

# Caserna de símbolos: ação ritual, liminaridade, sofrimento e distinção na cultura policial militar

The barrack of symbols: ritual action, liminality, suffering, and distinction in the military police culture

**Fábio Gomes de França**

Centro de Educação da Polícia Militar da Paraíba, João Pessoa, Paraíba, Brasil

**Róbson Rodrigues da Silva**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

## RESUMO

Neste artigo, visamos compreender um dos modos pelos quais os policiais militares (PMs) constroem, a partir de aspectos culturais herdados do Exército que são vivenciados nas práticas de suas interações *intra corporis*, um senso de distinção em relação ao público civil. O aspecto em foco será o da “pagação”, fenômeno que se traduz com o exercício de flexões de braço, mais popularmente conhecido no meio militar como “marinheiro”, a partir de uma perspectiva qualitativa que toma como base a análise de fotografias realizadas em outro momento de pesquisa, além do uso da autoetnografia. Em conclusão, mostrar-se-á como a “pagação” é fundamentada na lógica do sofrimento físico e, como ação ritual, traduz uma distinção que caracteriza a imagem militar dos policiais, reforçando a identidade grupal e naturalizando sua diferença do restante da sociedade.

**Palavras-chave:** Polícia Militar, Distinção PM, Cultura militar, Flexão de braço.

---

Recebido em 18 de agosto de 2021.  
Avaliador A: 14 de setembro de 2021.  
Avaliador B: 19 de setembro de 2021.  
Aceito em 11 de outubro de 2021.

---



**ABSTRACT**

**Abstract:** In this article we aim to understand one of the ways in which the military police officers build a sense of distinction in relation to the civilian public through cultural aspects inherited of the Army. The aspect in focus will be the “payment”, a phenomenon that translates into the exercise of push-up, more popularly known in the military culture as “sailor”. We use a qualitative perspective analyzing photographs taken in another moment of research in addition to the use of autoethnography. In closing, it will be shown how the “payment” is based on physical suffering and, as a ritual action, it translates a distinction between the military image of police reinforcing the group identity and naturalizing its difference from the rest of society.

**Keywords:** Military Police, Police distinction, Military culture, Push-up.

**INTRODUÇÃO**

A instituição policial militar se caracteriza por reunir, em um mesmo arcabouço institucional, aspectos de duas instituições já autonomizadas no curso do processo civilizador ocidental (SILVA, 2011). Por conseguinte, seus integrantes são socializados mediante a introjeção de dois esquemas ideológicos distintos e, por vezes, antagônicos: um, que denominamos “caserna”, por cultivar valores tradicionais da instituição militar, produz uma visão de mundo holística, em que o todo prevalece sobre as partes; o outro, a “rua”, é constituído pelos valores universais do individualismo moderno, com predominância do “indivíduo ideológico”<sup>1</sup> e seus atributos, a igualdade e a liberdade (SILVA, 2011). Nesse sentido, a socialização policial militar é marcada por uma duplicidade em que a “caserna” é englobante na iniciação dos neófitos que se dá nos quartéis de polícia, mas, na continuidade de suas carreiras, a “rua” é quem engloba a “caserna”.

No entanto, essa socialização dicotômica não acontece sem tensões. Como tem sido observado, há um conflito identitário permanente entre essas distintas visões de mundo (MUNIZ, 2001; SILVA, 2011), quando os policiais militares passam a desempenhar suas funções no policiamento ostensivo (CARUSO; PATRÍCIO; PINTO, 2010) e novas características vão

---

<sup>1</sup> Nos termos de Dumont (2000).

sendo incorporadas ao *habitus* militar (ROSA; BRITO, 2010).

É na sua iniciação profissional que os neófitos passam por um disciplinamento/ adestramento corporal e psíquico (FOUCAULT, 1987; SILVA, 2011) que os condiciona ao respeito à hierarquia e à disciplina, valores centrais da “caserna”. Para tanto, as escolas militares atuam como laboratórios onde suas novas identidades moral-profissionais são forjadas (CASTRO, 2004; ZUCAL, 2017). Nessa oportunidade, as marcas desses processos de socialização se inscrevem ritualmente nos corpos dos neófitos (SIRIMARCO, 2005), quando dois currículos se confundem em vários aspectos: o formal e o oculto ou cultural (LEAL, 2011). O primeiro prioriza a lei em seu sentido lato, universal, impessoal, em que os direitos humanos, a proteção à vida, a garantia aos direitos individuais e a dignidade da pessoa humana são temas que reforçam a “rua”. O segundo visa a construção de um espírito de corpo constituído pelos valores culturais da “caserna”, predominantes nessa fase inicial da socialização policial militar.

Nesse sentido, a iniciação policial militar é fortemente influenciada por esse currículo misto — com aulas formais, mas também com trotes e ordálios corporais que emulam a pedagogia militar do Exército (ALBUQUERQUE; MACHADO, 2001a, 2001b). Com efeito, as PMs brasileiras apresentam um caráter simbólico/militarista peculiar que, segundo alguns autores (FRANÇA e GOMES, 2015; KANT DE LIMA, 2003), produz um *ethos* guerreiro que junta uma face militar à face policial da profissão.<sup>2</sup> Parafraseando Turner (2005), é possível observar os quartéis de formação militar como uma “caserna de símbolos”, isto é, como “palcos rituais” repletos de ações rituais desempenhadas e naturalizadas pelos alunos em um ambiente pedagógico. Assim, conduzimos nosso olhar para um “drama social” composto de *performances* pelas quais se descortina a relação entre sacrifício físico e distinção (SIRIMARCO, 2005; ZUCAL, 2017).

No caso específico dos PMs, mas também dos militares de uma maneira geral, queremos destacar a “pagação”, fenômeno que se refere a um exercício de flexão de braço muito comum no meio militar, o qual é popularmente conhecido por “marinheiro”. Foi pensando em “desnaturalizar” a “pagação” que resolvemos escrever este texto, já que, como policiais

---

2 Para Zaluar (2014), o *ethos* guerreiro também se faz presente em outros grupos sociais, como o dos jovens que entram para o crime organizado, revelando como características a hipermasculinidade, a virilidade exacerbada e a destrutividade como forma de aniquilar o inimigo. Esse *ethos* estaria vinculado às deficiências nos processos de socialização desses jovens para conter a naturalização da crueldade e da insensibilidade diante do sofrimento alheio, ou seja, suas socializações ocorrem sob outros valores, aqueles do cotidiano da favela e da violência que envolve o tráfico de drogas. Acreditamos que as características desse *ethos* guerreiro em muito se assemelham às encontradas entre os PMs, mas, ao contrário dos jovens no “tráfico”, os PMs desenvolvem tal *ethos* por uma socialização estritamente formalizada, algo mais próximo da ideia de um *ethos* guerreiro esboçada por Elias (1997) na sociedade alemã bismarckiana.

militares, ainda não tínhamos pensado em problematizá-la como fenômeno da cultura militar. Alguns trabalhos (CASTRO, 2011; FRANÇA, 2014; LEAL, 2011; VIANA, 2018) destacam a presença da “pagação” nos quartéis policiais, como parte de um conjunto de ritos de sofrimento que condicionam alunos PMs, ou militares de um modo geral, a uma transformação moral pelo sacrifício<sup>3</sup> (CASTRO, 2004; SIRIMARCO, 2005; STORANI, 2008; ZUCAL, 2017). Nesse sentido, resolvemos indagar: qual o significado que a flexão de braço como ação ritual tem para os PMs e, em especial, para alunos em formação pedagógico-profissional? Será que esse tipo de exercício pode revelar traços da construção de atitudes que contribuem para a distinção entre os PMs e o público civil, segundo a ótica dos primeiros?

Para responder essas indagações, realizamos uma abordagem qualitativa exploratória, com base na análise de cenas fotografadas por ocasião de uma pesquisa etnográfica que abordou o processo de formação PM (FRANÇA, 2014). Entre as imagens registradas, foram selecionadas as que mostravam momentos em que a “pagação” era realizada. Com exceção da imagem da Figura 7, que retrata o baile de formatura de soldados, as demais mostram os alunos do Curso de Formação de Oficiais<sup>4</sup> na prática da flexão de braço, no ano de 2013. Por motivos éticos, todas as faces fotografadas foram encobertas no intuito de se evitar o reconhecimento das pessoas, respeitando-se assim o seu anonimato. Foi utilizada, ainda, uma fotografia de um sítio eletrônico que dialogava diretamente com as da “autoetnografia” (CHANG, 2008; ELLIS; ADAMS; BOCHNER, 2011) produzida por um dos autores, que, em um momento específico do texto, descreveu suas memórias para demonstrar a ritualização da “pagação”.

Durante a etnografia em que as cenas foram fotografadas, apenas um dos autores esteve em “campo”. Como capitão de uma PM brasileira<sup>5</sup>, ele foi devidamente autorizado à época, de modo que, nos momentos da etnografia realizada no quartel de formação, se fez reconhecer como pesquisador<sup>6</sup>; e mais, se fez reconhecer como um participante-observante

3 O fenômeno também comporta um estudo sobre relações de gênero, mas o qual não será objeto de nosso olhar pela abrangência do tema, o que pode ser explorado em outro trabalho. No entanto, para conhecimento do leitor, a “pagação”, a nosso ver, demonstra uma hierarquia de gênero entre homens e mulheres, pois estas últimas realizam o movimento com os joelhos apoiados ao chão, deixando o dispêndio de força a realizar-se com a subida e descida do tronco com a alavanca dos braços e apoio das mãos. Isso ocorre porque as mulheres são consideradas mais “frágeis” ou “fracas”, logo, essa segunda alternativa adaptada não exige tanto esforço físico. Geralmente, quando uma mulher consegue realizar o “marinheiro” como os homens executam, é sinal de admiração, espanto, e essa mulher adquire certo *status* entre a maioria masculina de homens nos quartéis.

4 Como se sabe, existem, no Brasil, duas formas de ingresso na carreira PM: ou por meio de concurso público para soldado (elemento direto de execução do serviço ostensivo nas ruas e base da pirâmide organizacional) ou para aluno-oficial (futuros comandantes dos principais cargos PM após formados).

5 Para conhecimento do local original da etnografia, ver França (2014).

6 O que, de certo modo, não neutraliza as relações de poder presentes entre pesquisador-policia e alunos policiais

(SILVA, 2011). Essa condição põe em evidência a neutralidade relativa (VELHO, 1981) de um pesquisador nativo que teve de se esforçar num estranhamento exorcizante extremo, pelo qual se propunha a transformar o “familiar em exótico” (VELHO, 2003), inclusive por ocasião do casamento de um amigo PM no qual pôde observar o boneco que enfeitava o bolo dos noivos emulando o movimento da “pagação”.

Assim, nosso percurso neste artigo se inicia com uma reflexão teórica sobre o tema ritual no campo antropológico, em particular a ação ritual. Em sequência, nosso olhar debruçar-se-á sobre as cenas fotografadas e a autoetnografia de um dos autores, no intuito de analisarmos como a “pagação” enquanto ação ritual praticada na comunidade policial militar merece ser melhor compreendida. Nosso objetivo é destacar o “marinheiro” como uma chave cultural que pode nos ajudar a entender como são construídos os elementos autoritários de distinção entre aqueles que foram capacitados com um corpo apto, perfeito e sadio, treinado para a guerra (os guerreiros militares), e os outros não militares (civis ou paisanos<sup>7</sup>), que desconhecem as regras dessa lógica e os seus significados. Afinal de contas, como nos diz Zucal (2017, p. 6-7) sobre a formação policial, “el sacrificio es, al mismo tiempo, testimonio de una subjetividad y moneda de comparación para con los no policías, formando así, desde el inicio, una subjetividad distintiva”.<sup>8</sup>

## SOBRE A ANTROPOLOGIA DOS RITUAIS

Para o antropólogo, é importante que os significados de categorias nativas sejam colhidos “de dentro”, ou seja, sob o ponto de vista do grupo que os compartilha. Mas, apenas como aproximação preliminar do que seja a “pagação” no universo militar, trazemos parte de um

---

durante a participação observante, mas que o que deve ficar claro é que o pesquisador não ordenava ou participava dos ordálios corporais, apenas observava, o que lhe rendeu, inclusive, ser questionado em uma apuração preliminar administrativa em 2021 movida por uma aluna da época que utilizou os estudos do pesquisador PM como prova na denúncia. No entanto, levaram em consideração a prática de maus-tratos à aluna, o que gerou a prescrição jurídica do fato.

7 Para Castro (2004), a expressão paisano, utilizada de forma geral na cultura militar e, conseqüentemente entre os PMs, deriva do francês *paysan* e significa camponês. Só que, na verdade, essa palavra é sempre utilizada na cultura militar em tom pejorativo ou depreciativo, indicando uma distinção dos militares em relação ao público civil ou à sociedade, já que os primeiros se consideram diferenciados por fazerem parte de um mundo ordenado e organizado, diferente do mundo desorganizado, corrompido e impuro do segundo.

8 “O sacrificio é, ao mesmo tempo, testemunho de uma subjetividade e moeda de comparação com não policiais, formando assim, desde o início, uma subjetividade distintiva” (Tradução nossa).

glossário elaborado por Viana (2018, p. 267) em seu estudo sobre a formação de PMs no estado do Paraná:

**Pagar 10:** [ato de] realizar dez movimentos de um exercício físico típico militar (exemplos: flexão, flexão com punho cerrado, abdominal, entre outros).

**Pagar apoio:** Referência ao exercício físico de flexão de braço no solo, tendo a mão apoiada no chão.

**Punho cerrado:** Exercício idêntico ao de “pagar apoio”, porém, ao invés de apoiar as palmas da mão no chão, as mãos estarão fechadas, apoiando-se as falanges dos dedos no chão para a execução do exercício.

Embora discordemos do autor quanto ao seu entendimento de que o ato de pagar flexões seja um “exercício típico militar”, já que outros grupos que o praticam também cultuam o condicionamento físico, temos de admitir que ele ganha significados próprios no meio militar. Aliás, essa atitude corriqueira, sobretudo na iniciação do militar, tem extrapolado ultimamente a “caserna”, ao atingir um público de não iniciados que recorrentemente tem sido flagrado pela imprensa em aparições públicas junto com o Presidente da República, Jair Bolsonaro, “pagando apoio” sobre o solo. Nessas ocasiões encontram-se pessoas e autoridades que passaram pela iniciação militar e conhecem os códigos da “caserna”, mas também não iniciados ou “paisanos”, nos termos de Castro (2004), constrangidos a aderir ao “teatro militarizado da política” capitaneado por Bolsonaro. No mesmo sentido como ocorre no caso da “pagação”, Leirner observa que a “continência extrapolou o quartel”, ao apontar o fato de Bolsonaro vir cada vez mais constrangendo autoridades civis de seu governo a se colocarem em “posição de sentido”, ato tipicamente militar que, como tal, também é prenhe de significados da “caserna” (LEIRNER, 2020, p. 42). A questão que ora colocamos é saber se a atitude da “pagação” pode ser analisada como um ritual à luz da teoria antropológica.

Não resta dúvida de que o ritual seja um tema clássico da antropologia, uma vez que esteve presente desde os primórdios da disciplina, em importantes obras de seus ilustres fundadores. Mas, por algum tempo, seu uso como operador analítico sofreu restrições por parte das novas gerações que viam nos ritos uma espécie de “sobrevivência” de um passado primitivo da humanidade. O fato de os estudos iniciais sobre o ritual terem surgido no campo religioso e sido restringidos durante muito tempo ao domínio do sagrado<sup>10</sup>, ao pensamento

9 Cf. **A flexão de braços de políticos como Bolsonaro e Witzel**. O Globo, Rio de Janeiro, junho de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ERmxHhQ8AmM>; **Bolsonaro faz flexões no solo com o governador de São Paulo, João Dória**. Poder 360, São Paulo, junho de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bMBsf3njjW4>. Acesso em: 25 mar. 2021.

10 O interesse no estudo dos ritos de iniciação surge atrelado a estudos de religião e da magia, segundo François Laplantine, “como uma constante da antropologia francesa do conjunto do século XX” (LAPLANTINE, 2000,



mágico (FRAZER, 1978) e à mentalidade “pré-lógica” (LEVI-BRUHL, 2008) dos chamados povos “primitivos” (TYLOR, 1920) promoveu uma ideia equivocada dos ritos como eventos repetitivos e desprovidos de sentido. Aliada a essa resistência geracional, a ausência de um conceito consolidado dificultou a utilização de um acúmulo teórico sobre o ritual em eventos contemporâneos. Esse teria sido o preço pago por categorias formalizadas precocemente numa disciplina que se predispunha a observar o exótico em sociedades muito diferentes da nossa, ou seja, “o problema com o rito e os conceitos maiores da antropologia no final do século XX é que não existe para eles uma definição reconhecida, canônica, fixada. As primeiras formalizações do conceito [de ritual] vieram da análise de sociedades muito diferentes da nossa” (SEGALEN, 2002, p. 14).

Atualmente, o estudo de ritos, mitos e crenças em geral faz parte da agenda de uma antropologia que, interessada no significado desses elementos, floresceu a partir dos anos 1950. Para essa vertente simbólica, a cultura é analisada como variável independente, ou seja, um sistema de símbolos complexo, com dinâmica própria, cujos significados são construídos e compartilhados por seus integrantes. É preciso lembrar que os primeiros estudos sobre rituais surgiram no campo religioso sob a marca de um individualismo com o viés evolucionista, projetado no mundo social como um dado universal por autores como Morgan, Frazer e Tylor, os quais, por sua vez, foram fortemente influenciados pelo evolucionismo de Herbert Spencer (CASTRO, 2005).

Nessa perspectiva, mitos, ritos e cerimônias não são socialmente relevantes, já que o domínio social não existia ainda como algo independente, mas ratificavam, sob o ponto de vista da lógica mental, distinções “naturais” entre o primitivo e o civilizado. Assim, Frazer (1978) apontava a diferença entre a magia, uma maneira atrapalhada de o primitivo tentar controlar a natureza, a ciência, considerada uma técnica mais segura e eficaz de se obter esse resultado, e a religião, que tradicionalmente é o domínio do sagrado. Ainda que Durkheim optasse por um caminho diverso, seguindo a tradição iniciada por Comte, na qual o social e os seres humanos são tomados como variável independente, havia o interesse da Escola Sociológica Francesa na religião e, conseqüentemente, nos ritos como “atos de sociedade”. No entanto, o que importava para Durkheim e seus seguidores era a função social dos ritos, ou seja, estabelecer aquela “comunidade moral” a qual Durkheim chama “sociedade” (DURKHEIM, 2010). Era com esse sentido religioso acerca dos ritos que os funcionalistas da Escola Sociológica trabalharam. Todavia, assim também se criou uma imagem distorcida, que limitava os ritos a seus aspectos

---

nota 2, p. 112). Cf., nesse sentido, Durkheim (2003), Mauss e Hubert (2001), Van Gennep (1978), entre outros.

religiosos e, com a diminuição do campo religioso no mundo moderno, os ritos passaram a ser vistos como eventos repetitivos e vazios de significado. Em alguma medida, essas representações explicam a desconfiança que se criou em relação à possibilidade de uma categoria como o ritual ser utilizada como um analisador de eventos contemporâneos.

Essas amarras conceituais começaram a se romper quando o estruturalismo de Lévi-Strauss nivelou magia, arte e ciência como formas paralelas de conhecimento (PEIRANO, 2003). Assim, dadas as estruturas universais do pensamento humano, tanto nós, os “civilizados”, temos nossas “magias”, quanto os “primitivos” operam de forma científica (LÉVI-STRAUSS, 2002). Mas nem por isso houve uma retomada imediata do ritual na antropologia. A questão central do estruturalismo, como destaca Peirano, era a racionalidade e, conseqüentemente, o pensamento, entre as atividades que caracterizam a condição humana. Assim, o mito, tido por Lévi-Strauss como “bom para pensar”, adquiriu mais relevância que o rito, considerado uma manifestação inconsciente de estruturas cognitivas profundas da mente humana, as quais cabia ao antropólogo decodificar.

Foi somente com o esgotamento do estruturalismo e a revalorização da prática etnográfica — que havia sido a tônica da antropologia com Malinowski — que o rito passou a chamar a atenção dos antropólogos (PEIRANO, 2003). Nesse contexto, uma corrente interpretativista, que rejeitava tanto o estrutural-funcionalismo quanto o estruturalismo como grande narrativa, passou a valorizar o saber local e a cultura nativa em seus próprios termos. Seu foco então passava da forma, da função, ou mesmo das estruturas universais que inconscientemente se manifestam no comportamento nativo, para os significados atribuídos pelos próprios nativos para a representação de seu mundo. É do antropólogo estadunidense Clifford Geertz a definição mais representativa dessa corrente, qual seja, “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 1989, p. 4).

Nessa perspectiva, em que o trabalho do antropólogo é comparado ao de um hermeneuta, as culturas compreendem sistemas que se tornam acessíveis por meio dos significados de seus elementos simbólicos como os ritos e cerimônias, por exemplo.<sup>11</sup> Ainda assim, não há, todavia, um conceito único de ritual. Não obstante o surgimento de perspectivas profanas e menos fossilizadas, “os diversos autores que se ocuparam do assunto mostram suas definições de rito

---

<sup>11</sup> Ver, nesse sentido, o uso de rituais, como o carnaval, que Da Matta (1990) usa como meio para acessar “o coração de nossa cultura” e compreender os dilemas da sociedade brasileira.



pendendo para o campo de pesquisa predileto de cada um” (SEGALEN, 2002, p. 15). Em alguma medida essa dispersão é explicada por um desenvolvimento espiralado característico das ciências sociais. Se por um lado essa evolução possibilitou o frescor da disciplina, com a retomada e a reapropriação de antigas perspectivas, por outro permitiu o convívio de diferentes “perspectivas que não dialogam entre si” (PEIRANO, 2002).

Nesse sentido, o rito, assim como o mito, obteve atenção especial dessa vertente simbólica formada, sobretudo, por antropólogos que, como Clifford Geertz, apostam no ritual como meio de acesso pelo qual o antropólogo pode realizar seu trabalho na “interpretação das culturas” (GEERTZ, 1989). A grande novidade foi, sem dúvida, a mudança de foco, que passou da forma para o significado do ritual e, conseqüentemente, a sua análise enquanto um tipo específico de ação simbólica. Nesse sentido, a contribuição de Edmund Leach (2009), que concebe o ritual como ação social compreendida em um complexo “sistema de comunicação simbólica”, foi bastante relevante. A atenção dos antropólogos voltava-se, assim, ao que os rituais diziam, ou melhor, ao que os nativos comunicam por meio de seus ritos e como esses ritos se comunicavam nas ações dos seus nativos. Stanley Tambiah, por exemplo, um aluno de Leach mais interessado na eficácia simbólica desse tipo de ação comunicativa (TAMBIAH, 2018), vai tratar do ritual como performance.

Quanto aos ritos de passagem, problematizados ainda no início do século passado por Arnold Van Gennep (1978), serão analisados por Victor Turner (2005) como “dramas sociais”, nos quais a fase liminar do ritual é enfatizada, e como “ritos de rebelião”, por Max Gluckman (1974), em uma perspectiva conflitiva. Mais recentemente, Pierre Bourdieu (1998) retoma esses ritos, porém como “ritos de instituição”, jogando luz à questão no poder simbólico que têm os “donos do ritual” para definir aqueles que passam daqueles que nunca passarão por tais rituais.

Mas será que o acúmulo teórico e conceitual produzido na antropologia sobre o ritual nos ajudaria a analisar eventos contemporâneos? Tanto Peirano (2003) quanto Segalen (2002) acreditam que sim, desde que haja uma devida contextualização, com a flexibilização de conceitos clássicos e a combinação de diferentes perspectivas que, a princípio, não dialogam entre si. Ambas as autoras também alertam, cada uma a seu modo, para o problema de um uso inadequado de definições, o que implicaria na perda da capacidade heurística do ritual. Assim, conceitos restritivos podem gerar um “nada ritual”, enquanto os muito amplos podem admitir um “tudo ritual”, considerando como rituais os mais variados eventos.

Nesse sentido, Peirano (2003) sugere uma “definição operativa” a partir da perspectiva performática de Tambiah, segundo a qual se concebe o ritual como um sistema cultural de comunicação simbólica, constituído por sequências ordenadas de ações rituais com caráter

performativo expresso por múltiplos meios, em que a enunciação performativa, tanto no “dizer” quanto no “fazer”, são consideradas “ações rituais”. Com isso, acredita a referida autora, evitam-se as armadilhas das definições rígidas e absolutas, deixando-se de se preocupar com a natureza profana ou religiosa do rito, passando-se a priorizar definições etnográficas fornecidas pelos próprios nativos, o que viabiliza uma observação mais adequada aos rituais de hoje (PEIRANO, 2003). Por sua vez Segalen (2002, p. 31), nos sugere uma “definição útil” em que “o rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagens e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido constitui um dos bens comuns de um grupo”.

Portanto, se o homem é um animal social, como se alega desde Aristóteles (2017), ele é sobretudo um animal ritual porque simboliza. Assim, não podemos encarar os ritos contemporâneos como meras “sobrevivências” de um mundo mágico-primitivo, ou mesmo limitá-los a aspectos religiosos do mundo social, senão “reconhecer que o registro ritual é universal na medida em que toda sociedade tem uma poderosa necessidade de ritualização”, como observa Segalen (2002, p. 16).

Para as análises propostas neste artigo, será fundamental a perspectiva de Victor Turner. Em sua longa pesquisa de campo entre os Ndembu da antiga Rodésia do Norte, atual Zâmbia, Turner dá atenção especial à fase liminar dos ritos de passagem, ressaltando os laços de camaradagem e comunhão que os indivíduos tendem a criar entre si nessas ocasiões (TURNER, 2005). Turner nomina essa fase liminar dos ritos de passagem como *communitas*, palavra latina que se refere a uma comunidade igualitária não estruturada ou “antiestruturada”, por tratar-se de um limbo estrutural que não está aqui, nem lá (*betwixandbetwin*), o que a torna a mais perigosa das fases rituais. É nesse momento de indefinição que ocorre o colapso temporário das posições normalmente prescritas na estrutura social. O foco de Turner são os ritos e seus símbolos e, muito embora seu conceito de rituais ainda apresente a limitação desses eventos a certa “crença em seres ou poderes místicos”, o sucesso de suas pesquisas extrapolou não só os limites de seu conceito, como também as próprias fronteiras da antropologia.

Atualmente, várias disciplinas têm testado, na interpretação dos mais variados eventos, o esquema genepiano dos ritos de passagem atualizado por Turner a partir de uma perspectiva simbólica. Nesse sentido em que rito e símbolo estão intrinsecamente atrelados, o símbolo é entendido como a “menor unidade do ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual; a unidade última da estrutura específica de um contexto ritual” (TURNER, 2005, p. 49). Assim, os símbolos podem ser encontrados empiricamente em situações rituais sob as mais variadas formas, como objetos, atividades, relações, eventos, gestos e unidades

espaciais. Sua polifonia permite variados arranjos rituais, uma vez que “cada tipo de ritual pode ser visto como uma configuração de símbolos, numa espécie de ‘pauta musical’ na qual os símbolos são notas” (TURNER, 2005, p. 83).

Considerando que no estruturalismo de Lévi-Strauss o mito é o elemento-chave que dá acesso a estruturas cognitivas profundas da mente humana, na perspectiva simbólico-estrutural de Turner, são os rituais e seus símbolos que permitem aos antropólogos acederem à estrutura social do grupo estudado. No entanto, diferentemente de Geertz, Turner compreende não só as explicações de leigos ou especialistas do grupo estudado acerca dos símbolos encontrados empiricamente em alguma situação ritual, como também a análise sofisticada do próprio antropólogo, já que os símbolos rituais são concretamente vinculados a um evento ou estrutura social e podem ser, assim, observados pelo antropólogo enquanto tal evento ocorre.

Enfim, passados mais de cem anos da publicação de *rites de passage*, o esquema ritual idealizado por Van Gennep (1978) e atualizado por Victor Turner (2005) continua vívido como uma ferramenta heurística poderosa para a análise de eventos rituais contemporâneos. Decerto que ritos de passagem e de iniciação foram bastante explorados em sociedades de pequena escala, mas o mundo moderno também tem permitido etnografias interessantes a esse respeito. A iniciação militar, por exemplo, é marcada por ritos com o condão simbólico de produzir guerreiros para a defesa da maior tribo de que se tem notícia na história da humanidade: o Estado-Nação. Em várias oportunidades, a socialização na “caserna” tem sido analisada na perspectiva de uma iniciação pela qual jovens neófitos passam não só à condição de militares, como também à de homens adultos na sociedade geral. Entre esses estudos estão, por exemplo, a etnografia realizada por Castro (2004) sobre a produção da identidade militar no Exército Brasileiro, bem como a de Sá (2002) e também a de Silva (2011), sobre a iniciação dos cadetes no oficialato da Polícia Militar dos estados do Ceará e Rio de Janeiro, respectivamente. No mesmo sentido, Storani (2008) estuda a socialização dos chamados “caveiras”, policiais que integram o Batalhão de Operações Policiais Especiais, o BOPE, da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro.

## **“É PRA PAGAR DE PUNHO CERRADO!”: SOFRIMENTO, LIMINARIDADE E DISTINÇÃO NA PROFISSÃO POLICIAL MILITAR**

A participação em um curso de formação profissional ou o trabalho em uma caserna

com outros policiais militares (neste sentido estamos destacando o lado militar da profissão) nos ensinaram uma série de experiências e termos nativos que traduzem o significado do que é a vida em quartel. Sobre o fenômeno da “pagação”, para aqueles que não conseguem realizar o exercício de modo correto, seja devido a uma punição ou para enaltecer a honra grupal, passam a ser chamados de “apaianados”, em uma clara alusão ao valor distintivo da atividade física em relação ao paisano, já que “tales prácticas no serían sino una de las modalidades en que los cuerpos físicos se transforman em cuerpos sociales, donde la alteración del cuerpo es la contrapartida, en el ámbito de lo físico, del cambio de status social”<sup>12</sup> (SIRIMARCO, 2005, p. 59).

Não por acaso, em um recorte autoetnográfico descrito pelo primeiro autor que assina este texto, quando de sua participação nos Jogos Acadêmicos das Academias de Polícia e Bombeiro Militares do Brasil na cidade de Curitiba, em 2017, competição poliesportiva que congrega a disputa de diferentes modalidades esportivas entre alunos-oficiais policiais e bombeiros militares de vários estados da Federação, foi presenciado um fato que mostra bem como a “pagação” está atrelada à busca por certo *status* social. As delegações ficaram alojadas na Academia do Guatupê, o quartel de formação dos alunos-oficiais da PM paranaense. Na chegada da delegação de São Paulo, que se encontrava no extenso pátio de formatura do quartel, todos os alunos, como em um ritual de demarcação de território, começaram a “pagar flexões”. A sincronia dos muitos corpos em movimento descendo e subindo demonstrava ter significado real para seus executantes. Cada corpo que ia ao chão individualmente representava algo maior, a PM paulista, motivo de orgulho para os “pagantes”. Só que, desse ato, podem surgir consequências, como as marcas expostas nas mãos, como podemos analisar na Figura 1:

---

12 “Tais práticas seriam apenas uma das modalidades em que os corpos físicos se transformam em corpos sociais, onde a alteração do corpo é a contrapartida, no âmbito físico, da mudança de status social” (Tradução nossa).

**Figura 1. Aluno da PM paulista queimou as mãos no exercício da “pagação”**

**Fonte:** Caramante (2015).

A Figura 1, demonstrando as marcas na mão de um aluno PM por “pagar flexão” no solo quente, é consonante ao argumento de Elias (1997), que estudou os duelos de espada e as cicatrizes inscritas nos rostos dos jovens que participavam das confrarias estudantis duelistas do período bismarckiano alemão (1871-1918), já que tal fenômeno legitimava distinções sociais mediante as marcações corporais. França (2014) mapeou esse mesmo mecanismo social de distinção descrito por Elias (1997) ao estudar a formação policial militar, trazendo-nos um exemplo clarificador:

Estávamos na condição de aluno no CFO no ano de 2006 e fomos convidados a participar dos Jogos Esportivos Internos na Universidade Federal da Paraíba. Na partida final do futebol de salão masculino entre o Curso de Educação Física e o CFO, inicialmente os cadetes chegaram ao ginásio, para torcer, e ficaram todos juntos e isolados em uma parte da arquibancada oposta ao público civil que assistia ao evento e todos estavam uniformizados de forma igual com um agasalho de passeio que identifica o curso. Após uma situação que envolveu os jogadores na quadra, os cadetes na arquibancada esqueceram que existiam árbitros para normalizar a partida e invadiram a quadra para lutar contra os jogadores da equipe do curso de Educação Física. Depois do tumulto ser resolvido e após as pessoas deixarem o ginásio, restando apenas a permanência dos cadetes que só poderiam ir embora mediante a ordem superior do Capitão que estava responsável, esse mesmo Oficial elogiou a atitude da invasão tomada pelos cadetes e os últimos para demonstrar a força e virilidade do que é ser um cadete e um policial militar foram ao chão<sup>13</sup> para pagar flexões. (FRANÇA, 2014, p. 167-168).

<sup>13</sup> “Ir ao chão” é uma expressão nativa da cultura militar que indica que o exercício da flexão deve ser realizado, como quando se diz: “Vai pro chão aluno!”. Geralmente é utilizada de forma Imperativa.

França (2014) nos deixa claro no exemplo citado em sua pesquisa a força da coesão grupal entre os alunos PMs a partir do momento em que eles, da posição de espectadores na arquibancada, partem para “duelar” na quadra com os jogadores do time adversário ao CFO esquecendo que existiam árbitros para regularizar a partida de futebol de salão. Além disso, o autor deixa claro que existe uma distinção entre os PMs (“nós”) e os jogadores da equipe adversária (“eles”), e o ato final de “pagar flexão” na quadra como forma de reforçar o espírito de corpo (solidariedade grupal) entre eles é um forte indicativo de como esse exercício físico trata-se mais de uma ação simbólico-ritual para os PMs, nutrida de significados que legitimam a *communitas militaris* (TURNER, 2009), do que apenas uma atividade física por si mesma. Vejamos abaixo duas cenas observadas em campo durante a formação policial militar:

**Figuras 2 e 3. Alunos-Oficiais PMs (cadetes) “pagam flexão” durante exercício fora e dentro da sala de aula**



**Fonte:** Acervo dos autores (2013).

Como se vê na Figura 2, a “pagação” é um recurso pedagógico utilizado cotidianamente na formação PM. As fotos deixam claro como funciona sua execução. Os corpos são distendidos ao solo, com o apoio das mãos e pontas dos pés e a força dos braços. Durante a execução, temos a presença da figura de um instrutor (de camisa preta e calça vermelha na Figura 2) ou aluno “mais antigo” ou veterano (de camisa preta e calça caqui na Figura 3) à frente dos alunos, comandando-os. Na verdade, a flexão de braço é utilizada no meio militar ou de forma positiva, como visto no exemplo da invasão da quadra citado por França (2014), como símbolo coletivo de orgulho; ou de maneira negativa, como pode ser visto nas fotografias acima.

Neste último caso, trata-se do uso do exercício como uma punição pedagógica ao aluno



desobediente, relapso (quando dorme durante a aula, por exemplo), que cometeu algum erro disciplinar (FOUCAULT, 1987). A “pagação”, então, é utilizada para causar sofrimento ao corpo (FRANÇA e GOMES, 2015; SIRIMARCO, 2005), como um alerta para despertar esse corpo da inércia. Percebamos a naturalização do uso da “pagação” especialmente na Figura 3, visto que enquanto um aluno é forçado a fazer o exercício a mando de um aluno veterano, os demais continuam observando a aula acontecer, sabendo que se eles fizerem algo considerado uma falta disciplinar disporão seus corpos do mesmo modo como medida punitiva para atentarem ao que prescrevem as ordens regulamentares. Abaixo, nós temos as Figuras 4 e 5:

#### Figuras 4 e 5. Situações de “pagação” entre alunos PMs



Fonte: Acervo dos autores (2013; 2018).

Nas Figuras 4 e 5 fica ainda mais evidente em nossa análise que a “pagação” funciona como uma ação ritual baseada no sofrimento de quem a executa. Se é comum aos militares viverem preocupados com o asseio pessoal, a ordem e a organização, com certo autopolicimento para que o corpo seja um modelo que sirva positivamente de exemplo, nas figuras acima podemos perceber exatamente do que se trata a “pagação” enquanto uma situação liminar (TURNER, 2005; VAN GENNEP, 1978). Detalhe a se observar é que, na Figura 4, os alunos PMs estão com trajés civis, denotando o uso da “pagação” como retaliação ou punição, enquanto na 5, mesmo que os alunos estejam com o uniforme de educação física, os instrutores estão devidamente fardados, o que indica que a “pagação” está sendo realizada como forma de enaltecimento da honra coletiva. As cenas evidenciam como a “pagação” é mobilizada em diferentes situações adquirindo caráter positivo (de reforço da honra militar) ou negativo (como punição a atos de indisciplina) (FOUCAULT, 1987; ZUCAL, 2017).

Na “pagação” existe certo paradoxo dramático por trás do ato. Ainda que os alunos PMs aprendam cotidianamente os ideais de beleza, limpeza e ordem (FREUD, 1978), da sincronização dos atos, corpos e pensamentos (FOUCAULT, 1987), durante a feitura do exercício os corpos são dispostos ao encontro com a terra, mesclando-se com a sujeira do solo, com o suor do dispêndio físico que produz o odor dos que se esforçam, que rompe a etiqueta da normalização disciplinar. Vê-se isso claramente em todas as figuras, inclusive em um momento em que os alunos estão vestidos à paisana, desfardados. Por outro lado, a ritualidade da ação simbólica das flexões de braço demonstra ao mesmo tempo a construção efêmera de uma forma específica de “pagar”. Não é de qualquer maneira. Em conjunto ou individualmente, o exercício corresponde a uma métrica, pois o corpo não pode sucumbir ao fracasso, deve obedecer a uma estética que o deixa paralelo ao solo, retilíneo, com os músculos esbanjando vigor.

Nessa relação ambígua entre ordem e desordem, entre o corpo militar asseado e organizado (disciplinado) e um outro corpo, aquele das mãos sujas que devem tocar o chão sem receio e produzir o suor que molha a impecável farda, surge um ponto de intermediação, resultado de certa liminaridade nos termos de Turner (2005): o corpo, através de ações rituais de rebaixamento de *status*, aprende, com o vigor e a honra, a autossuperação; o quanto ele é distinto, especial, diferente. Esse corpo trabalhado liminarmente no cotidiano da formação PM é um corpo que aprende a ser rígido, resistente e que pode ser capaz de querer se impor a um outro mais fraco, já que os heróis acreditam que são imbatíveis. Como nos ensina Mauss (2003), para o corpo ser tecnicamente adestrado, não é preciso que essa técnica seja mediada por um instrumento, basta apenas que o corpo se vincule a atos e ritos que sejam transmitidos com base na tradição, assim como o é no fenômeno da “pagação”.

**Figuras 6. Formandos durante o baile de formatura do Curso de Formação de Oficiais. E Figura 7. Formandos durante o baile de formatura do Curso de Formação de Soldados**



Fonte: Acervo dos autores (2013).

Nas Figuras 6 e 7 acima, vemos ainda mais como o exercício da “pagação” ganha relevância até mesmo nos eventos sociais dos quais participam os PMs. As fotos revelam dois momentos dos bailes de formatura tanto dos cadetes como dos soldados. Percebemos como os formandos dispõem seus corpos ao chão em pleno baile, como se quisessem mostrar aos convidados o orgulho de estarem se formando, mas através do exercício da “pagação”. Na Figura 7, percebemos como os formandos fazem o exercício físico de punho cerrado, o que denota ainda mais prestígio na cultura militar. Como nos indica Castro (2011, p. 114), ao descrever o significado da “pagação” com punho cerrado em um curso do BOPE do Distrito Federal:

Cabe ao corpo carregar as memórias do condicionamento e não raro são mostradas com orgulho pelos iniciados as marcas provenientes do curso. As mais comuns estão localizadas nas mãos e são reproduzidas pela repetição de flexões denominadas de punhos fechados que após repetidas inúmeras vezes diariamente, em regra, formam feridas. Interessante observar que quando as cicatrizes não mais existem fisicamente em discurso os integrantes sempre as lembram e acompanhado às suas falas estão os olhares e gestos que buscam apontar os locais que outrora estavam marcados fisicamente.

Essa marcação pela dor nos corpos com suas cicatrizes foi bem observada por Clastres (1979), de maneira que as marcas fincadas no corpo nos ritos de iniciação entre os índios indicam que o sofrimento serviu como porta de entrada de pertencimento ao grupo. Logo, “a marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo transporta impressos sobre si os traços da recordação, *o corpo é uma memória*” (CLASTRES, 1979, p. 179, grifo do autor).

Do ato performático da “pagação”, alimenta-se o imaginário de uma distinção PM (SIRIMARCO, 2005; ZUCAL, 2017), pois no momento da formatura os futuros profissionais recém-formados em suas túnicas elegantes novamente encontram o solo sujo, mas isso não importa diante de uma ação ritual que exhibe socialmente a figura do militar: alguém que o paisano definitivamente não é! Como nos coloca Bourdieu (1998, p. 98-99) acerca dos rituais sociais que funcionam como ritos de instituição, “o rito consagra a diferença, ele a institui [...] em distinção legítima. A separação levada a cabo durante o ritual exerce um efeito de consagração”. Por mais que seja um ato performático estranho aos olhares de todos que observam, para os PMs não é um movimento qualquer, é um exercício físico que simboliza conquista, posto que é exercido com dor e sofrimento até mesmo nos momentos mais solenes. Como já pontuado, estamos diante de uma ação ritual que visa a uma elevação de *status* (VAN GENNEP, 1978), pois a humilhação vista nas posições daqueles que se dobram em aceitar curvar seus corpos deixando-os em situações de rebaixamento mostra que, após esse momento liminar, esses

corpos erguer-se-ão carregados de honra e reconhecimento.

**Figura 8. Bolo de casamento de um Oficial PM**



**Fonte:** Acervo dos autores (2013).

A foto acima foi registrada durante a festa de casamento de um tenente PM. Vê-se o quanto o ato da “pagação” simbolicamente tem significado para os PMs, visto que até mesmo no momento do enlace matrimonial o elemento escolhido para simbolizar a figura masculina do noivo foi sua performance “pagando flexão”, com o boneco visivelmente em cima do bolo na posição característica utilizada na ação ritual.

Em síntese, o ato de “pagar flexão” representa, de certo modo, o princípio da autoridade militar regido por mecanismos de distinção, pois o ato de obedecer à realização da flexão de braço externa uma ideia de rebaixamento do corpo perante o mandante. É o corpo que se curva à ordem que deve ser executada (CANETTI, 1995). Nos termos de Turner (2005), simbolicamente, a “pagação” caracteriza um modo de demonstração da organização social copiada do Exército pelas PMs, por meio de uma relação entre o microespaço (a ordem buscada no ato performático) e o macroespaço (a estrutura militar, como um todo, sustentada pela ordem). Está tudo presente em um ato, como representação do que significa a estrutura militar: a relação mando-obediência (já que alguém manda para outra pessoa executar a “pagação”), o sofrimento corporal (presente nas formações militares como um todo), o sofrimento psíquico (para aprender a ser forte e honrado é preciso entender a humilhação). De modo que temos, assim, que o ato da “pagação” é uma ação ritual pelo conjunto de significados que comporta, como um processo liminar de suspensão da ordem no encontro com a terra (suja), para o alvorecer do corpo disciplinado que se ergue aos céus no caminho do brio e da honra (TURNER, 1974), mostrando-se mais forte, capacitado e exibindo a distinção própria do que é ser um militar, ou, nesse caso, um policial militar.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises do material aqui empreendidas nos permitiram afirmar que a “pagação”, enquanto fenômeno da ordem cultural da caserna, é prenhe de significados que estão fundamentados numa lógica que valoriza o sofrimento para a constituição do guerreiro na socialização militar como símbolo de distinção. Nesse contexto, o sofrimento físico que a permeia a torna simbolicamente apta para funcionar como meio de construção da imagem militar dos policiais, distinguindo-a do restante da sociedade, ao mesmo tempo em que reforça a identidade do grupo nativo. Nesse sentido, observamos a “pagação” como uma “ação simbólica” que, como outras ações rituais, faz parte de um receituário simbólico que constitui a caserna e sua socialização militar; não necessariamente um “ritual” acabado, como, por exemplo, um rito de passagem nos termos de Van Gennep (1978) ou com o significado amplo que o termo adquiriu na antropologia, mas mais como uma “molécula ritual”, nos termos de Turner (2005), dentro de toda a polifonia simbólica que ele assim adquire, de forma criativa, numa “caserna de símbolos”. Assim, essa polifonia permite as mais variadas configurações simbólicas, em que cada ritual é visto como uma espécie de “pauta musical”, na qual os símbolos funcionam como notas.

Tomando os estudos de Silva (2011) sobre os ritos de passagem na formação da identidade do oficial da Polícia Militar fluminense, encontramos o sofrimento físico como um valor relevante na “caserna” e ingrediente fundamental na alquimia simbólica que produz o corpo militar, não só como corpo social, isto é, o *esprit de corps* ao que Turner (2005) chamaria de “*communitas*”, mas também como corpo individual, o corpo na forma da armadura simbólica que faz do neófito um guerreiro capaz de enfrentar a morte, como constata Storani (2008). Nesses estudos fica patente que os exercícios físicos, junto com o sofrimento físico e simbólico que os constitui, são tolerados e naturalizados como parte de um receituário ritual que provará e expiará o corpo do indivíduo no processo de produção do guerreiro. Na cultura da formação sob a perspectiva militar, estamos falando do uso de uma pedagogia do sofrimento (FRANÇA e GOMES, 2015; SIRIMARCO, 2005).

Silva (2011), por exemplo, constatou que as punições disciplinares administradas ritualmente aos neófitos, dentro do que chama de “pedagogia da liminaridade”, tinham como alvo o indivíduo ideológico<sup>14</sup> e, como propósito, a modelagem simbólica de seus corpos dentro

---

<sup>14</sup> No sentido de Louis Dumont (2000) e diferente do indivíduo físico, isto é, o indivíduo que, junto com seus

do padrão de normas e regras institucionais estabelecido pelo *ethos* da “caserna” (SILVA, 2011, p. 174). Já os exercícios e trotes físicos, nos quais se inclui a “pagação”, ocupam-se da modelagem física de seus corpos individuais segundo os mesmos valores da “caserna”, que, nessas oportunidades, são inculcados, aprendidos e praticados como uma *hexis* corporal, no sentido de Bourdieu (1998), isto é, um esquema de estruturas estruturadas e estruturantes em ação, que constituem o “*habitus militar*” (SILVA, 2011, p. 115).

Nesse sentido, já é possível visualizar a atitude ritual da “pagação” entre os elementos que constituem o *habitus* da “caserna” como um “símbolo” nos termos de Victor Turner (2005), cujos significados compartilhados entre os nativos podem ser interpretados *in loco* pelo etnógrafo. Aproveitando ainda essa imagem de Turner (2005), tais ações rituais funcionariam como “notas musicais” polifônicas e polissêmicas nas variadas melodias que compreendem a iniciação do neófito na “caserna”. Dependendo do evento ritual e de como e quando ele é praticado, podem ser observadas diferentes propostas simbólicas, não só por ocasião da iniciação dos neófitos, mas também quando ele é usado para ativar uma *communitas* específica. Assim, por meio de mecanismos simbólicos que distinguem determinado *habitus* de classe, no caso a “caserna”, forja-se a identidade militar. Quando, por exemplo, por qualquer motivo o instrutor “cai” ao solo “pagando flexões”, visando a despertar no corpo coletivo a “vibração”<sup>15</sup> e, conseqüentemente uma *communitas militaris*, cria-se para os neófitos uma obrigação moral de também “pagarem”. O mesmo também pode ocorrer quando outros cadetes “pagam” em solidariedade a algum neófito que cometeu um deslize segundo as normas da “caserna”, ou, em termos nativos, “caga o pau”. Nesse caso, todos caem solidariamente ao solo, demonstrando a “vibração” e o espírito de corpo que caracterizam aquela “*communitas*”<sup>16</sup>. Dessa forma, a “pagação” enquanto molécula do ritual, isto é, como “a menor parte do ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual”, conforme salientou Turner (2009, p. 49), está prenhe de significados prontos para serem analisados.

Dito isso, é plausível inferir que a atitude de “pagar flexões” demonstrada por Bolsonaro, por ocasião de seus encontros com iniciados ou não iniciados no mundo da “caserna”, seja uma tentativa de acionar a *communitas militaris* e informar certa proximidade com aqueles

---

atributos, liberdade e igualdade, compreende o valor central da ideologia moderna.

15 Na caserna, os significados dessa categoria se referem à qualidade de o indivíduo militar despertar nos outros a emoção necessária para a formação de um espírito de corpo, o que se torna quase que uma obrigação moral para o grupo militar. Cf. Silva (2011).

16 Sobre essa categoria nativa e a relação entre a alta carga emocional que a caracteriza e a *communitas*, ver Silva (2011), bem como, cf. Da Matta (1990).



a um público mais amplo, via imprensa. Da mesma forma, a “posição de sentido” observada por Leirner denota uma adesão à “caserna”, dentro da estratégia imagética que constitui o conceito de “guerra híbrida” (LEIRNER, 2020). Nesse sentido, a “pagação” não seria muito diferente daquelas performances que caracterizam as campanhas eleitorais, nas quais eventuais candidatos comem os famosos “pastéis de boteco” junto ao populacho, ou trajam mangas de camisa que reproduzem seu *habitus* de classe, visando a comunicar, com essas atitudes rituais, uma proximidade com o povo. Essa hipótese é ainda reforçada pelas muitas chacotas nas mídias sociais apontando as flagrantes “pescoçadas” — movimentos de flexão “roubados” — cometidas por essas autoridades no momento de realizar suas “pagações”.<sup>17</sup> Há que se entender, portanto, sob a luz da perspectiva simbólica de Turner, que a “pauta melódica” executada ali não é a da forja simbólica ou física do corpo social ou individual, tal como ocorre por ocasião da iniciação militar apesar de se tratar da mesma “molécula ritual”, mas a comunicação de uma determinada identidade, e ainda a demonstração de certa distinção como atributo “especial” de um grupo, com o acionamento da *communitas militaris*. Nesses termos, a “pagação” socializa, distingue e forja a identidade militar, mas também pode servir de ação comunicativa na performance do Presidente Jair Bolsonaro, na qual o ex-capitão do Exército Brasileiro busca, em seu teatro político, ampliar a adesão popular a seu projeto de poder, levando para fora dos muros da caserna uma ação social característica da socialização militar. A atitude reflete um método sofisticado pelo qual se pode vislumbrar a pretensão de Bolsonaro expandir a “caserna” em uma tentativa de englobar e anular a “rua”.

Essa hipótese poderá ser testada em outras pesquisas, mas aqui asseveramos pelo argumento de que é o lado militar da profissão que potencializa a presença da “pagação” no seio dos quartéis policiais. Torna-se óbvio que o hibridismo presente em uma profissão regida simultaneamente por um lado policial e outro militar, em uma mescla que coloca em destaque uma complexa teia de significados culturais a serem analisados, demanda olhares analíticos que levem em consideração a presença de características que operam na profissão como um todo. No entanto, quando se trata de ações construídas simbolicamente, importa-nos enfatizar sua origem. Nesse sentido, é possível reconhecer que haja uma cultura policial como um todo (REINER, 2004), caracterizada por atributos tais como o machismo, a virilidade, o senso de missão ou o espírito de corpo, mas não esqueçamos que as polícias modernas foram gestadas no processo

---

17 Cf. CARTA CAPITAL. **Bolsonaro faz flexões simbólicas e vira chacota na internet**. São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-faz-flexoes-com-joao-doria-e-vira-chacota-na-internet/>; **Flexões de Bolsonaro e Dória são alvos de brincadeira nas redes sociais**. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/brasil/flexoes-de-bolsonaro-doria-sao-alvos-de-brincadeira-nas-redes-sociais-23750553.html>. Rio de Janeiro, junho de 2019. Acesso em: 25 mar. 2021.

de especialização e divisão de trabalho que no Ocidente autonomizou as forças policiais das forças militares de defesa e que, no Brasil, gerou-se um modelo de policiamento profissional tradicional a partir de uma burocracia militar em busca da aplicação da lei (PONCIONI, 2007).

## REFERÊNCIAS

1. A FLEXÃO de braços de políticos como Bolsonaro e Witzel. **O Globo**, Rio de Janeiro, junho de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ERmxHhQ8AmM>. Acesso: 25 mar. 2021.
2. ALBUQUERQUE, Carlos Linhares de; MACHADO, Eduardo Paes. O currículo da selva: ensino, militarismo e ethos guerreiro nas academias brasileiras de polícia. **Capítulo Criminológico**, v. 29, n. 4, p. 5-33, dez 2001b. Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r06732.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2019.
3. ALBUQUERQUE, Carlos Linhares de; MACHADO, Eduardo Paes. Sob o signo de Marte: modernização, ensino e ritos da instituição policial militar. **Sociologias**, n. 5, p. 214-237, 2001a. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/sociologias/article/view/5735>. Acesso em: 25 set. 2021.
4. ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: La fonte, 2017.
5. BOLSONARO faz flexões no solo com o governador de São Paulo, João Dória. **Poder 360**, São Paulo, junho de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bMbsf3njW4>. Acesso em: 25 mar. 2021.
6. BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.
7. CANETTI, Elias. **Massa e poder**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
8. CARAMANTE, André. **Alunos da PM de SP queimam as mãos ao serem obrigados a fazer flexões de braços no chão quente**. Ponte, 2015. Disponível em: <https://ponte.org/alunos-da-pm-de-sp-queimam-as-maos-ao-serem-obrigados-a-fazer-flexoes-de-bracos-no-chao-quente/>. Acesso em: 27 set. 2021.
9. CARTA CAPITAL. **Bolsonaro faz flexões simbólicas e vira chacota na internet**. São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-faz-flexoes-com-joao-doria-e-vira-chacota-na-internet/>. Acesso em: 25 mar. 2021.
10. CARUSO, Haydée; PATRÍCIO, Luciane; PINTO, Nalayne Mendonça. **Da escola de formação à prática profissional: um estudo comparativo sobre a formação de praças e oficiais da PMERJ. Segurança, justiça e cidadania: pesquisas aplicadas em segurança**

- pública. Senasp/Anpocs. Brasília-DF, Ano II, n. 04: 101-118, 2010.
11. CASTRO, Celso. **Evolucionismo cultural**: Textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
  12. CASTRO, Celso. **O Espírito Militar**. Um antropólogo na caserna. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
  13. CASTRO, Priscila Aurora Landim de. **Os convencionais e os especiais**: um estudo sobre a construção da identidade do batalhão de operações especiais da PMDF. 2011. 126f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2011.
  14. CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Porto: Afrontamento, 1979.
  15. DA MATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis**. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
  16. DUMONT, Louis. **O Individualismo**: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
  17. DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
  18. DURKHEIM, Émile. **Da Divisão do Trabalho Social**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
  19. ELIAS, Norbert. **Os alemães**: a luta pelo poder e a evolução do *habitus* nos séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
  20. ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony; BOCHNER, Arthur. Autoethnography: an overview. **Forum Qualitative Social Research**, v. 12, n. 1, art. 10, jan 2011. Disponível em: <https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589/3095>. Acesso em: 30 jun. 2021.
  21. EVANS-PRITCHARD, Edward. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar: 2005. 256 p.
  22. FLEXÕES de Bolsonaro e Doria são alvos de brincadeira nas redes sociais. Rio de Janeiro, **Extra**, junho de 2019. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/brasil/flexoes-de-bolsonaro-doria-sao-alvos-de-brincadeira-nas-redes-sociais-23750553.html>. Acesso em: 25 mar. 2021.
  23. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: história das violências nas prisões. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.
  24. FRANÇA, Fábio Gomes de. **Sob a aparência da ordem**: sociabilidade e relações de poder na implantação da polícia solidária em João Pessoa-PB. 2014. 226 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

25. FRANÇA, Fábio Gomes de. GOMES, Janaína Letícia de Farias. “Se não aguentar, corra!”: Um estudo sobre a pedagogia do sofrimento em um curso policial militar. **Revista Brasileira de Segurança Pública**, v. 9, n. 2, p. 142-159, ago/set 2015. Disponível em: [https://redib.org/Record/oai\\_articulo3564904-se-n%C3%A3o-aguentar-corra-um-estudo-sobre-a-pedagogia-do-sofrimento-em-um-curso-policial-militar](https://redib.org/Record/oai_articulo3564904-se-n%C3%A3o-aguentar-corra-um-estudo-sobre-a-pedagogia-do-sofrimento-em-um-curso-policial-militar). Acesso em: 21 jun. 2021.
26. FRAZER, James George. **O Ramo de Ouro**. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.
27. FREUD, Sigmund. **Cinco lições de psicanálise**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
28. GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
29. GLUCKMAN, Max. **Rituais de rebelião no sudeste da África**. Brasília: Universidade de Brasília, 1974.
30. KANT DE LIMA, Roberto. Direitos civis, estado de direito e “cultura policial”: a formação do policial em questão. **Revista Brasileira de Ciências Criminais**, São Paulo, v. 11, n. 41, p. 241-256, 2003.
31. LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2000.
32. LEACH, Edmund. **Cultura e comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
33. LEAL, Gabriel Rodrigues. **Currículo cultural: uma autoetnografia na Academia de Polícia Militar Costa Verde**. 2011. 152f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2011.
34. LEIRNER, Piero. **O Brasil no espectro de uma guerra híbrida: militares, operações psicológicas e política em uma perspectiva etnográfica**. São Paulo: Alameda, 2020.
35. LÉVI-BRUHL, Lucien. **A Mentalidade Primitiva**. Rio de Janeiro: Paulus: 2008.
36. LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 3. ed. Campinas: Papyrus, 2002.
37. MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Ensaio Sobre a Natureza e a Função do Sacrifício. *In*: MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 141-227.
38. MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
39. MUNIZ, Jacqueline. **Ser policial é, sobretudo, uma razão de ser: cultura e cotidiano da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro**. 1999. 286 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.
40. MUNIZ, Jacqueline. A crise de identidade das polícias militares brasileiras: dilemas e paradoxos da formação educacional. **Security and Defense Studies Review**, v. 1, p.

- 177-198, Winter 2001.
41. PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
  42. PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
  43. PONCIONI, Paula. Tendências e desafios na formação profissional do policial no Brasil. **Revista Brasileira de Segurança Pública**, Ano 1, Edição 1, p. 22-31, 2007. Disponível em: <http://revista.forumseguranca.org.br/index.php/rbsp/issue/view/2>. Acesso em: 26 set. 2021.
  44. REINER, Robert. **A política da polícia**. São Paulo: Editora da USP, 2004.
  45. ROSA, Alexandre Reis; BRITO, Mozar José de. “Corpo” e “alma” nas organizações: um estudo sobre dominação e construção social dos corpos na organização militar. **RAC**, Curitiba, n. 2, art. 1, p. 194-211, mar/abr 2010. Disponível em: <http://www.anpad.org.br/rac>. Acesso: 21 jun. 2021.
  46. SÁ, Leonardo Damasceno de. **Os filhos do Estado**: auto-imagem e disciplina na formação dos oficiais da Polícia Militar do Estado do Ceará. Rio de Janeiro: RelumeDumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.
  47. SEGALEN, Martinez. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
  48. SILVA, Róbson Rodrigues da. **Entre a caserna e a rua**: O dilema do pato. Uma análise antropológica da instituição policial militar a partir da Academia de Polícia Militar D. João VI. Rio de Janeiro: EdUFF, 2011.
  49. SIRIMARCO, Mariana. Milongas: pedagogia del sufrimiento. Construcción del cuerpo *legítimo* em el contexto de socialización policial. **Interseções**: Revista de Estudos Interdisciplinares, ano 7, n. 2, p. 53-67, dez 2005.
  50. STORANI, Paulo. **Vitória sobre a morte: a Glória Prometida**: O “rito de passagem” na construção da identidade dos Operações Especiais do BOPE/PMERJ. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.
  51. TAMBIAH, Stanley. The Magical Power of Words. **Man**, Cambridge, v. 3, p. 175-208, 1968.
  52. TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.
  53. TURNER, Victor. **Floresta de Símbolos**: Aspectos do Ritual Ndembu. Niterói: EDUFF, 2005.
  54. TYLOR, Edward. **Primitive Culture**: Researches into Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. Nova York: J. P. Putnam’s Sons, 1920.
  55. VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

56. VELHO, Gilberto. Observando o familiar. *In*: VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura**: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.
57. VELHO, Gilberto. O desafio da proximidade. *In*: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (org.). **Pesquisas urbanas**: desafios do trabalho antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. p. 11-19.
58. VIANA, Dênis Wellinton. **Entre a academia militar e a rua**: um estudo sobre a formação e a prática de policiais militares na perspectiva da educação e da psicologia social comunitária. 2018. 276 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.
59. ZALUAR, Alba. Etos guerreiro e criminalidade violenta. *In*: LIMA, Renato Sérgio de; RATTON, José Luiz; AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de. **Crime, polícia e justiça no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2014. p. 35-50.
60. ZUCAL, José Garriga. “Nos falta manija”: sacrificio y distinción en la formación de la Policía Federal Argentina. **Revista Dilemas Contemporáneos: Educación, Política y Valores**, año V, n. 1, p. 1-22, junio/septiembre 2017. Disponível em: <https://www.dilemascontemporaneoseduccionpoliticayvalores.com/index.php/dilemas/article/view/404>. Acesso em: 25 set. 2021.

*Fábio Gomes de França*

Doutor e Mestre em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1917-840X>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise dos dados, Redação e Revisão. E-mail: [ffsociologia@gmail.com](mailto:ffsociologia@gmail.com)

*Róbson Rodrigues da Silva*

Pesquisador do Laboratório de Análise da Violência da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1027-8316>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Redação e Revisão. E-mail: [rodriguesrobson@icloud.com](mailto:rodriguesrobson@icloud.com)