que o vencedor poderia exercer pela força sobre o vencido. [...] esboçaria uma nova figura do social incluindo a relação de comando-obediência e a divisão política da sociedade em Senhores e Súditos. [...]: a sociedade primitiva é, em seu ser, totalidade una. Ela não pode consentir na paz universal que aliena sua liberdade, assim como não pode se entregar à guerra geral que abole sua igualdade. (CLASTRES, 2004, p. 178)

A sociedade moderna, diferentemente daquelas estudadas por Clastres, é marcada pelo

universalismo das noções jurídicas de humanidade, e que se diga, sem relação com a realidade vivenciada por inúmeros povos colonizados. O claustro pelo qual cerra-se a vida social, noções universalizadas como a identidade, propriedade, soberania, e liberdade, todas jogadas às urgências da sobrevivência individual, traz tacitamente a realidade inconciliável com o universalismo humanista: o inimigo. Com o esfacelamento do sentido das relações que expõe a existência fora de si, resta apenas o indiviso, o indivíduo em sobrevivência e com isso suas alianças tênues e inimigos difusos. O perigo de contágio moral estabelece uma série de espaços, práticas e sujeitos de perigo, tal como de pureza, “[...] a ordem ideal da sociedade é mantida graças aos perigos que ameaçam os transgressores. Estes pretensos perigos são uma ameaça que permite a um homem exercer sobre o outro um poder de coerção” (DOUGLAS, 1966, p. 7). Diferentemente das sociedades primitivas que Clastres aborda, aqui não há espaço para fuga, a força centrípeta que marca as relações de poder na sociedade moderna faz com que os perigos e o contágio moral estejam à porta dos “puros”. Há que, portanto, purificar a sociedade dos seus perigos e impurezas. Esposito (2010) utiliza o exemplo paradigmático do nazismo para demonstrar esse processo “social de desinfetação”¹¹, cita as palavras

10. Um rápido esclarecimento do uso da palavra “primitiva”. No sentido empregado por Clastres não tem conotação pejorativa, pelo contrário, ele valida uma crítica à ciência política clássica que atribuía “civilização” aos povos com Estado, dominação e obediência. Para tanto, os povos primitivos seriam povos sem “política”, sendo essa uma das primeiras críticas potentes de Clastres no texto que inaugura a obra *A sociedade contra o Estado*, intitulado *Copérnico e os Selvagens*.

11. Esposito (2010, p. 168) explora o processo pelo qual a analogia, que faz parte da história secular do antijudaísmo, toma corpo: “[...] os judeus não se parecem com parasitas, não se comportam como bactérias (sic) – são parasitas. E é assim que devem ser tratados. Neste sentido, também a biopolítica nazi não era propriamente uma biopolítica mas sim, em sentido absolutamente literal, uma zoopolítica – expressamente virada para os animais humanos. [...] *Soziale Desinfektion*, ‘Ein laus, dein tod’ – um piolho é a tua morte, estava escrito num lavabo de Auschwitz, ao lado do dístico ‘Nach dem abort, vor dem Essen, Hände waschen, nicht vergessen’ (Depois da latrina, antes de comer, lava as mãos, não te esqueças)”.

de Himmler dirigida aos SS¹² recém-chegados ao campo de Charkov: “o anti-semitismo é como a desinfestação. Afastar os piolhos não é uma questão ideológica, é uma questão de limpeza”, ou ainda citando Hitler “Só readquiriremos a nossa saúde eliminando os judeus” (ESPOSITO, 2010, p. 168).

Pois bem. Tais dinâmicas configuram a modernidade e, por sua vez, as noções de Estado e suas artes de governar, destinam à política o espaço acobalhado do *ex officio*. Demandando unidade à multiplicidade, o Estado nacional, em cuja genética está o racismo biológico e os etnocídios, viu na Europa – ao largo de toda Idade Média viu em diversas escalas e modalidades a morte do múltiplo, até à consagração dos Estados nacionais –, em diversas escalas e modalidades a morte do múltiplo de uma pluralidade de ordenações sociais para uma unificação na soberania (GROSSI, 2014). Em regra, soterrado nas identidades nacionais há incontáveis formas de povoar, técnicas sociais e saberes. Para tanto, demandou-se um reconhecimento das guerras e a sua organização em termos de soberania/justiça, um *jus publicum europeum*, o que soterrou na ilegitimidade outro rol de ações e interações. Como disse Aimé Césaire (1978, p. 19) “Queira-se ou não: no fim deste beco sem saída chamado Europa, quero dizer, a Europa de Adenauer, de Schuman, Bidault e alguns outros, há Hitler. No fim do capitalismo, desejoso de se sobreviver, há Hitler. No fim do humanismo formal e da renúncia fi-

losófica, há Hitler”. Contudo, são diferentes as demandas de ordem dos espaços colonizados, povoados por incontáveis formas de habitar, prensados – na força centrípeta das técnicas de governo que configuram o Estado –, até tornarem-se caricaturas nas representações daqueles que “não são”, do não-ser. Como diz Viveiro de Castro: “Permitam-me incorrer em um exagero heurístico. Eu direi que no Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”. A luta eugênica e etnocida encontra aqui, nas colônias, e no Brasil em especial, o laboratório e a produção de um “estado da arte” da biopolítica.

São muitos os exemplos brasileiros nos quais a morte ocupa um espaço central na forma de dominação e governo dos outros. David B. Davis (2001) destaca que a noção de segurança pública foi desenvolvida justamente no contexto da colonização e da necessidade de controle dos indesejáveis, em especial, dos homens e mulheres escravizados de África (SOUZA et al., 2018). Quanto aos povos nativos, o etnocídio europeu foi implacável, deixando, até os dias atuais, sua herança na gestão de políticas públicas aos povos indígenas e quilombolas brasileiros. A tecnologia dos campos de concentração foi desenvolvida no processo colonial, especificamente na África do Sul contra a população Boers (FRAGOSO, 2011). Tantas outras tecnologias foram desenvolvidas para dominação e controle das populações impuras, dentre elas processos de purificação, tais como conversões religiosas e culturais¹³ sob risco de pena de morte [guer-

12. Abreviação para *Schutzstaffel*, a polícia política responsável, dentre outras coisas, por cumprir as políticas raciais da Alemanha nazista.

13. O sistema educacional é um bom exemplo. A educação, que também devemos ter o cuidado para não espiritualizá-la, até converter-se em qualquer forma de controle social, é uma tecnologia com tempo e espaço definido; trata-se de uma ação compulsória e forçada de uns sobre outros. Foi pensado em termos de missões civilizatórias para tornar “selvagens” e “primitivos” melhores. No Brasil, tivemos diversas experiências do tipo, tal como as Missões Jesuíticas na região Sul. Porém, melhor organizado, e até mais recente, são os exemplos dos ingleses em suas colônias. Thomas Macaulay, nobre inglês, que quando na Índia sugeriu a re-

ra dos justos], capazes de tornar um “preto de alma branca”¹⁴ (FRANCISCO, 2017). Tais técnicas não desaparecem na contemporaneidade, pelo contrário, em um processo de ressignificação reproduz e organiza novas técnicas para o governo dos corpos sujos, imorais, inadequados à ordem social. A diferença e os conflitos sociais que dela derivam encontram, em tempos atuais, maior pluralidade das formas de controle social: as formas simbólicas, tais como a vergonha, o desenquadramento que um morador de favela do Rio de Janeiro pode sentir imediatamente ao adentrar um espaço social não destinado a ele¹⁵, aquilo

que Goffman chamou de “sense of one’s place” (1951). O uso da cidade por essas populações é alvo de controle, tal qual a da população negra e escravizada nas colônias, e hoje dos “rolezinhos” (CALDEIRA, 2014; MORAES, 2014). A “limpeza simbólica” (MACHADO DA SILVA, 2008) daqueles que pela estrutura simbólica e material sentem a desigualdade e reagem a ela com justificativas de suas condições como que em uma afirmação permanente da sua humanidade¹⁶. Situações que reforçam o sentido das ações conforme os seus espaços – muito bem expresso pelo comandante da ROTA de São Paulo¹⁷. A circulação

forma do ensino médio, para torná-lo um “aprendizado útil”, diz ele: “Em um ponto, concordo plenamente com os cavalheiros a cujas opiniões gerais me oponho. Sinto com eles, que é impossível para nós, com nossos meios limitados, tentar educar o corpo do povo. Devemos, atualmente, fazer o melhor possível para formar uma classe que possa ser intérprete entre nós e os milhões que governamos; uma classe de pessoas, indiana no sangue e na cor, mas inglesa no gosto, nas opiniões, na moral e no intelecto. A essa classe podemos deixá-la para refinar os dialetos vernáculos do país, para enriquecer esses dialetos com termos de ciência emprestados da nomenclatura ocidental, e para torná-los por graus veículos adequados para transmitir conhecimento à grande massa da população” (MACAULAY, 1835). Para uma análise mais profunda das relações sociais e simbólicas implicadas no Sistema Educacional, Bourdieu (2001) “que, apesar de suas conotações ‘humanistas’, não escapa ao economicismo [...]” (p. 74).

14. Expressão racista utilizada no Brasil que indica àqueles vistos como inferiores/subalternos – no contexto, a população negra –, qualidades, valores, comportamentos dos “brancos, civilizados e superiores”: era visto como um elogio, como aquele do General Adalardo ao Marechal João Baptista de Mattos (FRANCISCO, 2017). Há muitas outras expressões com conotações semelhantes, sugerindo a relação de superiores/inferiores. Esse processo foi muito típico à colonização até o século XX. “O fardo do homem branco” em “ter” que civilizar o mundo. Civilizar-se é, em última análise, incorporar e atender as expectativas em termos de comportamento e valores. O Sistema de Educação e os catecismos evangelizadores foram as principais formas desse processo, um bom exemplo são as reflexões de Fanon (2008).

15. Outra dimensão dessa relação é o sentimento de expectativa de comportamento, como eu mereço ser tratado, que tipo de deferência os outros devem ter por mim. Essa análise situacional das interações permite uma análise das formas de hierarquias sociais, “você sabe com quem está falando” é uma expressão bastante comum no Brasil que revela o senso de posicionamento/disposição social de forma relacional, e já foi alvo de análises de grandes antropólogos brasileiros (DAMATTA, 1997; KANT DE LIMA, 2000).

16. “Frente a esta forma de vida, os moradores comuns desenvolvem um esforço de “limpeza simbólica” que é de dupla natureza. De um lado, procuram afastar-se do mundo do crime, reivindicando não serem identificados com os criminosos, enfatizando sua natureza ordeira e pacífica e os padrões de moralidade burguesa que seguem”. (MACHADO DA SILVA; LEITE, 2008, p. 574).

17. ROTA é a sigla para “Rondas Ostensivas Tobias de Aguiar”, uma tropa da PM/SP. Em entrevista, o seu comandante disse: “Da mesma forma, se eu coloco um [policial] da periferia para lidar, falar com a mesma forma, com a mesma linguagem que uma pessoa da periferia fala aqui no Jardins, ele pode estar sendo grosseiro com uma pessoa do Jardins que está ali, andando”, complementou. “O policial tem que se adaptar àquele meio que ele está naquele momento”, argumentou” (ADORNO, 2017).

de sentidos a partir da exposição à existência fora de si, aquilo que Esposito define como *communitas*, sempre foi circunscrito a espaços sociais específicos. Na realidade, poderíamos dizer que o processo de sociabilização brasileira é marcado pela desconfiança e divisão social, de tal forma que expor-se ao outro dependerá de uma espacialidade social específica, na qual se procura estabelecer um padrão social comum. Aqueles fora desse espaço, ou ainda mesmo que dentro, são suprimidos pela hierarquia da economia simbólica que marca o social pela desresponsabilização, desconexão, pelo não entendimento, uma interação estruturada por estereótipos atrelados ao perigo. As instituições em tensão umas com as outras, e que compõem aquilo que denominamos como Estado, são esses espaços. Esse espaço de disputa que Bourdieu (2014) denomina de *metacampo*, ou ainda, *campo do poder* dentre outras coisas que estabelece valores, novos mercados e campos, capitais, sempre em detrimento daqueles que estão submetidos e silenciados nessa relação de força. Não se pode perder o aspecto relacional de foco, pois cada um desses espaços envolve uma complexidade inalcançável, contudo, conforme a perspectiva, podem configurar uma unidade, “a comunidade, ela não vê o policial: o Ari, o José ou o Luiz. Ela vê a corporação, a aversão existe na comunidade, aversão ao policial” (MACHADO DA SILVA, 2008, p. 62); o mesmo pode ocorrer com os policiais em sua forma imunizante da desobrigação e desresponsabilização, também perceptível na fala de uma moradora:

A mulher apanhava direto do marido (...). Um dia não aguentou, foi na cabine [da PM, na entrada da favela]: - ‘meu marido (...) es-

tá bêbado, me bate, bate nas crianças.’ (...). [o policial:] - ‘eu não vou lá, não, para tirar ele, está quebrando tudo, é a casa dele mesmo’. Ela (...) foi lá no tráfico: - ‘Acontece isso com meu marido’. O cara mandou falarem com ele. Deram uma coça no marido dela: - ‘Não quero você mais no morro’. Ela está tendo sossego... Então, onde você não tem um órgão competente para resolver os problemas, o tráfico controla as favelas. (MACHADO DA SILVA, 2008, p. 63)

A relação social em um contexto espacial é fundamental para compreender essas dinâmicas. Se a polícia se desobriga do esforço público de contenção de determinadas práticas, e não há vácuo no poder, o esforço “público” de manutenção de uma determinada ordem será realizado por outros atores. A relação entre os diversos grupos sociais, distintos em tantos aspectos, tal qual o geográfico, se dá a partir da lógica imunizante, afinal, os riscos, os perigos, a poluição moral, são presentes em todas elas, muda-se por vezes a cor, a roupa, mas a desconfiança é a regra que perfaz os inimigos e as eventuais alianças em busca de uma certa rotina e segurança.

A arte do governo não é apenas exercida pelo Estado, tampouco há seu monopólio em termos absolutos, porém as instituições de poder, que em sua relação de interdependência configuram o Estado, estabelecem a legitimidade¹⁸ dos sentidos e das ações. Esse conjunto simbólico estrutural – uma *etnohistória* – atravessa as existências singulares, conformando experiências únicas e inéditas ao vivente, contudo, comum a outras. A questão aqui é que a legalidade e outras tecnologias e instrumentos deriva-

18. A legitimidade aqui em termos weberianos (WEBER, 1999).

dos do saber jurídico, por mais que compo-
nam uma série de regramentos e controles
sobre a ação pública, esta, em última ins-
tância, está submetida à singularidade só-
cio-histórica dos ajuntamentos, encontros,
enquadramentos, sempre definidos de for-
ma situacional e empiricamente. Outro pon-
to fundamental é o caráter interdependente
e relacional do cosmo social, pois as diver-
sas experiências – tal qual os grupos de cri-
minosos, os moradores e os policiais –, ex-
pressas nas ações revelam fragmentos des-
se conjunto estrutural que, antes de tudo,
é simbólico e fruto de uma relação de po-
der cujo centro de força é a plêiade institu-
cional do público. Em síntese, há uma le-
gitimidade vinculada à conformidade mor-
al, que antecede a legitimidade legal, isso
porque as ações em seu estado prático são
marcadas pela autonomização, uma econo-
mia das ações, que se baseia na moral que é
mais circunscrita, imediata e autêntica. Essa
forma de existir marcada pela desconfiança
e exclusão da diferença e do perigo, dá
sentido às práticas de imunização social, re-
sultado de ações humanas, que têm sentido
àqueles que a fazem.

O policial militar não atender ao chama-
do da moradora, apesar de ilegal, tem senti-
do, conforma moralmente e orienta seu sen-
so prático, fundado na moral. Para o líder
do grupo criminoso atuar sobre esse conflic-
to territorialmente próximo, da mesma for-
ma, tem um sentido prático, e não é neces-
sariamente fruto da reflexão racional em
termos de planejamento, uma racionalidade
imediatamente moral. E de tal maneira que,
mesmo às margens do Estado (DAS; POOLE,
2004), por assim dizer, representam, de cer-

ta forma, a metáfora estatal, pois, a margem
dá sentido ao centro de poder. Assim co-
mo não podemos aplicar uma racionalida-
de pura às ações humanas, tampouco pode-
mos considerar uma ausência de racional-
idade. O sentido das ações, seja dos crimino-
sos, policiais e moradores das favelas aten-
dem a um interesse de ordem moral mui-
to particularizado a um universo social, por
exemplo, as instituições policiais. Como di-
to, apesar de singular, as experiências car-
regam traços comuns dessa estrutura sim-
bólica, talvez a mais evidente para além da
língua e outros conjuntos mais genéricos da
invenção (WAGNER, 2012) da “cultura bra-
sileira”, seja o utilitarismo derivado de uma
racionalidade da economia econômica¹⁹ que
atravessa as experiências sociais. Assim, as
práticas imunizantes operam com uma do-
bra que articula a moral – sempre circuns-
crita –, e o economicismo neoliberal – puro,
abstrato e totalizante. A racionalidade ne-
oliberal atravessa a moral, atribuindo uma
capitalização da vida humana, bem como,
uma normalização do indivíduo baseada na
capacidade de empreendimento, formando
vidas úteis e inúteis, de tal forma, que o pa-
radigma imunitário, é o cálculo utilitarista
da vida e sua qualificação.

As ações imunizantes nem sempre são
essencialmente racionalizadas em termos de
lucro, mas trazem sempre uma razão mor-
al pela qual afirmar ou negar a vida está
submetida ao processo de pureza e perigo
(DOUGLAS, 1966). O desprezo, por exem-
plo, é uma forma interessante desse fenô-
meno ao invés de um extermínio rápido,
uma zoonose pura e simplesmente dada à
utilidade dessas relações de poder, a biopo-

19. A qualificação da economia é para demarcar uma pluralidade de formas de economia, justamente co-
mo demonstrado nas reflexões de Mauss, e mais recentemente de Bourdieu. Principalmente para contex-
tualizar outras formas de economia, tal qual, a economia simbólica.

lítica se impõe justamente pelo reforço à vida que a morte favelada tem. E não é de hoje, pois os próprios espaços ocupados são fruto desse desinteresse. “A solução para as favelas é jogar uma bomba atômica”²⁰ frase dita pelo inglório ditador militar Figueiredo, o mesmo que disse certa vez preferir cheiro de cavalo ao cheiro de pobre. Mais recentemente, o governador do Rio de Janeiro, ex-juiz federal, Wilson Witzel, conhecido por diversos comportamentos atrozes, sugeriu jogar mísseis nas favelas cariocas (LEAL, 2019). Atos assim já não chocam ou geram revolta, reação ou desejo de reparação na população em geral: os submetidos sabem que só dependem de si mesmo para sobreviver, e os privilegiados da ordem social escravocrata, latifundiária e aristocrática [*noblesse d’etat*] desejam as mortes como afirmação da vida pela limpeza dos indesejáveis. Poderíamos ir longe em exemplos desse tipo de ações que revelam o paradigma da imunização, contudo, nos valeremos da explicação de Esposito (2017, p. 143):

[...] a ideia de que a imunidade, necessária para proteger a nossa vida, se levada além de uma certa medida, acaba por negá-la. No sentido de que obriga a uma espécie de jaula, ou armadura, na qual se perde não somente a nossa liberdade, mas o próprio sentido da nossa existência individual e coletiva – isto é, aquela circulação do sentido, aquele expor-se da existência fora de si, que eu defino com o termo *communitas*, aludindo ao caráter constitutivamente exposto da existência.

O munus, a dádiva, revelam um ônus, um peso, uma responsabilidade, uma obrigação, termos que revelam uma relação de

compromisso incompatível com o utilitarismo derivado da economia econômica, cujo indivíduo, sua propriedade e sua liberdade associadas à segurança de poder usufruir de seu bem [marca também do pensamento conservador neoliberal], são os valores e o sentido do social. A imunização estabelece uma utilidade à ordem social, pois retira o peso, a canga, essa espécie de maldição pela qual alguns podem sentir e insistir na reciprocidade e obrigação comum.

Inconclusões utilitárias

A forma imunizante de experimentar o social pode ser assim descrita no conceito de *sociabilidade violenta*, do cientista social brasileiro Luiz Antônio Machado da Silva, marcando existências por estratégias e técnicas específicas que visam uma economia da ação, um senso prático que permita organizar suas rotinas e o cotidiano. Uma segurança em termos de previsão que permite um cálculo das ações, seja ela para promover/reagir à violência.

O paradigma imunitário encontra uma semelhança com a *sociabilidade violenta*, ou seja, experiências marcadas pela negação das outras existências diversas da sua. Na complexidade dos fenômenos sociais, das interações humanas submetidas à aproximação forçada das grandes cidades, os conceitos de *communitas* e *immunitas* encontram um universo relacional que atribui maior riqueza aos desdobramentos analíticos. Esses desdobramentos reflexivos diante das experiências etnografadas, permitem atribuir maior valor aos conceitos antropológicos e sociológicos, tal como o conceito de *dádiva* desenvolvido por Marcel Mauss e

20. Uma das inúmeras frases de teor racista e imunizante do Ditador Militar Brasileiro Figueiredo (NOGUEIRA, 2020).

de *pureza e perigo* desenvolvido por Mary Douglas. Mesmo outros autores, como Clastres ou Simmel, sugerem um olhar de complexidade sobre os fenômenos para além das representações da *doxa*²¹, incluindo nessas leituras um esforço contra as visões totalizantes e universais dos conceitos escolásticos. Essa leitura que reconhece a complexidade, só é possível ao autorizar a ambiguidade dos fenômenos, não como negação, como uma contradição, mas sim como uma afirmação das inúmeras forças que perfazem o indivíduo e o social.

Aos conceitos de *communitas* e *immunitas* devemos atribuir uma visão relacional e circunscrita, revelando assim a dinâmica social que marca as experiências, sempre a partir dos processos de interação com outros indivíduos e outros espaços. A experiência social marcada pela sociabilidade violenta articula, cotidianamente, uma série de ações sociais de afirmação, proteção e negação da vida, sempre de forma intercambiável e relacional. Com isso, articulam-se fenômenos biopolíticos às margens do Estado: seja quando uma mãe diz para seu filho não correr quando ver a polícia; quando, mesmo nos espaços sociais já desqualificados em termos de *bios* – uma vida qualificada (ESPOSITO, Roberto, 2010) –, encontra-se um processo de *limpeza simbólica* que visa qualificar sua vida distanciando, relacionalmente, com as vidas desqualificadas; seja na forma mais explícita, a

negação da vida daqueles vistos como perigosos à sua existência. Ou seja, ainda, pelos policiais em relação às vidas faveladas, ou ainda, das vidas faveladas em relação à polícia, dos grupos de criminosos em relação aos outros grupos adversários, ou mesmo diante dos moradores submetidos à violência e silêncio.

A marca utilitária da biopolítica e das suas ações imunizantes é um efeito constitutivo do padrão de sociabilidade das sociedades coloniais e capitalistas. Um cálculo feito a partir da matemática, da contabilidade, da estatística que progressivamente dilui esses saberes no senso prático, rotineiro, conformando-se à moral. Esse cálculo atribui uma utilidade à vida em termos de capital humano e empreendedorismo de si, mobilizando as relações de poder em padrões espaciais, comportamentais e raciais. As diversas ações e contrarreações, comuns ao social, revelam o efeito fragmentário do poder simbólico, cuja fonte principal é o Estado, enquanto instituições e agentes em ação. Esses fragmentos são peças importantes para compor o enigma biopolítico e seus efeitos, bem como o papel de cada agente/coisa nessa relação; em suma, em cada fragmento encontra-se, de forma singular, a presença da estrutura simbólica que marca a vida social. Uma exemplificação é dada pela socióloga Camila Nunes (AZEVEDO, 2016) que investigou o PCC, e afirma que a facção é conservadora, capitalista e machista, com um tra-

21. *Doxa* em uma tradução simples significa opinião. Contudo, Bourdieu em diversas obras explora esse conceito, pois para ele a *doxa* é a atitude “natural”, o sentimento de familiaridade que possibilita, engendra e mantém as relações estruturais e estruturantes da sociedade. É a base simbólica sobre qual se erguem as ordens sociais, é o evidente, o inquestionável na medida que é a própria condição de existência dos sentidos simbólicos que configuram determinada sociedade. “A *doxa* é um ponto de vista particular, o ponto de vista dos dominantes, que se apresenta e se impõe como ponto de vista universal; o ponto de vista daqueles que dominam dominando o Estado e que constituíram seu ponto de vista em ponto de vista universal ao criarem o Estado” (BOURDIEU, 2011b, p. 120).

ção moral muito bem definido, inclusive com apelos religiosos e neoliberais.

O sentido de utilidade é uma relação de poder. Esta relação tende a naturalizar e tornar arbitrário – indiscutível – tais sentidos simbólicos, criando um valor transcendente, uma moral coletiva, que conforma as morais individuais baseadas no utilitarismo economicista, e que, por sua vez, organiza o social, seus privilégios e perigos. As ações imunitárias, sejam nas franjas do Estado ou em seu centro de poder, organizam as práticas imunitárias que desmantelam o *munus*, a reciprocidade, a partir dessa utilidade que é incorporada a moralidade. A vida qualificada é a vida cujo capital humano é útil às relações de poder a que estão submetidas, seja dos grupos de criminosos ou dos policiais. De tal modo que a *bios* e a *zoé* nos parecem mais adequadas, contemporaneamente e circunscritas às dinâmicas internas do Brasil, serem pensadas a partir vida útil/inútil em termos economicistas. A vida inútil, em termos econômicos, é um perigo cuja eliminação, ou seja, a exclusão, é um efeito afirmativo tal qual a limpeza que retira e exclui a sujeira.

Ao fim, retomar as velhas lições sociológicas que influenciam a antropologia de Mauss – a experiência que incorpora e dá sentido ao outro para além da utilidade fundada em cálculos e no espírito fisiocrata (FOUCAULT, 2008b), e marca uma economia simbólica da existência social –, é chave para pensar a *communitas/immunitas* contemporaneamente. Explorar o entrave moral/econômico neoliberal que organiza o sentido simbólico é possível a partir das ações e relações humanas, e assim, dos atos de Estado. *Dádiva*, rituais de *pureza e perigo*, e as relações de *communitas/immunitas* são tecnologias sociais cujos sentidos e detalhes são locais e precisam ser

escavados ou etnografados, valorizando o aspecto relacional e ambíguo do social, assim como as relações complexas e imbricadas que perfazem experiências das comunidades periféricas brasileiras, em especial, como paradigma, as comunidades faveladas do Rio de Janeiro. Em uma dinâmica que atribui um sentido interno aos espaços sociais tais quais polícia ou grupos criminosos, e em sua relação externa, ou seja, com os outros, seja com os moradores ou forças rivais, é possível notar aspectos da experiência social próxima da análise da *communitas* quando observamos tais grupos – elementos que configuram sentidos de fraternidade e unidade dos membros, irmãos de crime ou de farda. A diluição do indivíduo em nome do coletivo que lhe representa, também é facilmente verificável em situações de rechaço a violências contra indivíduos de um grupo ou de outro.

Há um senso utilitário que atravessa os grupos e são transformados em ações correspondentes a essa lógica interna. Uma economia da ação calculada em termos econômicos e morais, e é dessa dobra que surge o sentido das ações que podemos categorizar como imunizantes, seja de negação de determinadas vidas para proteção de outras, seja internamente aos grupos, que retiram do coletivo os impuros, mas principalmente em relação aos estranhos, externos, que, dada a dinâmica social, são próximos espacialmente. Como se lembra a lição de Simmel (2005) sobre a ambiguidade do estrangeiro, o estranho, o perigoso, o diferente, só existe porque são próximos, ou seja, só é possível atribuir sua distância pela aproximação. Assim, diferentemente de uma visão mais universalista e jurídica das relações políticas, poderíamos dizer que a experiência de *communitas/immunitas* é tão fragmentada quanto as populações

e experiências daqueles que habitam e são habitados pelo Estado brasileiro. E é por essa fragmentação que se impõe uma experiência social imunizante, pois a experiência comum atrelada à ideia de nação, ou mesmo, a cidadania, sempre foram pensadas para fragmentos específicos, gerando, a partir daí, uma sociabilidade específica cuja desconfiança e a limpeza simbólica são a chave das ações dos que sobrevivem, dos que morrem e dos que matam.

Referências

- AZEVEDO, Guilherme. “PCC é conservador e capitalista”, diz socióloga que estuda a facção - 03/12/2016 - UOL Notícias. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2016/12/03/pcc-e-conservador-e-capitalista-diz-sociologa-que-estuda-a-facao.htm>>. Acesso em: 29 jan. 2021.
- BOÉTIE, Étienne de La. *Discurso Sobre a Servidão Voluntária (1549)*. São Paulo: Ebooksbrasil, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neo-liberal*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- _____. *Lições da aula: Aula inaugural proferida no Collège de France em 23 de abril de 1982*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2001.
- _____. *Meditações pascalianas*. 2a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- _____. *O poder simbólico*. 15a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011a.
- _____. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. 11a ed. Campinas: Papirus, 2011b.
- _____. *Sobre o Estado: Cursos no Collège de France (1989 - 92)*. 1a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- _____. Um pensador livre: “Não me pergunte quem sou eu”. *Tempo Social*, v. 25, n. 1, p. 169–175, jun. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pi20702013000100009&lng=pt&nrm=iso&tlng=en>. Acesso em: 7 ago. 2013.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. 7 ed. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Qual a novidade dos rolezinhos? espaço público, desigualdade e mudança em São Paulo. *Novos Estudos - CE-BRAP*, n. 98, p. 13–20, mar. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pi33002014000100002&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 26 jan. 2017.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: N -1, 2018.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- _____. *Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas*. *Arqueol. da violência*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. .
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DARDOT, Pierra et al. *A escolha pela guerra civil: uma outra história do neoliberalismo*. São Paulo: Elefante, 2021.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. 1a ed. São Paulo: Boitempo, 2017.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.

- DAVIS, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *A imanência: uma vida*. *Educação & Realidade*, v. 27, n. 2, p. 10–18, 2002.
- DIAS, Camila Caldeira Nunes. *Da pulverização ao monopólio da violência: expansão e consolidação do Primeiro Comando da Capital (PCC) no sistema carcerário paulista*. 2011. Universidade de São Paulo, 2011.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo: Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu*. Lisboa: Edições 70, 1966.
- ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. 1a ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- _____. *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. 1a ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- _____. *Termos da Política: Comunidade, Imunidade, Biopolítica*. Curitiba: Editora UFPR, 2017.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. 3a ed. São Paulo: Globo, 2006.
- FERRAZ, Fernando Gigante. *O díptico communitas / immunitas e o pensamento afirmativo*. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 17, n. 1, p. 22–32, 19 jun. 2018. Disponível em: <<https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/811>>.
- FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. 8a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.
- _____. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975–1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.
- _____. *Estratégia, poder-saber*. (Ditos e escritos IV). 3a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. 13a ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999c.
- _____. *Nascimento da Bioplítica: curso dado no Collège de France (1978–1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- _____. *Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977–1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FRAGOSO, Christiano Falk. *Autoritarismo e sistema penal*. 2011. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2011.
- FRANCISCO, Alessa Passos. “Um preto de alma branca” Escrita de si, redes de sociabilidade e mobilidade social na trajetória do Marechal João Baptista de Mattos nas primeiras décadas do século XX. 2017. Universidade Federal Fluminense, 2017.
- GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- _____. *Symbols of Class Status*. *The British Journal of Sociology*, v. 2, n. 4, p. 294, dez. 1951. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/588083?origin=crossref>>.
- GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1988.
- KANT DE LIMA, R. Carnavais, malandros e heróis: o dilema brasileiro do espaço público. *In: GOMES, L. G.; BARBOSA, L.; DRUMMOND, J. A. O Brasil não é para principiantes*. Rio de Janeiro: FGV, 2000, p. 105–124.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Mysteries of State: An Absolutist Concept and Its Late Mediaeval Origins*. *The Harvard Theological Review*, v. 48, n. 1, p. 65–91, 1955.

LAVAL, Christian. Foucault, Bourdieu e a questão neoliberal. São Paulo: Elefante, 2020.

LEAL, Arthur. Witzel causa polêmica ao falar em “mandar míssil” para explodir traficantes na Cidade de Deus - Jornal O Globo. **Globo**, Rio de Janeiro, 14 jun. 2019. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/rio/witzel-causa-polemica-ao-falar-em-mandar-missil-para-explodir-traficantes-na-cidade-de-deus-23741965>>. Acesso em: 17 fev. 2021.

LEMOS, Amanda; CASTRO, Daniel E. de; PORTINARI, Natália. Morar em favela do Rio é agravante em condenação por tráfico de drogas - 27/04/2018 - Cotidiano - Folha. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/04/morar-em-favela-do-rio-e-agravante-em-condenacao-por-trafico-de-drogas.shtml>>. Acesso em: 28 dez. 2018.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. 2a ed., São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. Antropologia estrutural dois. 1o ed. São Paulo: UBU, 2017a.

_____. Introdução à obra de Marcel Mauss (Coleção Argonautas). São Paulo: Ubu Editora, 2017b.

MACAULAY, Thomas Babington. Macaulay's Minute on Indian Education. Disponível em: <<http://oldsite.english.ucsb.edu/faculty/rraleay/research/english/macaulay.html>>. Acesso em: 16 fev. 2021.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio; LEITE, Márcia Pereira. Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas? Vida sob cerco violência e rotina nas favelas do Rio Janeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. .

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosacnaif, 2013. p. 1-20.

_____. **Ensaio de Sociologia**. 2a ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

MORAES, Pedro Rodolfo Bodê De. Vamos dar um rolê(zinho)? **Gazeta do Povo**, Curitiba, 20 jan. 2014. Disponível em: <<http://www.gazetadopovo.com.br/opiniao/artigos/vamos-dar-um-rolzinho-9hj2r4e35zw7zrm46vxqwlkky>>. Acesso em: 11 abr. 2017.

NOGUEIRA, André. As declarações polêmicas de João Batista Figueiredo, o último presidente militar. 2020. Disponível em: <<https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/declaracoes-polemicas-de-joao-batista-figueiredo-presidente-militar.phtml>>. Acesso em: 20 dez. 2022.

ROSS, Edward Alsworth. **Social Control: a survey of the foundations of order**. New York: Macmillian Co., 1901.

SOUZA, Aknaton Toczek. A farda e a Toga - dois lados da mesma tragédia: uma etnografia da política e práticas do Sistema de Justiça Criminal (SJC). 2019. 475 f. Universidade Federal do Paraná, 2019.

_____. A herança da escravidão na segurança pública. **Geographia Opportuno Tempore**, v. 4, n. 1, p. 65-92, 2018.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. 1a ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2012.

WEBER, Max. **Economia e sociedade. Fundamentos da sociologia compreensiva (vol. 2)**. São Paulo: Editora UNB, 1999.

RESUMO

O artigo apresenta uma análise sobre os efeitos sociais da segurança pública exercida pelas instituições que compõem o Sistema de Justiça Criminal. Utilizando as reflexões de Roberto Espósito acerca da *communitas/immunitas*, dos antropólogos Marcel Mauss sobre a *dádiva*, Mary Douglas referente à *pureza e perigo*, assim como Pierre Clastres em relação à *arqueologia da violência*, o texto propõe uma análise cujo objetivo é compreender a biopolítica atual através de dados etnográficos da relação entre polícia, grupos de criminosos e moradores das comunidades faveladas cariocas, levantados nas pesquisas de Luiz Antônio Machado da Silva. Epistemologicamente, o artigo se insere em um esforço de compor uma análise conduzida por uma abordagem inscrita em um materialismo simbólico para tratar da metáfora estatal, a partir dos desdobramentos dos saberes biológicos e jurídicos que conformam subjetividades e ações, revelando formas específicas de sociabilidade.

PALAVRAS-CHAVE

Sistema de Justiça Criminal. Imunização. Perigo. Biopolítica. Violência.

ABSTRACT

The article presents an analysis of the effects of public security exercised by the institutions that make up the Criminal Justice System. Using the reflections of Roberto Espósito on *communitas/immunitas*, of the anthropologists Marcel Mauss on the *gift*, Mary Douglas on *purity and danger*, as well as Pierre Clastres on the archeology of violence, the text proposes an analysis whose objective is to understand the biopolitics today through ethnographic information on the relationship between police, groups of criminals and residents of favela communities in Rio de Janeiro raised in the research of Luiz Antonio Machado da Silva. Epistemologically, the article is part of an effort to compose an analysis conducted in a certain approach inscribed in a symbolic materialism to deal with the state metaphor, from the unfolding of biological and legal knowledge that conform subjectivities and actions, revealing specific forms of sociability.

KEYWORDS

Criminal Justice System. Immunization. Danger. Biopolitics. Violence.

Recebido em: 05/07/2022

Aprovado em: 16/11/2022