

## SANGUE BOM: AS LEIS DE CONDUTA NO CÁRCERE E UMA PROPOSTA PARA UMA ÉTICA DA CONTAMINAÇÃO NA ERA DA AIDS

Micaela Kramer  
New York University  
micakramer@yahoo.com

Amanhã vai para a rua e ainda tira uma que cumpriu pena na Detenção, que ele é do Crime, sangue bom.

Detento entrevistado por Drauzio Varella em *Estação Carandiru*.

The most terrifying illnesses are those perceived not just as lethal but as dehumanizing, literally so.

Susan Sontag, *Illness as Metaphor*.

Em 1989, a epidemia de AIDS nos presídios de São Paulo levou o médico cancerologista Drauzio Varella a ter o seu primeiro contato com o complexo do Carandiru e a iniciar seu trabalho, que durou treze anos, com a Casa de Detenção. Seu livro *Estação Carandiru*, escrito após o massacre de cento e onze presos por policiais da tropa de choque da Polícia Militar, em 1992, é uma descrição de suas experiências na Casa e uma compilação de testemunhos de vários detentos, além de um testemunho do próprio Varella: testemunho de sua não-cumplicidade com um Estado que promove uma política de extermínio e que mata seus cidadãos como doença e praga, em outras palavras, como o inumano<sup>1</sup>. Ao apresentar e enquadrar o

Por meio de uma leitura de Estação Carandiru, de Drauzio Varella, médico que trabalhou na Casa de Detenção do Carandiru fazendo um trabalho de prevenção à AIDS, esse artigo sugere que a chacina de 1992, comandada pela polícia militar, e que levou à morte cento e onze presos, segue o mesmo mecanismo autoimunológico que caracteriza a AIDS. Demonstra também que o Estado brasileiro exhibe uma ideologia purista e um medo de contaminação que o aproxima da ideologia biopolítica desenvolvida no último século, que culminou no nazismo; além disso, demonstra que dentro do presídio, os próprios detentos reproduzem esse mesmo mecanismo de exclusão. O artigo conclui afirmando que, apesar deste diagnóstico, o livro de Varella apresenta

Recibido: 01 de octubre de 2009

Aceptado: 01 de diciembre de 2009

massacre no contexto de um trabalho preventivo de combate à AIDS, doença que se propaga pela Casa de Detenção de forma inquietante, o texto de Varella nos ajuda a identificar a chacina como lógica autoimunológica, em que o organismo destrói a si mesmo na tentativa de combater o mal. *Estação Carandiru* revela que a chacina efetuada pelo aparato de segurança do Estado é um exemplo do mesmo voltando-se contra si num ato autoimunológico (matando seus cidadãos associados com a morte na tentativa de eliminar a ameaça por intermédio da própria morte). No entanto, o que gostaria de enfatizar neste trabalho é que a lógica da AIDS não é apenas uma apropriada metáfora que encontramos no texto. A ação da tropa de choque da polícia militar segue uma lógica autoimunológica de forma não diferente do mecanismo desencadeado pela AIDS. Discordo, portanto, de Susan Sontag, que vê o perigo na metaforização da doença. A doença sempre foi evocada como metáfora dos males da sociedade, da mesma forma que a sociedade tem sido perenemente evocada como metáfora para falar sobre o organismo biológico<sup>2</sup>. De fato, a noção mesmo de cura mobiliza um pensamento metafórico<sup>3</sup> da mesma forma que “corpo, vírus e sistema imunológico, por exemplo, são designações metafóricas daquilo que *se entende e é percebido* como tal, e essa contaminação metafórica pode parecer ser tão natural, tão intrínseca a nossa maneira de pensar, que a tomamos como verdade literal do corpo” (Bessa, 1997: 30-31). A metáfora, esse “indesejável alienígena”, permanece no corpo do hospedeiro sem que este o saiba (31), pois, como Jacques Derrida demonstra, “A metaforici-

uma alternativa positiva, baseada numa relação de contaminação com o Outro, posição que aproxima o médico do pensamento de Emmanuel Lévinas e de Roberto Esposito.

*Palavras Chave:*

Carandiru, AIDS, contaminação, autoimunidade, próprio.

*Good Blood: Rules of Prison Conduct and a Proposal for an Ethics of Contamination in The AIDS Era*

This article presents a reading of *Estação Carandiru* by Drauzio Varella — a doctor who worked with AIDS prevention at the Carandiru Detention House in São Paulo— and suggests that the 1992 massacre, when military policemen killed one hundred and eleven prisoners, follows the same autoimmune logic that characterizes AIDS. It also demonstrates that the Brazilian State exhibits a fear of contamination and a purist ideology common to biopolitical theories developed in the Twentieth Century, which culminated in Nazism. Moreover, it argues that the very pris-

dade é a lógica da contaminação e a contaminação da lógica” (1972: 172). A declaração de uma “pureza” da linguagem, ou de uma linguagem “própria”, não contaminada, deveria soar alarmes e nos deixar atentos, da mesma forma que devemos ficar atentos quando se evoca um pensamento do “próprio” ou do “puro”, pensamento que é necessariamente excludente e exclusivo.

Como no caso da ideologia biopolítica do século passado, que culminou no projeto nazista, o que constatamos nos eventos descritos em *Estação Carandiru* é que algo que vem desde sempre evocado como metáfora torna-se literal. É essa literalização do mal social como doença que representa o grande perigo, e é onde reside a verdadeira ameaça. Esta merece a nossa mais aguda atenção.

### *Um médico no Carandiru*

Em 2 de outubro de 1992, quando a tropa de choque da Polícia Militar invadiu o pavilhão Nove da Casa de Detenção, no complexo do Carandiru, em São Paulo —na época o maior presídio da América Latina—, o ato respondia a uma briga interna de diferentes facções de detentos que aproveitaram a confusão para protestar as condições do presídio, queimando e destruindo “o que estivesse ao alcance” (Varella, 2002: 244). A versão oficial declara que morreram cento e onze presos; 102 vítimas de policiais. A versão não-oficial chega a contar duzentos e cinquenta<sup>4</sup>. Nenhum policial morreu na incursão. A falta de reação não só da polícia como também do Estado, que evitou criticar o massacre e chegou a defender a ação da polícia, demonstra que a morte dos detentos não

oners in Carandiru reproduce this deadly mechanism of exclusion. The article concludes by claiming that, despite the dire diagnostic, Varella’s book presents a positive alternative, one based on a relation of contamination with the Other. This view brings Varella’s writing close to the work of both Emmanuel Lévinas and Roberto Esposito.

*Key Words:* Carandiru, AIDS, Contamination, Autoimmunity, Proper.

foi considerada um crime. Em outras palavras, os detentos foram mortos como “vida que não merecia viver,” ou “vida indigna de ser vivida” (Agamben, 1995: 151).

Um número importante de depoimentos e testemunhos surgiram nos anos que se seguiram ao massacre, incluindo *Estação Carandiru*, do médico Drauzio Varella, publicado em 1999, fruto de uma longa e intensa convivência na Casa de Detenção, iniciada em 1989, quando este chegou ao presídio para realizar um trabalho voluntário de prevenção à AIDS<sup>5</sup>. Encorajado pelo cineasta Hector Babenco a escrever sobre as suas experiências (cineasta que mais tarde viria a fazer uma versão cinematográfica de *Estação Carandiru*), Varella admite que “[n]a convivência, penetr[ou] alguns mistérios da vida no cárcere, inacessíveis se [...] não fosse médico” (2002: 10). Varella, portanto, inicia o texto anunciando que este é um livro que apresenta a visão de um médico que, além do mais, tem consciência que a informação obtida, e mesmo as relações de amizade forjadas por ele, foram possibilitadas a partir de sua posição de médico.

Aos poucos, Varella descobre que a forma de fazer medicina no Carandiru requer uma abordagem menos tecnológica, que priorize a escuta, pois “fazer medicina naquele lugar, só com o estetoscópio, como os médicos antigos” (80). Tornando-se testemunha da dor e da frustração de muitos, Varella sugere que sua função acaba por juntar o exame físico a uma escuta empática que beira a escuta psicanalítica; de fato, em seu texto, o ouvir e auscultar se tornam indistinguíveis.

Muitas vezes é suficiente deixá-los se queixar ou simplesmente concordar com a

intensidade do sofrimento que referem sentir, para aliviá-los. O ar de revolta que muitos traziam para a consulta desaparecia depois que lhes palpava o corpo e auscultava pulmões e coração (96).

Varella também se aproxima do papel de psicanalista ao recusar a julgar os presos: “Como médico não me cabia julgar os crimes dos pacientes”, ele declara; “a sociedade tinha juízes preparados para essa função” (80).

O respeito e a gratidão que Varella conquista com seu trabalho como médico na Casa de Detenção é um ótimo exemplo do comentário de Georges Canguilhem, quando este último reconhece que o papel do médico não reside

apenas em “fundamentos objetivos”, ou “gestos terapêuticos”, mas que parte de sua ação terapêutica depende da relação pessoal estabelecida com o paciente. Relação cuja revalorização e “reatualização deve ser creditada à psicanálise” (2005: 61).

Se na valorização do contato pessoal e da interação com o paciente Varella se aproxima da psicanálise, em *Estação Carandiru* ele se distancia ao mesmo tempo de um modelo do médico que assume cada vez mais poder estatal e político, e do que se torna cada vez mais indistinguível do soberano. Tal simbiose entre soberano e médico, e a figura do médico que porta um poder político cada vez mais notável, é um fenômeno que se desenvolveu, sobretudo, no século passado, fenômeno reconhecido tanto por Giorgio Agamben como por Roberto Esposito, como sendo característico da modernidade. Segundo Agamben, “[o] que nos interessa particularmente é que, no horizonte biopolítico que caracteriza a modernidade, o médico e o cientista se movem naquela terra de ninguém, [*in quella terra di nessuno*] onde, numa época, somente o soberano podia penetrar” (1995: 177). A sobreposição do poder médico ao poder político-jurídico culminou, como sabemos, na figura do médico soberano do campo de concentração nazista, onde “o derradeiro poder calçava as botas do SS, [mas onde] a *auctoritas* suprema vestia o traje branco do médico” (Esposito, 2008: 113-114).

O que gostaria de propor aqui é que a força do livro de Varella não pode ser compreendida sem que o situemos num contexto maior da história da medicina e de suas cumplicidades com as políticas de Estado. Pois se o livro de Varella denuncia um massacre efetuado pela segurança do Estado (a Polícia Militar), ele deve ser compreendido também como um ato de desvinculamento a partir do qual Varella se recusa aceitar qualquer cumplicidade com um Estado que elimina parte de sua população em nome de uma segurança coletiva que se confunde, neste caso, com a saúde coletiva<sup>6</sup>.

A idéia de política da vida, ou a biopolítica moderna, se diferencia de uma política pré-moderna, que também tem a vida como objeto. De fato, a noção do inimigo da sociedade ou corpo social como uma parte doentia que deve ser removida em nome da preservação do corpo como um todo, como também a do crime ou mal social como doença, remontam a tempos bíblicos. No Antigo Testamento, o castigo de Deus se dá muitas vezes na forma de pragas, tema que reaparece também nas tragédias gregas tal como em *Édipo Rei*, de Sófocles,

em que a peste que cai sobre a cidade, levando à esterilidade das mulheres e à improdutividade da terra, é resposta dos deuses ao crime cometido por Édipo, crime esse que deve ser pago, todavia, pelo padecimento da coletividade. Como escreve Susan Sontag, “Doenças epidêmicas eram uma figura comum para designar a desordem social” (1990: 58), e

[a] descrição de longa data de uma sociedade como um corpo, um corpo bem disciplinado, governado por uma “cabeça” (...) tem sido a metáfora dominante da *polis* desde Platão e Aristóteles, talvez devido à sua utilidade no justificar a repressão. Até mais do que uma comparação da sociedade com a família, a comparação com o corpo faz com que uma intervenção [ordering] autoritária da sociedade pareça ser inevitável, imutável (94).

Porém, como a história do século passado e, sobretudo, a história do nazismo nos mostrou, o médico está ganhando cada vez mais poder jurídico não somente porque o inimigo do Estado é definido em termos de doença, mas porque tal designação está deixando de ser apenas metafórica. Com efeito, o que diferencia o modelo contemporâneo da associação recorrente do mal com a doença é que ele se torna literal, e a noção de proteção da vida como bem supremo torna-se catalizador de projetos políticos, resultando na designação de médicos a cargos de alto poder político e jurídico<sup>7</sup>.

Podemos traçar a origem dessa biopolítica moderna a partir de, pelo menos, 1920, data de publicação de *Staatsbiologie*, de Barão Jakob von Uexküll, que teorizou sobre a síndrome degenerativa, fazendo referência aos parasitas que penetram o corpo político, organizando-se para a desvantagem dos outros cidadãos. Von Uexküll desenvolveu um programa regenerativo para o Estado alemão “que atingiria seus esplendores macabros nas décadas a seguir” (Esposito, 2008: 17). A conclusão de von Uexküll era que seria necessário criar “uma classe de médicos do Estado” para eliminar os parasitas e trazer de volta a saúde do Estado. Já Morley Roberts, em seu livro *Bio-politics*<sup>8</sup>, publicado em Londres, em 1938, equaciona o aparato de segurança do Estado a um sistema imunológico, no qual o inimigo ou a doença são descritos de forma abertamente racial: “Para colocar a questão de vez no nível fisiológico mais baixo, é bem conhecido que o cheiro de uma raça pode ofender até ou mais do que diferentes hábitos e costumes” (19).

Tal pensamento chega a seu ápice no século XX com o Terceiro Reich e o genocídio dos judeus, definidos e considerados —literalmente— como parasitas, *bacilli*, bactérias, micróbios e vírus que irão contaminar o sangue saudável dos alemães: “Se o que, até certo momento permanecera uma analogia de peso agora tomava forma: os judeus não *pareciam* parasitas; eles não se comportavam como bactéria – eles *eram* bactéria e deveriam ser tratados como tal” (117).

Essa literalização que presenciamos no discurso da ideologia nazista explica o termo “extermínio” para o projeto de genocídio, pois os judeus seriam exterminados como parasitas ou micróbios, e não como seres humanos.

O massacre do Carandiru deve ser visto dessa mesma forma, com os detentos sendo exterminados como doença. Os policiais chegaram a justificar a matança dizendo que tinham medo de contrair AIDS e que os detentos os tinham atacado usando dardos com sangue contaminado, (o que nunca foi provado e é, evidentemente, falso). Isso explica também o silêncio do Estado face à chacina e a resultante impunidade dos policiais responsáveis<sup>9</sup>, impunidade que, infelizmente, não é um episódio isolado na história brasileira<sup>10</sup>.

Logo, a insistência de Drauzio Varella, em *Estação Carandiru*, de não fazer parte do sistema jurídico e, portanto, não poder julgar os crimes dos presos, sua recusa em incluir a versão dos policiais e somente ouvir os testemunhos dos detentos que sobreviveram —“Ouvi apenas os presos” (285)— e a ênfase na sua ausência da Casa de Detenção no momento da chacina, narrando a sua saída naquele mesmo dia como uma corrida —“quando percebi, já era meio-dia e meia: —Vou correr para o hospital, é tarde” (2002: 280)— demonstram o seu desejo de desvincular-se “correndo” de um Estado que manifesta um grande interesse em aliar-se à voz médica. A insistência na separação representa, por si mesma, a força da atração de tal cumplicidade e que pelo menos há uma tentativa de cumplicidade (por parte do Estado) que Varella precisa repudiar. Pois, como na ideologia nazista, a violência do aparato de segurança do Estado brasileiro age convencida de seu fim curativo; ideologia que justifica ações de extermínio como sendo para o bem da sociedade e do interesse da saúde social, que os convence de compartilharem interesses com a profissão da medicina<sup>11</sup>. O grande paradoxo do pensamento de extermínio e *thanapólitico*, como veremos, é fato de ele ser indissociável de uma ideologia e do projeto de proteção da vida. Tal lógica é a mesma da autoimunidade.

O que caracteriza a doença autoimune não é uma mudança de paradigma e, sim, o paradigma levado a seu extremo :

É somente a imunização que revela o paradoxo letal que leva a proteção da vida a se tornar sua potencial negação. Mais: ela também representa na figura da doença autoimune a condição máxima em que o aparato protetor se torna tão agressivo que se vira contra o seu próprio corpo (que ele deveria proteger), resultando na sua morte (Esposito, 2005: 116)<sup>12</sup>.

Como nos mostra Esposito, teorias racistas e biopolíticas do nazismo levaram o paradigma da imunidade ao seu ponto máximo. Na verdade, o instinto de morte, ou a *thanapolítica* do Terceiro Reich, não é uma ruptura com uma atitude terapêutica, ou com a política da proteção da vida, e, sim, seu produto e consequência. Desse modo, o projeto de extermínio promovido pelo Terceiro Reich visava remover, cirurgicamente, a parte doentia de seu corpo —os judeus, homossexuais e uma série de pessoas que se encaixavam na classificação nazista de “degenerados”. Somente assim curariam àqueles que representavam a verdadeira Alemanha:

Não é mais possível inscrever o nazismo na dinâmica de autoproteção das modernidades, tanto a anterior [*early*] como a tardia, e, certamente, não porque ele é estranho à lógica imunológica. Pelo contrário, o nazismo funciona de acordo com essa lógica de forma tão paroxística que vira o aparato protetor contra o próprio corpo, o que é precisamente o que acontece na doença autoimune (Esposito, 2008: 10).

As personagens de *Estação Carandiru*, marginais, delinquentes, e bandidos —os “parasitas” da sociedade, como nota Eric Hobsbawm— são candidatos ideais para o extermínio: elementos indesejáveis e doentios da sociedade; se eliminados, o corpo nacional brasileiro estaria curado e salvo; afinal, como o próprio texto de Varella não deixa de implicar, o crime contamina.

A descrição da Casa de Detenção em *Estação Carandiru* já evoca a noção de infestação: “Ambiente lúgubre, infestado de sarna muquirana e baratas que sobem pelo esgoto” (24). Como o gueto de Varsóvia, lugar já infestado quando os judeus foram movidos para lá para depois serem exterminados como doença, os detentos



do Carandiru encontram-se em instalações cuja insalubridade notoriamente captura a atenção da mídia e o imaginário de todos, pois “[o] nome ‘Masmorra’ periodicamente chama a atenção da imprensa e das organizações de defesa dos direitos dos presos e obriga a Corregedoria a inspecionar o local” (24-25).

De forma interessante, Varella nota que é o termo “Masmorra” —e, portanto, as associações possíveis a partir do termo— que chama a atenção da mídia. A Casa, portanto, ocupa um lugar no imaginário coletivo que é alimentado pelo próprio discurso. Podemos ver, assim, que a linguagem e o discurso em si já são elementos e veículos propícios à contaminação.

Tais condições como as do Carandiru, sugere o texto de Varella, são extremamente favoráveis à contaminação pelo crime, visão que se reflete nos relatos dos funcionários entrevistados por Varella, que reconhecem a dificuldade de não serem corrompidos pela situação de proximidade com a marginalidade:

— Comigo foram contratados mais de duzentos funcionários. Dez anos depois, sobraram cinco ou seis. Com esse salário baixo, alguns se contaminam como crime e viram pilantras (56).

Os funcionários que sucumbem ao crime trabalham nas portas de entrada dos pavilhões e do complexo, e a impossibilidade de distinguir o funcionário do detento —pois “— A coisa mais difícil numa cadeia é identificar os que estão envolvidos com os ladrões” (56)— é intensificada pelo fato de “[o] portão de entrada dos pavilhões [ser] guardado por um funcionário sem armas nem uniforme. Para diferenciá-los dos presos, os carcereiros vestem calça escura ou jeans” (18).

A situação é tal que o presídio perde os seus contornos; não se pode mais distinguir o delinquente do funcionário, e, mesmo se a distinção for feita, ela pode ser falsa, pois os *funça*, (como são chamados os funcionários), muitas vezes trabalham para o Crime, facilitando, entre outras coisas, a entrada de drogas e de armas para o presídio. Essa situação de contaminação corrói os limites entre interno e externo.

Sem dúvida, a Casa de Detenção levou essa indistinção ao seu extremo, ao designar os próprios detentos como responsáveis pela ordem dos pavilhões. Guardas e prisioneiros de si mesmos, eles passam a confundir o fora e o dentro. Esta confusão entre interno e externo, que dificulta a manutenção de uma identidade, encontra-se também no caso da AIDS:

[E]l sida devasta porque destruye incluso la idea de límite identitario: la diferencia entre mismo y otro, dentro y afuera, interior y exterior. Viene, sin duda, desde afuera. De otro individuo, grupo, país. Incluso en algunos aspectos es el 'afuera' mismo en su carácter más incontrolable y amenazante. Pero luego, una vez instalado en el interior del cuerpo, se transforma en otro "adentro". *Se podría decir que su especificidad reside precisamente en su 'hacer afuera' su adentro, en hacer del adentro un afuera: "las mismas células del cuerpo se vuelven el invasor"* (Esposito, 2005: 230, grifos nossos).

Veremos mais adiante que o próprio Varella se contamina, numa lógica de contaminação que, espero mostrar, será, finalmente, a única forma de se relacionar sem entrar num combate frontal, em que o próprio organismo se volta contra si mesmo, como acontece na doença autoimune.

A contaminação se literaliza nitidamente na descrição da chacina feita pelos detentos em *Estação Carandiru*, conforme se vê nos depoimentos dos entrevistados de Varella, em que o sangue que cobre o chão e as escadas do pavilhão Nove é indissociável de seu poder de contaminação. Uma testemunha descreve "[a] aversão dos policiais pelo sangue derramado" (292), fato que os levou a forçar os detentos sobreviventes a carregarem os cadáveres dos mortos na tentativa de evitar qualquer contato com o sangue perigoso e contagioso dos defuntos.

O perigo de contaminação é evocado também no testemunho do sobrevivente que tem medo de sobreviver para ser condenado a uma morte-em-vida pela infecção com a AIDS:

A essa altura, embora os acontecimentos já lhe tivessem anestesiado o medo da morte, Jacó se preocupou por estar descalço, com os pés esfolados do futebol:

—Tanto HIV na cadeia, se escapar vivo vou acabar pegando AIDS (293).

No entanto, para os policiais da tropa de choque, os detentos já são os mortos-em-vida, ou "vida que não merece viver" (Agamben, 1995: 151), e eles os matam com essa justificativa. (As pilhas de corpos nus com números escritas à caneta em suas pernas, encontradas depois da chacina, demonstram nitidamente que os detentos foram mortos não como seres humanos; o que ocorreu foi uma 'exterminação', uma serialização da morte)<sup>13</sup>.

O testemunho de Dadá, que escapou da morte por pouco devido a sua semelhança física com o filho mais velho do policial militar, e que mais tarde “deu graças a Deus” por se parecer “com o primogênito do militar” (294), demonstra que o que o salvou foi o reconhecimento de sua humanidade. E foi a falta desse reconhecimento que foi necessária para que a chacina pudesse ser realizada.

Como o modelo nazista, que não pode ser ignorado com descrições feitas em *Estação Carandiru* (e fortemente conjurado nas cenas do filme de Babenco, onde as filas de homens nus, mantidos durante horas no pátio interno do pavilhão, não podem deixar de lembrar imagens de campos de concentração nazista), o texto de Varella é um depoimento importante, pois expõe o fato de a lógica operacional não ser apenas racista, mas também, e sobretudo, “epidemiológica” —lógica que entende os detentos e delinquentes como doença e elimina-os como tal.

No entanto, mesmo se Varella condena abertamente a chacina, o seu texto não está livre de influências nem de contaminações de uma lógica imunológica (que desencadeia a lógica autoimunológica). Enfim, o que de fato surge como problemático em sua escrita é a lógica binária que ele mantém quando faz uma defesa explícita dos detentos, uma defesa que não deixa de reproduzir o mecanismo de exclusão de “civilização” contra “barbárie” (e do “são” contra o “doente”) do qual os detentos são vítimas. Todavia, como tentarei mostrar mais adiante, além de vítimas deste mecanismo, os próprios detentos também reproduzem esse esquema.

Assim, a defesa explícita dos presos com a qual Varella inicia o livro insiste no fato de que eles mantêm uma dignidade e integridade humanas obtidas por meio de uma (re)organização social:

Neste livro, procuro mostrar que a perda de liberdade e a restrição do espaço físico não conduzem à barbárie, ao contrário do que muitos pensam. Em cativeiro, os homens, como os demais grandes primatas (orangotangos, gorilas, chimpanzés e bonobos), criam novas regras de comportamento com o objetivo de preservar a integridade do grupo. Esse processo adaptativo é regido por um código penal não escrito, como na tradição anglo-saxônica, cujas leis são aplicadas com extremo rigor (10).

Fica claro que a meta de Varella no parágrafo acima é a de mostrar os detentos como sujeitos, e não como “mera vida,” ou “vida nua” [*bare life*]<sup>14</sup> que pode ser aniquilada sem consequências por um Estado que as considera análogas à impureza ou à doença. A insistência no fato de que os detentos se organizam de acordo com uma série de regras —e, portanto, não sucumbem a algo como o estado de natureza, conforme teorizado por Thomas Hobbes, em que reinaria a anarquia total, sem hierarquia, e onde cada um seria responsável por si— não é insignificante<sup>15</sup>. No *Leviatã*, o Estado aparece justamente como uma forma de preservar a vida, emergindo, portanto, como processo de imunização. Contudo, tal procedimento imunológico só é possível às custas de uma relação horizontal entre os membros; ou seja, às custas da possibilidade de comunidade, no sentido estrito do termo<sup>16</sup>. A lógica de Hobbes é uma lógica “imunológica”, pois os membros do Estado são imunizados contra a violência do próximo, mas também contra qualquer forma de relação horizontal. Como escreve Hobbes: “Na formação de um estado, todo homem abre mão do direito de defender o próximo, mas não de defender a si mesmo” (205).

Esse mecanismo imunológico terá consequências e dará forma ao rígido código de conduta dos membros do Crime no Carandiru, como veremos a seguir. Além disso, o paralelo que faz Varella dos detentos com os “demais grandes primatas” mantém e reproduz uma contaminação do homem pelo animal que encontra-se na base da propaganda e da ideologia nazista, que definia a degeneração como “o elemento animal que reaparece no homem na forma de uma existência que não é nem propriamente animal nem propriamente humana, mas justamente o seu ponto de interseção” (Esposito, 2008: 119). Os nazistas nunca perseguiram os animais, que eram protegidos pelas leis do Terceiro Reich (a ponto haverem promulgado uma circular em 1933 que proibia qualquer crueldade contra animais)<sup>17</sup>; o que era visado como impuro e tendo que ser exterminado do corpo nacional era o “*animal-homem*, o homem no animal e o animal no homem” (Esposito, 2008: 130).

Ao aludir “aos demais primatas”, Varella também evoca alguns clichês da teoria de onde provém a AIDS:

A conexão subliminal feita a noções e a um passado primitivo, e as várias hipóteses que têm sido tecidas sobre as possíveis transmissões por animais

(uma doença de macacos verdes? Febre suína africana?) não podem deixar de ativar uma série familiar de estereótipos sobre a animalidade, sobre o excesso de liberdade sexual e sobre negros (Sontag, 1988: 140).

O discurso de Varella parece, assim, tropeçar em inúmeros clichês sobre delinquência e degeneração, delinquência e doença, que é o que ele justamente visa combater. Os detentos associados à doença, e, sobretudo, à AIDS, doença transmitida pelo sangue e transmitida também às proles, de uma geração à outra, portam uma doença que ameaça a linhagem, e, por consequência, a própria sobrevivência da espécie. A eliminação dos doentes ou daqueles associados à AIDS forma parte de uma tentativa de combater a morte com a própria morte. Ou seja, o mecanismo detona um desdobramento do negativo: a morte torna-se não só o alvo, mas também o instrumento: elimina-se a ameaça de morte com a própria morte. Assim, a morte, temida, passa a ser abraçada e transforma-se também em meta e resultado. A lógica da imunidade se transforma, desse modo, na lógica autoimunológica.

O programa de esterilização que foi elaborado pelo regime nazista, e que visava eliminar o gene degenerativo na raiz, também revela assim o seu fim auto-imunológico e suicida. Com efeito, o regime nazista previa um programa de esterilização mais completo a longo prazo<sup>18</sup>. Podemos ver essa mesma lógica eugênica demonstrada na atitude da polícia que invade o pavilhão Nove e extermina os detentos —detentos que perdem a figura humana devido à contaminação com a AIDS, pois, como percebe Sontag, as doenças mais aterrorizadoras— como a AIDS —são as que são “percebidas não apenas como letais, mas como literalmente desumanizadoras [*dehumanizing*]”— (1990: 126).

Contudo, bem antes disso, os detentos já portam a marca da degeneração ou do inumano pelo fato de serem delinquentes, pobres<sup>19</sup>, negros<sup>20</sup>, usuários de drogas, ou por fazerem sexo com outros homens. Em outras palavras, antes de serem associados à epidemia da AIDS, os detentos da Casa de Detenção do Carandiru já possuem um número suficiente de sintomas degenerativos e sinais de contaminação para atizar a imaginação eugênica da polícia militar e provocar a sua ação exterminadora e (auto)imunológica.

### O próprio (*A faxina*)

O texto de Varella, no entanto, interessantemente revela que os próprios detentos não estão isentos da ideologia imunológica (e exterminadora) demonstrada pela PM. Tal reorganização, ou lei interna, dos presos —evocada por Varella justamente na tentativa de defendê-los de uma interpretação de barbárie— apresenta, na verdade, uma lógica do “puro” que ecoa sinistramente a ideologia imunológica apresentada pelos nazistas. A reorganização dos detentos do Carandiru consiste numa hierarquia chamada por eles de “Faxina”; aparato que Varella evoca inúmeras vezes como se num tropeço ou gaguejar textual, em si sintomáticos de uma impossibilidade de compreensão dentro de um projeto de defesa ou de empatia com os detentos. Varella os introduz da seguinte forma: “As galerias são lavadas todo final da tarde pelos ‘faxinas’, um grupo de homens que constitui a espinha dorsal da cadeia, como veremos mais tarde. Tudo é limpo” (41). Alguns capítulos depois, Varella volta a escrever: “A Faxina é a espinha-dorsal da cadeia. Sem entender sua estrutura, impossível compreender o dia-a-dia, dos momentos mais corriqueiros aos mais agudos” (99). A estrutura da frase de Varella já indica uma possível dificuldade frente a esse organismo: de fato, é “impossível compreender” (99) esta espinha dorsal que rege o “dia-a-dia”; espinha dorsal esta que chega a ser mais inflexível e excludente que o Estado.

Todo pavilhão tem a sua equipe de Faxina que “tem hierarquia militar” (99); seu chefe tem poder de decisão de vida ou morte:

— Sou juiz do pavilhão. Só que o juiz da rua trabalha aquelas horinhas dele e vai para casa com o motorista; eu, é 24 por 48. Ele, só tem que julgar se o acusado vai preso; no máximo, dar uma pena mais longa. Eu, assino pena de morte (104).

A junção de funções do órgão chamado Faxina —a limpeza com a ordem e a disciplina dos pavilhões— não é um acaso, pois as decisões tomadas pelos componentes da Faxina são concernentes a questões de identidade; ou seja, de distinção entre quem pertence e quem não pertence, do puro *versus* o impuro, do “sangue bom” (152) *versus* o “laranja” (148). Essas identidades carcerárias são extremamente rígidas; assim, quem for preso por abuso sexual, ou pior,

quem for homossexual, não tem permissão para integrar a Faxina: “Não tem cabimento uma pessoa que pratica coisas com a bunda vim mexer na alimentação da coletividade” (100), explica um detento. Encontrar alguém caminhando no pavilhão na hora da distribuição da comida —algo estritamente proibido pela Faxina, e justificado pelas regras de higiene— é motivo para esfaqueá-lo, quando não para matá-lo. Essa divisão entre o doente e o sadio, o próprio e o impróprio é assim reproduzida dentro da Casa de Detenção numa imitação do aparato de exclusão dos quais eles mesmos são vítimas na sociedade.

A obsessão pelo próprio<sup>21</sup> e pelo higiênico, pela saúde e pela limpeza, faz parte da máquina de exclusão que distingue o puro do impuro e que tenta eliminar o não-limpo ou não-civilizado, ou seja, o degenerado ou o doente como corpo estranho. Como descreve um detento, a Faxina é fundamental “Para as visitas encontrar nós num ambiente mais adequando nos princípios de higiene e civilização” (51). Frases como essa não deixam de ecoar as sinistras inscrições em campos de concentração, como o de Mathausen, cuja inscrição, em alto relevo, era “limpeza e saúde” (Espósito, 2008: 114). E como não pensar na descrição feita por Primo Levi da terrivelmente absurda frase inscrita no banheiro do campo de concentração: “*Eine laus, dein Tod*” —“um piolho é a sua morte” (34).

A Faxina é, portanto, extremamente indicativa de como os próprios detentos adotam uma “lei” mais rígida e “fascista” que aquela que eles repudiam fora da Casa de Detenção<sup>22</sup>. O próprio termo “faxina” preserva um sentido militar, significado subordinado, nos dias de hoje, ao de limpeza da casa, mas que parece habitar o termo como um sentido inconsciente, manifestando-se, por exemplo, no uso que os detentos fazem do termo da “Faxina”. O dicionário *Michaelis* nos informa que, além de significar “limpeza geral”, “faxina” também designa “feixe de ramos ou de paus, usado na construção de diques, fixação de margens de rios e em fortificações militares de campanha”, e que “faxinal” significa “soldado encarregado de limpeza e pequenas tarefas nas casernas”, enquanto que “*estar de faxina*” significa “fazer o serviço de faxina nos quartéis”, e “tocar a faxina”: “chamar, por toque de corneta ou de tambor, os soldados que estão de faxina no quartel”<sup>23</sup>.

Em outras palavras, se Varella anuncia no início do livro que a sua meta é mostrar que os detentos se organizam de forma civilizada, na verdade, talvez

não seja a barbárie e, sim, o excesso de ênfase na “civilidade” ou “civilização” que esteja na raiz do problema, e que seja esse o dispositivo que leva ao massacre do qual eles são vítimas.

Nesse sentido, nada mais claro que a metáfora de pureza biológica presente na gíria “sangue bom” para designar alguém que se comporta segundo as regras do Crime. O “sangue bom,” a quem Varella dedica todo um capítulo, é aquele que segue os códigos do Crime de forma exemplar: aquele que, por exemplo, não dedura o colega e ganha a admiração de todos ao aceitar a culpa no lugar de outro(s). De acordo com a definição das identidades do Crime em *Estação Carandiru*, tanto o “laranja” como o “sangue bom” aceitam a responsabilidade por um ato que não cometeram, e a diferença entre eles pode parecer sutil, mas é fundamental: ela reside no fato de que o “laranja” aceita a responsabilidade pelo crime do outro por necessidade, para se livrar de uma dívida e, muitas vezes, para não ser morto. Em contraste, o “sangue bom”, segundo os critérios rigidamente definidos, o faz por puro altruísmo. Como diz um dos entrevistados por Varella, ele é um “altruísta” (154) que aceita a culpa porque não quer comprometer o outro. O que é tido como altruísmo —e que não deixa de ser calculado, pois os relatos deixam claro que há sempre uma recompensa, mesmo se não imediata— marca o “sangue bom” como aquele que se enaltece ao aparentar uma certa imunidade da dívida ou da contaminação com a troca: “O sangue-bom ajuda o companheiro sem saber se um dia vai ser recompensado” (154).

É justamente a troca, ou a dívida, no entanto, que define a comunidade, algo que pode ser traçado de forma etimológica. Como nos mostra Espósito, *munus* é “el elemento de obligatoriedad: una vez que alguien ha aceptado el *munus*, está obligado (*onus*) a retribuirlo, ya sea en términos de bienes, o en términos de oficios (*officium*)” (2003: 27). O *munus*, portanto, é o que nos une e nos contamina pela dívida com o outro. A imunidade, em contraposição, nada mais é que a negação do *munus* —que se encontra (e que forma) o comum e a comunidade—, ou seja, a negação da obrigação de retribuição. Por consequência,

[e]s inmune quien no debe nada a nadie según la doble acepción de la *vacatio* y la *excusatio*: ya se trate de autonomía originaria o de la dispensa de una deuda contraída anteriormente, lo que cuenta en la determinación del



concepto es el estar exento de la obligación del *munus* —sea personal, fiscal o civil (2005: 14).

Em *Estação Carandiru*, o que é valorizado pelo Crime e pela malandragem é demonstrado como sendo a lógica da imunidade (o que *não* se contamina com o *munus* do comum ou da comunidade). Isso é bem ilustrado no relato de Seu Jeremias, que exprime um dos credos da vida no cárcere ao declarar que “solidão é estratégia de sobrevivência”:

— Posso morrer de doença, mas assassinado na cadeia, não. Acabo de conversar com o senhor, vou direto para o xadrez e fecho a porta. Não confio em ninguém e não tenho amigo nenhum; amigo preso, eu não quero [...] Na cadeia, tem que andar sozinho, e Deus (245).

O programa ou a ideologia de pureza, presentes na própria gíria da malandragem, é um programa perigosamente próximo dos programas eugenistas, pois sempre que se trata da pureza e do próprio, é porque há um projeto de expulsão de um corpo estranho que será designado como impuro; lógica que, se levada a cabo, como vimos, desencadeia a autoimunidade<sup>24</sup>.

#### *Em favor de uma ética da contaminação*

Contudo, o texto de Varella (como também o filme de Babenco baseado em *Estação Carandiru*) apresenta uma alternativa à forma de pensar a identidade de maneira purista ou excludente. Esta é a que eu gostaria de chamar de uma “ética da contaminação”. No caso da AIDS, como percebemos, a tentativa de atacar e retirar a parte doentia do corpo deflagra uma ação autoimune ou suicida que revela a característica mais desconcertante desse tipo de doença, pois o mais perturbador não é que a doença ataca ao próprio organismo, como numa guerra civil onde não há inimigo externo, e, sim, que a autoimunidade não é uma quebra de paradigma da imunidade. Pelo contrário, ela expressa a lógica do sistema imunológico (Esposito, 2005: 233).

Em *Estação Carandiru*, a tentativa de isolar uma parte doentia só pode resultar em morte, pois a evocação contínua do “sangue bom”—que implica que há um “sangue mau”— chama pelo sangue, que não cessa de escorrer. Com

efeito, sempre é uma questão de tirar sangue quando o sangue é evocado— algo que o filme de Babenco ilustra bem com as constantes imagens de sangue que reaparecem de várias maneiras, ajudando, de certa forma, a desidealizar ou a desfazer a romantização dos bandidos do Crime. De fato, por mais organizados que os detentos do Carandiru sejam, e por mais regras que eles tenham, Varella também mostra como eles são impiedosos com aqueles que não seguem os códigos (imunológicos) da cadeia, códigos vigiados com rigor pelas equipes da Faxina, órgão que faz desmoronar a diferença entre a limpeza fisiológica e a moral, entre a limpeza metafórica e a literal.

No entanto, o que gostaria de argumentar, para concluir, é que a obra de Varella aponta o caminho de uma relação ou de uma ética de contaminação com o Outro, propondo um modelo que escapa de uma contínua normatização da identidade e de uma produção contínua de novas exclusões. Assim, a lógica da contaminação em *Estação Carandiru* não é apenas visível na questão da doença, da transmissão da AIDS e na tentativa de sua contenção. Há um outro tipo de contaminação no ambiente da Casa de Detenção que coloca em questão a distinção entre dentro e fora, entre próprio e impróprio, e nos faz questionar a manutenção de uma lógica binária, pois o mundo da Casa de Detenção a excede: “A realidade é desconcertante numa prisão, o que parece certo muitas vezes está errado, e aparentes absurdos encontram lógica em função das circunstâncias” (106).

Portanto, por mais que os detentos possam insistir numa classificação extremamente rígida, a própria Casa de Detenção continuamente desafia a cristalização de binarismos e de identidades, da mesma forma que a AIDS —razão pela qual Varella se encontra no Carandiru— não tem identidade própria. O significativo “AIDS” “conota e denomina” uma série de diagnósticos contraditórios, “fantasias projetivas e agendas ‘políticas’” (Edelman, 1994: 94), e “[a]té mesmo clinicamente, ninguém morre de AIDS. [...] Como, então, falar da ‘AIDS em si?’” (Bessa, 1997: 77-78)<sup>25</sup>.

A experiência de Varella no Carandiru o leva a transcender e a escapar do binarismo excludente e (auto)imunológico proposto pelos detentos e enfocado pela Faxina. Isto não está formulado explicitamente no texto, mas revela-se em sua linguagem; pode-se até dizer que o texto exhibe uma filosofia da contaminação como sintoma linguístico. É justamente o termo “entranhar”, adotado por Varella em diferentes ocasiões para descrever o impacto das

experiências na Casa de Detenção, que introduz uma alternativa ao mecanismo de exclusão “Aquele mundo havia *entranhado em mim*, era tarde para fugir dele”, anuncia Varella (80, grifo nosso). O termo “entranhar” —que evoca as entranhas, o interior do corpo e do ser— implica num ato de incorporação, de interiorização, como também um ato de “cravar-se” ou “arraigar-se” em algo. Mais fortemente, implica o ato de “encarnar-se”, além de designar o ato de “dedicar-se profundamente”, ou “devotar-se” [a algo, ou alguém] segundo o dicionário *Michaelis*. A utilização desse termo é testemunho do fato de o mundo carcerário passar a fazer parte de Varella como parte de seu corpo, e a tornar-se parte indistinguível do seu ser.

Em suas descrições, podemos ver que o mundo carcerário se infiltra por todos os poros do médico: pela visão, pelo olfato, pelo tato, pela audição. Num episódio, Varella volta para “casa e entr[a] no chuveiro com o gosto de franguinho encharcado no óleo do Alcatraz e as imagens da cadeia” (109). De tão absorto que está pelo dia passado em companhia dos presos e dos funcionários, Varella nem percebe o volume do rádio, que ele liga no máximo. Todavia, como Varella aprende, não adianta entrar no chuveiro no final do dia porque, por mais que você se lave, não é possível se livrar do cheiro do Carandiru, que se *entranha* na pessoa, e se torna uma parte de si. Como descreve um funcionário:

O olfato é um aliado poderoso dos que guardam a saída: o cheiro da cadeia *entranha* no homem preso. Difícil definir que odor é esse. Parece mistura de vários outros: alho frito, pano de chão guardado, suor e um toque de creolina. Embora não possa ser classificado de mau cheiro, é desagradável. Quente e pesado. É tão pegajoso que os carcereiros, ao abrir as celas de Castigo, apinhadas, nunca se colocam diante da abertura: —Não fica diante da porta, doutor, esse bafo gruda na roupa da gente de um jeito que nem lavando sai (57).

Até o andar do médico é afetado, algo que ele nota após sentar no meio dos detentos numa sessão de filmes de prevenção à AIDS. Quando ele se levanta para falar com os presos, Varella “not[ou] que aquele andar não era bem o [s]eu: tinha um toque de malandragem nas ruas do Brás” (72). Essa instância de “contágio” ocorre logo após um momento de insegurança e de medo: “Fui, movido por uma sensação racional de confiança, mas estava com medo”, ad-

mite Varella (72). O ato de se sentar no meio dos presos é, verdadeiramente, um risco ao qual Varella se expõe. Mas a relação com o outro requer uma exposição e uma vulnerabilidade, conforme afirma Emmanuel Lévinas<sup>26</sup>; ela requer também a exposição “à doença, ao sofrimento, à morte” (172). Para Lévinas, a relação com o outro implica em “ter-o-outro-dentro-da-própria-pele” [*avoir-l'autre-dans-sa-peau*] (181), pois, para ele, a pele não é aquilo que nos protege ou nos separa do outro, e, sim, o ponto de contato e de exposição —a possibilidade de abertura ao outro, que não deixa de se fazer sem violência ou traumatismo (143).

Quando Varella se contagia com o andar da malandragem, ele está se expondo aos detentos e se deixando ser afetado pela relação. Ou seja, não há mais “próprio”, pois ele se contamina com o outro de forma que excede uma noção de identidade e mesmo as barreiras do corpo ou da pele: o outro passa a fazer parte dele, de sua fala, de seu cheiro, e até de sua forma de caminhar. Assim, se em *Estação Carandiru* há um projeto de prevenção contra a contaminação pela AIDS, há, no entanto, um modelo de contaminação positivo que se coloca como contraposição a um modelo de purismo excludente. A visão identitária (se for possível ainda usar esse termo) proposta pelo texto foge, portanto, dos moldes tradicionais e se aproxima do modelo apresentado tanto por Emmanuel Lévinas —onde a abertura ao outro, que está dentro da própria pele é constitutiva do sujeito (181)—, quanto por Roberto Esposito, que propõe um modelo positivo de biopolítica por meio da teorização da diferença necessária para a formação e a saúde do ser.

Lévinas e Espósito teorizam a relação como uma contaminação positiva com o outro; ambos também apresentam a gravidez como exemplo de relação onde o outro *entranha-se* —para usar o termo de Varella— no mesmo de forma não prejudicial<sup>27</sup>. Se Lévinas propõe a gravidez como relação ética exemplar por ser a “gestação do outro no mesmo [*gestation de l'autre dans le même*]” (121), Esposito expõe uma série de dados científicos que reforçam a noção de necessidade de uma abertura ao diferente para a própria existência do mesmo, pois, como ele nota, para não ser abortada, a gravidez requer a presença de um corpo estranho suficientemente estranho ou diferente:

Pero el dato aún más significativo es que su producción —necesaria para impedir el reconocimiento de la índole extraña del feto y, por ende, su re-

chazo— depende de un cierto grado de heterocigosis del padre: en el sentido de que si este resulta demasiado afín a la madre, aquellos no se generan, con el consiguiente desenlace abortivo. [...] Eso significa que la conservación del hijo por parte de la madre es permitida no por la ‘semejanza’ de ambos, sino por su diferencia transmitida por herencia y debida al padre. Solo en cuanto extraño el hijo puede volverse ‘propio’ (243).

Aqui, é a semelhança com o si mesmo que se mostra prejudicial, demonstrando que a diferença, além de não necessariamente destrutiva, é necessária: “Nada queda —desde esta perspectiva— de la incompatibilidad entre el sí mismo y lo otro. Lo otro es la forma que adquiere el sí mismo allí donde lo interior se cruza con lo exterior, lo propio con lo ajeno, lo inmune con lo común” (244). Aliás, comenta Esposito, muitas vezes a gravidez ajuda a combater as doenças autoimunes da mãe, que desaparecem durante a gravidez.

Se o nazismo demonstrou ser o exemplo por excelência de uma ideologia do puro, procurando separá-lo do impuro, o livro de Varella é uma importante contribuição para se pensar a necessidade da contaminação como —paradoxalmente— modelo de cura e/ou saúde que foge do impasse autoimunológico, além de modelo da relação ética com o Outro. Além disso, seu livro é uma importante contribuição para se refletir sobre a questão da exclusão no contexto social e carcerário brasileiro. Como testemunho de uma verdadeira intervenção no sistema circulatório da Casa de Detenção do Carandiru, e do *entranhamento* entre ele e as personagens da Casa (os detentos-tornados-amigos), seu livro ajuda a questionar a prevalência e atração do modelo identitário e exclusivo —propondo outro modelo de relação em seu lugar.

Não somente Varella passa a circular desacompanhado pelos pavilhões — “[c]om os anos, ganh[ou] confiança e pôde andar com liberdade pela cadeia” (10), algo praticamente impensável para um “estranho” ao sistema— como ele também colocou em circulação um gibi, chamado *Vira-lata*<sup>28</sup>, contendo informação sobre a contaminação pelo HIV. Esse gibi, que entra em circulação na Casa, rivalizando com a circulação do vírus, tem um nome que já representa, em si, uma identidade que abraça a “impureza” e a heterogeneidade; o *vira-lata* é o animal que não é de raça “pura”.

Numa trama em que o que está em jogo é a contaminação de sangue sem cura possível (se considerarmos cura no sentido de restituição a um estado an-

terior)<sup>29</sup>, o “sangue bom” no sentido de puro não é bom no sentido de saudável, pois, como mostram Esposito, com o modelo da gravidez (modelo que ele propõe para pensar uma biopolítica positiva), ou as percepções de Varella, que nos apontam para uma alternativa à máquina excludente da purificação, a imunidade depende da presença do estrangeiro, e de uma certa contaminação —ou *entranhamento*— com o outro. O texto de Varella não apenas nos permite identificar que a analogia entre doença e sociedade se literaliza de forma perigosa no contexto atual brasileiro, mas também propõe alternativas possíveis a ela, ao reconhecer mecanismos —seja de infiltração, de contágio ou abertura ao outro, e do trabalho desde o interior do sistema— que apresentam uma ética de contaminação que rivaliza com o purismo propagador do aniquilamento em nome de um “próprio” tão impossível quanto letal.

## Notas

- <sup>1</sup> Podemos pensar na noção de “mera vida” ou “vida nua”, como desenvolvida no trabalho do filósofo italiano Giorgio Agamben em textos, como *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita* (Einaudi, 1995), termo que ele toma emprestado (nem sempre mencionando) da obra do pensador e ensaísta judeu alemão Walter Benjamin. Ver Roberto Esposito (2008).
- <sup>2</sup> Ver, por exemplo, Georges Canguilhem (2005) em *Escritos sobre a medicina*, na tradução de Vera Avellar Ribeiro (2005): “Essa assimilação permanente da sociedade ao organismo provém de uma tentação que é, em geral, duplicada com a tentação inversa, a de assimilar o organismo a uma sociedade” (72).
- <sup>3</sup> Como escreve Georges Canguilhem, “É bastante conhecido, por meio da etimologia, que curar é proteger, defender, munir, quase militarmente, contra uma agressão ou uma sedição. A imagem do organismo aqui presente é a de uma cidade ameaçada por um inimigo exterior ou interior. Curar é conservar, abrigar. [...] E a assimilação da cura a uma resposta ofensiva-defensiva é tão profunda e originária que ela penetrou no próprio conceito de doença, considerada como reação de oposição a uma efração ou a uma desordem” (52).
- <sup>4</sup> *Estação Carandiru* (2002) termina da seguinte forma: “Os presos afirmam que foram mais de duzentos e cinquenta, contados os que saíram feridos e nunca retornaram. Nos números oficiais não há referência a feridos. Não houve mortes entre os policiais militares” (295).
- <sup>5</sup> Outros textos incluem *Sobrevivente André do Rap (do massacre do Carandiru)*, do

rapper e ex-detento André do Rap (coordenação de Bruno Zeni), *Pavilhão Nove: paixão e morte no Carandiru*, do presidiário e médico Hosmany Ramos.

- <sup>6</sup> Para as raízes histórico-sociológicas do Estado brasileiro, seu autoritarismo, e suas práticas violentas, assim como a sua relação com a sociedade civil, ver a obra de Raymundo Faoro (2000), principalmente *Os donos do poder – Formação do patrimonato político brasileiro*, e a obra de Marilena de Souza Chauí, especialmente *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária* (2001). Ver também o artigo de Fabio Konder Comparato: “Raymundo Faoro historiador” (2003), e “O pensamento político e a redemocratização do Brasil,” por Marilena Chauí e Marco Aurélio Nogueira (2007). Neste texto, (uma transcrição do seminário realizado na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, em 26/04/2006), Chauí lamenta a tradição de contar a História do Brasil como a história do Estado, ignorando a sociedade brasileira, as classes sociais e a luta de classes: “O Estado assume o papel de sujeito histórico porque a luta de classes não chega a se exprimir de maneira suficientemente nítida no interior da sociedade civil. Em qualquer dos casos, porém, a conclusão é a mesma: o sujeito histórico é o Estado e não as classes sociais e a luta de classes” (194).

A complexidade da relação entre Estado brasileiro e a sociedade civil não poderá ser tratada de forma detalhada neste artigo, mas pode ser detectada na ausência de qualquer medida punitiva aos agentes da Polícia Militar, e no fato do Coronel Ubiratan Guimarães, Comandante de Policiamento Metropolitano da PM que chefiou a invasão do Pavilhão 9, ter-se em seguida eleito deputado estadual em São Paulo, em 1997. Sobre a relação entre o Estado brasileiro e a policia, ver também Regina Célia Pedroso (2005)

- <sup>7</sup> Como escreve R. Esposito em *Bios* (2008): “É verdade, é claro, que o vocabulário político sempre adotou metáforas biológicas, começando com a noção-de-longa-data do estado como corpo. E, como Foucault demonstrou, também é verdade que, a partir do século dezoito, a questão da vida se cruza progressivamente com a esfera da ação política. No entanto, ambos ocorreram graças à uma série de mediações linguísticas, conceituais e institucionais que estão completamente ausentes no nazismo: toda divisão entre política e biologia desmorona. *O que antes havia sido uma metáfora vitalista se torna realidade no nazismo, não no sentido que o poder político passa diretamente às mãos dos biólogos, mas no sentido que políticos usam os processos de biologia como critérios que guiam as suas ações*” (112-113) (Minha tradução, grifos nossos).

- <sup>8</sup> Cujo subtítulo é *An essay in the physiology, pathology and politics of the social and somatic organism*.

- <sup>9</sup> Ver Caldeira (2002).

- 10 Entre outros, o exemplo da impunidade pelo massacre da Candelária no Rio de Janeiro, em 23 de julho de 1993 —portanto menos de um ano após o massacre do Carandiru—, episódio em que policiais atiraram em crianças que dormiam nas proximidades da Igreja da Candelária no centro do Rio de Janeiro, matando seis menores de idade e dois maiores, sem teto.
- 11 Como escreve Teresa Caldeira (2002), o então governador de São Paulo, Luís Antonio Fleury, e seu secretário da segurança, Pedro Franco Campos, não só não condenaram a chacina, como declararam a ação da polícia “adequada,” e insinuaram que não era contrária à política de segurança pública (177).
- 12 Ver também *Immunitas* (2005), em que Esposito escreve: “Algo está fuera de duda: en todos estos casos siempre se trata de un ‘exceso de defensa’ del organismo que, en su intento de herir al enemigo, también se daña a sí mismo” (230).
- 13 Sobre a morte em série que caracterizou os campos de concentração nazista ver Giorgio Agamben (1998)
- 14 Ver Giorgio Agamben (1995).
- 15 Como demonstra Esposito em *Bios* e em *Immunitas*, a lógica de Hobbes é uma lógica “imunológica”, onde o Leviatã estabelecido com o fim do estado de natureza é uma instituição que dá lugar a uma estrutura baseada na abolição da relação horizontal entre os membros, que são imunizados contra a violência do próximo, mas também de qualquer relação.
- 16 Desenvolverei a noção de “comunidade” mais adiante, baseando-me no trabalho de Esposito, sobretudo em seu livro *Communitas* (2003).
- 17 O circular fazia especial menção à crueldade relacionada ao frio, calor, ou à inoculação de germes patogênicos (Espósito, 2008: 130).
- 18 “A única forma para um organismo individual ou coletivo se salvar definitivamente do risco da morte é se ele morrer. Foi o que Hitler, antes de se matar, pediu que o povo alemão fizesse” (Espósito, 2008: 138). Esposito também revela que Fritz Lenz —coautor do manual intitulado *Rassenhygiene*, em que Hitler era mencionado como “o grande médico alemão”— declarou que até um terço do povo alemão teria que ser esterilizado (143).
- 19 Como escreve Varella (2002), em reconhecimento da discriminação social pelo sistema jurídico e carcerário brasileiro, na Casa de Detenção, “um dos diretores, cadeeiro de muitos anos, afixou uma placa de cobre: ‘É mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar preso na Casa de Detenção’” (14). Sobre a relação entre divisão de classes sociais e racismo, ver Michel Foucault (1997)
- 20 O fato de a grande maioria dos detentos nos cárceres brasileiros serem negros (ou mulatos) é um dado que o Brasil compartilha com países, como os Estados Unidos



- e a África do Sul. Em sua canção “Haiti”, Caetano Veloso alude à chacina do Carandiru e se refere à predominância de negros no sistema prisional brasileiro: “Cento e onze presos indefesos. Mas presos são quase todos pretos, ou quase pretos, ou quase brancos quase pretos de tão pobres. E pobres são como podres. E todos sabem como se tratem os pretos”.
- <sup>21</sup> As fotografias recolhidas em *Estação Carandiru* incluem a imagem de um detento que tem tatuada no braço a palavra “próprio”.
- <sup>22</sup> Como diz o carcereiro Basil Coetzee, entrevistado por Jonny Steinberg no seu livro sobre as gangues carcerárias na África do Sul: os *gangsters* vêm da hierarquia mais militarista no mundo. [“They come from the most militaristic hierarchy in the world”]. *The Number* (2004).
- <sup>23</sup> Sobre a relação entre extermínio e limpeza, ver: Michael Taussig (2003).
- <sup>24</sup> Interessantemente, no filme de Babenco, a dinâmica do próprio é levada a uma dimensão praticamente alegórica. Varella admite, em *Estação Carandiru*, que não se sabe ao certo a razão pela disputa entre facções (que provoca a entrada da tropa de choque, no pavilhão): “Uns dizem que foi por causa de uma dívida de cinco maços de cigarro [...] [A]lguns que estavam perto até dizem que foi discussão de futebol” (281). No filme de Babenco, uma outra alternativa é proposta: o que teria desatado a briga entre as facções do pavilhão Nove teria sido uma briga pelo direito de secar uma cueca no varal. A cueca limpa, que protege a parte mais pessoal e privada do corpo —além de proteger a parte do corpo que transmite o vírus da AIDS— representa a proteção do próprio e a negação da contaminação com o *munus* no compartilhamento do aspecto comum do varal.
- <sup>25</sup> Em seu romance *Antes que anoiteça*, Reinaldo Arenas escreve: “Não posso fazer isso [falar de AIDS], pois não sei o que é. Ninguém sabe, com toda a certeza. Visitei inúmeros médicos e para todos ela representa um enigma. Tratam das doenças relativas à AIDS, mas a AIDS em si parece um enigma de Estado”. En M. S. Bessa (1995: 15-16).
- <sup>26</sup> “A subjetividade é a sensibilidade —vulnerabilidade e responsabilidade na proximidade aos outros [...] O sujeito é de carne e de sangue, homem que tem fome e que come, entranhas dentro de uma pele e, assim, suscetível de *dar* o pão de sua boca ou de dar a sua pele”. [“[L]a subjectivité est sensibilité —vulnérabilité et responsabilité dans la proximité des autres [...] le sujet est de chair et de sang, homme qui a faim et qui mange, entrailles dans une peau et, ainsi, susceptible de *donner* le pain de sa bouche ou de donner sa peau”] (124). Note aqui o emprego por Lévinas do termo “*entrailles*,” que ecoa o verbo “entranhar” utilizado por Varella.
- <sup>27</sup> Esposito interessantemente não faz alusão à menção de gravidez no trabalho de Lévinas, apesar de reconhecer, e citar, a obra do filósofo naturalizado francês Lévinas.

M. Kramer. *Sangue bom: as leis de conduta no cárcere...*  
*Estudios* 17:33 (enero-junio 2009): 35-61

- <sup>28</sup> Gibi: história(s) em quadrinhos de Paulo Garfunkel que, a convite de Varella, adaptou o gibi para o trabalho de prevenção à AIDS no Carandiru.
- <sup>29</sup> Ver Canguilhem (2005): “A saúde, depois da cura, não é a saúde anterior. A consciência lúcida do fato de que curar não é retornar ajuda o doente em sua busca de um estado de menor renúncia possível, liberando-o da fixação ao estado anterior” (70).

### Bibliografia

- Agamben, Giorgio (1995) *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- \_\_\_\_\_ (1998) *Quel che resta di Auschwitz*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Babenco, Hector (2003) *Carandiru* (Filme). Brasil.
- Bessa, Marcelo Secron, (1997) *Histórias Positivas: a literatura (des)construindo a AIDS*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- Caldeira, Teresa P.R. (2002) *City of Walls: crime, segregation, and citizenship in São Paulo*. Berkeley: University of Califórnia
- Canguilhem, George (2005) *Escritos sobre a medicina*. Trad. Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Derrida, Jacques (1972) “La pharmacie de Platon” in *La dissemination*. Paris: Éditions du Seuil.
- De Souza Chauí, Marilena (2001) *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. SP: Fundação Percecu Abramo.
- Edelman, Lee (1994) *Homographies: essays in gay literary and cultural theory*. New York: Routledge.
- Esposito, Roberto (2003) *Communitas; origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Immunitas; protección y negación de la vida*. Trad. Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Bios: biopolitics and philosophy*. Trad. Timothy Campbell. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Faoro, Raymundo (2000) *Os donos do poder — Formação do patronato político brasileiro*. SP: Editora Globo.
- Foucault, Michel (1997) *Il faut defendre la société: cours au collège de France 1976*. Paris: Gallimard.
- Hobbes, Thomas (1996) *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- Hobsbawm, Eric (2000) *Bandits*. New York: The New Press.
- Konder Comparato, Fabio (2003) “Raymundo Faoro historiador”. *Estudos Avançados* 17:48.

M. Kramer. *Sangue bom: as leis de conduta no cárcere...*  
*Estudios* 17:33 (enero-junio 2009): 35-61

- Levi, Primo (1989) *Si questo è un uomo & La tregua*. Torino: Einaudi Tascabili.
- Lévinas, Emmanuel (1978) *Autrement qu'être: ou au-delà de l'essence*. Paris: KluwerAcademic.
- Michaelis (2008) São Paulo: Melhoramentos.
- Nogueira, Marco Aurélio (2007) *Lua Nova* 71: 173-228.
- Pedroso, Regina Célia (2005) *Estado autoritário e ideologia policial*. SP, Associação Editorial Humanitas: FAPESP.
- Sontag, Susan (1990) *Illness as metaphor and Aids and its metaphors*. New York: Picador.
- Sophocles, "Oedipus the King" em *Sophocles I*. Trad. David Grene. Chicago: University of Chicago Press.
- Steinberg, Jonny (2004) *The Number*. Johannesburg: Jonathan Ball Publishers.
- Taussig, Michael (2003) *Law in a lawless land; diary of a Limpieza in Colombia*. New York: The New York Press.
- Varella, Drauzio (2002) *Estação Carandiru*. São Paulo: Companhia das Letras.