

A
ACAMAR

Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Sérgio Steban Tonkonoff

A Obscuridade e o Espelho.

Notas para uma Teoria da Delinquência.

Tese de Doutorado em Ciências Sociais, apresentada ao
Programa de Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de
Campinas, sob orientação da Prof^a Dr^a Maria Suely Kofes

Este exemplar corresponde a versão final da tese
defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em
18/09/2006

Banca Examinadora:

Prof^a Dr^a Amnéris Ângela Maroni
IFCH-UNICAMP

Prof. Dr. Valeriano Mendes Ferreira Costa
IFCH-UNICAMP

Prof. Dr. Osmundo Pinho
IFCH-UNICAMP

Prof. Dr. Eduardo Viana Vargas
UFMG

Prof. Dr. Roberto Lima
UFGO

Setembro/ 2006

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

T614o **Tonkonoff, Sergio**
A obscuridade e o espelho: notas para uma teoria da delinqüência
/ Sergio Tonkonoff. - Campinas, SP : [s. n.], 2006.

Orientador: Maria Suely Kofes.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Crime e criminosos – Aspectos sociológicos.
2. Marginalidade social. 3. Sociologia. I. Kofes, Maria Suely II.
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III.Título.

(msh/ifch)

Título em inglês: The mirror and the dark: notes for a theory of delinquency.

Palavras-chave em inglês Crime and criminals –
(keywords) : Sociological aspects
Marginality, Social.
Sociology

Área de Concentração: Sociologia

Titulação: Doutor em Sociologia

Banca examinadora: Amnérís Maroni, Valeriano Costa, Osmundo
Pinho, Eduardo Viana Vargas, Roberto Lima.

Data da defesa: 18 de setembro de 2006.
Programa de Pós-Graduação: Doutorado em Ciências Sociais

RESUMO

Nosso ponto de partida é o corpo coletivo. Corpo entendido como uma multiplicidade de forças colidentes, atravessadas pelo registro da imagem e o excesso de sentido. Para que exista sociedade estas forças e sentidos devem ser fixadas, organizadas e hierarquizadas num sistema de significação capaz de 1) definir uma rede estruturada de significados, 2) normalizar o desejo e 3) lhe prover satisfação; é dizer, capaz de produzir o social como uma ordem simbólica. Isto é possível por meio de uma série de exclusões fundantes ou limites antagônicos. O que instituem estes limites e o proibido e o permitido, o justo e o injusto, o possível e o impossível; e tal vez mais elementarmente um dentro e um fora, um acima e um abaixo. Estes limites antagônicos estabelecem então ao social como um campo de “visibilidade” e de “dizibilidade”. Ou, dito pela negativa, o social se institui sempre produzindo um indizível e um invisível. Um resíduo que, por quanto não pode ser nomeado, não existe na “realidade”, mas isso não impede que produza efeitos como Real. O crime, postularemos, é um deles. O crime é um tipo de acontecimento vinculado á alteridade de um socius elementar (de caráter fundamentalmente afetivo) e a uns antagonismos sócias que são negados no estabelecimento e na reprodução de uma ordem sócio-simbólica determinada, e cuja emergência experimenta-se como violência feita a essa ordem. A característica principal deste tipo de violência e a de se manifestar de um modo aleatório e exterior aos mecanismos socialmente estabelecidos para sua descarga.

Por quanto o crime implica um Excesso para a ordem das diferenças, carece de lugar fixo, e resulta impossível atribui-lhe uma origem precisa. Inaugura então um território de limites equívocos. E aquele que o atualize provocará um desclassamento cognitivo, que por estar vinculado a proibições fundamentais, será também um shock

afetivo. Esse é o ponto específico aonde o pensamento mítico se faz cargo desta experiência. O mito falando a linguagem dos afeitos violentos, retira ao imputado da serie do “semelhante”, e o converte, não num outro, mais num completamente outro. Isso impede toda posta em perspectiva, toda vinculação positiva com o conjunto do qual é arrancado.

Nesse sentido pode se dizer que o criminoso é um ponto de imputação do Real, e que seu acontecimento e capaz de produzir estados de multidão em aqueles espactadores habitualmente sujeitos a rotina e a lei.

ABSTRACT

Our starting point is the collective body. Body as a multiplicity of fighting forces, traveled through by the register of the image and the excess of sense. For that society exist these forces and senses should be fixed and organized in a significance system of capable of 1) define a net of structured meanings, 2) normalize the desire and 3) satisfies it; that is, capable to produce the social as symbolic order. This is possible by means of a series of foundational exclusions or antagonistic limits. These limits institute the prohibited and the permitted, the justice and the unjust one, the possible and the impossible; and, may be in a more elemental way, the inside and the outside, the high and the low.

These antagonistic limits establish then the social as a field of "visibility" and of "speakability". Or, it said by the negative one, the social is instituted always by producing an unspeakable and an invisible zone. A residue that, because it cannot be nominated, does not exist in the "reality", but it does not stop to produce effects as Real. The crime, we will request, is one of them. Crime is a kind of event linked to the alterity of a elemental socius (of a affectivity character) and to a social antagonisms that were denied in the establishment of a determined socio-symbolic order, and whose emergency is experienced as violence made to that order.

Because the crime implies an excess for the order of the differences, it lacks a fixed place, and turns out to be impossible to attribute it an precise origin. It inaugurates then a territory of indefinite limits. And the one who actualize it will provoke a cognitive des

classification and a affective shock in those who assist to these event. That it is the specific point where the mythological thought appears in this experience. The myth, speaking the language of the accustomed violent one, withdraw the imputed individual of the series of the "similar", and converts him or her, not in a other, but in a completely Other. That stops all posts in perspective, all positive linking with the assembly of which this individual is pulled out. In that sense is possible to be said that the criminal is a point of imputation of the Real, and that criminal event is capable of produce states of crowd in those spectators habitually subjects the routine and the law.

Índice

Introdução

Para uma Sociologia da Margem	9
Heterologia: Conhecer pelos Extremos	14
A Questão Liminar	16
A Violência e o Sagrado	21
Bibliografia	27
Capítulo I: O Criminoso como Objeto Impossível	31
O Delinqüente com Maiúscula	34
O Delinqüente Nato	41
O Licântropo	51
Re-começar pelo Silêncio	57
Pensar o social / Pensar o excluído	61
O crime como Alteridade Radical	64
Alguém Vazia uma Palavra e Depois Volta a Preenche-la.....	66
Nos Confins do Sentido, no Limite da Imaginação	70
Bibliografia	74
Capítulo II: O Delinqüente como Limite da Cultura	79
Crime, Individuo e Sociedade	86
Crime, Individuo e Responsabilidade	91
Crime e Multidão	95
Articulação e Tipos	99
O Criminoso Paroxista	104
O Criminoso Arcaizante	110
O Criminoso Puro ou Impossível	116
Bibliografia	124

Capítulo III: A Glória Negra dos Criminosos (Notas

para uma Sociologia dos Afetos Coletivos)	125
Sociologia do Sagrado (legado e interpretação)	129
O Criminoso como Tabu e <i>Mana</i>	134
Heterogêneo	137
O Criminoso como Tabu e <i>Mana</i> II	140
As Grandes Crises Sociais como Vantagem Epistemológica	143
O Surgimento de um “Ator Sagrado”	148
O Criminoso como Grande Indivíduo	151
Algumas Palavras sobre a Pena	156
O Acervo Mitológico do Presente	159
Bibliografia	162

Capítulo IV: Paria, Bandido e Rei. A Função Mitológica

Do Delinqüente	165
Arquitectura/ Economía	170
La Notion de Dépense	173
Homo Faber / Homo Ludens	176
Comunicação, Catarse, Reflexo: A Função Real	178
O Caso Landrú (O Barba Azul de Gambais)	181
O Criminoso como Indivíduo Soberano	185
A Moral do Amo	187
O Sentido do Roubo	190
O (sem) Sentido do Gasto	194
Identidades Marginais no Centro da Cultura	199
Bibliografia	203
Conclusão	207

INTRODUÇÃO

Para uma Sociologia da Margem

Normal é aquele que caminha pelas calçadas e atravessa as ruas ignorando o que sucede sob seus pés. O corpo erguido, a mirada reta. O atendimento posto no exterior, no próprio pensamento e, de vez em quando, no coração próprio ou alheio. Mais abaixo os genitais e os pés, e mais abaixo ainda as cloacas da cidade, são ignorados numa ordem crescente de intensidade. Ao menos até que irrompam para gerar ansiedade, dor ou desgosto.

Normal é considerar que o interesse persistente pelas partes baixas da cidade e do corpo, é próprio da ciência ou a morbidez. Que o reencontro com aquilo que foi expulso como impureza só pode produzir-se sob o modo de uma distância absoluta ou uma contigüidade malsã. O sentido comum, a ciência e a técnica constituem uma aliança para o afastamento dos objetos de repulsão. Para todos, os refugos são, em princípio, inúteis. Sua utilização, de ter lugar, se dará a partir de abstrações que permitam manipulá-los, abstenção feita de toda experiência subjetiva do manipulado. A experiência dos excrementos fica do lado da desviarão e as crianças. Deter-se vividamente nos detritus é pueril ou perverso.

Também os miseráveis, os parias, faltam à distância normalmente aceita frente a esse caos fluído. Talvez sejam inclusive os mais contaminados. E isto porque a impotência caracteriza sua relação com os excreta: carecem da força necessária para recusá-los, e da inocência que permite jogar com eles. E os parias, eles mesmos são excretas. O indivíduo normal os ignora na medida do possível. Também neste caso

parece incapaz de olhar de frente o descomposto. Normal é anular toda vontade de anonadamento. Trata-se, sem dúvidas, de um problema de imagem. Os parias não podem ser vistos “de frente”, porque sua figura é a de uma forma humana corroída. Sua decomposição descompõe. O homem e a mulher normais só podem relacionar-se com eles por mediação da piedade, a técnica ou o sadismo – atributos todos que, em general, não possuem. Por isso a função social de manipulação dos miseráveis costuma ficar em mãos de terceiros: a religião, o estado burocrático, os líderes carismáticos.

Falamos dos parias, as crianças e os perversos, devemos supor que perto estão os poetas.

Victor Hugo (2003) escreveu profusamente sobre as toneladas de excrementos transportados pelas cloacas de Paris. Viu ali superabundância, energia desperdiçada. “Oro esterco” que desde as cidades poderia derramar-se e abonar os campos, realimentando o ciclo vital e econômico, e que, no entanto, perde-se sem remédio. “O intestino do Leviathan” é o nome que o poeta, preocupado pelos resíduos como um cientista e um reformador, deu aos esgotos. Ali os desperdícios se desperdiçam. A podridão “se vai ao ribeiro” e os resultados são terra empobrecida e água podre – isto é, fome e doença para muitos. Por isso Victor Hugo afirma que “um esgoto é uma equivocação” (2003:897). A ciência, a boa administração, o progresso social, são o acertado: órgãos que poderiam reabsorver os detritus em benefício do conjunto social.

Para Hugo a sociedade que pudesse alimentar-se com o que excreta teria o brilho de uma humanidade apaziguada e homogênea. Mas este esbanje não tem por única causa uma má economia política. Pesa sobre as cidades uma espécie de arcaísmo do excesso. E pesa por imitação. Trinta anos antes de Gabriel Tarde e suas Leis, Hugo escrevia:

”Imita a Paris e te arruinaras. Pelo demais, nesse dilapidar imemorial e insensato o mesmo Paris imita” (2003:899). Imita a Roma, por exemplo. Cidade que esgotou os recursos de Itália, e que foi devorada por seu esgoto.

É possível que desde o ponto de vista historiográfico estas afirmações sobre a sentina de Roma e sua influência sobre Paris sejam exageradas e inexatas, inclusive totalmente falsas. No entanto, interessa o que este fresco fantástico deixa ver: os refugos são os luxos das capitais. E a merda, a opulência dos homens. Hugo assinala agudamente que o consumo antieconômico daquilo que poderia ser útil é um mecanismo maior através do qual se constroem as diferenças sociais. Paris é cópia e modelo de um modo de construção da magnificência e a hierarquia. Brilha quem dilapida o que pudesse utilizar proveitosamente. Nos primeiros anos do século XX, e a propósito disto, primeiro Mauss (1979) e depois Bataille (1976a) falarão de Potlach. Instituição que será para eles tanto um modelo eminente como uma herança arcaica na construção social das desigualdades de prestígio e de pureza. Victor Hugo, a seu modo, sabe também que o esplendor que a história registra é sempre antieconômico, e imagina outro – mais acalmo, mais justo e mais permanente. Porque um brilho assim sempre é ruinoso: implica consumir-se até desaparecer.

Bataille (1976), por sua vez, cantou-lhe à vã glória de ser “sem demora” – isto é, à soberania de quem se arrisca a gastar sem contrapartida, pondo em jogo sua existência, sua duração. Por isso reprovou aos reis, aos delinqüentes e ainda aos santos –aqueles que historicamente brilharam– o não ter sido rigorosa e fatalmente excessivos. Deles recusa sua vontade de permanência, sua renúncia à ruína completa. E de Victor Hugo é possível que impugne sua vontade de ir até o fundo da sociedade só para organizar o miasma; seu elogio aos

esgotos geométricos e planejados; sua vocação de recuperar a escória em obras úteis. Que lhe recrimine o ter chegado até esses limites para depois recusar-se a uma demora mais rigorosamente infantil, perversa, ou poética neles. Isto é, o funcionar finalmente como uma boca excêntrica da interioridade social e subjetiva.

Se ambos escritores diferem no sentido –na direção– de seu interesse pelo “baixo”, coincidem, no entanto, num ponto: a relação da cidade com seus esgotos, dos homens com suas excretas, é a metáfora e o paradigma de um conjunto fundamental de relações sociais. E os refugos, um instrumento heurístico de primeira ordem (talvez o mais potente reativo). Esses refugos são também, e pelo mesmo, uma espécie de reserva crítica.

Tanto Hugo como Bataille postularam que pode-se conhecer ao Leviathan pela forma e o conteúdo de seus túneis subterrâneos. Que muito pode dizer-se de sua fisiologia estudando seus resíduos. Que isso que se descompõe, objetos e humanos, no borde inferior do social, revela a verdade do conjunto. Porque de um grupo, talvez mais do que de um indivíduo, é possível afirmar: conta o que excretas e te direi o quem tu é.

Em primeiro lugar, seria possível algo assim como uma sociologia dos objetos descompostos. Objetos de uso ordinário ou extra-ordinário (faustuosos ou nefastos) que, longe da proteção dos costumes e as hierarquias, corroídos e absurdos, oferecem ao observador que possa atravessar a repulsão, uma espécie de vantagem epistemológica. Os objetos descompondo-se mostram sua estrutura, porque o que se descompõe é o limite que os mantinha vivos, separados dos indivíduos. Com sua putrefação, os valores e costumes que encarnavam, voltam à indiferenciação da que saíram e, um momento antes de desintegrar-se, dão-se em seu dobléz. Objetos que, no barro, permitem, ademais, o

exercício imaginário de sua reconstrução numa posta em relação radicalmente irônica.

Os esgotos possibilitam também uma sociologia das margens. Porque uma sociedade não só joga objetos à cloaca, também joga pessoas. Pode ver-se ali como entre diversos tipos de marginais – vagabundos, delinquentes, conspiradores– costumam estabelecerem-se múltiplas formas de comunicação. A política, o delito e a miséria, encontram-se habitualmente nesses limites. E, as vezes, dão a luz configurações culturais originais: o bonapartismo para Marx (2002) e o fascismo para Bataille (1976b) devem explicar-se nesta interseção.

É que as margens são sempre áreas de fermentação, mas também de efervescência. Mostram que essa cripta do informe não é um oco passivo somente. Onde os miseráveis se descompõem, escondem-se ademais existências virulentas ou rebeldes. Por isso é uma zona de contágio e de criatividade. Vautrin (é dizer Vidocq), os hugonotes e o jargão –recorda Hugo (2003)– saíram de, ou se refugiaram em, os esgotos. Interstícios, liminares mas onipresentes, também freqüentados pelo poeta e criminoso Villón; e por Rabelais, o poeta.

Mesmo as revoltas se tramam e se escondem nos intestinos das cidades. E os mortos que o poder devolve aos insurrectos sempre se amontoam ali. Hugo disse da cloaca, o que outros – Artaud, Bataille, Caillois – da peste ou a festa: “respira-se nela a enorme fetidez das catástrofes sociais” (2003:901).

Mas Hugo viu ainda que a cume da sociedade também pode ser uma margem. E na rede de relações que urdiu não esqueceu incluir outro tipo especial de excrescência: os grandes monarcas-lobos (Luis XI, Francisco I, Luis XIII). Os que, em tanto assassinos políticos, pertencem

a uma região liminar e violenta. E colocou junto a eles alguns “zorros” de altíssimo porte – Maquiavelo, Bacon, Mirabeau– os que, como as letrinhas monumentais das grandes urbes, encarnam esse “ideal estranho” que é “o grandioso abjeto” (Hugo, 2003: 899).

Finalmente, os detritus são para Hugo –mas também para Bataille– o lugar de certa metafísica, de certo saber vinculado à morte: a impudícia insuportável do bueiro diz à cidade da utilidade e o progresso que a podridão acabará com tudo. “Realidade e desaparecimento” (Hugo, 2003:901), sinceridade do i-mundo, tudo termina ali.

Heterología: Conhecer pelos Extremos

Vê-se como os extremos podem ser um ponto de partida. O extremo da consciência, por exemplo. A consciência, isto é, a autopercepção do indivíduo adulto, cultivado, moderno ou tardo-moderno. Aquele que é para si um sujeito da ação, idêntico a si mesmo, igual a seus semelhantes. Autônomo e racional. Respeitoso da lei, em princípio. E em princípio trabalhador, ou comprometido com uma rotina. Um bibliotecário, por exemplo: Bataille. Um Médico: Lacan. Ou qualquer um, enquanto não se detenha na experiência do discordante ou o excêntrico. Experiência que é possível ainda em tempos de paz relativa, quando o mundo parece mais conforme à razão, e os homens e as mulheres se sentem despreocupados. Então o veículo desta experiência pode ser o próprio corpo –ou o alheio quando deixa de sê-lo– e seus afetos. Em especial os afetos recusados: o espanto, o asco, o amor mais louco. Quem tivesse o valor, poderia assumir o desafio experimentar estes desfiladeiros “interiores”.

Mas não só os abismos do corpo permitem esta queda. Também certos espaços e certos momentos do “social”, habilitam este conhecimento. Fica dito que na miséria, o crime, as catástrofes sociais, em tudo aquilo que habita o reino outro da violência, pode produzir-se a posta fora de si de aqueles que produzem ou padecem estes tremores. Ali onde se desmembra o corpo organizado que devia sustentar-nos, e vislumbramos algo que não cessa de solicitar-nos, ali pode haver um saber elementar.

Mas ¿qual seria o modo de alcançar esse conhecimento limite? Contrariamente ao esperável não se trataria de um deixar-se ir, um perder-se alheio a toda vontade. Esta deriva correria o risco de não atingir o borde. De extraviar-se nas lagoas protegidas, facilmente recuperáveis, pela ordem do discurso. O caminho ao limite seria mais bem o do rigor: a impossível ciência do que vive além da palavra articulada. Uma ciência que atinge sua verdade só a condição de voltar-se louca. Descentrada por aquilo que a reclama. Um saber ele mesmo posto em jogo ou fora de si. Abismado e subvertido por seu próprio movimento de rigorosidade. Uma heterologia. Talvez uma sociologia sagrada.

Se Garófalo (1998) e a escola craneométrica italiana não tivessem cunhado o conceito deixando nele uma marca perene de conservadorismo e defesa social, este saber da posta em jogo, do completamente outro, mereceria o nome de criminologia. A ciência impossível do “nascimento” da cultura, da separação dos afetos violentos, do estabelecimento dos limites da ordem sócio-simbólico, de sua transgressão, dos vínculos entre a transgressão e o poder, da constituição dos sujeitos e sua dissolução no crime e na multidão. Ciência dos objetos que não podem ser conhecidos senão a condição de

ser experimentados, e que por ser experimentados perdem sua condição de objetos. Uma felicidade que só se atinge com os olhos arrebatados.

O cheiro místico desta operação e da sensibilidade que a acompanha parece inegável. ¿A quem pode interessar-lhe –se dirá– mais do que a espíritos religiosos ou puramente estetizantes; todos eles abocados à contemplação extática do nada? ¿Pode uma intenção semelhante acercar-se à teoria social? E sobretudo, ¿em que pode contribuir um dispositivo como este ao estudo da chamada questão criminal?

A Questão Liminar

A tradição sociológica Durkehimniana afirmou de diferentes maneiras, e segundo critérios diferentes, um ponto fundamental: contra a opinião comum que sonha um mundo livre de crimes, o delito é um fenômeno social corrente e sujeito às mesmas leis que o resto dos fenômenos sociais. Não há sociedade sem delitos, porque não há sociedade sem regras que a organizem. E não há regras vigentes, sem indivíduos e grupos que as transgridam. Respeito do delinqüente, no entanto, e ainda neste nível de generalidade, as diferenças entre os sociólogos não são menores, inclusive ao interior desta mesma tradição. No próprio Durkheim há ao menos duas posições sobre o tema: na *Divisão do Trabalho Social* (1989), o criminoso é um “corpo estranho” na sociedade; nas *Regras do Método Sociológico* (1997) é “um agente regular da vida social”.

Esta segunda concepção foi seguida pela Sociologia Norteamericana. De Sutherland (1939) a Matza (1969) o que se procurou foi de des-esencializar ao delinqüente. Extraí-lo à desumanização na que o

tinham arrojado o positivismo criminológico e o primeiro Durkheim. Já que um ladrão profissional é, além disso, pai, filho, irmão, vizinho, resulta conveniente acercá-lo ao resto configurações subjetivas normais: mostrar que se pode delinquir normalmente.

Esta empresa é, sem dúvidas, política e teoricamente correta. Corre, no entanto, o risco de perder a especificidade de seu “objeto”, de diluí-lo nessa igualação.

É verdadeiro que o delinqüente pertence ao conjunto social que o recusa. Mas a pergunta fundamental é: ¿de que modo pertence? ¿Qual é sua particularidade, se a tem? ¿É realmente possível acercar a figura do delinqüente à do indivíduo respeitoso da lei? ¿A do ladrão à do comerciante? ¿A do assassino à do cidadão bem pensante e bem havente? ¿E como? ¿Qual será a referência comum que permita essa posta em relação? Também para nós –como o foi para Sutherland (1939), Merton (1992), ou Matza (1969)– o meio dessa aproximação, o ponto de referência para a comparação entre “delinqüentes” e “não-delinqüentes”, será a cultura que os contém a ambos.

Com tudo, nossa forma de entendimento do espaço sócio-cultural será muito diferente à destes autores. Entre outras coisas porque, como se verá imediatamente, postularemos que a distribuição desse espaço pode descrever-se segundo a matriz do **sagrado**. O que equivale a dizer que todo conjunto social se constitui a partir de algum tipo de **experiência da alteridade**. E que o crime e o criminoso jogam nisto um papel muito relevante.

Essa compreensão produzirá, esperamos, um deslocamento respeito dos estilos habituais de interrogação, de seu modo de colocar o problema. E deverá condizir-nos a um modelo que impeça perder a

especificidade do criminoso e que, ao mesmo tempo, o desmistifique – é dizer, que o mostre na sua fundamental pertença ao campo sócio-cultural que o excreta. Um modelo, então, que explore a articulação paradoxal da proibição e a transgressão, o interior e o exterior, o próximo e o distante, numa dialética que se abstenha de toda superação e síntese. Que revele, em cambio, os limites insuperáveis de tudo conjunto e suas figuras.

Re-perguntemos então: ¿que dizem os crimes e os criminosos da cultura na que tiveram lugar? ¿De que modo, isso que um conjunto exclui é ao mesmo tempo sua verdade e seu ponto cego? Ou ¿em que importantes sentidos, estar fora é uma forma particular de estar dentro?

Mas que se me permita ainda outro grupo de perguntas para ilustrar concretamente o dito ate aqui: ¿é possível ler à sociedade brasileira através dos chefes narcos que povoam suas cárceres? ¿Que diz sem querê-lo, sem que ninguém o queira, o célebre favelado Fernandinho Beiramar dessa potência econômica e cultural sul-americana? ¿Que são quatrocentas mulheres assassinadas e enterradas no deserto fronteiro de Cidade Juarez? ¿Que significa seu sem-sentido? ¿Que idioma falam esses crimes para descrever ao Estado que tibiamente os pesquisa; para dar conta das relações entre estratos sociais e entre gêneros no México contemporâneo? ¿De que forma os bombardeiros de Oklahoma, ou os franco-atiradores de Washington, figuram o sonho (norte)americano?

Ainda que não sejam respostas com esse grau de determinação o que perseguimos aqui, como se verá no que segue, não nos privaremos de fazer referência a algum destes temas. Talvez alguém diga então que

cada um destes interrogantes deveria ser reformulado no marco de investigações específicas. Coisa inegável, e que está fora das possibilidades do presente estudo. Não é menos verdadeiro que nenhum destes interrogantes “concretos” só poderiam formular-se, e acaso responder-se, no marco de um dispositivo conceitual que os construa como “objetos”. Nesse nível se coloca nossa aposta. E de ali derivam os riscos que assumimos. Se paradigma é “um conjunto de proposições ou enunciados metateóricos referidos não tanto à realidade social senão à linguagem por empregar para tratá-la” (Boudon: 641), então tentaremos a exploração de um estilo de interrogação e o esboço de um paradigma. Um que postula brutalmente que cada sociedade tem os crimes e os criminosos que lhe correspondem. E que seu estudo, se consegue uma posta em relação “proibida”, se procura o contato entre aquilo que aparece como mutuamente excludente (bem e mau, proibido e permitido, criminoso e honrado), produzirá então um conhecimento inesperado. O crime passará a ser um potente **de-construtor** das relações de poder e de propriedade. E o criminoso, um **espelho deformado** do não-delinquente.

Acontece que a singularidade delitiva é o produto de uma “teoria” socialmente vigente. Teoria difusa mas resistente da sociedade e das regras que a fazem possível, e contra a qual se recorta dita singularidade. Por isso tratar ao mais hostil dos delinquentes como o produto de uma exclusão primeira, e não como causa dessa exclusão, permite captar essa rede significativa a partir do movimento de clausura sobre o que se articula. A singularidade criminosa possui, deste modo, um valor epistemológico cada vez que sua posta em relação com os elementos do conjunto que a recusa permita a (re)abertura desse conjunto, e a posta em perspectiva de seus elementos. Isto significa o esforço de pensar contra-intuitivamente, de trabalhar a contramão dos hábitos da

percepção. Hábitos tributários de uma idéia oficial da vida que apresentam ao criminoso e a seu crime como uma não-relação, uma causa *per se*.

Referindo-se aos monstros biológicos Canguilhem escreve que “o singular representa um papel epistemológico, não por propor-se a si mesmo para ser generalizado, senão por obrigar à critica da generalidade anterior respeito da qual se singulariza” (Canguilhem;1968:213) .

Esta critica da generalidade pode produzir-se sempre que se pense que toda singularidade é, por assim dizê-lo, o **ponto de imputação** de uma forma global. Forma passível de ser reconstruída, precisamente, pela dê-singularização do que aparece frente a ela como sem igual. Esta operação mostra o que não é visível desde um ponto de vista interior a essa generalidade admitida: precisamente que a singularidade é um “ponto genérico” que se oculta como tal.

Então a singularidade criminosa é, como toda singularidade, uma de segundo grau. É como tal um ponto de acesso privilegiado às características que particularizam uma cultura.

O qual não implica, no entanto, que o ponto de vista interior deva desaparecer da análise da questão criminal. E que essa particularidade em segundo grau não deva ser explicada. O crime e o criminoso são efetivamente experimentados como o **completamente outro**. O criminoso –em tanto **corpo estranho** ao conjunto– está feito fundamentalmente de **fantasmas**, mas isso não quer dizer que não exista. Antes bem, há que dar conta de seus **modos de produção e de existência**. Há que falar também das reações que suscita, mostrar o

que sucede quando o excluído retorna, ou –dito de outro modo– quando um corpo se vê obrigado a ingerir o que excreta.

A Violência e o Sagrado

Certo percurso pela teoria social francesa do século XX permite, em minha opinião, assinalar uma série de tópicos recorrentes, que poderiam ser articulados numa teoria geral da delinqüência. Esse percurso começa com Durkheim e Tarde e termina (cronologicamente) com Foucault. Junto a Foucault, seria necessário colocar a Kristeva, Derrida e Girard. E entre ambos extremos temporais a Bataille, Sartre e Lacan.

O vertiginoso conjunto de textos e contextos que estes nomes designam, a diversidade dos projetos teóricos que envolvem, deveria, por suposto, fazer-nos desconfiar da rápida aproximação que acaba de apresentar-se. Ademais, esta lista não é em absoluto exaustiva: ao menos Blanchot, Klossowsky, Deleuze, e Baudrillard deveriam aparecer nela. No entanto, meu propósito não tem sido realizar uma história do pensamento social francês desde a fundação da disciplina sociológica até o pos-estruturalismo. E muito menos foi elaborar um trabalho detalhadamente exegético da obra de cada um dos escritores em questão. Minha intenção foi, antes bem, identificar certa continuidade problemática nesta “tradição” no que refere à chamada questão criminal, e agenciar a partir dela uma série de proposições que deveriam permitir a articulação anunciada.

¿Como (re)construir então esta tradição para extrair dela o necessário para uma (futura) teoria da delinqüência? ¿Permitirá a deriva de seus textos uma empresa deste tipo? ¿É possível agenciar a partir

deles um conjunto de proposições especulativas sobre a questão criminal, produzir um paradigma? E ainda ¿permitirão estes desenvolvimentos uma teoria “culturalista” da delinqüência? Novamente: creio que sim. Tal foi o postulado principal desta investigação. Mas um agenciamento tal implica abordar esta massa de textos profundamente heterogêneos para seguir algumas de suas linhas, evitar outras. Recuperar o diálogo explícito, implícito ou virtual, que existe entre eles. Recolher sugestões dispersas, pôr-las em relação e em contexto. Descobrir –inventar– o sistema que formam em sua dispersão. Agenciar uma teoria da delinqüência, ou esboçá-la, com este campo teórico como referencia, implica então lê-lo. “Só se trata de saber ler por difícil que pareça” – ironiza Deleuze (1993).

Mas esta leitura, que procura tecer uma trama consistente com um material tão diverso, não pode ser outra coisa que a criação de um espaço teórico novo que permita sua posta em relação. Neste ponto minha tese é a seguinte:

- O nodo problemático que permite reconstruir as linhas de pensamento em questão, senão como uma tradição ao menos como um estilo, é aquele onde se constituem como um **pensamento do sagrado**.

E isto porque, em minha opinião, sagrado quer dizer aqui fundamentalmente duas coisas: 1) **sintaxe profunda** da sociedade – matriz cognitiva das relações sociais; e 2) energia **libidinal**, fluxo ou desejo, que esta sintaxe re-apresenta (isto é, captura, canaliza e esconde), mas que no limite é –paradoxalmente– irrepresentável.

Sagrado é pois o espaço que permite a um conjunto constituir-se e pensar-se como um sistema de diferenças, tanto como o “material

coesivo” que une aos elementos desse conjunto pela via do investimento afetivo. Mas sagrado é, também, aquilo que permanece fora do conjunto como execrável ou como impossível. Aquilo que o conjunto deveu separar para constituir-se simbolicamente.

Se é correto afirmar que o laço social para existir deve vincular-se a uma estrutura de valores e regulações (institucionalizadas e disponíveis para qualquer um) que permitem falar de um “conjunto social”, então a noção de sagrado é a categoria que melhor capta as bases não contratuais deste laço. E isto por que designa a matriz que organiza os juízos morais e cognitivos dos integrantes desse conjunto de um modo que, em nenhum caso, pode ser totalmente reflexivo nem totalmente instrumental para eles.

Supomos, deste modo, que a oposição binária sagrado/profano configura a estrutura fundamental de todas as demais oposições binárias morais ou cognitivas socialmente vigentes (Durkheim, 1993; Durkheim-Mauss, 1979; Hertz, 1990; Bataille, 1974; Alexander, 2000).

Por outro lado, se é verdadeiro que tudo conjunto para ser tal deve apartar e manter a distância determinados processos, condutas, objetos, afetos, e indivíduos, a noção de sagrado designa ademais aquilo que aparece como completamente outro para o conjunto constituído deste modo. Em primeiro lugar, a violência radical dos **afetos**, aos que chamaremos **socius elementar** por ser uma força tanto dissolvente como coesiva, antiestrutural mas estruturável. Em segundo lugar, os conflitos e **antagonismos** propriamente sociais, que tendem a ser excluídos da visibilidade e de “decibilidade” da ordem instituída (especificamente: os antagonismos inerentes às relações de poder, de propriedade, e de produção).

O sagrado, em definitiva, forma e estrutura a **experiência** individual e coletiva do mundo tanto num sentido **energético** como **representacional** ou **cognitivo**. Mas também extravasa essa experiência apresentando-se como uma **exterioridade** imanente: como violência.

Dizer isto equivale a afirmar que não pode haver sociedades completamente secularizadas, que nenhuma ordem sócio-simbólica pode atingir seu total e permanente clausura, e que a violência é uma realidade “insuperável” da vida social.

Corresponde pois uma mirada sociológica analisar como cada época institui seu sagrado. Isto é, dizer como organiza a distribuição de seus valores e de suas regiões fastas e nefastas. Mas também, assinalar qual é sua relação com essa exterioridade imanente dos afetos e dos antagonismos; quais são seus modos de expulsá-los, processá-los, catalisa-los, purgá-los. A mirada em questão seria então sócio-psicológica, para dizê-lo em termos tradicionais.

Este espaço sócio-psicológico é, em minha opinião, a dimensão própria da questão criminal. De maneira que tentarei mostrar que:

- O crime é um tipo de **acontecimento da violência** entendida como aquilo que rompe o tecido da ordem sócio-simbólica. Ordem definido como um sistema estruturado de posições jurídicas, políticas e econômicas. A característica principal deste tipo de violência é a de manifestar-se de um modo **aleatório** e **exterior** aos mecanismos socialmente estabelecidos para sua emergência.

□ O criminoso é um **ponto de imputação** do socius elementar e do antagonismo social. Ponto de emergência de uma exterioridade que cada vez que aparece põe em questão –e ao mesmo tempo revela– os fundamentos da ordem e do sujeito. A figura do criminoso é, por tanto, inseparável dos afetos, os conflitos e os valores coletivos que impulsionam seu ato e definem seu contorno.

□ A resposta social ao crime é uma **reação afetiva** fundamentalmente heterogênea ao direito. E isto porquanto o direito é produto do *ensable* societal. Esta reação é, em cambio, isomorfa ao crime: uma descarga de afetos coletivos violentos vinculados à posta em questão dos limites que instituem a ordem sócio-simbólica vigente.

Assim será preciso abordar a questão criminal através das categorias com as que se estudaram os afetos coletivos e os antagonismos sociais. Através de escrituras constituídas como máquinas de guerra encaminhadas para a exterioridade do discurso conceitual, para a experiência mesma dos limites da linguagem. Bataille, em princípio. E com ele –e nele– outros pensadores do limite, do afora, e do atrás: fundamentalmente Nietzsche, Freud e o Hegel de Kojève. Também Lacan e Sartre, como pensadores da alteridade. E, depois deles, em interlocução polêmica, o chamado pos-estruturalismo. Finalmente, a sociologia de francesa “tradicional”, a história das religiões e a etnologia – sempre que possam ser dê-centradas pelo “não-objeto” que as convoca. Tales são as linhas de força –a constelação de tensões– que, reagindo entre si e com outras referências, nos permitirão dar conta do

crime como uma noção no **borde do sentido**, do criminoso como uma **figura mitológica**, e dos processos coletivos que seu acontecimento desencadeia como "**arcaizantes**" ou de "primitivização" de aqueles que se chamam modernos ou, inclusive, tardo- modernos.

Bibliografía

- Alexander, J.** (2000) *Sociología Cultural. Formas de Clasificación en las Sociedades Complejas*, Anthropos, Barcelona
- Bataille, G.** (1976) *L Erotisme*, Œuvres Complètes, T VIII, Gallimard, Paris.
- Bataille, G.** (1974) *Obras Escogidas*, Barral Editores, Barcelona.
- Bataille, G.** (1976a) *La Notion de Dépense* «», Œuvres Complètes, Tomo II, Gallimard, Paris
- Bataille, G.** (1976b) *La Structure Psychologique du Fascisme*, Œuvres Complètes, Tomo II, Gallimard, Paris
- Boudon, R. - Bourricaud, F.** (1994) *Dictionnaire critique de la Sociologie*, Universitaires de France, Paris
- Canguilhem, G** (1968) *“Du singulier à la singularité en épistémologie biologique”*, en *Etudes d´histoire et philosophie des sciences*. París: Vrin.
- Derrida, J.** (1989) *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid
- Derrida, J.** (1975) *La Diseminación*, Fundamentos, Madrid.
- Derrida, J.** (1997) *La fuerza de la ley: el fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid. (*“Force of Law: The Mystical Foundation of Authority”*, *Cardozo Law Review* 11, 919-1046)
- Derrida, J.** (1989) *Escritura y la Diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- Deleuze, G. – Guattari, F.** (1994) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre – textos, Valencia.
- Deleuze, G. – Guattari, F.** (1993) *¿Qué es Filosofía?*, Anagrama, Barcelona
- Durkheim, E.** (1989) *La División del Trabajo Social*, Alianza, Madrid, [De la *Division du Travail Social*. Paris: PUF, 1967]
- Durkheim, E.** (1997) *Las reglas del método sociológico*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Durkheim, E.** (1993) *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Alianza, Madrid.
- Durkheim, E. - Mauss, M.** (2001) *Algunas formas primitivas de clasificación, contribuições para o estudo das representações coletivas*. In *Marcel Mauss, Ensaios de Sociologia*, São Paulo: Ed. Perspectiva.

- Foucault, M.** (1999) *Les Anormaux*. Gallimard Seuil, Paris.
- Foucault, M.** (1989) *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. Siglo XXI, Buenos Aires. [Surveiller et Punir, Gallimard, París, 1975]
- Foucault, M.** (1988) *La Vida de los Hombres Infames*, Creonte, Buenos Aires.
- Freud, S.** (1985) *Tótem y Tabú*, Alianza, Madrid.
- Freud, S.** (1987) *Psicología de Masas y Análisis del Yo*, Alianza, Madrid.
- Garófalo R.** (1998) *Criminología: estudio sobre el delito y sobre la teoría de la represión*, Angel, México.
- Girard, R.** (1986) *La Violencia y lo Sagrado*, Anagrama, Barcelona.
- Hertz, R.:** (1990) *La Preeminencia de la Mano Derecha: Estudio sobre la Polaridad Religiosa*, Alianza, México
- Hollier, D.** (1979) *Le Collège de Sociologie*, Gallimard, Paris.
- Hugo, V.** (2003) *Los Miserables*, Porrúa, México
- Kristeva J.** (2000) *Poderes de la Perversión*, Siglo Veintiuno editores, México.
- Lacan, J.** (1975) *Le Séminaire I : Les écrites techniques de Freud*, Seuil, Paris. (El Seminario. Libro I, Paidós, Buenos Aires, 1993)
- Lacan, J. - Cenac, M.** (1953) *Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie*. Actes du II Congrès International de Criminologie (Sorbonne, Septiembre, 1950). P.U.F., Paris.
- Legendre, P.** (1994) *El Crimen del Cabo Lortie. Tratado sobre el Padre*. Siglo XXI, México.
- Marx K.** (2002), *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Alianza Ed., Madrid
- Matza, D.** (1969) *Delinquency and Drift*, Prentice-Hall, New Jersey
- Merton, R.** (1992) *Teoría y estructuras sociales*. Fondo Cultura Económica, México
- Nietzsche, F.** (1997) *La Genealogía de la Moral*, Alianza Ed., Madrid. (trad. Andrés Sánchez Pascual)
- Sartre, J.P.** (2002) *Saint Genet. Ator e Martir*, Ed. Vozes, Petrópolis.
- Sutherland, E.** (1939) *Principles of criminology*, JP Lippincott, Chicago.

Tarde, G. (1969) *La criminalité comparée*, Cujas, París.

Zizek, S. (1989) *The Sublime Objeto of Ideology*, Verso, London. [El Sublime Objeto de la Ideología, Siglo XXI, México, 1990]

Capítulo I

O Criminoso como Objeto Impossível

Para o pensamento conceitual – e tal vez para qualquer pensamento – o crime parece possuir uma estrutura paradoxal. Por um lado, é uma conduta humana: um animal não pode ser considerado criminoso. Um animal sempre é inocente, obedece a seu instinto. Não sente culpa, prazer, estranharão, vertigem, em ver ou fazer sofrer, em gerar medo ou fascinação. Por outro lado, o crime acostuma a ser denunciado como bestialidade, remite obliquamente a uma animalidade que no entanto se sabe perdida. Com tudo, os criminais nunca seriam totais o cabalmente humanos.

Pensado como enfermidade, uma estrutura análoga se apresenta. A enfermidade no que leva de negativo, em seu vínculo com uma exterioridade inquietante, produz no afetado uma humanidade carcomida. Ocupada por forças físicas (malformação genética) ou metafísicas (demência) que tencionam sua medida antropomórfica. A criminosa é pois uma enfermidade da mente o do corpo produzida num indivíduo humano –é dizer, moral.

Finalmente, vistos como malvados, os criminosos não são figuras menos indefinidas e contraditórias. Aquele que faz o Mal é livre –senão não seria malvado – e por tanto é culpável. É dizer, responsável e punível por seus atos. Não obstante, quem faz o Mal é malvado: não pode, nunca poderá, deixar de ser-lo e sempre o foi. Livre para eleger e fazer o Mal, é escravo da maldade. Criminoso é então alguém habitado e

determinado sem escapatória pela infâmia, pela vileza, que sem embargo escolhe sistematicamente.

Um criminoso é sempre, e em todo discurso, um objeto estranho. Sempre equívoco e ciscado. Ambivalente e irremediavelmente em fuga, sua presença parece, não obstante, officiar de ponto fixo –de buraco negro– al redor do qual giram os saberes (e os poderes) vinculados à “questão criminal”. Objeto científico e de intervenção para o sistema penal quando é médico-legal; objeto de repulsão e violência para o sentido comum dos estabelecidos; objeto de expulsão e auto-afirmação espetacular para a lógica jurídico-política da Soberania.

É nossa intenção mostrar, como sua figura excêntrica submerge a cada um destes discursos (e praticas) em notáveis aporias das que nenhum deles consegue sair. O qual não lhes impede por suposto –antes bem, facilita– uma enorme eficácia social e política na hora de imaginar, explicar e exorcizar, a violência delitativa e seus representantes. Intentaremos mostrar também como distintas figuras do transgressor da lei – as figuras do “malvado”, o “anormal”, e o “selvagem” –, funcionam ao modo de “hímens” derrideanos no interior de cada uma das configurações discursivas que as sustentam. Assinalaremos de que maneira constituem lugares de uma contradição que socava a coerência do conjunto, marcas da arbitrariedade e a contingência que toda clausura representa (Derrida, 1989; 1975).

Postularemos então que, vinculado a esse espaço de abertura e cierre das redes significantes que o definem negativamente, o crime é um **acontecimento no limite do sentido**, e o delinqüente uma **figura mitológica**.

Isso, sem embargo, não constituiria uma debilidade específica dos

discursos em questão. Antes bem, uma generalização da estrutura paradoxal que cada um deles apresenta permite afirmar que ali, nesse lugar de máximo desconhecimento, de máxima in-decibilidade, reside uma “verdade” que pode formular-se al modo da seguinte tese:

- Se a figura do delinqüente tende a **escapar de toda captação conceitual** ou categorial é porque o **ato violento** que a suscita **põe em jogo a consistência da ordem socio-simbólica**, (re)ingressando o que ela para constituísse – e pensasse– teve que expulsar. De ai que poda afirmar-se – com uma linguagem filo-lacaneano – que **o crime põe em jogo a experiência do Real** como tal. E que o criminoso é um **ponto de imputação** desse real.

Se Real é aquilo que nenhuma formulação pode incluir: “o Real, ou o que é apercebido como tal, é o que resiste à simbolização em forma absoluta” (Lacan, 1975:81). Se não pertence ao campo do possível. Então não será o conceito –a palavra articulada discursivamente– o que estará em relação com seu caráter ilocalizável e traumático. Sua designação implica, antes bem, a posta em questão do saber, à abertura ou quebre do discurso.

Real é o que se revela por um cisco na psicose, mas também no erotismo, o crime, as guerras, as revoluções. É o que **resiste a nomeação** (sentido) e **a funcionalização** (utilidade), tanto por parte de uma maquina social como de um Eu.

Por isso a primeira definição de crime que encontramos em Bataille (1976a) é a de uma “diferença não-lógica” respeito da lei. Para compreendê-la é necessário imaginar um crime “puro”, ligado ao acontecimento de uma afetividade contra-econômica, não funcionalizável (ou al menos não completamente), e não representável. Um “resíduo violento”, uma parte insubordinável e maldita, condenada à ausência de sentido pelo sistema de proibições e diferenças que funda e organiza uma cultura. É preciso imaginar também que isso que foi expulso retorna, questionando a identidade e a coerência de esse modo conseguida. Retorna então como um indecifrável, uma experiência cuja concreção não é possível objetivar, e que não entanto deve ser dominada.

À vista disso, nossa tese deve completa-se: se o crime é o acontecimento violento de uma exterioridade, o criminoso –em tanto ponto de imputação da mesma– é uma das figuras com as que, a pesar de tudo, uma ordem socio-simbólica busca (e em parte consegue) **encerrar o afora**, controlá-lo a través de sua representação e posta em forma.

Esta tese nos permitirá dar conta do crime e do criminoso como conceitos limites, como noções no borde do sentido, e com isso reinterpretar os discursos assinalados más arriba como diversos intentos de circunscrever esse impossível.

Delinqüente com Maiúscula

Em seu *Saint Genet*, Sartre (2002) brinda-nos uma magnífica descrição fenomenológica do pensar habitual respeito do criminoso. No momento de dar conta do transgressor da lei penal, o sentido comum é

violentamente essencialista, diz ali Sartre. O portador típico ideal deste sentido comum – o homem e a mulher honrados – se define por sua afeição às leis de hábito, pela obediência mecânica ao que existe. Existente social e moral que constitui sua referência central quando falam de Bem: o Bem é o que é, é o que existe. Não faltará quem assinale que esse vocabulário (a polaridade Bem/Mau e todos seus derivados) já não descreve o padrão representacional dos indivíduos desencantados das sociedades postradicionais.

Sartre sabe perfeitamente que a cosmovisão religiosa que se encontra na raiz da idéia do Bem e seus contrários, já não rege com exclusividade o mundo social que a ele lhe interessa. No entanto insiste: o indivíduo médio pensa e sente nestes termos. Com isso deixa ao leitor atencioso a possibilidade de pensar um indivíduo que embora não está altamente comprometido com a vida moral de sua comunidade (como se supõe que os premodernos estavam), acostuma aderir a um “automatismo do bem”. Poderíamos agregar, completando a Sartre, que a do Bem e o Mal não é só o par central de uma grelha valorativa poderosa e arcaica, também constitui uma estrutura cognitiva vigorosa. Porque não só sanciona afetivamente condutas, também outorga inteligibilidade ao mundo (Cf. Cap. III). De ali que os malvados sejam tão importantes para a construção (ou re-construção) da sociedade. E entre os malvados esse que rainha: o criminoso.

Trata-se agora de ver, não de que está feito o criminoso –porque delinqüe quem delinqüe–, senão de analisar o pensamento habitual que o nomeia e tenta conjurá-lo. Isto é, que o constrói.

Filósofo e dramaturgo, Sartre escreve: “*Eis ali um homem ao que arrastam dois policiais. Pergunto: “¿Que fez?” e me contestam: “É um ladrão”. A palavra golpeia contra seu objeto como um cristal que cai*

numa solução sobresaturada: imediatamente a solução se cristaliza e encerra a palavra nela. Na prosa o verbo morre para que o objeto nasça. “;É um ladrão!”. Imediatamente esqueço a palavra: vejo, toco, respiro a um ladrão; gozo com todos os sentidos esta substância secreta: o delito. Sem dúvida não presenciei o roubo, mas que importa? As roupas polvorosas e rasgadas do culpado (se caiu ao querer fugir, golpearam-lhe) contrastam com o traje decente dos circunstantes, com minha própria maneira de vestir: fazem-me ver que esse homem não quadra. É um intocável, já que eu não poderia tocá-lo sem sujar-me as mãos; o barro que mancha seu casaco e sua camisa é o barro de sua alma feita visível.” (Sarte, 2002:50).

O importante e o primeiro: o criminoso, o delinqüente, aquele que se tenha feito merecedor de tal denominação, não é como os demais. Não é como eu, não é como nós – para seguir falando e exemplificando como Sartre. Eu, nós, não roubamos e não matamos. E se o fazemos não é do mesmo modo que os delinqüentes. Em nós os atos ilegais são exceções mais do que delitos.

Trata-se sempre, em nós, de um acontecimento eventual, uma equivocação, um jogo, ou o produto de uma necessidade excepcional (se fosse o caso). E além de tudo de um acidente: isto é, o oposto aristotélico de substância. Aquilo que não lhe pertence à coisa, a sua essência. Acidente é aquilo que não expressa nem a natureza nem a definição de algo, e que lhe pertence como simples questão de fato.

Um si mesmo nunca é delinqüente. Pode reconhecer no máximo, e talvez concedendo demasiado, que aproveitou alguma oportunidade marginal em sua vida e na dos outros. Mas nunca que cometeu um delito. Delinqüentes são os que roubam em nossa casa, os que o fazem a

mão armada, e os que matam em ocasião de roubo – ainda que matem “por acidente”.

Delinqüentes são, de preferência, os pobres. E entre os pobres, os parias. Débeis entre os débeis, excluídos entre os excluídos. Aqueles aos que a organização e a autodefesa lhes estão praticamente negada; aqueles que não podem devolver o golpe, contestar a acusação falando de injustiça. Astúcias do sentido comum “classista” que desloca para abaixo os signos negativos.

Quando o golpe prove de um estabelecido e este deslocamento vertical e descendente não é possível, tem lugar então um deslocamento horizontal: ele é o criminoso, nunca eu (ainda que tenha feito o mesmo alguma vez). Isto sucede inclusive entre infratores habituais: “eu me comprei meu auto, não roubo, não sou ladrão” – diz um jovem vendedor de drogas proibidas.

Criminoso é o outro, sempre – insiste Sartre.

O mesmo sucede entre os pobres (infratores ou não). Antropólogos entusiastas atravessaram um bairro de pobreza extrema, localizado nos confins de uma grande cidade, perguntando: ¿como é a gente que vive aqui, senhor/a? Indefectivamente, desde o começo até o final do mísero arrabalde, obtiveram a mesma resposta: “Aqui somos todos trabalhadores, honestos, limpos... mas os do fundo, os do fundo são os ladrões, os vadios, má gente”. O bairro, pelo demais, terminava num descampado. O fundo criminoso era, por suposto, imaginário.

É que o criminoso não é este ou aquele outro, explica Sartre: criminoso é o terrível, o **completamente Outro**. Só que não devemos apressar-nos e afirmar que não existe. Existe, trata-se de saber de que modo. Antecipando a resposta digamos que existe como **objeto**

impossível na imaginação performativa dos estabelecidos. Prossigamos.

Dissemos que, para o que chamamos sentido comum, uma primeira característica do delinqüente consiste em encontrar-se separado de um nós, experimentar-se como alheio à rede intersubjetiva da que o homem e a mulher comuns fazem parte. Um **corpo estranho**, no que ninguém está disposto a reconhecer-se.

Mas ademais, e esta é a segunda característica, esse criminoso, esse que rouba ou mata, e que não sou eu, e que não é um alter ego, não o faz por exceção, por equivocação, ou descuido. Não aproveitou uma oportunidade pensando que, depois de tudo, não danava a ninguém. Não se viu preso de uma circunstância que se voltou fatal para alguém. Delinqüiu porque é delinqüente. Inclusive a mesma ação que em nós é acidente nele ou ela é substancial. Substantia: de sub, embaixo; e stare, estar. Fundamento, e sobretudo essência ou entidade de algo (Herder, 2002). O que é de um ser. Aquilo que propriamente lhe incumbe à coisa por natureza, e que permanece na mudança (a um ser que se trate de uma mudança substancial).

Assim, por exemplo, o ladrão é, aos olhos do cidadão honesto, “substância roubadora” - diz Sartre (2002: 76). Para a gente comum, a gente como um, isto é, “decente”, o delinqüente não comete erros de apreciação respeito da qualidade moral de seus atos. É uma espécie de imoral hipermoral: sempre sabe que seu ato é condenável, e sempre o escolhe desse modo. Cada uma de suas ações – as ilegais e as outras – são manifestação de sua essência criminosa. Não é como todos (nós): não come, não dorme, como todos o fazem. Eventualmente é pai, filho, amante, burocrata, mas sua verdade não se encontra ali. E mais, sua

verdade contamina todos seus atos: come, dorme, ama, trabalha se o faz, como um criminoso.

Trata-se pois de um ser aparte, radicalmente estranho à comunidade dos proprietários-consumidores honrados, essencialmente criminoso, e ademais, terceira característica capital, não tem um futuro, e em certo sentido também não passado. Sempre foi criminoso em certo modo, e, pelo mesmo, sempre o será. Permanecera alheio ao devir no que este tem de acaso.

O que descobre o ato delitivo ao pensar habitual é a eternidade de uma essência. E isso lhe permite reorganizar o passado partir de sua emergência. Agora cobram outro sentido (“pleno sentido”, dirá alguém) as travessuras da infância, as instabilidades da adolescência, as rebeldias da juventude. O princípio de criminalidade que as rege retrospectivamente torna-as inteligíveis como anúncios do que por fim chegou. Como se o ato criminoso produzisse no vizinho honesto o mesmo impacto que o ato poético na crítica literária. Kafka – diz Borges (1999) – inventou de algum modo a seus precursores. Não só haverá textos que depois dele serão kafkianos, já que o buraco produzido por sua escritura lhe proporcionou uma posteridade. Agora, acharemos kafkianos textos anteriores a ele. Tal foi a comoção que seu ato poético soube produzir. Mas Borges vai além: a emergência dessa obra cria também a reinterpretação de seu próprio autor. Ela rompe sua “atual” identidade, e lê seletivamente seu passado produzindo-lhe uma identidade nova. Identidade, pelo demais habitada por outros que não são ele. Assim, “o primeiro *Kafka” seria menos precursor do *Castelo* que Browning, por exemplo. Portanto, esse primeiro Kafka não seria ele, não seria Kafka.

Do mesmo modo que cada escritor inventa a seus precursores (Borges), cada criminoso cria seus antecedentes (Sartre). E isto por que o pensar habitual, em seu trabalho de essencialização, seleciona os atos do passado que, reinterpretados à luz do crime, serão sua genealogia. E com uma operação similar delinea, ademais, seu futuro. Agora que se sabe que é um criminoso, jamais poderá deixar de sê-lo. As técnicas de resocialização nunca convenceram muito ao sentido comum. No melhor dos casos um ladrão resocializado é isso (um ladrão resocializado). Ele tentará ocultá-lo, e se os demais gostam de jogar à piedade, também. Porque esse algo (o crime) vive no seu ser. O atua e o atuará, ainda que ele siga sendo responsável de seus atos. Habita-o uma disposição constante a delinqüir. Falando estritamente não tem futuro, senão destino. Sartre (2002) fala da previsível imprevisibilidade que representa o criminoso para o homem comum: sabe-se que delinqüirá, mas não se sabe quando. Esta vigilância permanente confere ao crime futuro uma presença perpétua. Deste modo, a adjudicação de uma identidade essencial, provocada pelo ato delitivo, converte-se em delírio profético: “através do menino ladrão o que se vê é já o adulto reincidente” – diz Sartre (2002:47). A imaginação performativa dos estabelecidos projeta sistematicamente o passado sobre o porvir de quem agora é delinqüente. Para eles seu ato transgressor rebelou sua fatura: foi feito de uma peça, e para sempre. Sua vida se conjuga, a partir desse momento, em **futuro anterior**.

Embora o Mal seja o déspota que o governa, não será eximido pelo que faz. Quarta característica fundamental então: o criminoso Responsável pelo que faça ainda sem querê-lo. Nem sequer sua vontade de reger-se sobre a base dos princípios morais que o condenam pode salvá-lo. Não pode eleger e não entanto é culpável.

Mas o pensar habitual não se detém sobre esta contradição flagrante. Vive dela. Combina, a propósito do criminoso, proposições propriamente fabulosas. Ou promove nexos fabulosos entre proposições ordinárias. “Tão pequeno e já era narcotraficante” – comenta a vizinha de um vendedor de drogas adolescente. Aqui, como em outras partes, o criminoso parece ter-se produzido a si mesmo num “acesso de má vontade” e ser, simultaneamente, produto de suas circunstâncias: pobreza, mãe ausente, alcoolismo. Liberdade absoluta e determinação absoluta. Nele se conjugam dois postulados antagônicos. Mas ninguém fica ruborizado por isso.

Esse sentido comum, que gosta de pensar que “uma coisa é uma coisa e outra coisa é outra coisa”, encontra-se habitado por um **objeto impossível** (embora se negue a reconhecê-lo como tal). O delinqüente se aloja nele como um contra-sentido puro. Afirmação e negação ao mesmo tempo, contradição sem síntese: livre alvedrio e servo alvedrio; maldade cega e consciência no mal. Seu nome, mágico e terrível, encerra essas determinações contrárias como a um demônio de fogo. Criminal, sorri Sartre (2002), essa palavra vertiginosa.

O Delinqüente Nato

Eis o momento da aparição do criminoso nato: em 1861, frente ao crânio do então famoso bandoleiro Villella, Cessar Lombroso declara ter obtido a revelação do enigma da natureza do criminoso, ou do criminoso “por natureza”. Este delinqüente, diz Lombroso: “... tem, por natureza, uma pequena capacidade craniana, uma mandíbula pesada e grande, uma grande capacidade orbital, arcos superciliares salientes, um crânio anormal e assimétrico, barba rala ou nula, mas cabeleira abundante,

orelhas salientes, e muitas vezes um nariz achatada ou encurvada. Os criminosos costumam padecer de daltonismo, com freqüência são canhotos, e sua força muscular é escassa. Aprecia-se em grande número deles a degeneração alcoólica e epiléptica. Seus centros nervosos costumam estar pigmentados. Se ruborizam dificilmente. Sua degeneração moral corre junto com a física, suas tendências criminosas se manifestam na infância pelo onanismo, a crueldade, a inclinação ao roubo, uma vaidade excessiva e um caráter impulsivo. O criminoso é por natureza folgazão, licencioso, covarde, incapaz de arrependimento, sem previsão; encanta-lhe tatuar-se; sua escritura é peculiar, sua assinatura complicada e enfeitada com floreios; seu jargão é sumamente difuso, abreviado e cheio de arcaísmos.”

Além disso, o criminoso mesmo, entende Lombroso, é um arcaísmo. Um representante de costumes primitivos. Ser atávico, bárbaro por apresentar-se fora de tempo, por persistir em comportamentos pré-históricos, verificáveis ainda naqueles povos que ficaram à margem do desenvolvimento da humanidade.

Em realidade, como o assinalou Tarde (1964), duas linhas de explicação se cruzam em *L' homo delinqüente (1984)*: a que refere ao criminoso como um selvagem habitando na civilização (assim o crime é explicado pela hipótese do atavismo), e a que entende ao crime como uma subespécie da loucura. É possível afirmar, no entanto, que a primeira foi subsumida pela segunda a partir do nexos causal da degeneração (Marí, 1990).

Na quinta edição de sua obra magna, para 1897, depois das críticas recebidas, Lombroso incorpora um nutrido capítulo sobre o papel de causas “externas” na configuração do criminoso. Como se o delinqüente nato tivesse ido parindo aos restantes tipos criminosos: o

epiléptico, o demente e o ocasional (grupo, este último, que se divide, a sua vez, no pseudo-criminoso, o criminaloide, o impulsionado pela paixão e o habitual). Entre um pólo e outro, entre o nato e o ocasional, estabelece-se uma continuidade cuja unidade de medida é o grau de degeneração de cada tipo. Lombroso propugna um contínuo equivalente para o tratamento penal prescrito em cada caso: num extremo a neutralização definitiva, no outro um tratamento para reforma da personalidade.

Frente ao que considera a “ilusão metafísica” do livre arbítrio, o medico-legista italiano funda uma influente perspectiva etiológica para o entendimento do crime. Sua escola postula que a “natureza” delitiva de determinados indivíduos é anterior e independente da ordem legal vigente em cada sociedade (Garófalo, 1998). É preciso compreender ao crime como um efeito das determinações antropológicas, sociais, psíquicas e ambientais que constituem ao sujeito delinqüente. Pelo que qualquer ato de transgressão às normas penais será visto como a conseqüência necessária de uma personalidade criminosa. Todo crime então será uma epifania: o “sintoma do temperamento orgânico e psíquico de seu autor”, em palavras de Enrico Ferri (1954).

Uma grelha constituída pela deformação genética, a malformação funcional e a história de vida, permitirá a Lombroso e os positivistas identificar ao delinqüente com uma variedade mórbida do gênero humano.

Desta maneira, quem delinqüe não será considerado como um indivíduo são, dotado de liberdade e consciência, senão um determinado pelas condições de sua **história natural**. História tanto de sua degeneração –ou falta de desenvolvimento em sua conformação orgânica–, como da influência do meio no que se acha insiro. Natos ou

ocasionais, estes “**dementes morais**” vivem prisioneiros de impulsos que os constituem, que os fazem **diversos** dos indivíduos normais (isto é, morais), e os tornam incapazes de conter-se frente à menor ocasião de delinquir. A diferença entre criminosos e não criminosos não tem que referir-se, pois, às ações de cada um, senão aos caracteres materiais do sujeito da ação: aos motivos de sua conduta cifrados em seu corpo (na particular configuração de seus instintos), e no papel dos fatores “ambientais” –naturais e sociais– em dita configuração.

União de **monstruosidade natural** e de **desviarão das normas** de conduta, esta figura estranha da conta, em sua mistura de categorias biológicas y morais, de um dispositivo conceitual defasado respeito de seus próprios pressupostos científicos. Um quadro heteróclito que enlaça o esquema moreliano da degeneração com certos filões de uma sociologia spenceriana e um evidente darwinismo social. Talvez seja possível postular que estamos frente a um discurso moral transposto em clave biológico-antropológica – e que essa é a explicação de sua enorme eficácia política e repercussão ideológica.

Sucede que para o medico Lombroso o problema é, antes de tudo, a saúde das sociedades. Sociedades que não são representadas como ordens produzidas por contratos sociais, senão como “realidades orgânicas”. De ali que no positivismo criminológico a referência das transgressões não será o legal senão o normal. Sua meta é identificar aqueles indivíduos que, submetidos às forças da natureza e às leis da causalidade, apresentam-se como patologicamente constituídos. Serão estes últimos o objeto do novo campo do saber inaugurado por Lombroso, e destinado a penetrar profundamente ao sistema penal que começou por recusá-lo: a antropologia criminosa, ou, simplesmente, a criminologia .

Michel Foucault (1989) descreveu a conjuntura histórica na qual a antropologia criminosa construiu ao delinqüente como seu objeto. Um objeto, afirma Foucault, até então desconhecido.

Vamos valer-nos das análises foucoltianas para mostrar como, também aqui, e ainda que Foucault não o enfatize deste modo, encontramos-nos frente a um objeto impossível.

Um dos resultados centrais do impacto sóciopolítico dos saberes médico-legais representados paradigmaticamente pela escola positivista italiana, é a incorporação da perícia psiquiátrica na instância processual dos sistemas penais ocidentais. Incorporação com a que se produz uma deslocação maior, ainda que não declarada, da lógica penal “clássica” – isto é, do chamado modernismo penal. Trata-se de um deslocamento do ato como ponto de referência central à investigação, juízo, e sanção para a personalidade do ator do delito (apresentado não já como infrator senão como delinqüente).

A perícia psiquiátrica, explica Foucault (1989; 1988; 1999), é um artefato propriamente tecnológico. Nela se articulam saber medico-legal e poder punitivo. Artefato que, por sua vez, resulta chave na produção do delinqüente como objeto tanto de conhecimento como de intervenção.

Segundo os princípios clássicos, o que o sistema de justiça julga e sanciona é um ato qualificado como delito numa lei preexistente a esse ato. Isto é, trata-se de determinar se uma ação é delitativa, de saber quem é o responsável dessa ação, e de castigar a esse infrator segundo o estipulado pela norma jurídica vigente. Com tudo, e isto é o importante, castiga-se – ou se deveria castigar – um ato e não a um ator. É dizer, castiga-se por um ato pontual, específico, sem passado e sem futuro. Não há – não deveria haver – perguntas sobre a “interioridade” do

responsável do ato, ou só as suficientes para assegurar-se que sabia o que fazia quando o fez. Se a lógica clássica não se detém no ator é porque supõe que todos os indivíduos – em caso de não estar loucos – são racionais (de uma razão universal). E, por ser racionais, são também livres e iguais. Dadas estas condições, serão tratados como responsáveis de suas ações e punidos em relação a elas.

No limite pode dizer-se que para esta lógica ninguém é delinqüente. Há sujeitos racionais, livres e iguais, antes, durante e depois de seu ato transgressivo. Seu passado e seu futuro não estão em questão. Também não sua personalidade, basta apenas que sejam considerados não-loucos.

A lógica pericial –filha da medicalização da questão criminosa– é por completo diferente. Dado que o delito não é a manifestação de um sujeito racionalmente motivado, senão de uma personalidade patologicamente constituída, haverá que estudar esta personalidade (suas circunstâncias, seu meio, seus hábitos) para saber em que medida, e, de ser possível, porquê motivos esse indivíduo é diferente do resto dos indivíduos sujeitos à lei. Em vista disto, certo percurso vital é reconstruído como biografia e ingressado no campo da penalidade em tanto critério fundamental de avaliação e sanção. Desloca-se assim o nível de realidade sobre a que se pretende intervir: passa-se a castigar ações não tipificadas como delito pelo código da lei; faltas às que se entende de algum modo cristalizadas no delito cometido. Não se castiga pois uma pessoa (jurídica) senão um individuo e sua conduta. Agora são punidos também os antecedentes de cada um, mas para isso devem ser **(re)construídos** em base a determinados critérios.

Já não importa só se cometeu ou não o delito que se lhe imputa. Importa também se é pobre, se é alfabeto, se trabalhou e com que

freqüência, se é emocionalmente estável, se bebe ou não o faz, se teve ou tem uma vida “dissipada”, se é bom vizinho, bom pai, bom filho. As perícias se povoam então de noções que se quisessem científicas, descritivas e explicativas de algo que se localiza entre a moral e o organismo vivente, mas também embaixo da consciência e fora da lei. Da “monomanía” à “perversidade”, e do “desequilíbrio emocional” à “egomanía”, toda uma parafernália de noções “epistemologicamente ubescas” (Foucault, 1999) procuram dar conta do território incerto descoberto pela psiquiatria, a medicina-legal e a criminologia: a **anormalidade**. Bem como de seu representante privilegiado: o delinqüente.

Agora se parte do suposto da diferença – radical ou moderada, segundo o caso – do criminoso e o resto dos indivíduos normalmente constituídos. Como criminalidade é sinônimo de patologia, a perícia procurará determinar as modalidades, os graus e as origens da doença que controla as ações do delinqüente. Tentará identificar as fontes (fisiológicas, psicológicas e/ou sociais) dessa constituição, para depois medir o impacto destes fatores sobre a conduta examinada, e tratar a sua personalidade como o resultado final destas causas. Isto deverá permitir saber não só porquê atuou como o fez: também permitirá predizer seu acionar. Ambos elementos (a avaliação do passado segundo o quadro da anormalidade e a predição do futuro em base ao mesmo critério) resumem-se em outra noção central nesta constelação: a **periculosidade**.

Como o assinala Castel (1989), periculosidade é uma noção fantástica por quanto pretende substantificar uma ação que da que só poderia falar se legitimamente post fato: a única forma de “demonstrar” que alguém realizará um ato (neste caso delitivo) é que esse ato efetivamente seja realizado. Não pode falar se então de periculosidade

como um atributo permanente de um sujeito. No máximo pode haver “imputações” de periculosidade: podem institui-se determinadas variáveis como perigosas e postular que existe determinada probabilidade de que uns atos se realizem. Detalhes menores para um sistema penal que toma ao indivíduo perigoso como dado.

Repassemos: se a lógica da lei refere aos atos e ignora aos indivíduos que os produzem; as perícias, e o aparelho penal do que são cifra, referem aos atores – e, no limite, desconhece a letra da lei. Disso falava o positivismo criminológico quando propugnava um direito penal de autor. Aqui se trata de saber não só se determinado indivíduo violou uma norma jurídica, senão, ademais, e fundamentalmente, de determinar quem é esse indivíduo e como é sua personalidade. Porque, deste modo, se saberá por que o fez – e como tratá-lo. E se não o fez, se saberá se vai fazê-lo: por quanto possui uma personalidade delitiva (perigosa) tarde ou cedo violará a lei. Frente ao qual, é claro, o melhor é prevenir.

Neste marco um código penal sujeito à lógica jurídica clássica é basicamente um estorvo. Esse código não pode ser a referência da sanção penal adequada porquanto suas leis são abstratas. Referem aos atos de indivíduos intercambiáveis e anônimos: de 6 a 12 anos de prisão para quem cometa homicídio simples, prescreve. Mas se o delito é manifestação de uma personalidade, já não se trata de saber que lei se aplica a que ação, senão de medir a periculosidade de seu autor. O roubo de uma bolsa bem pode ser a exteriorização de um assassino ao que não teve ainda a oportunidade de matar. Deve castigar-se pois ao assassino virtual, mas que ao ladrão atual.

O retrato que Lombroso fizesse do delinqüente nato, e que citássemos acima, tem que entender-se pois como uma matriz. Ainda

quando as perícias já não procurem rasgos físicos como signos de criminalidade congênita, repetem a caracterização do delinqüente através da descrição de um conjunto de anomalias tanto fisiológicas como psicológicas e morais. Ainda depois das críticas à craneometria lombrosiana, que buscava rasgos fenotipicamente criminosos –as marcas da maldade no rosto– , persistiu-se na perseguição de uma diferença radical, mas agora achada nas torceduras da personalidade e do corpo (ou mais bem do instinto). Monstruosidades invisíveis aos olhos leigos, ocultas sob o semblante de qualquer um, que sem sinais na superfície determinam a conduta de forma perene (a não ser que medeie o tratamento conveniente). Com tudo, o ponto segue sendo o mesmo. Esta monstruosidade criminosa é uma deformidade “natural” respeito de uma norma. Ali reside a aporia central, a contradição impossível –e a descarada violência ideológica– do positivismo: o delinqüente está fisicamente enfermo ... da moral .

As noções periciais de inspiração douta, pretensamente científicas porquanto se pensam a-valorativas, realizam uma operação lombrosiana por excelência: recobrir e combinar os mais elementares preconceitos morais com uma linguagem de especialista. A geringonça, os instrumentos de medição, os resultados estritos dos peritos médico-legais, mal conseguem ocultar seus motores irracionais: a reafirmação dos valores de uma ordem ameaçada e o medo.

Tais nomes e praticas vão à caça (e à configuração) de um mundo outro: o da criminalidade. E de um indivíduo outro: o delinqüente. O fantástico mundo das emoções incontroladas, a sexualidade incorreta, os consumos proibidos, os instintos, a preguiça, a violência. E o delinqüente como um indivíduo sujeito a esse universo caótico, comprometido permanentemente com seu delito. Dês-responsabilizado para ser mais bem punido.

Esse esquema repete e traduz em termos de desequilíbrios fisiológicos e psicológicos, o que se pré-supunha como falta em termos morais: o delinqüente tem o crânio assimétrico, os centros nervosos pigmentados, mas também é incapaz de arrependimento, é folgazã e licencioso – diz claramente Lombroso (1984), postulando a continuidade “natural” entre ambas series.

Foucault (1999,1989) mostrou perfeitamente como a perícia não faz mais do que dobrar retrospectivamente o crime. Projetar a ação delitiva sobre a vida passada do indivíduo que a realiza. Quando se descobriu alguém roubou ou matou, torna-se necessário mergulhar em sua história para encontrar os eventos que, por sua ressonância imoral, serão vistos como a prefiguração difusa de seu terrível ato. Assim por exemplo, se foi descuidado por sua mãe, se foi inquieto na escola, enfrentou-se com seus empregadores, se teve doenças venéreas, estes acontecimentos se converterão na explicação antecipada de sua conduta transgressiva E unidos pelo fio de seu crime, escurecerão, ademais, todos os outros aspectos de sua existência. Ocultarão também o fato de que muitos dos estabelecidos que o julgam para trás poderiam encontrar eventos e condutas similares em sua própria biografia – se esta não fora lida na clave da honradez e a normalidade. Isto é, se não fosse porque o fio que dá continuidade a sua existência conecta só elementos convenientes: empregado, pai, cidadão. Reto devir, talvez tangencialmente ofuscado por alguma inconveniência esquecível e esquecida.

Este simulacro de explicação causal vai unido, na perícia, a outro elemento pelos qual um discurso poderia aspirar a ser qualificado como científico: a predição. Como fica dito, a operação pericial não só põe em jogo –submete a juízo– o passado do imputado, trabalha ao mesmo tempo para apropriar-se de seu futuro.

O que realiza, em realidade, é uma profecia auto-realizada. Marca socialmente ao castigado de um modo tal que depois do cumprimento de sua sentença a única porta que encontrará aberta será a do crime. Vai fazer então o que estava previsto: se converterá em delinqüente. É dizer que reincidirá como se espera, organizará sua vida ao redor da atividade delitativa, e será capturado facilmente. Tal é o modo em que o sistema penal fabrica seu objeto permanente de intervenção.

Vemos que os elementos centrais que Sartre (2002) encontra no sentido comum, Foucault os reencontra no discurso e nas práticas de um sistema penal “cientificamente” sustentado. A saber: diferença fundamental entre o delinqüente e o resto (ainda que aqui a diferença seja, segundo Foucault, de grau e não de essência), separação, fabricação de um passado escuro e de um futuro que o contínua, definição atravessada por uma contradição irresolúvel. Elementos que combinados de maneira particular e reproduzidos por uma linguagem própria, dão como resultado a aporia específica do positivismo criminológico na constituição seu objeto: o delinqüente como enfermo de uma doença moral.

O Licantropo

Sem dúvida é possível apresentar a Hobbes como “fundador” do positivismo jurídico. Carl Schmitt (1997) assim o fez. No que refere aos crimes e aos castigos, isto significa definir ao delinqüente como aquele que viola uma lei preexistente a seu ato. A essa violação corresponderá uma pena também previamente estabelecida. Apresentado deste modo, o delinqüente aparece na luminosa tradição moderna do contrato social, em princípio, como um infrator cuja única entidade “real” é jurídica; e

cujo único atributo diferencial é a comissão de um ato proscrito por uma norma vigente.

No entanto, frente a cada infração à lei descoberta, potências escuras se mobilizam: nunca o delinqüente é um insípido infrator, e poucas vezes o castigo é um exercício neutral e mesurado. Sucede, em realidade, que o infrator tal como o define a lógica do contrato possui uma configuração paradoxal. Aqui delinqüente é quem transgrediu a lei, mas ao violar a lei rompeu o pacto. Assim, quem delinqüe “atua para trás”: seu crime, diferente do efeito imediato de seu ato, consiste em desandar o caminho que pôs fim à guerra de todos contra todos, atualizando uma lupificação sempre possível nos indivíduos associados contratualmente. Vejamos.

Num muito conhecido e medular capítulo do Leviathan, Hobbes (1989) estabelece que o exercício da força física e o acordo voluntário dos homens, constituem os dois modos de fundação do poder soberano. Ao produto da primeira modalidade, o denomina “Estado por aquisição”; ao resultado da segunda, “Estado por instituição”. O primeiro é atingido por atos “de guerra”; o segundo, através de um pacto pelo qual os homens reduzem (voluntariamente) suas vontades a uma vontade.

Talvez seja o domínio por conquista –relativamente menos freqüentado pelos comentadores– o que revele mais claramente a lógica da soberania que nos propomos abordar. Trata-se de um domínio adquirido pelo vencedor através de um curioso pacto pelo qual o vencido, para evitar sua morte, fica comprometido a que “em quanto a sua vida e a liberdade de seu corpo, o vencedor terá uso delas segundo seu desejo” (Hobbes,1989:166). Só depois disso, o vencido é um servo. Para Hobbes não é então o mero fato da força a circunstância pela qual o

dominado assume a condição de servo, senão que a isto se soma sua decisão de pactuar. É dizer que o vencido não está obrigado à servidão porque foi conquistado, senão porque comparece e se submete ao vencedor.

O resultado disto é idêntico ao atingido pelo pacto voluntário entre iguais: a geração daquele grande “Leviathan”. Este monstro tetrafronte que, em palavras de Schmitt (1997), enlaça a totalidade mítica que supõem os termos “Deus”, “homem”, “animal”, e “maquina” –e que pelo terror que inspira é capaz de conformar as vontades atomizadas e conflituosas à concórdia–, tem lugar com ocasião do medo. O medo dos homens a um terceiro mais poderoso na soberania por aquisição, e o medo mútuo dos homens entre eles na soberania por instituição.

Essa paixão (em primeiro lugar, o medo à morte) constitui o substrato irracional de um pacto ao que só se acede, no entanto, através da razão –é ela quem sugere as normas adequadas para a paz. Sucede que os homens em estado de natureza não são lobos puros. E inversamente, não perderão sua condição essencialmente anti-social uma vez ingressados em estado civil estatal.

Se a razão é também um caminho à sociedade, è porque os homens, em tanto seus portadores, entendem perfeitamente que de não renunciar a seu direito natural a todas as coisas para perseverar em seu ser, então, efetivamente, não conseguiram perseverar. É dizer, que se cada um conserva seu direito a todo (embora seja pensando em sua própria seguridade), isso produzirá a guerra e o fim da seguridade. É preciso ceder a um terceiro (o soberano) uma boa parte das potestades naturais de cada individuo – em especial o direito à violência e à nominação publica do que é justo e injusto, permitido e proibido. Só

assim haverá paz e seguridade, e se evitaram as recaídas no estado de natureza.

Em realidade, como o mostra Agamben (1998), esse direito a todas as coisas é conservado pelo soberano. No soberano o estado de natureza habita estavelmente na cidade. Isso é particularmente certo no que respeita ao *ius puniendi*. O castigo constitui o coração do Estado, diz Hobbes (1989). É dizer que essa subsistência da violência do estado de natureza, sempre operante em potencia, é o fundamento da soberania jurídico-política.

Acontece que só a espada pode manter unidas as palavras e às coisas, e sujeitar aos homens a suas promessas. Porque a proteção, para ser eficaz, reclama uma obediência absoluta. De modo que o passo do *homo homini lupus* do estado de natureza ao *homo homini Deus* da sociedade civil, exige a instituição de um legislador único e supremo: aquele que cria e impõe todo direito. E que, pelo mesmo, garante incontestavelmente a paz, a segurança e a ordem. Em adiante todas as transgressões serão delitos: impugnações à potestade soberana do Estado.

Escreve Hobbes claramente: "*Efetivamente, do mesmo modo que quando uma pedra com sua aspereza e irregularidade de forma, tira às outras mais espaço do que ela mesma ocupa, e por sua dureza resulta difícil fazê-la plana, o qual impede utilizá-la na construção, é eliminada pelos construtores como inaproveitável e perturbadora: assim também um homem que, por sua aspereza natural, pretende reter aquelas coisas que para se mesmo são supérfluas e para outros necessárias, e que na cegueira de suas paixões não pudesse ser corrigido, deve ser abandonado ou expulsado da sociedade como hostil a ela*" (Hobbes, 1989:125).

De maneira que aquele cujos atos sejam considerados atentados contra a paz e a ordem conseguido deste modo, deve ser arrojado fora da comunidade. E, segundo um mandato milenar, perderá então todos seus direitos civis e políticos.

Friedlos (sem paz) é a figura do antigo direito germânico à que refere Nietzsche (1997), para ilustrar perfeitamente o que aqui está em jogo. *Friedlos* era aquele que por seus atos, vistos como graves delitos, tinha sido arrojado fora da comunidade: expulso pelo bando soberano. Desde então quedava permanentemente fora da lei, era o “proscrito”, o “banido” (de onde deriva a palavra bandido). Tinha ingressado assim numa zona de não diferenciação entre a comunidade e sua exterioridade radical: tinha devindo homem-lobo. Habitante do borde externo, representante do afora, a quem qualquer um podia matar sem que isto se considerasse homicídio.

Acontece que delinqüente é aquele que rompeu o pacto. Em tanto membro da comunidade se comprometeu a não atentar contra a autoridade desta. Em troca viverá protegido das hostilidades aos que estão expostos os homens “de afora” (Nietzsche, 1997). Mas faltou a sua palavra. Quebrantou o pacto com o soberano. Não o que se estabelece num intercâmbio recíproco entre iguais, senão o que tem lugar entre um credor e um devedor. Quem viveu, em grande parte, do crédito que se lhe tinha confiado, quem desfrutou dos benefícios da vida protegida do grupo, agora “não só não devolve as vantagens e antecipes que se lhe deram, senão que inclusive atenta contra seu credor” (Nietzsche, 1997: 49). Este o castigará então com sanha tenaz.

Pouco importa se o delinqüente roubou com premeditação, se matou com aleivosia. Pouco importa quão grave tenha sido o dano “direto” causado pelo infrator. Seu crime difere do imediato de seu ato.

Seu crime foi acometer contra a ordem fundada pelo pacto, contra a paz e a justiça que não tinham lugar antes desta fundação. Agora deverá pagar. E se o credor pode cobrar-se com sua vida, não é porque sua potestade punitiva responda aqui a um critério de proporcionalidade retributiva, senão porque a pena, neste nível, constitui um *mimus* da guerra (Nietzsche, 1997). Guerra que existia antes de que os homens fiquem encerrados no “sortilégio” da sociedade e da paz, e que o delinqüente atualizou com sua traição.

Nietzsche (1966) tinha escrito em *O viajante e Sua Sombra* que todos os criminosos “atuam para trás”. Ainda sem sabê-lo, o criminoso recupera seu direito a todas as coisas, e com isso desafia à soberania tanto como inaugura uma reativação da guerra de todos contra todos. O soberano (seja este a comunidade inteira, uma assembléia de representantes, ou um representante) arroja então ao transgressor fora da lei. Nesse espaço liminar e sem lei – porque é o espaço aonde a lei se institui – o criminoso deverá medir-se com o *ius contra homes* que o soberano, lobo estabelecido, conserva como potestade. Potestade que habita, também ela, fora da lei, e constitui, para Hobbes (1989), sua condição de possibilidade. Deste modo, aquilo que se pressuponha como exterior (o estado de natureza) reaparece da mão da justa entre o transgressor e o soberano no espetáculo ritualizado do castigo.

Assim Criminoso é quem desanda o caminho que pôs fim à guerra de todos contra todos, atualizando uma lupificação potencial dos indivíduos associados contratualmente.

Homem cuja **paixão** o faz um lobo, ou lobo cuja **razão** o humaniza, sua figura é impossível. Habitante paradoxal de dois mundos, seu lugar é o umbral, a zona de trânsito entre a *physis* e o *nomos*. **Passagem e limite**, sua cifra é o estado de natureza, fim e principio da

ordem, zona de na diferença entre a interioridade jurídico-política e seu “afora”, ou –traduzido em términos mitológicos– entre a **natureza** e a **cultura**.

Recomeçar pelo Silencio

Seria possível recomeçar com a vívida descrição de um crime. Tratando-se das referências teóricas que aqui tentamos articular seria, inclusive, obrigatório. A historia de Erzsébet Báthory, a condessa húngara que se banhava em sangue de donzelas. Ou a notícia jornalística mais banal e seus horríveis detalhes: anciã brutalmente assassinada em ocasião de um roubo misérrimo. E isto porque o método escolhido parte da experiência – e volta a ela, depois de um difícil percurso.

Mas temos aclarado desde o princípio que a experiência em questão é a do impossível. Ou para ser menos exagerados –e mais precisos– a experiência do limite. Por isso o ponto de partida deveria ser um crime que impeça o exercício imaginário de pôr-se nos sapatos do criminoso. A experiência de um crime bestial e absurdo, cuja violência seja –exatamente– indizível. Um crime depois do qual só quede estupor e silêncio.

Marx (1945) escreveu que o criminoso é altamente produtivo: produz crimes, e com eles dá lugar a sistemas penais, inovações tecnológicas, tratados de criminologia, obras de arte. Atividades que, pelo demais, ocupam a porções nada desdenháveis da população. “Deste modo o criminoso estimula as forças produtivas” - afirmava não sem ironia. E ia além: o criminoso produz reações morais que fortalecem à ideológicas dominate. E ademais, entretém: “destrói a monotonia e o apoltronamento do dia-a-dia da vida burguesa” (Marx, 1945:217). Por

outra parte, Grandes crimes e grandes criminosos fundam nações e impulsionam modos de produção: o capital, por exemplo, “vem ao mundo escorregando sangue e lodo por todos os poros, desde os pés ate a cabeça” (Marx, 1994: 646).

De tomar-se em sério as indicações de Marx haveria aqui todo um programa a desenvolver em relação às funções sociológicas do delinqüente. Um programa que bem poderia servir de ponto de partida para uma articulação dos resultados atingidos pelas análises funcionais, que de Durkheim (1997) a Foucault (1989), procuram dar conta do crime e criminoso como funções de uma ordem normativa qualquer.

Nosso ponto de partida não será, no entanto, o criminoso produtivo de Marx, senão um tão rigoroso no gasto inútil de energia, riqueza e vida – própria e alheia–, tão radical em sua negatividade, que conseguiria interromper toda produção (de sentido). Um cujos crimes escapem absolutamente ao “registro utilitário” – para usar a expressão batailleana de Lacan (1953). Crimes que, deste modo, seriam “puros” (ou se quiser absolutos, perfeitos), já que não teriam sucedido por algo, para algo, ou para alguém. Horrores soberanos, fins em si mesmos. Estúpidos desde o ponto de vista da inteligência. Inservível desde a perspectiva do ganho. Banais de não ser por sua atrocidade. Atos que converteriam o seu executor numa entidade incompreensível, monstruosa, sagrada.

Seja pois Pierre Kuerten, o vampiro de Dusseldorf, cujas declarações ante o juiz Bataille conservou entre seus papéis: – “Pobre Maria Hahn, tão simpática, tão alegre, tão boa garota; falávamos animadamente enquanto passeávamos. Ter-lhe-ia perdoado a vida, parecia querê-la muito; mas a desditada ¡ah! a desditada se apaixonou de mim. Queria adorar-me, queria que a amasse; Que esperava? Poderia eu amá-la de outro modo que a minha maneira?”, – “Afundando-lhe

umas tesouras na garganta?” pergunta o juiz, – “Sim, senhor presidente”, contesta Kuerten, e agrega: “... Abri seu peito de uma facada e lhe chupei o sangue. Bebi tanta que vomitei e o sabor amargo me durou longo momento na boca. Depois, abri-lhe o custado e gozei ao escutar o sangue que escapava da ferida com um rumor de arroio. E ao final enterrei o corpo, mas não para dissimular meu crime: quis reservar um lugar onde poder encontrar outra vez meus êxtases e voltei mais de trinta vezes a essa tumba!” (Bataille, 1974, 270)

Que dizer? Que pensar frente a ações deste tamanho? Que classe de indivíduos são estes? E que classe de indivíduos somos nós, os habitualmente sujeitos à lei? Porque, em princípio, se nos decidíssemos a cometer um crime, preferiríamos ter um motivo para fazê-lo. Quiséssemos também que esse motivo fora em alguma medida racional, ou ao menos racionalizável. Isto é, aspiraríamos a que nosso crime possuía um sentido para nós. Em tempos de desencanto esse sentido costuma ser racional com arranjo a fins - para dizê-lo sob a autoridade de Weber (2004). Uma ação criminosa, dado que nos expõe a todo tipo de riscos, deveria pois reportar-nos alguma utilidade. Favorecer a morte de um familiar decrépito para precipitar sua herança, por exemplo, não nos parece louvável, mas ao menos é entendível.

Um segundo grupo de motivos criminógenos compreensíveis, ainda que bastante menos desencantados, acha-se vinculado a convicções ideológicas, morais, ou religiosas. Para matar, torturar ou saquear, com “fundamento”, basta com pensar (e sentir) que a violência contida nesses atos é um mal necessário; consubstancial à persecução de fins altíssimos. Nesse caso, a violência poderia ser decifrável para o ator –e para espectador– em termos de sua participação num conjunto de valores que lhe provêem justificativa e, no limite, a inscrevem no terreno de uma justiça.

Não é que o portador deste sentido comum possa matar facilmente por convicção ou utilidade. O indivíduo auto-centrado, membro estável do conjunto social (moderno ou pos-moderno) costuma deixar o exercício da violência em mãos de agências especializadas. Mas, em tanto a violência possua algum motivo legível não lhe é do tudo alheia. Poderia, sem conceder demasiado, reconhecer-se nela – aclarando sempre que se trata de uma situação excepcional.

Mais complexa parece ser a relação deste indivíduo com a violência das paixões. Ela se encontra, como o viu Weber (2004), no limite do sentido compreensível da ação. O caso de uma ação violenta motivada por sentimentos extremos pode assimilar-se, talvez, pela via da com-paixão, sempre que se trate de uma reação tão imediata como extra-ordinária. Isto é, sempre que seja visivelmente pontual e reativa, e da qual o entendimento habitual possa dar conta (ao menos em aparência) através do expediente da “emoção violenta”. Com tudo, e ainda que se apresente regularmente, nunca deixa de ser inquietante o fato de alguém perca a vida porque outro o odeia – ou pior, porque outro o ama.

É que este sentido comum, sabiamente se nega a reconhecer-se no infinito de uma paixão extravasada. Esse caminho o perderia. Por isso parece preferir o dê-conhecimento para os crimes que escapam a sua medida: loucura, maldade, selvageria, costumam ser os nomes que atribui a uma violência incontornável em seus parâmetros. Esta nomeação “compulsiva” tranqüiliza porquanto permite a continuidade de sentido, ainda que seja a força de incoerências manifestas e “significantes vazios” – palavras que nada dizem e tudo o concentram.

Ali estão, no entanto, os crimes cuja explosão designa o ilusório de todo fechamento social e subjetivo. Crimes que descobrem o “mais

formidável inferno social” (Lacan, 1953), aqueles regidos por uma “surda necessidade de hecatombe” (Bataille, 1976a). Atrocidades que, tenazes, mostram a fragilidade de este desconhecimento e das denominações que o tornam possível.

Mas, e se o crime –todo crime– fora no limite inominável? E se esses nomes (selvageria, maldade, loucura) fossem tão só (tão só?) parte do **trabalho de recuperação** discursiva de uma violência radical e demasiado humana que habita no mais temperado dos indivíduos? E se Sade fora, como queria Klossowsky (1970), nosso próximo?. Então o crime seria o *locus* privilegiado de uma verdade tão insuportável como insuperável. Então para o crime não haveria *aufhebung*. E toda cultura e toda forma de subjetividade seria então uma formação reativa a essa alteridade impossível cuja vigência o crime manifestaria por um cisco.

Pensar o Social/Pensar o Excluído

Isto implica, como ocultá-lo, uma série de supostos teóricos monumentais – que aqui tomaremos por dados. A saber: que todo conjunto social para constituir-se como tal deve **expulsar e manter a distância à afetividade radical do corpo** (tanto social como individual). Que uma série de **proibições fundamentais** apartam e regulam a violência dessa afetividade, organizando estruturalmente esse conjunto e permitindo-lhe um devir regular. Que esses atos imperativos de exclusão que são as proibições (Bataille, 1976), porquanto instituem limites estruturantes, fundam a possibilidade de uma racionalidade social. Isto é, produzem à sociedade como uma **ordem simbólica** – ordem que não é outra coisa que um **sistema de classificações** ou uma **estrutura cognitiva e valorativa**. É importante aclarar que a

racionalidade em questão não é a de um pensamento científico ou lógico experimental. O que definem as interdições é certa **ordem significativa** cujas noções são em si mesmas **não-lógicas** (já que se trata fundamentalmente de representações, ideais e crenças impermeáveis à justificação, verificação, ou refutação, realizadas sobre a base dos princípios de identidade e não-contradição). Não obstante o qual, constituem, senão um código, ao menos uma matriz, que faz possível a comunicação e que atribui à cada partícipe de sua sintaxe um papel e uma status. Isto equivale a dizer que nenhuma sociedade pode estabelecer-se e permanecer se não é como “comunidade simbólica”. Ou também: que uma sociedade só pode existir se pode ser pensada, e só pode ser pensada se é capaz de estabelecer-se como um **sistema de diferenças**.

Mas a mesma operação de **exclusão** que funda ao mesmo tempo um adentro e um afora, um mundo de objetos possíveis e seu reverso, que define o próprio e o estranho, que possibilita em fim esta sócio-lógica (Barthes, 1994), institui também uma categoria especial de objetos. Trata-se em realidade de objetos indeterminados, basculares (no limite **não-objetos**). Aqueles que foram tematizados primeiro por Bataille (1974) e depois por Kristeva (1988) sob a categoria de **objeto**. Os “não-objetos de desejo”, em palavras de Kristeva (1988:89) – ou objetos de repulsão. Participam do que Bataille chamou “a realidade em estado puro”, “essa realidade fundamental que sem cessar se nos oferece mas da qual incessantemente nos aparta o espanto, aquilo que nos negamos a ver e de onde sem cessar devemos esforçar-nos em não soçobrar, que não conhecemos mas que sob a inascível forma da angústia” (Bataille, 2001: 172).

Realidade não simbolizável vinculada à intuição do mundo como um caos sem lei. Mas também aos pontos de exceção/exclusão que toda

organização social ou subjetiva produz para constituir-se: os refugos do corpo, os cadáveres, os parias, os crimes e os criminosos. **Objetos liminares e repulsivos** que talvez possam ser designados como a “substância antropológica” que enche o Real lacaniano (Vighi, 2003).

Esta produção de coisas, seres, processos, e espaços, como objetos de repulsão – e a experiência subjetiva de asco e horror que sanciona essa exclusão primeira–, falam da **afetividade** intensa que investe às proibições, e da **economia libidinal** que estas últimas organizam. O qual significa que as interdições não só possuem uma dimensão “cognitiva”, vinculada à distribuição do espaço social em termos que permitem seus habitantes pensá-lo e dizê-lo (produzindo a sua vez um “impensável” e um “indizível”). Senão que, ademais, funcionam constringindo e direcionando a violência radical de um desejo de natureza mimética e vocação catastrófica, vinculado antes que nada à sexualidade e a morte (Freud, 1985; Bataille, 1976; Girard, 1986). Eis o que chamaremos dimensão **energética** das proibições.

Toda ordem sócio-simbólica por ser um sistema de exclusões, de diferenças, de limites internos e externos, encontra-se então permanentemente ameaçado por aquilo que sua instituição converteu num borde externo. E isto tanto desde o ponto de vista cognitivo ou representacional como energético. Este ordem precisará então mecanismos de re-inscrição desses limites, através precisamente de um duplo trabalho: ao mesmo tempo **sócio-lógico** (reafirmação de um sistema de diferenças e exclusões) e **catártico** (licença para a descarga regulada de uma violência que de outro modo atentaria contra o sistema em questão).

Fundamentais são, neste sentido, os rituais de castigo: aqueles que gravam aflitivamente no corpo individual esses “cinco ou seis não

quero” dos que falava Nietzsche (1997), ao mesmo tempo em que permitem, em sua habitual espetaculosidade, uma abreação dos afetos postergados por uma vida sujeita à regularidade e às hierarquias. De ali que sempre exista “algo de festa” na aplicação de toda sanção penal (Nietzsche, 1997).

Vistos deste modo, criminal é a **emergência aleatória** de uma **exterioridade** que põe em questão a **consistência da rede intersubjetiva** de um conjunto dado, e a pena um mecanismo que procura produzir a **reordenação afetiva e cognitiva** do conjunto desestabilizado por essa emergência.

O Crime como Alteridade Radical

O ponto de partida é então uma exterioridade fundamental, intransigente e extrema. Radical, se esta palavra vale por raiz e por excesso. Aquela que permanece nos bordos da rede significante que cada época institui para pensar-se e para durar. Uma ante cuja irrupção não é possível a posta a distância e a posta em lugar da representação. Acontecimento ilocalizável e informe à que Bataille (1976) chamou impossível e Lacan (1975) designou como Real. Aquilo que deve ser separado, pelo sistema de exclusões que estruturam a ordem social, que fazem possível o mundo do trabalho, do discurso, do indivíduo. Mundo que por sua vez desconhece –que se nega a reconhecer– essa exterioridade que o ameaça desde adentro.

Negatividade que deve ser descarnada, circunscrita, estruturada pela ordem sócio-simbólica (Lacan, 1975), e que resiste no entanto seu completo enquadramento e funcionalização. Que permanece então como

resto, como resíduo, ao final dos processos de posta em forma, classificação e hierarquização da máquina societal.

Postulamos que o crime é um tipo de acontecimento vinculado a esta **alteridade impossível**, cuja emergência se experimenta como uma violência feita à ordem sócio-simbólico. E cuja característica principal é a de manifestar-se de um modo exterior aos mecanismos socialmente estabelecidos para sua emergência.

Agora bem, se toda ordem sócio simbólica – em tanto rede significativa capaz de definir um adentro e um afora, um acima e um abaixo, capaz de fabricar a ilusão do social como um tudo estruturado e interdito – se baseia na exclusão desta afetividade violenta, então o crime pode ser definido como uma **noção limite** desse ordem. Noção que designa o que é natureza para a cultura, violência para a razão, desejo para a consciência, quando natureza, violência, desejo, apresentam-se no seio de um mundo que as definiu como exteriores. Quando a alteridade cuja exclusão tinha permitido, em cada caso, instituir um limite, acontece em seu interior.

Vinculado às proibições profundas e irracionais que fundam uma ordem, o crime seria então heterogêneo tanto ao Direito –conjunto regras racionais surgidas do contrato–, como ao pensamento discursivo em general –conjunto de operações preeminente conceituais, organizadas ao redor dos princípios de causalidade e não contradição. E isto porque, tanto o Direito em particular, como o pensamento conceitual em general, assentam-se em –ao mesmo tempo em que fazem possíveis as– equivalências e diferenças que essa ordem produz e que o crime desequilibra. De maneira que, frente a ambos, o crime é desmesura: alterando as condições necessárias para uma clara

delimitação sujeito-objeto, seu acontecimento excede – no limite – toda forma clara e distinta.

De ali que apareça sempre em fuga – e que no limite seja inapreensível para o discurso da instituição jurídica ou científica que se esforça por defini-lo, sujeitá-lo a uma medida. O jurista e o cientista procuram pureza, coerência, precisão para seus sistemas. O crime, por sua vez, permanece escuro: sua violência é exterior – em origem e sentido – à arquitetura conceitual mais esmerada. Parafraseando a Kant (2004) pode dizer-se que se a lei e a ciência são belas, o crime é sublime. Mais cerca da sensibilidade que do discurso, o crime é um não-objeto. Um abjeto.

Repulsivo e fascinante, é preciso conjurá-lo. Mas quando o pensamento conceitual quer apreendê-lo, se vê conduzido até um afora que interpreta automaticamente segundo as categorias metafísicas de natureza, instinto ou maldade. Assim se nega a alteridade radical que o crime apresenta para reduzi-la a um Outro qualquer sempre integrável.

Alguém Vazia uma Palavra e Depois Volta a Preenchê-la

Começamos este capítulo com a análise de três tipos de “lógicas” relacionadas com a questão criminosa. Trata-se, sem dúvida, de discursos de diverso estatuto, que se vinculam ademais a modos de intervenção diferentes em cada caso. Com tudo, pode-se vê-los atuando –em diferentes graus, e seguindo diferentes combinações, segundo tempo e lugar– como matrizes organizadoras da experiência relacionada com a violência delitiva; atravessando representações e praticas que vão desde as instituições penais aos meios de comunicação, e desde os tratados científicos à literatura e o cinema.

Uma primeira característica comum a estas três matrizes é que se consideram a si mesmas “racionalis”. O que significa, em primeiro lugar, alheias a crenças mágicas ou religiosas de qualquer tipo. Discursos seculares, e pretensamente articulados seguindo as leis do encadeamento lógico das proposições que lhe outorgam conteúdo.

Mostramos, no entanto, como a figura central do criminoso é, em todos eles, um objeto estranho. Criminoso, é –cada caso– um conceito limite. Uma palavra vertiginosa, dirá Sartre (2002:25). Vertigem para quem é assim designado, vertigem para quem assim designam. E vertigem ao interior da palavra mesma. Espaço marcado pela velocidade das oscilações de sentido entre os pólos que compreende, as contradições que encerra, a não identidade que o habita. Só que se trata de um nome que desconhece seu próprio abismo. Se trata pois uma **palavra mítica**

Vimos como para o sentido comum do proprietário-consumidor estabelecido, o criminoso é 1) um ser separado: fundamentalmente diverso, um terrivelmente Outro. Isto é assim porque 2) se encontraria fornecido de uma essência criminosa que o define absolutamente. E que pelo mesmo 3) atribui-lhe um passado conforme com a imputação de sua criminalidade atual, e um futuro que é só a repetição amplificada desse passado. O criminoso se apresenta então 4) como uma contradição sem *aufhebung*, antagonismo desprovido de síntese. Sua figura é impossível: responsável por sua maldade e determinado por ela, ao mesmo tempo.

Temos visto também que o criminoso possui, no discurso jurídico clássico, um estatuto paradoxal: punível porque racional e livre, sua figura aparece não entanto como demasiado livre e por tanto não muito racional. E isto por quanto uma razão hiper-egoísta é uma razão que, no

seu excesso, se anula a si mesma. Ou por que quando o criminoso não é racional a violência que atualiza o reenvia, em tanto que carente de razão, ao reino das bestas. Mas os animais, como se sabe, não podem ser criminais, e o criminoso –por sua parte– rara vez é o suficientemente bestial como para ser considerado somente um lobo. Es quase sempre um “homem-lobo” (do homem).

A patologização da violência criminosa –o discurso médico-legal positivista– , também gira entorno a uma lógica paradoxal, e nunca a resolução de seus contra-sentidos foi muito científica nem muito racional. Aqui o criminoso é um humano enfermo –de um padecimento que o volveria perigoso. Mas a enfermidade não é o propriamente humano, ou em todo caso a do enfermo é uma humanidade alterada. Embora segue sendo humanidade. O enfermo é irresponsável, mas não é demente, e – pelo mesmo – é culpável.

A noção de anormal, como resposta á ambigüidade de quem não pode ser considerado louco nem sensato, não parece resolver a questão: impugna a classificação responsável- irresponsável, baseada no livre alvedrio, e busca trocá-la pela polaridade normal-anormal, mas, ao encontrar infinitas variedades de desviarão detrás da pele de indivíduos aparentemente responsáveis, termina por desvanecer os limites do normal e o patológico. Tampouco neste caso o paradoxo se resolve por um dos extremos: poucos criminais completam os requisitos de uma demência inumana, são quase sempre “loucos morais” mais que loucos absolutos.

Três series, então, á caça do acontecimento criminoso e de sua antropomorfizacão: a do homem selvagem –do qual deriva toda uma estirpe zoológica: desde os lobos ate os ratos; a do louco moral –com sua propagação de anormais portadores de uma espécie de responsabilidade

contra-feita ou, melhor, de uma loucura fronteira; a do ser que vive preso do Mal embora sempre seja livre para elegi-o.

Essas seriam marcas a impossibilidade do pensamento conceitual de catar o que vive além de seus limites. Assinalam também sua vontade contumaz por apreender e reduzir aquilo que lhe escapa. De ali que tantas vezes seja estes discursos penetrados de noções elas mesmas “monstruosas”, produtos de dispositivos postos fora de si por o acontecimento que intentam dominar.

Esse afora costuma levar o nome de natureza (“estado de natureza”). Por isso o criminoso pode ser valorizado por pessoas muito racionais como um lobo ou um chacal. Sua exterioridade pode nomear-se também como Maldade, e unir-se a figuras demoníacas e lúcidas, sagradas mas negras. Pode finalmente aparecer como corpo mórbido, ou instinto degenerado: doença no indivíduo, que seria a sua vez doença no corpo social. Doença em ambos níveis, e em ambos níveis câncer ou angina – segundo o caso.

Eis o criminoso como objeto impossível. Sua violência não se vincula ao mundo da lei, a ciência e o trabalho, senão ao limite desse mundo: ao ponto extremo da ordem socio-simbólica, seu borde externo, o instante fora do tempo no que ingressa o não-sentido. Todo acontece como se o pensamento discursivo, logo de ter desalojado a contradição radical fora de seu domínio, nada poderia frente a sua (re)emergência, mais do que nomeá-la miticamente.

Como se o pensamento discursivo, depois de ter deslocado à contradição radical fora de seu domínio, nada pudesse frente a seu (re)emergência, senão nomeá-la miticamente.

Não é que o pensamento discursivo ceda na tentativa de homogeneizar sua alteridade: ali está, por exemplo, Lombroso para mostrá-lo. Mas indo à caça dessa outredade descentra-se, dêshomogeneíza-se: volta-se louco. Paranóico, a mais das vezes. Alucinado se arroja sobre o que fatalmente lhe escapa. As formas que fabrica então são elas mesmas monstruosas. E, no entanto –ou pelo mesmo– logram recuperar seu domínio sobre o que foge. Conseguem reinar ex–centrais como um Ubú (para voltar a dizê-lo com Foucault). Monarca grotesco, que em seu proceder bizarro, atinge a eficácia que à elegância e ao rigor formal lhe está negada. E isto vale para a criminologia positivista (e suas versões contemporâneas: as que em tentam descobrir o gene do mal), tanto como para a teratología proliferante no sentido comum e nas lógicas da soberania jurídico-política.

Confins do Sentido, no Limite da Imaginação

Mas, e se isto não fora uma deficiência específica de cada um destes discursos? ¿e se essa figura excêntrica que os habita constituísse antes bem seu “grano de verdade”? A tese que formuláramos nos leva a suster que esse lugar anômalo ao interior dos discursos em questão é, ao mesmo tempo, o de maior **desconhecimento** e de maior **revelação**.

Si a figura do delinqüente tende a escapar da captação conceitual ou categorial é porque o ato que a suscita põe em jogo, como queda dito, á estabilidade do sistema dominante de diferenças ingressando o que ele para se constituir – e se pensar – teve que expulsar. Pode se dizer nesse sentido que o crime põe em jogo a experiência do real como tal.

No nível antropogeneo – e inteiramente mítico – das proibições

fundamentais (assassinato, incesto, canibalismo) pode-se dizer que o criminoso é uma figura excessiva para o discurso –qualquer discurso. Porque seu ato consistiu em atravessar o limite que institui todos os limites, em abolir – embora seja por um instante– a diferença que permite todas as diferenças. Se são aquelas proibições, em tanto *mise à l'écart* da violência fundamental, as que instituem um adentro “cultural” e um afora “natural”, então aquele que as transgrida aparecerá como uma criatura vertiginosa emprazada no espaço que une e separa a *physis* e o *nomos*. O topos do criminoso é, neste sentido, o borde da significação: fronteira de –e passagem ao– sem sentido. Fim, mas também principio, da ordem socio-simbólica. De ali que seja qual for a linguagem que o designe (científica, moral, religiosa ou poética), essa linguagem precisa convocar –de boa vontade ou a seu pesar, consciente ou inconscientemente– as figuras do monstruoso, o híbrido y o paradoxal, ou perder absolutamente seu “objeto”.

Num segundo nível –sociológico– pode dizer se que se o criminal era, antes da sua imputação, um cidadão (um individuo racional e livre, subscritor do contrato e consumidor honesto) ou que se, por sua situação estrutural, não pertencia plenamente á cidadania mas aceitava livremente essa diminuição (um pobre digno), agora seu ato o tem arrojado a uma região onde as diferenças vacilam (essa região é o crime, precisamente). Seu agir criminal –deslocação violenta das diferenças, e por tanto diferença radical– , aparece como a área de interferência na qual o exterior torna-se interior e na que ele mesmo se acha fora de si.

E isto em vários sentidos: primeiro, porque para agir desse jeito teve que romper as fronteiras de sua individualidade, e as de seu próximo, estabelecendo uma comunicação proibida entre entidades separadas. Logo porque, si era pobre teve, alem disso, atravessar as fronteiras simbólicas da ordem social que marcavam seu lugar como

exterior e que o incluíam –simbolicamente– só em tanto respeitara essa exterioridade (pobreza honrada). Com isto não se está afirmando que os delinqüentes pobres ataquem exclusivamente aos membros plenos da sociedade –evitando violentar os outros não privilegiados. Se assinala, em cambio, que o valor anti-estrutural de seu ato radica em mostrar que o ensamble socio-simbólico da sociedade global não pode se fechar sobre si mesmo mais que mediante uma serie de exclusões fundadoras, e que o excluído retorna violentando a identidade que assim tem se conseguido.

Em ambos sentidos –transgressor das proibições fundamentais e/ou posta fora de sim da identidade individual e social–, o criminoso é uma figura liminar: não pertence ao adentro mais tampouco exatamente ao afora, seu lugar é o do umbral, a área de passagem entre o sentido e sua exterioridade, entre a cidade e seu afora, e entre o individuo e sua perda.

De ali que sempre exista algo de monstruoso nos grandes criminais e algo de deforme nos pequenos delinqüentes.

Tal vez posa se dizer que a do criminoso é uma figura humana –forma da que se espera estabilidade, harmonia e identidade– violentada pelo Real. Ou, também, que a figura do criminoso é a do Real antropomorfizado.

Por quanto escapa às categorias de natureza e cultura, mas também de individuo e sociedade (tanto em sua versão opositiva como dialética), o acontecimento criminal tende a subtrai-se à possibilidade de ser assinado a um sujeito definível claramente. Excesso para a ordem das diferenças, carece de lugar fixo, e resulta impossível atribui-lhe uma origem precisa. Inaugura então um território de limites equívocos. E

aquele que o atualize provocará um **desclassamento cognitivo**, que por estar vinculado a proibições fundamentais será também um **shock afetivo**. Esse é o ponto específico aonde o pensamento simbólico (Cf. Cap. III) se faz cargo desta experiência. O mito falando a linguagem dos afeitos violentos, retira ao imputado da serie do “semelhante”, e o converte, não num outro, mais num **completamente outro**. Isso que impede toda posta em perspectiva, toda vinculação positiva com o conjunto do qual é arrancado. Desfigurado, posto para além de toda intersubjetividade, o relato que lhe convêm é o da mitologia e a legenda. Mas também o do folhetim, a caricatura e a prensa amarela.

Bibliografía

Agamben, G. (1998) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia.

Alexander F. - Staubb H. (1935) *El delincuente y sus jueces, desde el punto de vista psicoanalítico*, Biblioteca Nueva, Madrid. [Le Criminal et ses juges, Paris : Nouvelle Revue Française, (1934)].

Barthes, R. (1994) *Sociología y socio-lógica. A propósito de dos obras recientes de Claude Lévi-Strauss* en *La aventura semiológica*, Editorial Planeta Argentina, Buenos Aires.

Bataille, G. (1976) *L Erotisme, Œuvres Complètes, T VIII*, Gallimard, Paris.

Bataille, G. (1974) *Obras Escogidas*, Barral Editores, Barcelona.

Bataille, G. (1965) *Le Procès de Gilles de Rais*, J.J. Pauvert.

Bataille, G. (1967) *La Part Maudite*, Seuil, Paris.

Bataille, G. (1984) *Teoría de la Religión*, Taurus, Madrid.

Bataille, G. (1976a) *La Notion de Dépense* «, Œuvres Complètes, Tomo II, Gallimard, Paris

Bataille, G. (1976b) *“La Structure Psychologique du Fascisme*, Œuvres Complètes, Tomo II, Gallimard, Paris

Bataille, G. (1976c) *La Souveraineté*, Œuvres Complètes, Tomo VIII, Gallimard, Paris.

Bataille, G. (2001) *El silencio de Molloy*, en *La felicidad, el erotismo y la literatura- Ensayos 1944-1961*, Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires.

Borges, J. (1999) *Kafka y sus precursores*, Obras Completas, Tomo II, Emecé, Buenos Aires.

Castel, R. (1989) “De la Peligrosidad al Riesgo” en *Materiales de Sociología Crítica*, Varela-Alvarez Uría Comp., La Piqueta, Madrid

Derrida, J. (1989) *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid

Derrida, J. (1975) *La Diseminación*, Fundamentos, Madrid.

Derrida, J. (1997) *La fuerza de la ley: el fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid. (“Force of Law: The Mystical Foundation of Authority”, *Cardozo Law Review* 11, 919-1046)

Derrida, J. (1989) *Escritura y la Diferencia*, Anthropos, Barcelona.

- Delueze, G. – Guattari, F.** (1994) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre – textos, Valencia.
- Durkheim, E.** (1989) *La División del Trabajo Social*, Alianza, Madrid, [De la Division du Travail Social. Paris: PUF, 1967]
- Durkheim, E.** (1997) *Las reglas del método sociológico*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Durkheim, E.** (1993) *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Alianza, Madrid.
- Ferri, E.** (1954) *Sociologia Criminale*, Bocca, Torino.
- Foucault, M.** (1999) *Les Anormaux*. Gallimard Seuil, Paris.
- Foucault, M.** (1989) *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. Siglo XXI, Buenos Aires. [Surveiller et Punir, Gallimard, París, 1975]
- Foucault, M.** (1988) *La Vida de los Hombres Infames*, Creonte, Buenos Aires.
- Foucault, M.** (1983) *Yo, Pierre Riviere habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y mi hermano...*, Tusquets, Barcelona.
- Freud, S.** (1985) *Tótem y Tabú*, Alianza, Madrid.
- Freud, S.** (1987) *Psicología de Masas y Análisis del Yo*, Alianza, Madrid.
- Garófalo R.** (1998) *Criminología: estudio sobre el delito y sobre la teoría de la represión*, Angel, México.
- Girard, R.** (1986) *La Violencia y lo Sagrado*, Anagrama, Barcelona.
- Herder** (2002) *Diccionario de Filosofía*, Barcelona.
- Hollier, D.** (1979) *Le Collège de Sociologie*, Gallimard, Paris.
- Hobbes, T.** (1989) *Leviatan: La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Alianza, Madrid.
- Kant, I.** (2004) *Lo bello y lo sublime. Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Grupo Editorial Tomo, México.
- Klossowski, P.** (1970) *Sade, mi prójimo: precedido por el filósofo malvado*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Kojève, A.** (1963) *Introducción a la Lectura de Hegel*, Losada, Buenos Aires.
- Kristeva J.** (2000) *Poderes de la Perversión*, Siglo Veintiuno editores, México.

- Lacan, J.** (1975) *Le Séminaire I : Les écrits techniques de Freud*, Seuil, Paris. (El Seminario. Libro I, Paidós, Buenos Aires, 1993)
- Lacan, J.** (1975a) *Escritos*, Siglo XXI, México
- Lacan, J.** (1975b) *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité suivi de premiers écrits sur la paranoïa*, Seuil, Paris.
- Lacan, J. - Cenac, M.** (1953) *Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie*. Actes du II Congrès International de Criminologie (Sorbonne, Septembre, 1950). P.U.F., Paris.
- Legendre, P.** (1994) *El Crimen del Cabo Lortie. Tratado sobre el Padre*. Siglo XXI, México.
- Lombroso C.** (1984) *L'uomo delinquente*, Hoepli, Milano.
- Mari, E.** (1990) *La Problemática del Castigo*, Hachette, Buenos Aires
- Marx K.** (1994), *El Capital*, Fondo de la Cultura Económica, Tomo I, México.
- Marx K.** (1945) *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. Fondo de la Cultura Económica. Tomo I, Volumen 3, México.
- Nietzsche, F.** (1997) *La Genealogía de la Moral*, Alianza Ed., Madrid. (trad. Andrés Sánchez Pascual)
- Nietzsche, F.** (1966) *El caminante y su sombra*, Obras Completas, Tomo II, Ed. Aguilar, Madrid.
- Nietzsche, F.** (1988) *El Crepúsculo de los Idolos*, Alianza Ed., Madrid. (trad. Andrés Sánchez Pascual)
- Roudinesco, E. :** (1993). *Jacques Lacan. Esquisse d' une vie, histoire d' un système d' pensée*. Fayard, Paris.
- Sartre, J.P.** (2002) *Saint Genet. Ator e Martir*, Ed. Vozes, Petrópolis.
- Schmitt, C.** (1997) *El Leviatán en la doctrina del estado de Thomas Hobbes*, Unidad Azcapotzalco, México.
- Tarde, G.** (1969) *La criminalité comparée*, Cujas, París.
- Vighi, F.** (2003) *Pasolini and Exclusión. Zizek, Agamben and the Modern Sub-proletariate*, en *Theory, Culture & Society*, SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi, Vol. 20 (5), pág. 99-121.
- Weber, M.** (2004) *Economía y Sociedad*, Fondo de la Cultura Económica, México.

Zizek, S. (1989) *The Sublime Objeto of Ideology*, Verso, London. [El Sublime Objeto de la Ideología, Siglo XXI, México, 1990]

Capítulo II

O Delinqüente como Limite da Cultura

Uma pergunta que, ao menos uma vez, tem se colocado aqueles que buscaram teorizar sobre a questão criminal é a de porquê de dois irmãos gêmeos um se faz criminoso e o outro carpinteiro. Uma primeira resposta, classicamente sociológica é a seguinte: esse não é problema da sociologia. Esta disciplina, para ser tal, deve dar conta de seus objetos no nível do agregado – se diz. Por isso se move no campo das probabilidades estatísticas. Pode assinalar quais são as condições sociais –desagregadas em fatores– que conduzem a determinado porcentagem da população a cometer delitos: quem os cometa, e porque esse e não outro, é assunto da psicologia.

Diferentes direções se abrem então para a investigação criminológica, direções que foram efetivamente seguidas. Uma consiste construir e estudar diferentes tipos delinqüentes segundo sua constituição psíquica, e outra em analisar os fatores sociais que produzem a variação nos índices de criminalidade.

Por outra parte, uma terceira orientação explorou a dimensão subcultural do delito, pondo sua ênfase não tanto na relação indivíduo (delinqüente) e sociedade como no vínculo de uma subcultura delitiva com uma cultura maior. Esta orientação culturalista tende a ver ao delinqüente como um indivíduo corrente mas diferencialmente socializado. Alguém que delinqüiria normalmente, porquanto estaria

orientado por um código bem definido ao que teria interiorizado perfeitamente. Deste modo, a separação analítica indivíduo-sociedade se mantém, e a questão da articulação entre ambas instâncias começa a ser mediatizada pelo conceito de “cultura”. Aqui a pergunta porque um irmão é delinqüente e não o outro fica deslocada.

Tampouco o presente capítulo se propõe dar uma resposta ao enigma dos gêmeos. Também aqui se deslocará o problema, e também nós fixaremos o atendimento na dimensão da “cultura” (ou mais bem, proporemos uma abordagem “culturalista” ao delito e seus atores). Só que tentaremos fazê-lo a partir da re-localização da questão criminosa no espaço que, entendemos, é-lhe próprio. E isto através da exploração de duas teses complementares e, em certos aspectos, necessariamente sobrepostas:

- Enquanto nas ciências sociais tradicionais a questão criminosa se reparte segundo o duplo registro complementar dos fatores sociais ou culturais e a anomalia individual, o crime se caracteriza por a **abolição dos contornos do indivíduo e da instituição**. É dizer, pela **desaparição** –embora seja tendencial– **da divisão psicológico /sociológico**.

Ou dito com outras palavras: se a clássica separação indivíduo-sociedade, sujeito–instituição, cidadão-Estado, etc. – da sociologia e da psicologia, descreve ao

conjunto social só quando funciona como uma estrutura de posições diferenciadas e hierárquicas que se reproduzem mediante a concorrência da produção, a lei, o saber e o hábito (isto é, descreve á grupo funcionando como um ensemble societal); o acontecimento criminoso se empraçar no espaço onde esta separação é posta em questão. Ou Melhor: o acontecimento criminoso **é um tipo especial de posta em questão desta separação.**

Posto ainda de outro modo, e agora aproximando-nos a essa especificidade: porquanto constitui um tipo particular de indiferenciação dá polaridade indivíduo-sociedade o crime é assimilável a um **fenômeno de multidão.**

□ O crime envolve um **estado de multidão** no indivíduo ou grupo que o atualiza. (Tanto como no indivíduo ou grupo que o imagina, vê-o, e/ou o padece (Cf. Cap III)). E isto porquanto a passagem ao ato criminoso implica a decomposição, embora seja parcial, de essa forma provisória que é ou indivíduo, mediante sua **posta em comunicação violenta e aleatória com o fluxo supra-individual da cultura e o desejo.**

Conforme avancemos na exposição estas proposições serão expressadas numa linguagem mais compreensiva. Afirmaremos que o crime é o **lugar do Outro**; e seu acontecimento implica a posta **fora**

de si do indivíduo delinqüente. É dizer, que o criminoso está, no momento de seu ato, preso de uma alteridade intransigente.

O problema aqui é, por suposto, decidir teoricamente de que Outro se trata. Em relação com isto, digamos que **a)** partindo deste entendimento do criminoso como o ponto de imputação de um social e/ou um desejo não-subjetivos (multitudinários) que nele ou nela se põem em ato; sugeriremos com insistência que **b)** é necessário abandonar o princípio de “porta giratória”, que Foucault (1996: 203) encontra na escola jurídica clássica e que funciona um pouco em todos lados. Princípio segundo o qual o desejo e o social se excluem mutuamente (como se o primeiro fora só biologia anti-social e o segundo só regras contra-biológicas).

Diremos mais bem que **c)** tanto o indivíduo como a sociedade são entidades “folhadas” – para usar uma expressão de Kristeva (2001). Que a sociedade se acha composta por diferentes tempos, múltiplos espaços, diversas economias (materiais e libidinais), e diversas lógicas. Mas **d)** essa heterogeneidade deve aparecer – e aparece – sob o signo do Um que, ainda que imaginário, produz efeitos de realidade, dos que o indivíduo não é o menor.

Tentaremos então mostrar os modos em que **e)** esse indivíduo, “enganchado” à ordem sócio-simbólico, é permanentemente tencionado, e as vezes é rompido, pelo conjunto heterogêneo que o transita. Essa heterogeneidade é o “social-não-subjetivo” ao que nos referíamos. É nesse sentido que, já o veremos, pode dizer-se que o criminoso, no momento de seu ato, está preso da **maquinação do Outro**. E que essa alteridade não é senão o histórico global coletivo precipitado de um modo particular no crime.

O passo seguinte deverá ser a diferenciação das **modalidades** segundo as quais o Outro sócio-simbólico produz essa “**maquinação delitiva**”. Detectamos dois. A primeira modalidade poderia chamar-se **precipitação**, e **deslocação** a segunda. Uma produziria um criminoso “**paroxista**”, a outra uno “**arcaizante**”.

No paroxista a lógica cultural hegemônica se condensa e se extravasa a si mesma: encontramos então aos assassinos por vingança nas sociedades feudais – sociedades da honra; e a vos crimes da avidez nas sociedades do individualismo proprietário. É que o paroxista figura o que para cada momento da cultura é seu si mesmo desorbitado: constitui uma espécie de criminoso-vanguarda, mas não contra-cultural senão mais bem hiper-cultural.

O criminoso arcaizante, em câmbio, costuma ir ao mesmo ritmo e medida que seu universo significante, só que esse universo se encontra defasado respeito de outro maior que o contém conflituosamente. Morales, intercâmbios, códigos, condutas extemporâneas que deslocalizam a seus atores, as vezes violentamente: máfias, bandas, organizações, que resistem a expropriação estatal da violência e a regulação legal da economia. E o fazem, tacitamente a mais das vezes, em nome de direitos antigos. Em especial, o direito à auto-afirmação soberana, à potestade senhorial para comandar a qualquer preço o próprio destino. Estruturas pois regidas por uma moral e uma economia do Dom, criminosas por acontecer no mundo do intercâmbio generalizado e abstrato, do indivíduo e a lei positiva. Configurações delitivas que longe de ser irracionais, vivem saturadas de sentidos positivos: só que se trata de sentidos outros, anteriores no tempo e, pelo mesmo, deslocados no espaço (social).

Resta ainda um último passo. Sucede que o Outro em questão também pode ser uma alteridade mais radical que a da ordem sócio-simbólico: a de uma afetividade não representável, não-subjetiva, e a-cultural. O que mas acima chamamos desejo. E aqui por desejo entendemos, em primeiro lugar, a mais “obscura noite humana” –como queria Bataille (1972). Ou um Real “não simbolizável” – segundo o designasse Lacan (1975). Uma negatividade radical cuja emergência sim mediação produziria um “criminoso puro” ou –no que seria um pleonasma– um criminoso limite (e pelo tanto praticamente impossível, uma exceção entre as exceções). Criminoso por ficar cativo de uma violência muda, da exterioridade trágica dá afetividade primeira, anterior –e exterior– a qualquer rede significante, dá qual este criminoso seria uma figura. Se no paroxista e no arcaizante tem lugar a virulenta emergência de uma ordem sócio-simbólica enquanto Outro, a alteridade que aqui acontece é a de uma experiência que desde o começo carece de unidade e de categorias, na que o outro nunca re-conduz ao mesmo. Trata-se de um *Tout Autre* mais do que um *Grande Outro*: limite impossível para qualquer subjetividade social e individual.

Para iniciar o percurso proposto nos valeremos de algumas intuições, fundamentais, de Gabriel Tarde. De sua obra tomaremos uma afirmação que poderia ser radical: **não há crimes individuais**, ainda que tenham sido executados por uma só pessoa. Trata-se de despregar esta intuição e articular a partir dela as teses acima esboçadas, provando-as –comprometendo-as– em diferentes justas interpretativas. Em particular, enfrentando-as às posições iusnaturalistas, utilitaristas, e do positivismo criminológico; tanto como aos paradigmas sociológicos e psicológicos “clássicos” no tema que nos convoca.

Por outra parte, afirmar, como o faz Tarde (1952), que o crime é um fenômeno fundamentalmente **mimético**, compromete –pode

comprometer— não só às ciências sociais senão, ademais, ao próprio sistema penal e a sua dogmática. E fazê-lo sobre o ponto em que ambos ainda hoje de sustentam em grande parte: a noção de responsabilidade individual. Isto é possível pela via da reconsideração de três elementos centrais, três excrescências maiores, que o discurso jurídico-penal expulsou e não pode voltar a incorporar sob pena de uma perigosa decomposição: a emoção violenta (o momento impossível onde o Eu não é idêntico a si mesmo), a sugestão ou o contágio (vinculada aos fenômenos de multidão propriamente ditos), e os chamados “fatores sociais do delito” (o fato infame de que os indivíduos em sejam iguais só frente à lei).

Retomando por nossa conta a sociologia de Tarde, procuraremos pôr-la em ressonância com —e resignificar-lha em relação a— a deriva teórica que ele mesmo inaugura, e que o vincula aos nomes de Freud, Bataille, e Deleuze —por nomear alguns dos que aparecerão no curso do presente ensaio. Referências das que nos serviremos para realizar a operação de deslocamento anunciada acima. Operação que talvez possa reformula-se assim: em que sentido a ação criminosa de um indivíduo ou grupo pode pensar-se como um fenômeno de multidão? E em que medida esse indivíduo experimenta, no momento de sua ação, um estado de multidão? Porque se isto é correto em algum sentido, se terá que admitir em seguida que no crime e no criminoso se afogam as categorias de sujeito-objeto, mesmo-outro, indivíduo-sociedade. Ou, o que vem ser igual, que as noções de crime e criminoso procuram designar a emergência de um acontecimento irreduzível à rede de categorias com as que o direito positivo e as ciências sociais “ortodoxas” —mas também o sentido comum— tentam ordenar o mundo. E que talvez ali resida parte de sua especificidade.

Crime, Indivíduo e Sociedade

Quisessem que o delito fosse o mais individual do mundo, aponta Tarde (1893:350). E quem assim o quiseram –agreguemos– foram fundamentalmente a escola de direito natural e a economia política clássica. As pedras de toque sobre as que repousam estes edifícios conceptuais são responsabilidade individual e interesse calculado, respectivamente. A sociologia francesa, e não só a de Tarde, nasce entre outras coisas como um combate a estas premissas e a seus corolários. Valha uma metáfora astronômica para resumir este nascimento anti-individualista: se não existira algo como uma força de atração superior num astro central, os planetas de um sistema não descreveriam trajetões geometricamente formuláveis. Mutatis mutandis: se a iniciativa dos indivíduos estiver a salvo de toda atração social não se registrariam com incrível monotonia idênticas cifras anuais de matrimônios, nascimentos, suicídios ou roubos (Tarde, 1952)

Considerações como estas levaram aos sociólogos inverter a carga das determinações e, portanto, a manter a oposição indivíduo-sociedade implícita na tradição à que se enfrentavam –ainda que, desta vez, o predomínio absoluto fora da segunda sobre o primeiro. Oposição na que o indivíduo costuma ser o receptáculo vazio da carga social que o define.

Isto é particularmente visível nas sociologias criminais, onde o delito é explicado mediante sua desagregação em fatores externos ao indivíduo; com o qual o delinqüente, de um modo inexplicável, se veria empurrado a seu crime como uma ficha a seu quadrado.

A categoria de indivíduo anômico aparece então como um *Deus ex machina* que vem lidar com esta impossibilidade de explicação. O conceito de anomia se encontra entre os elementos de um repertório

automático com que a sociologia acostuma a pensar fenômenos vinculados à violência. Trata-se de um conceito reconfortante, porquanto se corresponde, ou mais bem re-apresenta, com linguagem de especialista, uma poderosa construção do sentido comum: onde não há ordem, há caos. Isto é, onde falta ordem, entendida como conformidade às normas oficiais, só pode haver desordem, entendido como violência física e sem sentido. O indivíduo anômico não seria então o receptáculo inerte das determinações sociais –como o indivíduo integrado– senão o espaço cheio dos instintos anti-sociais.

Para uma sociologia mais matizada e melhor pensante, anomia tende a designar um espaço social com presença degradada ou defeituosa da normativa do centro (percebida, pelo demais, como único código possível). Espaço povoado por sujeitos anômicos, entendidos já não como refratários senão como deficientes: sujeitos “falhados”, pobremente socializados, a quem seria preciso restaurar.

Esta posição sociológica obtém seu complemento psicológico em teorias da delinqüência que, como a de K. Friedlander (1972), postulam ao crime como dependente de personalidades delitivas –descritas como “formações caracterológicas anti-sociais”. Formações que tem sua base em instintos não modificados por uma socialização afortunada. É dizer, no fracasso da integração/adaptação social dos indivíduos delinqüentes.

Nestas teorias o conceito de instinto faz referencia, por sua vez, a um fenômeno estritamente biológico. Porque embora se reconheça que para Freud o instinto tem lugar nos limites entre a fisiologia e a psicologia, se agrega de imediato que “a fonte de um instinto é sempre um órgão corporal, origem que coloca ao instinto no campo da fisiologia” e só “o sentimento que acompanha a exigência instintiva, e

dizer a emoção, pertence ao domínio da psicologia” (Friedlander, 1972: 28). Este caráter anti-social do delinqüente se elaboraria na cozinha familiar, durante o período que vá de zero a cinco anos, e seria independente de qualquer normativa penal vigente no espaço social tomado em seu conjunto. Viveria como um “estado latente” durante a infância, depois da qual, “de não aplicar-se um tratamento adequado, a carreira criminosa devêm habitual” (Friedlander, 1972: 273).

Dois modelos então: o crime como ato anti-social de um indivíduo deficientemente socializado, ou como a ação de forças supra-individuais que lhe são exteriores. Frente a ambos Tarde, ou mais bem certa leitura de seus textos, permite aceder a outra posição: o mas solitário e feroz dos criminosos, no momento de sua ação, no instante febril de seu crime, está preso de um Outro.

Para que este postulado cobre consistência será preciso, em primeiro lugar, seguir certo decurso pelo qual Tarde se enfrenta à antropologia criminal lombrosiana, tanto como ao utilitarismo da dogmática penal, e a certa sociologia (a do primeiro Durkheim). Depois haverá que elaborar a noção de um espaço social não subjetivo e não externo ao indivíduo. Isto será possível mediante a articulação de um conceito de multidão que terá a Tarde como uma referência imprescindível, mas não única. O resultado esperado consiste na re-localização do delito e o delinqüente num território liminar, emprazado entre o indivíduo e a sociedade, o desejo e a cultura. Território que não será já o da falta, senão o do excesso. Vejamos.

A criminalidade, como qualquer outra forma de atividade social, explica-se pelas leis gerais da imitação – isso diz em essência Tarde, autor de uma *Philosophie Penal* (1952). Leis cujas modalidades são duas: imitação dos costumes, imitação da moda (1952; 2001). A

primeira explica a regularidade estatística do crime ou de qualquer outro assunto social; a segunda suas variações.

Tarde, aceita classificar dos fatores intervenientes na produção de delitos em biológicos, físicos e sociais, tal como o faz o positivista Enrico Ferri. O que recusa é a determinação biológica afirmada pela Scuola Italiana: “Ferri não respeita as hierarquias das realidades que diferencia” – escreve (Tarde, 1952:11).. Se dos impulsos biológicos emana a força das ações sociais, as direções dessas ações provêm, em cambio, da imitação de outras ações sociais.

De maneira que, a predisposição orgânica ao delito que Ferri encontra em Sicília, não é outra coisa que tradição infiltrada no sangue. Automatismo dos costumes que mandam vingar a família e a honra: paixões sociais onde as existam. Força biológica e direção social do crime: compreendem-se porque quem creia que o delito tem algo a ver com o desejo se sentirá atraído por esta sociologia.

Um dispositivo que à hora de abordar a questão criminal não pergunta por que numa sociedade acontece determinada quantidade de delitos, senão, porque não acontecem num número maior. É que nenhum homem comete todos os crimes dos que é capaz, do mesmo modo que não tem todos os filhos que poderia (Tarde, 1952:12). Trata-se pois de detectar e analisar os fatores restritivos que operam em cada caso. E neste modo de propor o problema, acerca-se notavelmente ao Freud de *O Mal-estar na Cultura* (1992a). Só que não se trata para o sociólogo francês –e talvez tampouco para Freud– de apoiar-se num princípio de exclusão recíproca onde um desejo não social (biologicamente determinado) se oporia num jogo de soma zero, à sociedade ou a *kultur*. Porque, e isto é o que procuraremos reter no que segue, o desejo não é nada fora do mundo social que o requer e o recusa.

O crime, afirma Tarde de um modo bastante prosaico, tem lugar sob o império do exemplo. Pontualmente: “mata-se ou não se mata por imitação” (Tarde, 1952:40). Mas dizer isto não re-estabelece por outros meios a primazia de um indivíduo para o qual o social seria só um meio ao que enfrentar, frutuosa ou infrutiferamente, sua vontade razoada ou irracional. O importante aqui é a imitação, não o imitador. E a imitação em questão é a cópia, fundamentalmente inconsciente, por parte de um agente de outras condutas sociais.

O social não é então exterior aos indivíduos imitadores, nem estes indivíduos são unidades de vontade e/ou pensamento. Esta sociologia – dirá Deleuze (1980) – trata de fluxos. Deleuze, artífice do renascimento de Tarde como criador de uma sociologia molecular. Deleuze: *«Ce que Tarde instaure, c'est la microsociologie, qui ne s'établit pas nécessairement entre deux individus, mais est déjà fondée dans un seul et même individu (par exemple, l'hésitation comme "opposition sociale infinitésimale", ou l'invention comme "adaptation sociale infinitésimale")* » (1968:105).

De maneira que o indivíduo, também ele ou ela, é uma entidade múltipla, composta. Uma solução de compromisso, permanentemente posta em jogo e em comunicação por “raios” impessoais de crença e de desejo (Tarde, 1999, 2001). Particularidade do “individualismo metodológico” tardeano: tomar ponto de partida para a análise social a imensa diversidade e complexidade do mais pequeno – que é também o mais indeterminado. O heteróclito (aquilo que não segue as regras) e o heterárquico (aquilo que desconhece hierarquias) antes que o social estruturado. E o entendimento de que o macroscópico –o social– é sempre mais simples, mas estereotipado, mas estandardizado que o microscópico –o infra-individual.

Explicitemos de passagem que esta leitura deleuziana de Tarde é tributária de um procedimento particular. Uma técnica que poderia chamar-se violação seguida de inseminação teratológica da vítima. E que o próprio Deleuze se encarregou de descrever: “imaginava-me acercando-me a um autor pelas costas e deixando-lhe engravidado de uma criatura que, sendo sua, seria no entanto monstruosa” (Deleuze, 1995:14)

O Tarde que nos ocupa neste ponto é pois um filho aberrante de Deleuze. Aquele onde os compromissos do magistrado conservador que Tarde era, cedem ante as violentas linhas de fuga que explodem sua escritura. Isto é particularmente importante no campo da teoria tardeana da responsabilidade penal (e da responsabilidade *tout court*). Uma teoria ela mesma contrafeita, ou ao menos “arbitrária”, como dirá mas prudentemente Gurtvich (1980:87). Nela Tarde se esforçava preservar a responsabilidade do indivíduo delinqüente. Responsabilidade cuja conseqüência principal era, por suposto, fazê-lo punível – ainda que seu crime se explique por imitação irresponsável. Com tudo, os atentados tardeanos contra a noção iluminista e utilitária de responsabilidade, essa “enorme ilusão egocêntrica” (Tarde, 1893:1), são irreparáveis.

Crime, Indivíduo e Responsabilidade

Tarde se dedicou a chamar a atenção sobre “o aspecto social dos atos que o indivíduo se atribui sem razão” (Tarde, 1893:142). O crime é paradigmático ao respeito. Grande parte dos problemas da dogmática penal ainda vigente vinculam-se à atribuição de responsabilidade individual e seus graus. Um caso típico são os delitos em grupo: uma banda de ladrões capturada depois de um assalto com violência e morte,

por exemplo. Como “repartir” as sentenças? O montante maior da pena deve ser atribuída ao autor intelectual do fato, a quem ideou o roubo que ademais provocou uma morte? E se tal autor não fora detectável? E se a idéia tivesse sido sugerida por outro crime? E se esse crime-ideia tivesse sido transmitido por televisão? Por que uma idéia sugerida cara-a-cara deveria sofrer uma sanção penal maior àquela difundida em massa? E a morte, a quem deve ser atribuída? Só a quem fez o disparo? Mas não foi uma banda a que provocou a situação que seria fatal para alguém?

Outro caso tipo nestas questões, que são a delícia e a vida mesma da dogmática criminal, propõe-se nos delitos de multidão: um linchamento, por exemplo. Centos de pessoas golpeiam até matar, ¿a quem imputar o cadáver? Aos muitos que golpearam, se dirá. Seja. Mas, outra vez, como “distribuir” as sentenças: deverá purgar uma pena maior quem deu o último golpe? Esse é o responsável da morte? E é mais responsável que os outros?

Os discursos oficiais sobre a questão criminal tomam ao número de indivíduos que participam da ação como critério principal, quando não o único, para diferenciar entre crime individual e coletivo. Da banda à seita, e inclusive à multidão, a diferença principal reside, parece óbvio, na quantidade de indivíduos que se travam em associação. Associação da que, presume-se, estes indivíduos esperam alguma utilidade. É que a divisão do trabalho é um fenômeno completamente previsível ao interior de qualquer empresa coletiva, ainda que esta seja uma empresa criminosa. Uma banda de rouba-casas não é muito diferente nisto a uma agência de mudanças. Por isso, em general, será o conhecimento e a ponderação dessa distribuição de hierarquias e funções o que permitirá, a quem administram justiça, uma repartição das responsabilidades penais. E permitirá também o entendimento dessa repartição como racional.

O caso da multidão é um pouco diferente. É verdade que a reação automática do sistema penal costuma ser a busca de agitadores ao interior de qualquer tumulto. Isto é, indivíduos responsáveis da irresponsabilidade manifesta da multidão. No entanto, as vezes sucede que isto não é possível. Quando a multidão não esta composta por sujeitos ciscados do que se percebe como periculosidade social ou política, o mote ubíquo de instigador não é facilmente assinável. Então, quando respeitáveis pais de família assassinam a golpes a um jovem arrebatador, o expediente da emoção violenta –intensificada pelo número– faz sua aparição.

Deste modo assume-se, de má vontade, que nos crimes individuais prevalece o sujeito autocentrado e egoísta, e que, de vez em quando, nos crimes coletivos esta individualidade se dilui dando lugar a um fluxo afetivo anti-social e selvagem.

Este esquema se repete quando se trata de julgar a indivíduos isolados –não ciscados de pobreza– que realizam ações delituosas racionalmente imotivadas. Se dirá deles que se encontravam transitoriamente cativos de emoções fortes.

Em ambos os casos, a emoção violenta aparece como uma noção estritamente residual: uma excrescência, último recurso não sistêmico existente só como uma espécie de “significante vazio”, apto para designar o indesignavel pelo discurso oficial sobre o crime.

Este registro da emoção violenta opera, em realidade, como um subconjunto de uma categoria maior nos sistemas penais post-tradicionais: a categoria de “circunstâncias atenuantes”.

O que atenuam estas circunstâncias é, como se sabe, a responsabilidade individual. E entre elas não só contam a irrupção das

emoções violentas, ou os efeitos sugestivos e multiplicadores da multidão quando existe. Junto aos afetos excluídos do discurso jurídico penal, e recuperados depois por noções residuais, vive outro subconjunto marginal: o dos fatores sociais, entendidos como “estados de necessidade” (extrema pobreza, por exemplo). Só como circunstância atenuante a “questão social” ingressa no jogo das penalidades.

Quiçá o próprio Tarde seja uma mostra de como estas excrescências podem converter-se num demônio interior para o sistema penal e sua dogmática, algo que apodrece o corpo abstrato conseguido através de uma exclusão impossível.

Quando se reconhece as dificuldades que propõem as circunstâncias atenuantes de origem afetiva, “sugestiva”, ou social, à noção de responsabilidade individual (e de utilidade), começam realmente os problemas. Por isso o melhor seria ignorá-las. Uma vez que as emoções e “cumplicidade do meio” ingressaram no horizonte do sentido penal, tornam-se elementos difíceis de circunscrever e de manter a distância. Não basta, por exemplo, com aceitar que o crime é um fenômeno social. O mesmíssimo Estado moderno o fez, e com isso deveu julgar não só o ato de um indivíduo senão também seu meio e seu passado. Mas isto acentua a borrasca. As condições de miséria, a má educação do infrator: ¿a quem podem se atribuir? ¿seus pais? ¿a sociedade ambiente? ¿a sociedade em geral? “É arbitrário deter-se no criminoso quando se castiga o passado” –assinalava Nietzsche (1995: 52). Quando se julga isso que vive num indivíduo, mas não pode ser imputado a sua vontade: onde e como deter-se? Pois bem, não nos detenhamos. Cheguemos até onde Tarde insistentemente nos convida, ainda que ele mesmo não sempre queira ir: o lugar em onde Deleuze espera, descansado e sorridente, satisfeito.

Crime e Multidão

“A dificuldade – escreve Tarde– não consiste em encontrar crimes coletivos, senão em descobrir crimes que não o sejam, isto é, crimes que não impliquem, em nenhum grau, a cumplicidade do meio” (Tarde, 1893: 142). Um postulado radical tensa esta afirmação e nos sugere prosseguir com a deriva que inaugura: **não há crimes individuais**. Ainda que tenham sido executados por uma pessoa só.

Para avançar sobre este vetor devemos mostrar que o crime encontra seu *locus* numa região **não societal nem individual**. Numa **zona de indiferenciação** colocada precisamente entre o **ensamble societal (produção, saber, lei, hábito)** e o **sujeito** que esse ensemble produz. E que dá conta de um **estado de multidão** no indivíduo que o atualiza.

Temos que aclarar então, em primeiro lugar, que é uma multidão e quais são seus “estados”. Para isso serão referências inevitáveis a psicologias das multidões de Lebon (1945), desenvolvimentos do próprio Tarde (1983, 1952), e a particular síntese de Freud (1992). Destes três teóricos do “inominado” (a multidão, o inconsciente) interessam-nos algumas questões gerais –mas fundamentais– que compartilham. Em primeiro lugar sua descrição básica de multidão: uma multidão se caracteriza pela fusão dos indivíduos que a compõem num magma de sentimentos e pensamentos comuns, magma que desaparece as diferenças pessoais e sociais que pudessem existir entre eles, tanto como diminui suas capacidades cognitivas racionais.

O estado de multidão é, respeito da consciência clara e distinta, um estado “crepuscular”, localizado entre a vigília e o sonho. Análogo, diz Lebon –mas também Freud – ao transe hipnótico. Assimilável também à embriaguez ou a intoxicação. Se o dos indivíduos isolados é um pensamento crítico baseadas em idéias-conceitos fundamentalmente abstratas; e se as leis da lógica regem o encadeamento destas idéias e conceitos, com uma marcada sensibilidade às contradições; se, finalmente, os indivíduos tentam com isto chegar a uma visão coerente dos fatos e as praticas concernentes a seu cotidiano; o pensamento das multidões, por sua vez, é um pensamento caracterizável como “automático” ou simbólico (Cf. Cap. III)

Isto é, um pensamento dominado por associações baseadas no princípio de **participação** mais do que no de identidade e não-contradição. Inepto para o raciocínio abstrato, e apoiado fundamentalmente em idéias-imagens e estereótipos. Além da participação, o outro mecanismo central aqui é a **projeção**. Operação que, para o que agora importa, pode descrever-se como aquela onde as idéias-imagens interiores se depositam sobre um objeto exterior e terminam configurando-lho. A projeção permite considerar como um elemento do mundo aquilo que vive na imaginação e o desejo. Esta confusão entre o exterior e o interior outorga uma particular vantagem para a ação, porquanto, sobrecarregada afetivamente, não deve submeter-se aos requerimentos da consciência (Laplanche-Pontalis, 2004).

O estado de multidão é então aquele onde a) o pensamento conceitual cede ao das **imagens** e os **estereótipos**, b) existe uma tendência à **confusão entre o interno e o externo** subjetivos, e c) uma tendência a passar **sem mediações** da imagem (ou da ideia-imagem) ao ato.

Compreende-se porque os “estados de multidão” são o ponto cego de um direito penal baseado nas noções de responsabilidade e utilidade, bem como o fantasma que desvelou ao positivismo criminológico (Cf. Cap. I).

Na sociologia tudo isto é relativamente conhecido, e convencionalmente aceitado por fazer parte sua história, ou mais bem da história que deveu vencer para estabelecer-se. O debate Tarde-Durkheim, com a vitória institucional do segundo, marcou essa ponto (Lukes, 1984). Desde então o fenômeno da multidão vive alojado num esquecimento prolixo e indiferente (como corresponde ao inconsciente de uma disciplina temperada). E quando a multidão irrompe, real ou imaginariamente, é concebida como um fenômeno passageiro, excepcional e circunscrito: um resíduo tanto para a sociedade como para sua ciência.

O que Le Bon e sua estirpe propõem é muito diferente. A multidão não é só um fenômeno passageiro, e não se limita só a determinados grupos sociais (os miseráveis, por exemplo). Todo grupo é passível de devir multidão. E algo tão importante como isso: nas entranhas de toda estrutura e de todo poder vive uma multidão. A multidão é a **energia elementar** da que procedem **por transformação** todas as instituições sociais e políticas. Algo bem como a base geral da vida social. Uma espécie de **reserva afetiva e simbólica, laço social irracional e imanente** que tanto funda como dêsfunda as estruturas e os indivíduos. O magma das crenças e os desejos comuns, mas também das tradições e “as frases da tribo”, que vivem no inconsciente dos indivíduos e das instituições, e que os rituais de uma cultura atualizam.

Daí que postular, como o fazemos, que todo crime é um fenômeno de multidão, não implica seguir a analogia habitual segundo a qual a multidão (no nível societal) e a emoção violenta (no nível individual) são fenômenos anti-sociais porquanto a-culturais. E que por anti-social e a-cultural deveria entender-se a emergência abrupta de uma afetividade animal e selvagem, oposta completamente a um social vigente.

Expressando brutalmente uma intuição comum a Le Bon, Tarde e Freud, talvez possa afirmar-se –como o faz Moscovici (1993)– que sempre é possível encontrar uma multidão no fundo de toda sociedade, e um animal no fundo de cada sujeito. Mas há que agregar em seguida que esse fundo biológico resulta por completo inacessível para o sujeito (para qualquer sujeito), porque a linguagem e as proibições que o fundam impedem qualquer volta direta a essa animalidade.

Dito de outro modo: fora do estado de indivíduo só há estados de multidão. Nunca se passa ao afora, só há passagens ao limite –dirá Bataille (1999, 1976a) articulando esta posição. A porta de saída da individualidade se abre sobre a multidão, que é o outro nome do inconsciente –esta é a experiência que de Le Bon e Freud ao surrealismo se explorou com fascinação.

Ainda uma coisa mais, antes que retomemos a tese principal deste capítulo. Dissemos mas acima que multidão é um dos nomes do laço social de natureza afetiva que funda e dêsfunda estruturas e indivíduos. Isto significa que seu poder é tanto o da **coesão** como o da **dissolução** da ordem societal. Pela energia afetiva que catalisa e procura descarregar resulta, em princípio, alheia e contrária à utilidade, à finalidade, ao sentido e à lei – ou qualquer outro artefato social possível. Seu poder, como fica dito, é um poder de deslocação das diferenças e, no limite de indiferenciação. Com tudo, um conjunto social não seria tal

senão **funcionalizara** esta energia radical e inevitável ao menos em três sentidos: a) convertendo-a em **força instituinte** de uma estrutura de hierarquias e sentidos últimos (isto é, transformando-a em poder); e b) **separando-a**, excluindo-a, expulsando-a, c) dando lugar a seu **re-emergência** periódica de um modo **regulado**, a fim de permitir certa “descompressão” das estruturas e certa re-legitimação das hierarquias existentes. Chamaremos **ritual** a todo mecanismo social capaz de processar e controlar esta afetividade social imanente, reabsorvê-la em benefício do ordem mediante duas operações fundamentais e correlativas: abreacao – **catarse** (função energética) e a reafirmação dos **limites** que configuram a ordem social vigente em termos elementares de proibido/permitido, superior/inferior, adentro/afora, puro/impuro (função cognitiva fortemente carregada de afetividade).

Pode adivinhar-se que, deste ponto de vista, aquelas sociedades que não possuam médios rituais instituídos, ou quando estes meios sejam inapropriados ou defeituosos, a tendência à regulação energética se produzirá de um modo catastrófico. Ao tempo que lhe será dificultoso manter os bordos cognitivos e valorativos que a definem.

Articulação e Tipos

Agora voltemos a perguntar-nos em que sentido pode afirmar-se que o crime é um fenômeno de multidão, e em que sentido gera um estado correspondente naqueles em que se atualiza? Trata-se de mostrar que se não todos os fenômenos de multidão são criminosos –o que é bastante óbvio–, todos os crimes envolvem estados de multidão. Para isso um começo seria o seguinte: nunca poderão qualificar-se como

criminosos os fenômenos de multidão que se atualizam ritualmente. Isto é, quando vêm sancionados por instituições e práticas inscritas no funcionamento da ordem social, ainda se incluem – como habitualmente o fazem – violências e crueldades múltiplas. Assim, os sacrifícios, os carnavais, as iniciações, e se vamos a crer-lhe a Caillois (1973) as guerras.

A contraparte desta institucionalização, no plano individual, encontra-se naqueles que regularmente acedem, não só de fato senão também de direito, a esses estados de multidão: sacerdotes, guerreiros, líderes, por exemplo.

Respeito, dos fenômenos de multidão espontâneos, parece muito evidente que não são necessariamente criminosas. Ainda que quiçá não o seja tanto o fato de que sempre envolvem ao crime como uma virtualidade. Toda multidão desencadeada além dessas festas reguladas que são os rituais, leva consigo à desordem como uma possibilidade expansiva certa. De ali que este tipo de multidões possam ser criativas e instituintes, mas que recreativas do instituído –como as rituais. De ali, por sua vez, que a questão de se suas desordens são ou não criminosas costuma resolver-se politicamente e a posteriori (só ao dia seguinte se saberá se essa violência foi patriotismo ou traição, revolução ou delito, carnaval ou revolta).

No plano individual, pode afirmar-se –Nietzsche (1998) e Tarde (1893) o fizeram– que o inventor e o artista vivem, no momento de sua criação, um estado febril de multidão espontânea. A “loucura” e a obra destes indivíduos costumam acontecer, ademais, fora do marco institucional de sua época. Também aqui a relação entre instituinte-instituído, entre criação e delito, é complexa: a moral de Sócrates foi

criminosa para seu tempo, bem como a arte de Baudelaire o foi para o seu.

Quando afirmamos, retomando por nossa conta a Tarde, que o crime é um fenômeno de multidão –ainda no caso atualizar-se num indivíduo –, queremos dizer que longe de representar o produto de um déficit, o criminoso é alguém **posto fora de si** por um estranho excesso de socialização. Ensaíamos deste modo uma tese baseada no **princípio de exuberância**, mais que no de insuficiência.

A emergência desta exterioridade no sujeito costuma ser vertiginosa. As vezes extática. As vezes, completamente cega. Uma experiência (um “estado”) onde o Eu perde pé, ou acaba por diluir-se – o Eu, essa solução de compromisso provedora de uma indispensável ilusão de autonomia.

De que Outro se trata então? Pois, nada menos, que da cultura que domina os sentidos possíveis num conjunto social. Mas também das crenças e os desejos espectrais que trabalham essa cultura, essa dominação, e esses sentidos. Isto é, múltiplos apetites inconfessos e inconfessáveis, o que vive como sem sentido ou como ignorado por ter sido excluído da rede intersubjetiva. Aqueles vetores da cultura que seus habitantes desconhecem perfeitamente, que beiram as vezes sua consciência diurna, que se percebem fugazmente e com o rabinho do olho como o Mal em Sartre (2002).

Esse Outro que arrebenta no ato criminoso é uma **cultura** e seus **fantasmas**.

Diremos então que o crime é um fenômeno de multidão porquanto a ação criminosa se produz no momento em que um indivíduo ou grupo **se abre a –ou é aberto por– uma alteridade**

que o descompõe, ainda que mas não seja parcialmente, dando lugar a uma **violência** que se apresenta como **aleatória** (não ritual), rompendo o entrançado societal e desestabilizando por **negação ou extenuação** os sentidos dominantes sócios a esse entrançado.

É criminoso qualquer assassinato não coletivo (ou não vitorioso) do pai, não importa a forma que este assuma: chefe de governo, polícia, irmão ou pai propriamente. Criminoso é qualquer deixar-se ir descomunal, qualquer posta em comunicação excessiva fora de tempo e fora de lugar: uma descarga de sexo ou de crueldade sobre o corpo do outro. Mas também é criminoso a exasperação de um princípio de egoísmo ou de prazer, ou de honra, ou de justiça, vigentes na ordem estabelecido: um acabar –ao pé da letra– com a concorrência, ou qualquer outra atualização não sistêmica da guerra de todos contra todos, ou do olho por olho, ou do a ferro mata a ferro morre.

O criminoso é o lugar do Outro quando esse outro é a cultura e o desejo exorbitados. Dele ou dela pode dizer-se o que Deleuze (1980) do louco: “todo o campo social delira em seu corpo”, mas também em sua ação –por isso é criminoso. Foi tomado pelo afora. E esse afora é o dos afetos, as crenças, os valores coletivos em sua multiplicidade e sua efervescência. Por isso Sartre dirá que Genet, o criminoso, “é uma multidão e é ninguém” (2002:56).

O criminoso é desde sempre um preso: preso antes que nada da violência de um social e/ou um desejo não-subjetivos que não podem ser filtrados. Para ninguém a sociedade está mais “terrivelmente presente” que para esse anti-social no momento excêntrico de seu ato. Então se algo o diferencia do resto dos indivíduos de seu meio e de seu tempo é um excesso de sensibilidade social, uma espécie de sobre-socialização o trabalha. Sua singularidade reside em que tudo nele ou nela é mais

excessivo, mais ativo e mais extremo do que na vida –como Baudelaire (2000) dizia de Balzac.

O criminoso é nesse sentido uma encruzilhada tanto como o lugar privilegiado de uma precipitação. Por isso Tarde (1893) o vincula ao inventor, inclusive ao gênio; e Sartre (2002) e Bataille (1957) o tematizaram junto ao escritor, e de um modo geral junto ao artista. O criminoso aparece bem como o **topos** e o **momento** de uma abertura máxima, da posta-fora-de-si de um sujeito que experimenta algo similar à inspiração de Nietzsche: “ser mera encarnação, mero instrumento sonoro, mero médium de forças poderosíssimas” (1998: 107).

Em realidade, como optamos por entender à sociedade não como uma totalidade fechada senão como a articulação complexa e conflituosa de múltiplos tempos e espaços sociais – o que implica pluralidade inarmônica de grupos, sentidos, crenças e valores, mas também um fechamento imaginário. E como, ao mesmo tempo, afirmamos a vigência de um real/impossível – a “roca” do pré- lingüístico e os excreta da ordem sócio-simbólica que trabalha irremediavelmente todas as identidades sociais e individuais (Cf. Cap. I). Será necessário aclarar um pouco mais de que Outro se trata, distinguindo entre os diferentes modos a partir dos quais o criminoso se constitui em seu lugar de localização e eclosão.

Parece possível isolar três modalidades “criminógenas”, ou três tipos “de maquinação delitiva” vinculadas precisamente à heterogeneidade do campo social, bem como ao inevitável do real e à relação de ambos com a ordem sócio-simbólico dominante. Haveria três tipos de crimes e de criminosos que estes eixos permitem distinguir: os paroxistas, os arcaizantes e os puros ou impossíveis. Os dois primeiros vinculados a sentidos e tempos históricos, e o terceiro a um êxtase a-

temporal. O presente exacerbado, desmedido, atravessado até seu borde último; o passado, aleatória e violentamente acontecido; e o intemporal de uma afetividade radical, descoberta por um cisco no horror de certos atos desmesurados.

O Criminoso Paroxista

Lombroso (1984) postulou a existência de um delinqüente atávico, primitivo de corpo e de alma, bárbaro por sua violência, suas taras físicas e mentais, sua gíria, seus tatuagens. Pois bem, o delinqüente paroxista se encontra no extremo oposto. Não é o selvagem na civilização tanto como uma vanguarda estranha, deforme, da civilização mesma. Não um ilógico, senão um hiper-lógico. Criminoso por ter sacado todas as conseqüências da “sensatez ambiente”; por ter pensado e atuado rigorosamente seu tempo. Ou, mais bem, esse onde os vetores dominantes de uma cultura pensaram e atuaram rigorosamente. Paroxista porquanto sua ação delitiva comporta uma dedução atrevida, uma conclusão impiedosa, extraída de premissas que configuram o zegiest do conjunto ao que sem dúvidas pertence –pertence de sobremaneira, pode dizer-se. E será esse excesso de pertencia o que acabe por expulsá-lo.

Isto não só que dizer que a energia precipitada em seus crimes é o contrário de uma pulsão a-cultural e “selvagem”, e que sua violência remete a sentidos determinados e discerníveis. Que dizer, ademais, que estes sentidos são os hegemônicos em sua cultura. Certas linhas de força, decididamente significativas na constelação dominante de sentido, encontram nele ou nela um ponto de inflexão, uma tensão particular. Nele ou nela, os sentidos estratégicos existentes se combinam

em proporções particulares: superlativas. O paroxista atua, como sem distância, umas pautas vigentes, que exacerbadas, levadas até o final, são desorbitadas ou investidas. Como os sonhos da razão de Goya, ou a liberdade voltada terror das revoluções modernas. Ou como o Charles Manson de Paul Virilio: *“Manson só pretende tomar a dianteira da ordem estabelecida, não ir em sua contra. Seus crimes não são mais que um entendimento demasiado precoce desta ordem”* (Virilio, 1999:49)

Criminais que constituem o **ponto de imputação** onde os princípios dominantes reconcentram-se e explodem –ou implodem–, por uma rigorosidade de aplicação que os constringe desde seu interior. Indivíduos ou grupos que saem violentamente de si pela via das últimas conseqüências. Estupradores, espancadores, assassinos de mulheres nas sociedades machistas; caçadores de imigrantes nas sociedades xenóforas. Cristalizações homicidas do individualismo proprietário: “primeiro eu, segundo eu, terceiro ... eu” – em palavras de um assassino em ocasião de roubo. Precipitação do narcisismo *borderline* finisecular em cada psicopata americano.

Longe dos a-sociais imaginados pela psicologia e sociologia, longe também dos rebeldes portadores de contravalores do romantismo, os criminosos paroxistas sofrem de algo como uma conformidade violenta, monstruosa; ou de uma deformidade por excesso de conformismo. Neles podem encontrar-se todos os elementos que caracterizam à hiper-modernidade de Baudrillard (1991, 2000): sobre-saturação, redundância, hipertrofia, efeito desencadeado que já não conhece sua causa. Seus crimes não são mais do que a enésima potência de seu tempo: mais consumidores do que a sociedade de consumo, mais narcisistas do que a cultura do narcisismo, mais violentos do que a

sociedade excludente, e as vezes mais espetaculares do que a sociedade do espetáculo.

O empresário que saindo de um banco, em horas de alta concorrência, é interceptado e roubado por três sujeitos que logo fogem em moto. Esse homem de família, portador legal de uma arma e habitual de um clube de tiro, dispara então sete tiros matando pela espalda a dois de seus assaltantes e ferindo gravemente ao terceiro. Absolto por legítima defesa, cambia a seus filhos de colégio e cambia-se de casa. Seus amigos dizem que há quedado muito afetado pelo episódio: “não é uma pessoa que esperava ter que matar a ninguém”.

Ou o engenheiro que de compras numa sapataria escuta a alarma de seu carro. No estacionamento vê dois homens que entram a outro veiculo, e vê que faltava o auto-estéreo do seu. De imediato persegue (acompanhado por sua esposa) aos dois desconhecidos durante vinte quarteirões. Os alcança, os fecha, desse de seu carro com um revolver, coloca-se frente aos presuntos ladrões –que perplexos não alcançam a mover-se–, e os executa com um tiro na cabeça a cada um.

Êxtase ou vertigem, tais são as experiências centrais deste paroxismo. E isso conta tanto para os criminais como para seus espectadores. “Êxtase: velocidade imóvel”– no idioma de Baudrillard (2000:8). Vertigem: vivência do esvaziamento e estupefação.

Ainda um caso mais. A não ser que se trate de mão de obra especializada industrial, ninguém nos bairros pobres sabe mais de autos do que um jovem rouba-autos. Sentado na esquina ou no bar, pode falar durante horas de marcas e modelos, de comodidades, acessórios, e inclusive de mecânica. Um jovem assim dizia: “Vemos um cara num carro, nós vínhamos com um Corsa, e nos baixamos a pôr-lo. O cara nos

está sacando, e nos atira o auto em cima... ;nos queria matar o cara! Quando vejo que ele vem direto para a gente, dou um tiro nele. Subimos ao Corsa e zarpamos. O do tipo era um Golf, ou um Clío ... era azul o carro... não sei, viu: pelo flash”.

O historiador Michelet escreveu, falando de Gilles de Rais e Sade, que cada época termina com um monstro. Esta afirmação, que tem um sentido histórico, que toma à monstruosidade sobre seu eixo diacrônico, poderia re-significasse aqui sociologicamente: o criminoso paroxista é o fim de uma época tomada sobre seu eixo vertical (sincrônico). Nesse sentido é uma cima. Exalta os rasgos do conjunto ate o extremo do possível, e nesse umbral se detém. A imagem que devolve então se comporta como a de um espelho deformado – com um alto valor heurístico para aquele que quiser ver-se reflexo.

Paul Virirlio (1999) falou da expansão de um “Estado tecnológico total” como característica central das sociedades de pos-guerra. Estado que se apresenta como a desertificação, o esvaziamento de toda humanidade (negatividade) na gestão do poder: “um sistema estrutural que opõe a razão da função à razão dialética” (Virilio, 1999:38). Propagação sistêmica sobre o corpo social de um controle cuja capilaridade tecno-estrutural tende a evacuar toda mediação espontânea. E cuja contrapartida é o desaparecimento do indivíduo-cidadão, habitante simbólico da *polis* e povoador real do espaço público da cidade. Esse é um mundo da sociabilidade abstrata, na que o indivíduo anônimo e indiferenciado se oculta detrais das grades de seu imóvel, o pára-brisas de seu automóvel, o escritório de sua função. Mundo onde o Estado atinge seu “esfericidade”, torna-se auto-referente (autopoiético, dirão docemente os apologistas sistêmicos).

De maneira que, com sua realização, a visão original do Estado moderno como garantia de progresso tecnológico e administração social eficaz (prosperidade + segurança), adquire a forma de um ente vazio ao mesmo tempo que terrorista. Monstro frio e sem fim, cujas armas teriam a capacidade de limpar às cidades de seus habitantes conservando a infra-estrutura habitacional e produtiva (Virilio, 1999:38). No entanto, ou pelo mesmo, o temor reina. Não há pontos fixos ou consistentes de imputação de responsabilidade. Só grandes corporações burocráticas – estatais ou “privadas”, militares ou cíveis– onde o que sucede é responsabilidade de todos e de ninguém.

E junto com isto, a nostalgia mal dissimulada do pai despótico. Mega-maquina e mega-chefe se reclamam mutuamente –escreve em algum lugar Régis Debrays (1996). Mas este mega-chefe, em general, se nega a apresentar-se. Tendo perdido no Estado total qualquer referência subjetiva (antropomórfica) identificável e toda teleologia, os indivíduos da massa anônima vivem como privados da visão. Sujeitos a ondas sensíveis de temor. As vezes grandes contágios de pânico, seguidas com frequência pelas fantasias recorrentes de uma solução definitiva –ou melhor, final– ao “problema da insegurança”. Fantasias presentes, por exemplo, nas políticas *zero tolerance* ao delito, ou nas propostas de militarização das cidades.

Como o controle, e como o pânico, a violência voltou-se difusa e imanente. Agora pode precipitar-se em qualquer momento e em qualquer lugar, sobre qualquer um. Ao modo de um sistema instável, sobre-saturado, onde os sólidos estão suspensos numa solução que flutua entre um estado metaestável e um estado lábil, a desestabilização costuma produzir-se aqui por **nucleações descontroladas** que põem em jogo a configuração do próprio sistema.

Crimes terroristas por generalização do princípio de responsabilidade: nas democracias todos são responsáveis das ações de seu governo, portanto qualquer um pode pagar por todos. Ou crimes por pânico nas sociedades do medo: no pico de uma onda de insegurança subjetiva (do sentimento coletivo de insegurança), um homem escuta ruídos no pátio de sua casa, sai agachado e dispara sobre uma sombra que se movia lentamente, de imediato vê que tinha matado a sua mãe.

A imagem do criminoso que corresponde a este universo não é a do pobre, humilhado e ofendido de Dostoievski (1977), fazendo justiça de um modo incivil. Tampouco a do delinqüente de Freud (1992b) – criminoso por sentimento de culpa frente a um supereu insuportável. Nem o miserável nem o neurótico (finalmente dois “negativistas”). Mais bem o indivíduo anônimo e espectral convertido em **ponto de incandescência**, nucleação descontrolada, através do qual um mundo sem afora sai de si.

O criminoso paroxista aparece então como uma **forma aleatória e violenta de abreação** do campo social. E seu paroxismo reside finalmente em que não encarna tanto a negatividade de uma transgressão, como o extravase de uma **positividade**. Precipitação de uma violência difusa: violência-ambiente sem um antagonismo manifesto contra o qual arrebentar. Só “se sente um assassinato no ar, e a sorte reina” – ao dizer de Henry Miller (1985)

Observe-se, de passagem, que a lógica ou a hiperlógica em questão, é uma da **contaminação** e o **derrube**, mais do que uma da contradição e a revolução. Revolução: determinada classe social, a burguesia, afirmando-se cria seu contrário (o proletariado). Este, por sua vez, produzirá a negação dessa negação que ele mesmo é, na síntese que é a sociedade futura. O criminoso paroxista, só afirma: cópia, repete,

re-afirma os valores da sociedade existente, mas fazendo-lho contamina, **desclassifica, dissolve** as diferenças que a ordenam e a reproduzem. Passado certo umbral, uma criminalidade assim permite especular – de um modo um pouco milenarista, e na veta de Baudrillard (1991, 2000, etc.) – com múltiplos cataclismos implosivos que acabariam com o mundo ao que exacerbam.

Criminoso Arcaizante

Onde as geladas águas do capital desencantaram ao mundo, onde tudo o sagrado se volta profano, e todas as profissões –ainda as que uma vez foram veneráveis são despojadas de sua auréola; ali inclusive onde a dissolução posmoderna faz impossível sustentar algum valor, alguma experiência, existe um criminoso e um mundo vaidosos de uma moral: a do amo. E de uma experiência: a aventura.

A cultura da prisão o ilustra bem. O criminoso que ali habita participa de uma **comunidade do dom**, articulada a partir de um código claro e uma organização estamental. As identidades estratégicas deste mundo são basicamente dois: os fortes e os débeis. “Lá afora somos todos iguais, mas no cárcere não é assim, aqui é a sobrevivência do mais forte” – comenta alguém que leva seis anos preso.

Vassalagem, servidão, prestação pessoal, são palavras chave para descrever a relação social que prevalece entre fortes e débeis. Ambas raças estão sempre e em todos lados significativamente identificadas e denominadas: chefes e monstros em México, kapos e peregiles em Argentina, Bandidos e Laranjas em Brasil. Os débeis devem brindar prestações em trabalho, dinheiro e objetos à casta superior. Estes, por

sua vez, oferecem proteção e identidade para aqueles que de outro modo seriam ninguém.

No trato entre fortes, é dizer entre iguais prestigiosos, acostuma a permear uma hostilidade latente recoberta de um cerimonial cúmplice ou manifesto. Os espaços de domínio e influencia respectiva tendem a respeitar-se, a não ser que se deseje começar uma guerra de posições. A vezes existe um chefe de chefes, um rei, aquele que é visto como um *primus inter pares* pelos fortes, e como uma besta fabulosa pelo resto do mundo.

Jean Genet captou perfeitamente o **núcleo mitológico** desta cultura. Onde outros –as tecnologias da normalização disciplinaria– vêm nos cárceres máquinas panópticas, dessacralizadas e silenciosas, Genet fala de fortalezas monumentais e castelos amuralhados, tão gloriosos como sinistros. É verdadeiro, que viu declinar o castigo como exílio faustoso em benefício dos assépticos presídios centralizados. Ante a clausura do reclusorio francês de Guayana sente nostalgia: “Enquanto escrevo este livro, estão voltando A França os últimos presidiários. O anunciam os jornais. O herdeiro dos reis sente um esvaziamento semelhante se a república o priva da cerimônia de consagração” (Genet, 1994:4). Genet escreveu também, por suposto, a respeito dos regulamentos disciplinares e a arquitetura analítica das prisões às que nos acostumou Foucault com *Vigiar e Punir* (1989). Mas o fez sempre desde sua experiência como prisioneiro – experiência vivida que Foucault nos convida a expulsar da análise. Por isso um universo carcerário diferente do que permite imaginar o sujeito das disciplinas surge dos livros de Genet: condutas recalcitrantes que jogam o jogo das normas; relações sociais “quentes”: bandas, coágulos, fugas, extravases, heróis, traidores, príncipes; rituais iniciáticos; lendas, folclore, jargão. Em soma, uma constelação de praticas e sentidos pré-

disciplinarias no tempo e contra-disciplinarias no espaço. Uma forma de sociabilidade arcaizante que permite opor o tipo ideal feudal ao tipo moderno-abstracto.

O presidiário Yeux Verts –personagem de Genet–, segunda linha por embaixo de Bole de Niede (o “Rei” do cárcere), diz a seus colegas de cela, dois débeis, figuras menores porque seus crimes foram menores: “E daí que sou eu para vocês? Dizei-me, acham que não o adivinhei? que sou eu, aqui, na cela, o que agüento todo o peso. Não posso dizer o peso de que porque sou analfabeto. Mas sei que tenho que ter rins muito sólidos. Como Bole de Niede agüenta a mesma carga mas de toda a fortaleza quicá tenha outro, o rei de reis que a agüenta por todo mundo (...) Tenho direitos. Sou o homem.” (Genet, 1964: 133).

Entre os chefes e a casta inferior existe toda uma gradação de chefes menores, lugares-tenente, favoritos e cortesãos. Entre todos configuram uma comunidade do dom onde um Bole de Niede envia cigarros, com os guardiões do cárcere, a um Yeux Verts – de quem espera tudo de ser necessário; e onde o Yeux Verts protege a uns débeis que lavam sua roupa, escrevem suas cartas, e, chegado o caso, satisfazem-lho sexualmente.

A lealdade pessoal é um valor fundamental do mundo estamental da prisão – e do crime em general. E junto à fidelidade, a execração do trabalho, a exaltação da atividade rapaz e das proezas violentas, o culto ao lazer e à sorte, à coragem e à honra, bem como o desprezo pela submissão e os submissos, configuram os elementos centrais desta **estrutura valorativa “arcaica”**.

Estrutura que tende a existir em todas partes onde a prática delitiva dá lugar a organizações mais ou menos estáveis: cárceres, bandas, máfias, cartéis. A prisão é, neste sentido, só a representação concentrada de uma constelação mais ampla onde reina a mesma moral e o mesmo caráter estamental. E que, a falta de melhores nomes, pode chamar-se “mundo do crime”.

Vê-se que tampouco aqui estamos frente ao delinqüente atávico lombrosiano: um abrupto representante do primeiro homem, o “primitivo” da imaginação antropológica vitoriana. Como fica dito, este criminoso –que é o de Genet, mas também o de Bataille e, as vezes, o de Tarde– não figura tanto a um primitivo na civilização como a um senhor na cidade burguesa. Seu atavismo não é selvagem, senão feudal.

O que talvez seja a clave de abóbada dessa moral “anterior” que o engalana, é a posta em ato, extemporânea e ilegítima, da prerrogativa central da soberania: fazer morrer e deixar viver –segundo a formula de Foucault (1987). Poder de vida e de morte; não alienação do direito à violência –do *ius contra homes* hobbesiano–; e aceitação exaltada do risco da própria vida que esta recuperação do direito a todas as coisas implica. Tais são as características distintivas e compartilhadas pelo mundo do crime e pelos reis –para dizê-lo ao modo de Bataille (1976a).

O poder de matar, de onde se derivou o direito a fazer-lo, o saqueio e a guerra foram durante milênios as atividades nobres. O trabalho, o comércio, e a poupança, foram durante esse mesmo tempo atividades baixas, indignas (Nietzsche, 1997; Veblen, 1961). Viver ostentatoriamente do trabalho dos demais, e fazê-lo por exação violenta, eram os costumes predatórias do guerreiro feudal. Vários entre estes elementos sobrevivem estavelmente, ou se reativam intempestivamente,

nesse resíduo superior que são as aristocracias: em especial em desprezo ao trabalho e o consumo ostensível.

No mundo do crime, excrescência inferior, poderia dizer-se que a sobrevivência destes fantasmas valorativos e de suas práticas afins é ainda mais completa: nele se exerce ademais a proeza violenta e o direito à morte.

Exemplar nisso é o chamado “crime organizado” em Rio de Janeiro. Uma cultura vinculada ao tráfico de drogas proibidas, a formação de quadrilhas, o porte presunçoso de armas de fogo, a guerra das bandas entre si, e das bandas com a polícia. Sua estrutura estamental aparece composta, em linhas gerais, por quatro níveis: o traficante, o soldado, o avião e o vapor (Zaluar: 1994). Traficante é quem possui o vínculo, o valor, e o capital necessários como para adquirir grandes quantidades de droga (diretamente do produtor ou dos grandes distribuidores). Para traficar deve armar-se e montar quadrilhas de soldados, imprescindíveis para o funcionamento do sistema de entrega e cobrança aos vapores e os aviões, tanto como para defender suas áreas de comércio. O vapor é o homem de confiança do traficante. Realiza as vendas no que se denomina “bocas de fumo” (lugares de estipêndio), e rende contas ao traficante por isso. O avião é quem leva clientes ao vapor e quem avisa dos movimentos da polícia.

De mais está dizer que entre o traficante e seus subordinados a relação é de domínio mas também de exploração. Se é difícil de ponderar como se repartem os riscos –ainda que pode supor-se que os status inferiores estão mais expostos do que os superiores– o seguro é do que a diferença na retribuição pecuniária conseguida por um e outros é tão abismal como sua diferença de prestígio e de atribuições. Sobretudo quando os traficantes se convertem em grandes traficantes:

“cabeças” ou “chefões”, que controlam importantes áreas da cidade e estão ao comando de numerosos “teledirigidos”.

O tráfico de drogas é, sem dúvida, uma transação comercial muito lucrativa. Mas não deve esquecer-se que o é de um modo especial. Há toda uma a lógica “não-econômica” presente na economia da droga e na cultura do tráfico. Ainda existam momentos de intercâmbio estrito ao interior da estrutura traficante-aviao-vapor, trata-se transações que não podem emancipar-se do nível das relações pessoais. Isto é, que não podem transformar-se em relações abstratas. Não é possível assinar um contrato legal com um provedor para abrir uma “boca de fumo”.

Entre todos os elementos da organização se estabelece um nexos do tipo credor-devedor, mas baseado numa situação inicial de apelo à lealdade e ao compromisso pessoal. Alguém “de confiança” tem que haver estabelecido os vínculos, apresentado às partes. Se tratar-se de adolescentes muito jovens que são cooptados diretamente pelos traficantes, isto se produz no marco rigoroso de iniciação ritual: sucessivas provas de crescente risco e responsabilidade cujo único fim é testemunhar a confiabilidade do “novicio”.

Deste modo, quem depois de certo percurso passa a controlar uma boca de fumo, o que tem é um crédito, e a garantia (o depósito) que deu a cambio é sua vida. Recebeu uma quantidade de drogas por causa de generosidade de um traficante que o elegeu entre muitos candidatos possíveis. Mas com isso não só lhe entregaram em consignação um bem transável num mercado, também lhe outorgaram, no mesmo ato, a vida intensa e prestigiosa de bandido. Com este dom – cuja contraparte é um poder de morte– a relação entre as partes ficou “enfeitiçada”. Por isso quem recebe drogas deste modo não só deve o valor de reembolso dos

tóxicos, deve, ademais e fundamentalmente, lealdade pessoal. O traficante se tornou, em grande medida, seu dono.

Talvez isto quisesse dizer Nietzsche quando afirmava que os criminosos atuam “para trás” (1966: 203). Ou que criminoso é a “re-acunhacão intempestiva do que em outro tempo foi sentido como bom” (1999:115). Bandas, carteis, quadrilhas, organizando sua experiência ao redor de uma moral do amo e uma economia do dom. Domínio, lealdade, latrocínio e aventura. Desprezo a toda indústria, a toda rotina, à ética protestante e ao espírito do capitalismo. Dobros bastardos daqueles que, no cume da sociedade, possuem riqueza sem haver tido que trabalhar ou negociar para isso. Estranhos totalmente ao grande burguês dos negócios, à classe média burocrática, aos operários de qualquer rubro. Alheios a sua moral da utilidade e o cálculo, a sua servidão voluntária.

E, sobretudo, certa alegria para enfrentar –e produzir– a morte e o acaso: “não nascemos para semente” – sussurrava um sicário colombiano na orelha de um sociólogo (Salazar, 1991).

Quando este mundo inferior e “anterior” transcende suas próprias fronteiras, quando seus grandes criminosos se projetam na imaginação da maioria, o cotidiano esvaziado das sociedades postradicionais se eletriza fugazmente. E, fugazmente, esses grandes criminosos reinam sobre tudo o conjunto. Quando o chefe narco Fernandinho BeiraMar, enviava quadrilhas para atirar sobre os portais dos bairros mais ricos de Rio, pronunciou, não sem satisfação, uma frase que poderia ser celebre: “A gente vai tocar ou horror”. Era então o favelado mais famoso e mais temido – isto é, mais fascinante– de Brasil.

O Criminoso Puro ou Impossível

Há ainda outro criminoso que nos interessa. Não a manifestação extrema de uma época, ou o acontecer intempestivo de um passado, senão a emergência de um intemporal –ou a - histórico– que é ao mesmo tempo anti-societal e pré-histórico. Se os criminosos paroxistas e os arcaizantes são a exacerbação de lógicas sociais (sócio-lógicas), este criminoso impossível é também uma manifestação desmedida, mas esta vez de algo bem como uma ontológica: uma alteridade mais extrema que a da ordem sócio-simbólica se faz tragicamente presente em seu ato. Uma extremidade do desejo, se por desejo entendemos a “mais obscura noite humana”, como queria Bataille (1972:32). Afetividade radical sempre excedente e excessiva, cuja emergência sem mediações o produziria como um “criminoso puro” ou limite.

Postular, como o fez Bataille (1976a), que o crime implica uma **diferença “não lógica”** respeito da lei, a moral e o saber, significa que há no crime um resto não recuperável por nenhum conhecimento, por nenhuma linguagem. E que esse resto inominável é sua definição – se pode dizer-se assim.

O criminoso que esteja à altura deste crime seria um capaz de coincidir completamente com seu excesso. De resistir qualquer tentativa de recuperação do instante em que essa alteridade não-subjetiva e não-significante o abriu violentamente para o outro de si e para os outros. Seria por isso um ser completamente intratável e incompreensível (um criminoso “nato”, em certo modo).

Lugar de uma passagem ao limite, de um salto do possível ao impossível, que sempre envolve à morte em tanto “destruição imprevista do universo que temos compostos” (Bataille, 1976b:336). Agente de uma

violência sem sentido e sem utilidade social ou individual, frente à qual ninguém teria nada que dizer: nem os espectadores nem o mesmo criminoso.

Mas ademais essa violência excêntrica e ilimitada deveria destruí-lo também a ele (ou a ela). Sua fúria desencadearia outras que o devorariam. Seu crime seria sua própria ruína, sua própria morte. Febre depois de cuja emergência só fica estupor e silêncio.

Talvez possa afirmar-se que Pierre Rivière foi um criminoso puro para Foucault (1973). Ou, ao menos, que *Moi, Pierre Rivière...* foi seu livro mais batailleano. Trata-se de um dossier composto pelas memórias onde este camponês francês de 20 anos “explicava” porque tinha degolado a sua mãe, sua irmã e seu irmão. A esse escrito de Rivière, Foucault e seus colaboradores agregaram os relatórios médicos e legais do caso que eles mesmos se proibiram a tentativa de elucidar. “Decidimos não interpretar o discurso de Rivière, nem impor-lhe nenhum comentário psiquiátrico ou psicanalítico” (1983: 13).

O silêncio de Foucault era o gesto em cujo oco ficavam expostos os discursos jurídicos, médico-psiquiátricos e criminológicos, tal como se tinham se entretido para conjurar um crime impossível. Deixava de manifesto o fracasso desta empresa de recuperação do sentido, de encerro “do afora”. Mas este mutismo descobria também a própria fascinação de Foucault pelo criminoso, seu ato e seu texto: “Sentimo-nos subjugados pelo parricida dos olhos avermelhados” (1983:13).

Todos falaram –a ciência, a justiça e o próprio assassino. Todos falaram, sorri Foucault, mas ninguém disse nada. “*You know how much people are talking now about delinquents, their psychology, their drives and desires, etc. (...) Well, there you had a magnificent case: in*

1836 a triple murder, and then not only all the aspects of the trial but also an absolutely unique witness, the criminal himself, who left a memoir of more than a hundred pages. So, to publish a book was for me a way of saying to the shrinks in general (psychiatrists, psychoanalysts, psychologists): well, you've been around for 150 years, and here is a case contemporary with your birth. What do you have to say about it? Are you better prepared to discuss it than your 19th century colleagues? In a sense I can say I won; I won or I lost, I don't know, for my secret desire of course was to hear criminologists, psychologists, and psychiatrists discuss the case of Rivière in their usual insipid language. Yet they were literally reduced to silence..." (Foucault, 1996: 203).

Em quanto às memórias que o criminoso entregou às autoridades pouco antes de ser executado, elas nada explicavam. Rivière dizia em essência que matou a sua mãe e a seus irmãos para que seu pai deixe sofrer um cotidiano familiar que o atormentava. Com uma ferramenta de campo tinha destroçado a cabeça de sua mãe –que estava grávida–, tinha cortado o pescoço de sua irmã e aberto o crânio de seu irmão.

Eis então o jovem Rivière e seu crime impossível, fincados no centro de uma rede discursiva que os circunscreve mas não pode tocá-los. Eis ali também sua contrapartida mais próxima, talvez mais fiel: o horror mudo e extasiado de Foucault.

Há quem não toleram esta detenção do pensamento e a palavra frente às transgressões sublimes. Carlo Gizbourg, entre outros, acusou a Foucault de ser o embandeirado de um “populismo negro” (Gizbourg, 1111: 11). Talvez tenha razão. Também Bataille (1972) quis abrir-se ao silêncio sagrado e ao horror do crime mais puro. Mas sua aposta foi não calar. Mais de dez anos antes de *Moi*, Pierre Riviere, e frente às atas do

juízo a Giles de Rais –nobre francês do século XIV que matava meninos por prazer–, Bataille escreve um importante texto. Repete ali a operação suplicante ou impossível que caracteriza ao conjunto de sua obra: movido por uma ética do limite quer dar conta dessa exterioridade incondicionada representada pelo monstro De Rais, mas sem positivá-la. Isto é: sem esvaziá-la, recuperá-la, ocultá-la através da linguagem. Mas sem deixar de escrever. Bataille quer resistir à beira do silêncio, quebrar a linguagem sem ceder completamente à atração aurática pelo nada.

Em qualquer caso, tanto Bataille como Foucault, mostram através da figura do criminoso puro, a ambigüidade fundamental do crime mesmo. Ambivalência do crime (e de toda manifestação social do “afora”) enquanto é, sempre, e em diferentes níveis, objeto de uma recuperação por parte do mundo possível. Recuperado, em primeiro lugar, pela estrutura de poder vigente que –especialmente mediante o sistema penal– consegue, quase sempre, funcionalizar-lho, pôr a trabalhar sua negatividade em benefício da ordem. E isto de mil maneiras, talvez resumíveis como segue: o criminoso produz ou justifica a existência de toda uma rede de aparelhos, políticas e saberes de controle generalizado que atravessam o corpo social e o sujeitam. Isto é o que Foucault mostra magistralmente em *Vigiar e Castigar* (1989). E por isto é que a existência de Rivière lhe dá felicidade.

Recuperado, em segundo lugar, pela persistência de um Eu que procura usufruir aquilo que o abisma. Não abundam os criminosos puros. Ainda quando todo crime implica uma posta fora de si –em tanto perda, desordem, sem sentido–, o criminoso se encontra habitualmente animado por uma mísera vontade de apropriação, de posse (de si, de outros). Tenta furtar-se ao movimento de destruição que seu ato desencadeia, e recuperar com uma mão o que tinha dado com a outra. Põe em jogo sua vida e a de outros, e a cambio pede temor e respeito,

objetos e prazeres. Subtrai-se a um poder para construir outro. Se é que se diferencia das formas estabelecidas de vida, se não aceita cabalmente suas hierarquias, suas medidas e suas legitimidades, usualmente é para estabelecer novas (ou velhas) morais e economias, novas hierarquias, novas sujeições.

A diferença de Juliette, a heroína de Sade (1986) que morre – e quer morrer – presa da violência imparável que desencadeou, em general os criminosos, como os reis, pretendem evitar a descarga da energia ruinosa que os encimo. Aspiram ao poder e não à impotência. Um poder conforme ao risco que presumem ter corrido: por isso – tal como Adorno (1965) – quando podem erigem um domínio despótico.

Aprendemos de Bataille que o impossível do desejo não se desata mas que não instante. Só não instante, desencadeado dá sucessão, o desejo corresponde ao sem-sentido e à inutilidade absolutas. Por isso é um impossível para o pensamento discursivo e um inapropriável para o aparelho produtivo.

Só enquanto pertence ao agora sem reservas que o crime é “puro”. Quando o agir delitivo permanece não tempo e estabelece-se não espaço, participa de um conjunto de "recuperações" por parte da sociedade e do sujeito: novos sentidos e novas utilidades aparecem então e a negatividade radical desse impossível dialetiza-se.

Por isso quem –como Bataille ou Foucault– senta-se atraído pelo criminoso puro só explorara secundariamente os modos de vida delitivos ou as estruturas do crime organizado. Preferiram aos assassinos mais que aos ladrões; aos integrados que, depois de uma ruptura violenta, viram *outsiders*, antes que aos marginais que vivem em –e dão sentido ao– borde da sociedade. Devera se interessar mais na passagem que no

estado: no momento não recuperado (ainda) da explosão do sujeito. Na irrupção do sem-sentido, do fundo mudo da violência, mais que na violência subcultural e incluso no terror de Estado. A obscuridade não brilha ali. Ali, pelo contrario, é reconquistada – significada em certa medida. Melhor os crimes não recuperáveis por nenhum discurso: nem científico, nem judicial, nem moral, mais tampouco delitivo. Melhores crimes inúteis, desinteressados. Ou crimes que, embora num inicio possam evidenciar a persistência de um Eu em busca de vantagem o prazer, são presas de uma dinâmica tal que terminam por destruir a seus promotores conscientes e interessados.

Bataille (1972) lembra o diálogo de Gilles de Rais com seus juizes: estes não podiam sequer imaginar "por que motivos, com que intenções, com que fins" o criminoso deu morte a suas vítimas, mais o criminoso também não podia. Só foi capaz de manifestar consciência que seus atos eram "suficientes para condenar a morte a 10 mil homens" (Bataille, 1972:40). Si tinha um motivo reconocivel, este era, para todos –juizes e criminoso– pueris: tinha matado, falou De Rais, só por seguir o ditado da sua imaginação, sem conselho de ninguém, "de acordo com seu próprio sentido e para prazer e deleite carnal" (Bataille, 1972:40). Nesta puerilidade, não entanto, encontra-se uma chave: o criminoso puro é manifestação (pura) de "uma verdade trágica, monstruosa, da que ele é expressão cega" (Bataille, 1972:51). Essa verdade é o horror de um real/impossível para o discurso e o sujeito.

Pode dizer-se, em definitiva, que o criminoso puro é tanto um operador heurístico como um princípio ético de interpretação. Seu acontecimento –real ou imaginado– gera um esvaziamento tal que permite observar a infinita inabilidade e enorme vontade de poder dos discursos que referem a um "fundamento". E isto vale tanto para a moral como para o conhecimento científico: a psicologia, a psiquiatria, a

medicina-legal, a criminologia, e inclusive a psicanálise. (Disto Foucault fez sua especialidade). Mostra também o sem-fundo ao que o sujeito se abre quando já não pode fingir-se unificado. (Tal é a arte batailleano). Descobre, ademais, a ambivalência do crime. Sua familiaridade com a revolta, sua cumplicidade com o poder (Bataille e Foucault). Constitui, por último, um princípio desmesurado ao qual é possível, se alguém quiser, referir uma ética – assim o fez Bataille. Ética que prefere os mártires aos déspotas, e os criminais suicidas aos gangsters empresariais.

Bibliografía

- Adorno, Th.** (1965) *La Personalidad Autoritaria*, Proyección, Buenos Aires
- Althusser, L.** (1977) *Posiciones*, Grijalbo, México.
- Bataille, G.** (1976a) *L`Erotisme*, Œuvres Complètes, T VIII, Gallimard, Paris (El Erotismo, Tusquets, Barcelona, [1992])
- Bataille, G.** (1976b) *La Souveraineté*, Œuvres Complètes, T VIII, Gallimard, Paris.
- Bataille, G.** (1972) *La Tragedia de Gilles de Rais*, Tusquets, Barcelona (Le Procès de Gilles de Rais, J.J. Pauvert, 1965)
- Bataille, G.** (1957) *La littérature et le mal*, Gallimard, Paris.
- Baudelaire, C.** (2000) *Obras Selectas*, Edimat Libros S. A, Madrid
- Baudrillard, J.** (2000) *Estrategias Fatales*, Anagrama, Barcelona.
- Baudrillard, J.** (1991) *La transparencia del Mal*, Anagrama, Barcelona.
- Caillois, R.** (1942) *El Hombre y lo Sagrado*, Fondo de Cultura Económica, México., [L`homme et Le Sacrée, Gallimard, Paris. (1939)]
- Caillois, R.** (1973) *La Cuesta de la Guerra*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Canguilhem, G.** (1968) "Du singulier à la singularité en épistémologie biologique", em *Etudes d`histoire et philosophie des sciences*, Vrin, Paris O`
- Debray, R.** (1996) *El Arcaísmo Posmoderno*, Manantial, Buenos Aires.
- Deleuze, G.** (1968) *Différence et répétition*, PUF, Paris.
- Deleuze, G.** (1995) *Conversaciones*, PreTextos, Valencia (Pourparlers, Minuit, Paris, 1990)
- Deleuze, G. & Guattari F.** (1980), *Mille plateaux*, Minuit, coll. « Critique », Paris.
- Dumont, L.** (1983) *Essais sur l`individualisme*, Le Seuil.
- Durkheim, E.** (1997) *Las Reglas del Método Sociológico*, Ed. Fondo de Cultura Económica. México
- Dostoievsky, F.** (1977) *Humillados y Ofendidos*, Espasa- Calpe, Madrid.
- Ferri, E.** (1954) *Sociología Criminale*, Bocca, Torino.
- Freud, S.** (1992) *Psicología de Masas y Análisis del Yo*, Alianza, Buenos Aires.

- Freud, S.** (1992a) El malestar de la Cultura, Alianza, Buenos Aires.
- Freud, S.** (1992b) Varios caracteres ... , Alianza, Buenos Aires
- Friedlander, K.** (1972) Psicoanálisis de la Delincuencia Juvenil, Paidós, Buenos Aires.
- Foucault, M.** (1989) Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Siglo XXI Ed. Buenos Aires. [Surveiller et Punir, Gallimard, París, 1975]
- Foucault, M.** (1993) El Pensamiento del Afuera, Pre-textos, Valencia, España.
- Foucault, M.** (1996) Prefacio a la Transgresión en: De lenguaje y literatura, Paidós, Barcelona.
- Foucault, M.** (1983) Yo, Pierre Rivière habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y mi hermano... , Tusquets, Barcelona. [Moi, Pierre Rivière ayant égorgé ma mère, ma soeur, mon frère ..., Gallimard, Paris, 1973]
- Foucault, M.** (1996) I, Pierre Rivière...[An Interview - 1976], Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984, Sylvère Lotringer ed., Semiotext[e], USA (pp. 203-206).
- Foucault, M.** (1987) Historia de la Sexualidad. Voluntad de Saber, Siglo XXI, México.
- Genet, J.** (1964) Severa Vigilancia, Losada, Buenos Aires.
- Genet, J.** (1994) Diario del Ladrón, Debate, Madrid.
- Genet, J.** (1980) El Milagro de la Rosa, Debate, Madrid. [Miracle de la Rose, en: J. G., Oeuvres complètes, t. 2º, Gallimard, 1951]
- Gizbourg, C.** (1986) El Queso y Los Gusanos, Muchnick, Barcelona.
- Gurtvich, G.** (1980) Elementos de Sociología Jurídica, Comenares,
- Hollier, D.** (1990) "La tragédie de Pilles de Rais, Librairie Dupouchelle, Paris.
- Kristeva, J.** (2001) Revuelta Intima. Literatura y Psicoanálisis, Eudeba, Buenos Aires.
- Lacan, J.** (1975) Le Séminaire I : Les écrits techniques de Freud, Seuil, Paris. (El Seminario. Libro I, Paidós, Buenos Aires, 1993)
- Lacan, J.** (1975a) Escritos, Siglo XXI, México
- Lacan, J. - Cenac, M.** (1953) Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie. Actes du II Congrès International de Criminologie (Paris - Sorbonne, Septembre, 1950). P.U.F., Paris.

- Laplanche, J. – Pontalis J.** (2004) Diccionario de psicoanálisis. Paidós, Buenos Aires.
- Le Bon, G.** (1945) Psicología de la Multitudes, Albatros, Buenos Aires.
- Lombroso, C.** (1984) L' uomo delinquente, Milano, Hoepli
- Lukes, S.** (1984) Emile Durkheim. Vida y Obra, Siglo Veintiuno, Madrid.
- Merton, R.** (1992) Teoría y estructuras sociales. Fondo Cultura Económica, México,
- Miller, H.** (1985) Trópico de Capricornio, Bruguera, Barcelona.
- Moscovici, S.** (1993) La Era de las Multitudes, Fondo de Cultura Económica, México.
- Nietzsche, F.** (1966) El caminante y su sombra, Obras Completas, Tomo II, Ed. Aguilar, Madrid.
- Nietzsche, F.** (1999) Más allá del bien y del Mal, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Ed., Madrid.
- Nietzsche, F.** (1997) La Genealogía de la Moral, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Ed., Madrid
- Nietzsche, F.** (1998) Ecce Homo trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Ed., Madrid
- Sade, A.D.** (1986) Juliette, Fundamentos, Madrid.
- Salazar, A.** (1991) No nacimos pa´ semilla. La cultura de las bandas juveniles en Medellín, Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), 5ª edición, Bogotá.
- Sartre, J. P.** (2002) Saint Genet. Ator e Martir, Editora Vozes, Rio de Janeiro.
- Sutherland, E. (1939) Principles of criminology, JP Lippincott, Chicago.
- Tarde, G.** (1952) Filosofía Penal, La España Moderna, Madrid.
- Tarde, G.** (1893) « Foules et sectes au point de vue criminel », in Revue des Deux Mondes, 15 novembre, P. 349-387
- Tarde G.** (2001) Les lois de l'imitation, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, (ed. original 1890).
- Tarde G.** (1999) Monadologie et Sociologie, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, coll. «Les empêcheurs de penser en rond», (ed. original 1893).

Tarde G. (1999) *La Logique Sociale*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, coll. «Les empêcheurs de penser en rond» (ed. original 1893).

Tarde G. (1999) *Les Lois Sociales*, Le Plessis-Robinson, coll. «Les empêcheurs de penser en rond» (ed. original 1898).

Virilio, P. (1999) *La Inseguridad del Territorio, La marca*, Buenos Aires (L`insécurité du territoire, Stock, Paris, 1976)

Veblen, T. (1961) *Theory of the Leisure Class. An Economic Study of Institutions*. New York: The Modern library

Zaluar, A. (1994) *O Condomínio do Diabo*, Ravan, Rio de Janeiro

Capítulo III

A Gloria Negra dos Criminais

(Notas para uma Sociologia dos Afetos Coletivos)

“De todos os modos, um grande número de problemas modificam imediatamente de aspecto tão logo como se reconhecem suas conexões com a sociologia da religião.”

Emile Durkheim – Prefácio de *L'Année Sociologique*, Vol. I, 1898, Pág. V.

As sociedades pós-tradicionais, tem-se dito, são sociedades desencantadas. Seu mundo já não se encontra habitado por mistérios: o logos substituiu ao mito. A religião e seus mistérios ficam reservados ao âmbito privado. A magia e o pensamento que a acompanha fazem sorrir. Longe dos reis divinos, os guerreiros e os sacerdotes da sociedade feudal, e mais longe ainda dos reis sagrados e dos feiticeiros tribais, agora um direito racional organiza um Estado racional, e políticos racionais eleitos por cidadãos unidos de razão, o conduzem. Sempre que seja possível, se diz, o pensamento claro e distinto será o fundamento de suas decisões. Mesura, equilíbrio e transparência, os representantes do Estado reivindicam para si, em correspondência aos cidadãos que lhe demandam tais virtudes. Contudo, de tempo em tempo, esta imagem auto-complacente parece desmoronar. Periodicamente, a razão vê-se povoada por fantasmas, o Estado de redentores, e a sociedade de demônios.

A chamada questão criminal resulta paradigmática deste ponto. Tudo sucede como se a violência criminal e as reações que suscita estiveram ali para desmentir a tese do desencantamento final da cultura.

É certo que o direito “positivo”, o direito da *gessellschaft*, define o delinqüente como aquele que viola uma lei que precede ao seu ato e classifica-o como criminal. A esta violação corresponderá uma pena, também previamente estabelecida. Apresentado deste modo, o delinqüente aparece –na luminosa tradição do contrato social– como um infrator. Sua única entidade real é jurídica e seu único atributo diferencial é a comissão de um ato proscrito por uma norma vigente. No entanto, em determinadas condições de visibilidade e comunicação, uma lógica distinta da estritamente jurídica se ativa. Nessas condições o delinqüente nunca é um insípido infrator. Frente a ele ou ela potências escuras se mobilizam. Se pertencer à sociedade, seu ato o converteu em um ser de novo tipo: agora é um criminoso, e as figuras do selvagem, do demente ou do malvado vem a recobri-lo e a expulsá-lo de seu anódino semblante de cidadão. É como se a sua ação “típica, antijurídica e culpável”, houvera revelado uma verdade: sendo um criminoso, não é como todos, possui uma natureza diferente à da maioria. Quem é visto como o outro da lei, aparece também como o outro da sociedade. Essa exterioridade o torna opaco e o faz poderoso. Agora é um estranho dentro do corpo social, um objeto paradoxal e fascinante, apto para suscitar reações tão violentas como ambíguas entre indivíduos habitualmente definidos e pacíficos. Essa ao menos é a tese principal de este capítulo. Tese que a continuação quisera re-plantejar e completar.

Em *A Divisão do Trabalho Social*, Durkheim (1976) assinalava o caráter negativo e imoderado que adquire a resposta coletiva à transgressão criminosa das interdições. A pena afirmava –mostrando uma preocupação moderna e racional pela medida– é uma reação

passional, e como tal não conhece limites. Liberada a sua própria dinâmica será cega, e sua violência destrutiva só se deterá quando a energia afetiva que a alma tenha se extenuado. De modo que três elementos são centrais no tratamento Durkeniano da reação social ao crime: 1) sua natureza afetiva, 2) sua negatividade e 3) sua desmesura. Aceitemos-lho e perguntemos logo: ¿é essa uma descrição completa? ¿não esquece ou desconhece uma dimensão da afetividade coletiva oposta e complementar da repulsão? Pontualmente: ¿não é atrativo o crime e obscuramente sedutor o criminoso?

Georges Bataille, por sua parte, afirmava que os sentimentos de horror e de admiração provocados por Gilles de Rais em seus contemporâneos, tenham alcançado um grau tal que o faziam aparecer perante eles como um Monstro Sagrado. De acordo com Bataille, depois de sua execução pública, a figura de De Rais permaneceu na memória coletiva como um personagem de lenda assimilado a –ou confundido com– o terrível Barba Azul. E essa lenda, narrada de uma geração a outra nas regiões onde De Rais viveu e matou, reproduzia o terror e a fascinação que a tenha feito nascer (Bataille, 1972).

Citemos ainda outra referência. *A Vida dos Homens Infames* é um texto que Michel Foucault (1978) escreveu como prólogo de um livro que nunca teve lugar. Ali se distanciava do interesse pelos grandes criminais –De Rais entre eles– por quanto considerava, com razão, sua infâmia como uma modalidade da fama. Não obstante, o próprio Foucault diz ter experimentado, frente ao relato de obscuros crimes cometidos por ignotos criminais, sentimentos intensos e ambivalentes: riso e estremecimento, para ser exatos. Declara, igualmente, sua intenção de dar conta das vidas e os crimes de estes homens e mulheres de um modo paradoxal: reconstruí-las analiticamente sem deixar escapar sua intensidade. Mas imediatamente reconhece seu fracasso.

Não tem, diz, o talento necessário para acometer essa empresa com sucesso –e talvez, agregamos nós, ninguém o tenha. Pelo mesmo, anuncia, se contentará com a publicação "sem glosa" de uma recopilação de documentos. *Lettres de cachet* e registros de internação que, por sua imediatez com o conflito –e sua ausência de análise, diremos por nossa parte–, transmitem por si mesmos a violência de essas existências pobremente criminais; assim como a violência das reações que suscitaram ou às que serviram de pretexto. Estes documentos (que finalmente nunca publicou) possuem, diz Foucault, um caráter ficcional. Ou mais bem, neles combina-se realidade e ficção, constituindo a legenda pela qual estas vidas infames chegam a nós, e produzem "um estranho efeito, mistura de beleza e espanto" (Foucault, 1988: 27).

Mas si o criminoso é repulsivo e atrativo, isso não só vale para os intelectuais franceses ligados á marginalidade e á *bohème* (Bataille y Foucault, para o caso). A repulsa se apresenta, a primeira vista, a única reação possível do "indivíduo médio" em relação a este assunto. Não obstante, o sentimento oposto (a atração) nunca parece totalmente ausente. Embora este indivíduo, sujeito à razão e à lei, negue-se a reconhecer sua fascinação e ache que sua relação exclusiva com a violência –e os violentos– é a rejeição, basta revisar seus consumos culturais para desmenti-lho. No imaginário mass-mediático, por exemplo, o fato marginal da violência ligada ao assassinato e á sexualidade torna-se um elemento medular. Seguindo, em geral, um modelo catártico e edificante, estas narrativas permitem a identificação passageira do espectador com o criminoso, para culminar reafirmando seu compromisso com as proibições. A importância de estes consumos fala do prestígio rejeitado –e sublimado– que possui a transgressão violenta entre os sujeitos á norma. Neste mesmo sentido pode lembrasse também a periódica e fervente adesão dos indivíduos normais ás guerras

mais sangrentas, sejam estas patrióticas o sociais.

Digamos então que se o fenômeno primário é, como o assinalo Durkheim, a reação de grande intensidade afetiva que o crime desencadeia, essa afetividade não é pura e simplesmente repulsiva. Antes bem, se caracteriza tanto por sua ambivalência como por sua mutabilidade. Ambivalência e mutabilidade que a violência criminosa des-encadeia e que caracteriza aos afeitos coletivos na hora da sua súbita emergência. Fenômenos ambos dos que esse estranho e determinante acontecimento intelectual chamado *Collège de Sociologie* tem dado conta longamente. De seus análises, e da tradição que reformulam, vamos a valeremos para elaborar e dar consistência as seguintes proposições:

O acontecimento criminosos 1) poe **fora de sim** –des-homogeneiza, em términos do *Collège*– a esse individuo habitualmente sujeito ao Direito e sua medida, tanto como à lógica da identidade que sustenta tal Direito; 2) essa deshomogeneização ocorre num plano que chamaremos de **energético** e num plano ao que chamaremos de **cognitivo** (ou representacional); 3) produzindo uma **posta em comunicação de afetos e representações** que habitavam nos **margens** da cidade e do individuo e 4) cujo (re)surgimento explicam o excesso da resposta “popular” ao crime, tanto como sua **ambivalência e mutabilidade**. 5) Reação que permite qualificar aos criminais –ao menos aos grandes criminais – como **nefastos** (é dizer, sagrados de signo negativo).

Se isto é correto então deveremos reconhecer que as reações “populares” ao crime se vinculam à reativação de um **modo de**

sociabilidade arcaica. No sentido de um mecanismo coletivo de pensamento e ação que já não rainha, mas que é passível de ser periodicamente atualizado. Mecanismo ligado à irrupção de um *socius* violento e contagioso (multitudinário) e à posta em funcionamento de um pensamento de tipo simbólico ou mítico.

Os cenários privilegiados para a observação deste mecanismo são, por suposto, as sociedades chamadas primitivas, onde –especialmente nas questões relativas à comunidade– o pensamento simbólico prevalece sobre o instrumental. Mas também o são os momentos de crise das sociedades postradicionais. Momentos nos quais o ensamble societal que sustem ao – e é sustido por– o Direito positivo ve-se comovido, dando lugar a diversos processos que tal vez possam ser descritos como processos de primitivização de aqueles que se chamam modernos e tardo modernos.

Sociologia do Sagrado (legado e interpretação)

Imediatamente depois da segunda guerra mundial, Ernest Cassirer (1984) perguntava retoricamente se devia-se acreditar no discurso moderno acerca da extinção do mito e do tipo de pensamento que o sustenta. Imediatamente antes dessa guerra, G. Bataille junto com R. Caillois e M. Leiris fundavam o *Collège de Sociologie Sacrée* (do qual inicialmente J. Monnerot estava chamado a participar). Ali intentaram analisar suas próprias sociedades aplicando as categorias que até então tenham sido construídas e utilizadas – entre outros por Cassirer – para o estudo dos povos arcaicos. Na opinião de Levi Strauss (1956) este intento "teve êxito".

O colegiado Roger Caillois (1949) começa seu livro *L'home et Le*

sacré, afirmando que o sagrado só pode definir-se por oposição ao profano. Para situar a modalidade desta oposição, Caillois proporá chaves mestras: dado que um estudo morfológico seria interminável, buscará, pois, um “sintático”. Sagrado e profano, dirá então, são dois mundos que somente podem ser definidos um pelo outro. Excluem-se e se supõem reciprocamente. O sagrado é uma propriedade estável ou efêmera de certos lugares, seres, coisas, tempos. Não há nada que não possa ser sua sede e que, por sua vez, não possa ser despossuído desta prerrogativa. Trata-se de uma qualidade que não pertence às coisas mesmas. É uma força sempre pronta a transbordar seu continente, “a propagar-se fora, a derramar-se como um líquido ou eletricidade” (Caillois, 1949:13). Quando algo ou alguém torna-se sagrado, sua transformação é absoluta. Suscita sentimentos de veneração e temor, se apresenta como proibido. Seu contato é perigoso: ninguém se acerca impunemente ao sagrado. Disso o mundo profano busca proteger-se. Profano é, em cambio, aquilo que carece de toda qualidade mística, que não dispõe de poder ou dignidade alguma. E, sobretudo, é o que está impedido de entrar em contato com o sagrado. O mundo profano «*se comporte comme un cosmos régulier régi par un ordre universel et fonctionnant selon un rythme régulier. La mesure, la règle le maintiennent. La loi est que toute chose se trouve à sa place, que tout événement arrive en son temps*» (Caillois, 1949:128). Frente ao âmbito da cotidianidade profana –o da técnica e do trabalho–, o sagrado aparece, segundo a celebre expressão de R. Otto (1956), como «o completamente outro». Isto é, aparece como uma potência instável, misteriosa e excepcional: sagrado é o tempo da festa, a pessoa do rei e o espaço do bosque.

Há que resguardar, por sua vez, ao sagrado do contacto com o profano para que não seja vaziado de virtudes. O tabu cumpre em

instituir esta separação e em proteger um mundo do outro. Não obstante, a comunicação entre ambos –seja ritual ou catastrófica– é necessária. Isto porque somente o sagrado é capaz de outorgar potência, valor e sentido ao profano, ao reino da prática e das coisas. Somente o que é sagrado é um fim em si mesmo: a “fonte”, o “fim”, frente ao qual o mundo profano é um “meio”.

Eis aqui, portanto, uma primeira característica da referida sintaxe: o profano é substância, o sagrado é energia. Um é regularidade, o outro é exceção. Em um a descontinuidade, em outro o contínuo; aqui o intercambiável, ali o intocável; “de um lado as forças, do outro as coisas” (Caillois, 1949).

Um segundo tópico nesta sintaxe refere-se aos próprios traços do sagrado e é introduzido pela noção de “bipolaridade”. Noção que, tendo origem na antropologia tardovictoriana de Robertson-Smith, encontra-se nos trabalhos de *L'Année Sociologique* e que será central para a sociologia do *Collège*. No pensamento religioso, à primeira divisão entre sagrado e profano se agrega outra ao interior do sagrado: puro e impuro, fasto e nefasto. Pólos que, traduzidos a termos energéticos serão denominados atrativo e repulsivo, respectivamente. Estes pólos são as referências, por assim dizer, a partir das quais o pensamento religioso classifica e valoriza sua experiência do mundo, distribuindo o universo sagrado em seres e poderes contrários: a força, o bem e a vida; a debilidade, o mal e a morte (Hertz, 1990). Ou se preferir: os deuses e os demônios. Todo um sistema de classificações e valorizações é desenvolvido no âmbito do pensamento religioso com esta matriz bipolar em uma linguagem de imagens e símbolos: luz e trevas, dia e noite, mas também esquerda e direita, o alto e o baixo, o masculino e o feminino (Hertz, 1990).

Esta bipolaridade está relacionada a um terceiro tópico característico desta lógica: a ambigüidade do sagrado. O sagrado é tanto puro como impuro –tal como o indica sua raiz etimológica *sacer*. Estas duas formas opostas são contíguas, e em um mesmo lugar, tempo, objeto ou pessoa pode passar de um a outro sem perder seu caráter (sagrado). “Com o puro se faz o impuro e ao revés. A ambigüidade do sagrado reside em tais transformações” –escreveu Durkheim (1993:129). Caillois (1939), por sua vez, oferece o exemplo de alguns santos ilustres do cristianismo que antes de serem grandes santos foram grandes pecadores.

Trinta anos depois de *O Homem e o Sagrado*, Jules Monnerot (1979) dirá que nos líderes fascistas e nas suas forças de choque verifica-se esta mesma ambigüidade e esta mesma mutabilidade. Neles – postulará– desenha-se um trajeto histórico que “vai do asilo ao capitólio”: é dizer, do baixo ao alto, da margem ao centro, do impuro ao puro, da repulsão à atração. Com isto, Monnerot mostrará perfeitamente o tipo de transposição levada a cabo pelo *Collège* bem como seus alcances.

O Criminoso como Tabu e Mana

Tabu é uma palavra de procedência polinésia que, por ser um mecanismo universal nas sociedades chamadas primitivas, e também por comodidade, os etnólogos generalizaram-na em seu. Outro tanto sucede com a noção nativa de mana: vocábulo originário da melanésia e polinésia que, devido à existência de concepções análogas em vastas regiões do mundo, vale por todas elas. A verdade é que se em geral os etnólogos estão de acordo quanto à utilização destes termos para

abordar fenômenos que julgam similares, o acordo desaparece na hora de explicar estes fenômenos. Por nossa parte, tomaremos também aqui como referência o trabalho que fiz o *Collège* sobre tais noções. É evidente que Bataille e seus colegas não se interessaram pelos dados etnográficos enquanto tais. Se ocuparam-se deles é porque entediavam que a visão de conjunto destes dados permite isolar o funcionamento geral de um pensamento ao que não consideravam privativo de terras distantes ou passados remotos: o pensamento arcaico. Nele Tabu e Mana se encontram vinculados por um nexo de participação –desta vez a origem da noção é de Levy Bruhl (1949,1966). O sistema formado por estes três termos é bem conhecido pela etnografia e nos servirá agora de matriz para pensar a figura do criminoso e a reação social que suscita.

Digamos então que o Tabu é uma proibição carente de justificativa racional, que exhibe uma vigência regular em um grupo social determinado (Cazeneuve, 1967). O tabu –no seu caráter de rito negativo– funda e protege, como fica dito, a diferença entre o que é santo e o que está livre do uso cotidiano. Mas também as diferenças entre o alto e o baixo, o dentro e o fora, são estabelecidas por tabus. Estas proibições, no seu conjunto, são por tanto constituintes das separações que organizam uma ordem sócio-cultural determinada. E funcionam sempre combinados com ritos positivos (aqueles de passagem, assim como os consagratórios e os expiatórios). Ritos que instituem, ao contrário dos tabus, um certo tipo de comunicação entre esses mundos habitualmente separados. Comunicação, passageira e regulada, entre o sagrado e o profano, o alto e o baixo, o dentro e o fora. Ambos os tipos de ritos (o tabu e a festa) concorrem na manutenção do universo ordenado e vigoroso segundo uma dialética proibição/transgressão. Dialética considerada energeticamente sabia por autores como Marcel Mauss (1979), o mesmo Bataille (1992), e René Girard (1986).

Já Caillois (1949) havia indicado que o tabu funciona ao modo de um “imperativo categórico negativo”: proíbe sem prescrever. Imperativo que não está justificado por nenhuma consideração de caráter lógico: “Não matarás”, isso é tudo. Se o tabu tem-se destinado a manter a integridade do conjunto social organizado, se delimita os limites que impedem que o mundo se torne caótico, então deve apresentar-se como superior e externo aos indivíduos cuja existência regula, deve aparecer como transcendente a seu entendimento, e ainda a suas justificações.

Porém, no pensamento arcaico, tabu não é só a proibição, também o é quem a tenha violado. Quem atravessou um interdito e participa do mundo que vive além dele. Esse tomou contato com o sagrado, mas não por vias rituais (as únicas socialmente permitidas). E por isso fica manchado, impuro: habitado por uma força mística cuja potência é diretamente proporcional ao valor da regra violada. Em primeiro lugar, então o homicida é o incestuoso. Recorda Caillois (1949) que Édipo, duplamente criminoso, é –por isso mesmo– sagrado. O transgressor da “mais santa das leis” adquire o perigoso concurso de poderes sobrenaturais. Daí que, de vez em quando, alguém que realmente precisa deles, pode se atrever a violar um tabu para apropriar-se delas. O Thonga que quer caçar um hipopótamo une-se sexualmente com sua filha, por exemplo (Caillois, 1949:46). São essas forças «sobrenaturais» que recebem o nome genérico de mana. Um poder impessoal e misterioso que caracteriza a indivíduos vistos como radicalmente diversos, como os reis e os bruxos. Isto equivale a dizer que o mana se encontra tanto do lado puro quanto do impuro: no muito alto e no muito baixo, na cura e no veneno, no santo e no criminoso. E que em cada um deles, aparece como uma potência ambígua, admirada e temida.

Não é que o criminoso (e o impuro em geral) não seja detestável.

É que a ambivalência característica do sagrado se repete no pólo negativo que ele representa. Se matou, violou um tabu, e fazendo-o não somente causou danos diretos a pessoas determinadas. Quem viola um tabu compromete a ordem universal, põe em jogo o conjunto social com um todo. Esse é o sentimento coletivo que caracteriza o tabu. Por isso, para Durkheim (1993) a repulsa pública é seu distintivo mais seguro. A comunidade entende –ou melhor, sente– que o transtorno introduzido pelo sacrilégio pode ser contagioso; que poderia estender-se até colocar tudo em questão, inclusive até destruir tudo. Aí reside a fascinação apocalíptica do crime e a força inusitada do criminoso. Por conseguinte consagra-se lho negativamente: será nefasto. E como tal é separado, excluído para evitar que contamine. Deve se estabelecer um acordo, por assim dizer, entre sua condição ontológica e sua condição social. Há que se afastar dele ou afastá-lo, pois sua natureza é abominável e sua potência inaudita. Tremens e fascinas, assim aparece o delinqüente frente ao conjunto social comunicado pelo medo.

Heterogêneo

Em suas análises das sociedades européias do entre-guerras – sociedades extasiadas e aterrorizadas pelo fascismo –, os membros do Collège sugeriram de diversos modos que o sentimento do sagrado, e o pensamento simbólico que lhe corresponde, podem alcançar alturas vertiginosas também em indivíduos, em principio, amplamente desencantados.

De ali que os conceitos por eles desenvolvidos podam servirnos para afirmar a persistência da dinâmica socio-psicológica tematizada no estudo da sociabilidade arcaica, e que é preciso aludir a ela para explicar

as reações “seculares” ao crime. Dizer isto implica postular que embora essa dinâmica encontre-se privada de suas expressões históricas tradicionais (religião e monarquia), sua sintaxe e sua economia libidinal não desapareceram. Antes bem, tem se liberado de suas antigas referências e mostra-se capaz de adquirir novas formas. Implica também afirmar que o sagrado, longe de se extinguir, se há interiorizado, que vive difuso nos estados subjetivos, e tende a concentrar-se nas margens dos conjuntos sociais pós-tradicionais. Vejamos.

O ponto do Collège e o seguinte: aquilo que **comova** e **estranhe** com uma intensidade suficiente como para aparecer como “completamente outro” em relação ao cotidiano, será vivido, também pelos indivíduos “descritos”, como uma **realidade heterogênea** (sagrada). Heterogêneo é o que termina com a apatia que caracteriza ao habitante da sociedade estabelecida. O choque com uma realidade desse tipo põe a este indivíduo fora de si, o des-homogeneiza. E o arroja à uma dimensão onde a lógica da identidade cede ante essa outra que divide ao mundo em sagrado e profano y que estrutura-se a partir das categorias de participação, tabu e mana. Também para esse indivíduo, a realidade heterogênea é a de uma força ambivalente e proibida, absolutamente outra. O heterogêneo (fasto ou nefasto) se opõe então o homogêneo: noção equivalente à de profano no estudo das religiões. Homogêneo é o mundo do indivíduo, a burocracia, a ciência e a técnica. A homogeneidade social está determinada pelo trabalho, e submetida às leis gerais da utilidade, da contabilidade e a intercambiabilidade. De modo que nenhuma atividade ou elemento homogêneo valem por si mesmos. Pelo contrario, vinculam-se uns com outros segundo uma relação de funcionalidade medio-fim e de equivalência econômico-jurídica.

Se aceitar isto é possível afirmar que a oposição sagrado/profano,

tem lugar não só nas sociedades onde as crenças relativas ao sagrado assumem a forma de crenças religiosas. Também os conjuntos sociais que possuem boas razões para crerem-se irreligiosos (o a-religiosos) conhecem separações do mesmo tipo. Separações que, não “oficialmente” mas realmente, **afastam** e isolam a **determinadas categorias** do real, e vão acompanhadas de intensos sentimentos de atração e y repulsão.

"Nous appelons *hétérogène* ce qui remplit dans les sociétés consciemment ir ou a-religieuses une fonction analogue á celle qu'assumait le sacré dans les sociétés consciemment religieuses" – resume Monnerot (1946:134) em *Les Faits Sociaux ne sont pas des Choses*. E é comentando esta obra de Monnerot que Bataille exemplifica: "*Lê caractère "sacré" de l'intouchable hindou ne peut être nié. Mais si la conduite des Européens à l'égard de leurs misérables n'est pas comme celle de l'Hindou excédante, ostentatoire, elle à de toutes façons même source et même sens. Ce qui donne une "horrible grandeur" – inasimilable – à l'homme des bas-fonds de nos villes, n'est nullement étranger au caractère sacré. Au moins faut-il déterminer une catégorie plus generale fondée sur l'équivalence d'un clochard de Londres et d'un outcast du Bengae*" (Bataille, 1996 :586).

Essa categoria é precisamente a de heterogêneo que, diferentemente da noção de sagrado da sociologia francesa “clássica”, não se encontra determinada exclusivamente desde fora. Tratando-se de reações que nós mesmos vivemos, não é nem honesto nem rigoroso apresentar estes fatos como externos, pensa Bataille (1996). A metodologia apropriada seria, antes bem, captar-los “desde dentro e desde fora ao mesmo tempo”: participando ao “observador” de experiências tais como a fascinação, o desequilíbrio, o êxtase, o horror, o asco. E o “homem dos fundos baixos” não é o único que produz esta

experiência. Na lista elaborada por Monnerot, que Bataille cita –e aprova– longamente, agregam-se: o louco, o poeta maldito (Lautrémont e Rimbaud), o *outsider* sem profissão (e os exemplos são nada menos que Marx e Comte), o refratário irreduzível, aqueles que à sua maneira resistem em “réaliser lê general” (kierkegard e Nietzsche), os agitadores contra a ordem estabelecida (Blanqui) e “lê forçat intaritable sur lequel toujours se ferme le bagne” (a frase de Rimbaud). Também estão incluídos nesta categoria as prostitutas, seus cafetões e todos aqueles indivíduos e grupos agrupados pelos juristas e criminalistas sob o rótulo de “classes perigosas”. Todos são sagrados –ou tratados como tais– no sentido nefasto da palavra *sacer*. Trata-se de homens em **rupture de ban**, sublinha Monnerot, « non pás seulement lê forçat, mais tout vrai criminel » (Monnerot, 1946:138).

O Criminoso como Tabu e Mana II

Seja pois um criminoso. De preferência um que escape à presunção de uma motivação utilitária para seus crimes. O jovem estudante que matou de 113 facadas a sua namorada, ou a cordial aposentada que envenenava o chá de suas amigas. Seja qualquer indivíduo que carecendo de desequilíbrios mentais se mostre capaz de uma violência incompreensível para o cidadão médio. Esse criminoso induz a um comportamento estranho. Está aí, é alguém como todos aparentemente. Mas só aparentemente: se lhe teme. Tratasse-lho como se fora algo mais e algo distinto do que é (um humano). Parece habitado, tem algo inquietante dentro seu. Algo que de certa forma não é um Eu, e que parece desdobrar sua identidade. Uma potência irregular o possui, é torna-lo imprevisível e perigoso. Vive agora fora da lei, não respeitou as proibições que o conjunto da sociedade respeita. Sobretudo, pode matar,

já que já o fez. E pode fazê-lo à vontade –porque ainda é humano. No entanto, não chega dizer que o que tem é só falta de escrúpulos porque, em todo caso, é a falta de escrúpulos que define à espécie. Não podemos nos decidir. Atribuímos a ele a violência de uma fera, e quiséramos castigá-lo com a responsabilidade de um culpável. Em qualquer caso, seu tipo não é um tipo médio. É um indefinível. Aquele no qual se agrupam traços dos mais diversos: o furor dos animais, a maldade dos pecadores, a coragem dos heróis e, às vezes, a lucidez dos gênios. Por isso é tratado como um ser indefinível e separado. Tabu, poderia dizer-se perfeitamente.

Certamente, pode-se facilmente encontrar aporias como esta nos discursos mais diversos sobre a questão criminal. Dos tribunais aos massmedia, das conversações informais as manifestações artísticas, poder-se-ia identificar os principais traços de um modo de pensamento que, longe de ser patrimônio exclusivo de sociedades arcaicas, é posto em circulação cada vez que a irrupção de um **hetera** (fasto o nefasto), põe em questão o curso regular do cotidiano. Nesse ponto o pensamento conceitual, que governa a lógica própria do mundo ordenado e uniforme, é suspensa, incapaz, ao parecer, de dar conta de aquilo que interrompe desde “fora” seu despregue. Aqui os imperativos de não contradição e causalidade recuam ante a violência acontecida, dando lugar a um tipo pensamento “anterior”, simbólico o mítico, que fala uma linguagem de imagens mais do que conceitos.

Uma característica central do pensamento simbólico radica em que aqueles que experimentem a realidade segundo suas categorias, não estabelecem uma distinção clara entre sujeito e objeto. Não se encontram –nesse momento– guiados pela lógica da identidade e do terceiro excluído, mas sim pelo princípio de participação tal como Levy-Bruhl o entende e Bataille o resume: “uma coisa é e ao mesmo tempo

não é, ou (...) uma coisa pode ser uma vez o que ela é e outra coisa” (Bataille, 1992:49). Este princípio está no centro de uma experiência mística do real –oposta à experiência positiva–, caracterizada pela crença em forças não perceptíveis pelos sentidos, porém atuantes (Levy Bruhl, 1966).). E se localiza como nexos entre uma realidade passível de validação empírica e outra que somente pode ser sentida. Ou, também, entre duas realidades sentidas. Em outros termos (mais exatos): a participação é uma experiência na qual o **elemento afetivo** prevalece sobre o representativo e cognitivo. Isto não significa necessariamente que os objetos da experiência careçam de representação, mas que o enlace entre estas representações –o nexo que as comunica– é mais sensível que conceitual.

O medo ao crime, por exemplo, promove todo tipo de deslizamentos e de conexões não verificáveis causalmente, e incluso contraditórias. Assim o encadeamento da série “infração-enfermedade-perigosidade-delito”: quem consome drogas proibidas é visto como adicto (coisa que, por suposto, não é “necessária”), e sendo adicto se transformará em perigoso (atribuição impossível de verificar a priori), já que sua dependência compulsiva –se dirá– pode levar-lo a outro tipo de delitos, como o roubo o incluso o homicídio. Thomas de Quincey ironizava sobre esta série mitológica invertendo-a: se começa assinando alguém, para depois roubar, logo embriagar-se, e não deter-se ate blasfemar contra a igreja e os sacramentos (de Quincey, 1991).

Vê-se como as imagens e suas conexões são, no mito tanto como no sonho, ambivalentes: imunes ao princípio da não contradição. Mas uma das importantes diferenças entre o mito e o sonho, é que o primeiro é capaz de promover uma relação direta entre as ideias-imagens (percebidas, sugeridas ou imaginadas) e ação. É dizer, o mito é capaz de inaugurar estados de multidão.

Quem transgredir um tabu se converte, ele mesmo, em tabu, pensam os povos assim chamados primitivos. Quem viola uma regra sagrada –“não matarás”– se transforma em um monstro sagrado. Assim pensam os primitivos. Mas não só eles: assim acostumamos pensar nós. E é provável que assim também pense o assassino. Dado que finalmente é humano, não pode escapar de receber a identidade social e pessoal pelas mãos dos outros. Por isso, às vezes, o criminoso nutre-se da potência que lhe é atribuída. Sente-se então mais forte e, de certo modo, menos humano que a média. E o é, de certo modo. Endurece-se se crê, como os outros, que sua mancha é inexpiável. Quando isto sucede, todos os protagonistas do drama se comunicam em uma dimensão que talvez possa ser chamada de **mito-histórica**.

É que também nas sociedades seculares o crime –em especial o vinculado à sexualidade e a morte– aparece, perante do mundo cotidiano, como uma violência maior. Interrompe seu curso regular, o des-ordena. Se apresenta como a re-emergência do que deve ser excluído para que o conjunto que o expulsou possa durar. Agora bem, se toda ordem socio simbólica –em tanto rede significativa capaz de definir um interior e um exterior, um arriba e um abaixo; capaz de fabricar a ilusão do social como um todo estruturado e clausurado– se sustem num sistema de exclusões, então o crime pode ser definido como uma **experiência limite** dessa ordem. Experiência que designa o que é natureza para a cultura, violência para a razão, desejo para a consciência, quando natureza, violência, desejo, se apresentam no seio de um mundo que as definiu como exteriores. Quando a alteridade cuja exclusão havia permitido, em cada caso, instituir um limite, acontece em seu interior.

Vinculado à transgressão das proibições profundas e irracionais que fundam uma ordem o acontecimento criminal produz um **shock**

cognitivo, más também **energético**, nos indivíduos sujeitos a essa ordem. Ou mais especificamente: o que o crime põe em jogo são esses **estados de multidão**, dos que faláramos nos capítulos anteriores. Esse socius elementar descrito pelo Collège como “*mouvement social immédiat*” ou “*mouvement d´ensemble communel*” (Hollier, 1988). Um tipo de sociabilidade ligada aos afetos e modos de representação que permanecem habitualmente nas margens do ensamble societal e dos indivíduos, e que a chamada questão criminal (re)atualiza periodicamente. Este socius pode ser qualificado como **sagrado** por quanto se subtrai a toda formalização, porque suporta às formas vigentes, e porque dele surgem formas novas. **Ambivalente** por quanto sua intensidade desmarca aos indivíduos colocando-os fora dos quadros categoriais e os roles vinculados à regularidade da estrutura societal. Por isso para esse individuo des-homogeneizado –para o sujeito “em seu ponto de ebulição” (Bataille, 1967)– não é possível fixar antiteticamente seus afetos; e pode-se dizer que, num estado tal, os extremos se juntam. **Mutável** por quanto essa afetividade coletiva, quando se concentra num ponto é passível de operar um cambio de signo do sinistro ao destro, do nefasto ao fasto, do atrativo ao repulsivo (Bataille, 1974; Girard, 1989). Características todas elas, observáveis em forma patente não só nos momentos de “efervescência coletiva” que caracterizam para Durkheim (1993) às festas religiosas arcaicas, mas também nas grandes crises das sociedades postradicionais, em seus processos de formação do poder, e de designação de grandes indivíduos (líderes carismáticos ou criminais consagrados). Momentos nos quais a violência criminal e a violência instituinte não podem ser claramente distinguidas. E donde se bem vê em cambio que –como queria Nietzsche (1998)– Catilina é a forma preexistente de todo César.

As Grandes Crises Sociais como Vantagem Epistemológica

Repassemos E precisemos. O criminoso acostuma suscitar sentimentos extremos entre os indivíduos meios. Indivíduos que, mesmo formando parte da sociedade homogênea – isto é: que embora sendo respeitador da lei e confiados no pensamento discursivo-, reagem violentamente diante de sua presença real ou imaginada. Se a decomposição passiva do paria produz repugnância, a violência de quem rompe ativamente a ordem produz tanto temor quanto violenta indignação, pero também fascínio aberto ou solapado. E isso por quanto semelhante choque afetivo pode fazer “perder pé” a esses indivíduos de ordinário estáveis. Então a estrutura cognitiva racional (cujo paradigma é a ciência) tende a ceder e a descentralizar-se, dando lugar, não a um vazio uniforme, mas as categorias do pensamento simbólico que se têm mostrado capazes de combater com esse vazio (cujo modelo é o mito).

A vantagem epistemológica das crises sociais profundas reside em que ao constituir períodos de des-homogeneização violenta e massiva, podem ver-se atuar aberta e amplificadamente os mecanismos arcaizantes que vivem como fantasmas, e atuam descontínua e localizadamente, em períodos de estabilidade. Mecanismos que implicam na mobilização de ingentes *quantums* afetivos e imaginativos, e que desembocam habitualmente na formação de mitos e de grandes indivíduos. De eles nos ocuparemos agora.

O grande indivíduo é um produto dos períodos de crise, o sintoma de uma sociedade em estado crítico –isso ensina o Colégio de Sociologia. Este *État Critique* –ao que também pode-se chamar *Situation de Détresse* (Monnerot, 1979) enfatizando a dimensão vivida destas comoções–, é o momento de posta em questão de um conjunto

determinado. Uma conjuntura extrema de implosão ou de explosão, caracterizada pela mudança brusca de velocidade no tempo dessa sociedade e da desestruturação tendencial de seu espaço simbólico.

Estável –dirá Monnerot (1979)– é aquela sociedade cuja zona central, claramente delimitada, está constituída por componentes homogêneos. Onde, em geral, os elementos marginais se encontram efetivamente na margem –espacial, mas também imaginária– de tal conjunto. Como já se sabe, a estrutura social constituiu, entre outras coisas, num dispositivo que organiza as condutas sociais cotidianas dos homens e as mulheres aos que contêm, permitindo-lhes uma leitura de suas posições e possibilidades. Chegada a *Situation de Détresse*, esses componentes homogêneos começam a desassociar-se. Os limites estruturais se fazem porosos e permitem que elementos de postos habitualmente diferenciados e sólidos se comuniquem e se movam com rapidez. É como se faltassem ao lugar que lhes era dado na estrutura conhecida e as palavras já não correspondessem às coisas. A sociedade perde legibilidade para seus habitantes. O que era um conjunto estável, de movimento lento, se vê então descentralizado e vertiginosamente acelerado. Deslocaram-se as referências cuja situação estrutural permitiria a cada um representar a sociedade como um todo organizado, assim como o próprio lugar nesse todo. Isto produz um desequilíbrio geral nesse conjunto, que sofre uma des-homogeneização tendencial e a sente como um abismo crescente; um processo de in-diferenciação fatalmente dissolvente de não tomar medidas urgentes e definitivas. Privado de seu grelha estrutural, o indivíduo normal sujeito à lei, a propriedade e a rotina, se sente afetado em sua segurança: seu futuro, valores e bens parecem ameaçados. A in-diferenciação tendencial se abre então ao despregue liso do medo. Um passo mais nesta decomposição vivida para esse indivíduo sentir sua vida em perigo.

Agora as imagens alucinadas do caos circulam vertiginosamente e são tão prementes como o anelo de uma ordem total. Quando isto sucede o tempo do mito está disposto, e a energia coletiva preparada para se encarnar num grande individuo – o "objeto transcendente da afetividade coletiva", ao dizer de Bataille (1976). No líder violento, restaurador da ordem absoluta; ou no inimigo omni-assediante, personificação do caos. César ou o Messias, Al Capone ou Jack o destripador – não há diferença aqui entre realidade e ficção.

É possível também que, simultânea ou sucessivamente, estes **duplos polares** se emparelhem formando um **sistema**. De um lado, os representantes da desintegração e da impureza, do outro, o senhor da ordem. E entre ambos pólos, formando parte da configuração que eles inauguram, acostumam figurar os miseráveis. Aquela multidão fantasmática à que Tarde (1952) chamou monstro inominado, tem seu lugar nesta composição como uma ameaça latente, difusa, sempre pronta a precipitar-se. Não só o grande criminoso ou o monarca sanguinário, também a multidão foi imaginada como um animal selvagem: de preferência um lobo igual que aqueles (Foucault, 1999).

A *Situation de Détresse* “entranha um processo de desestruturação social que se traduz na psique dos elementos sociais homogêneos pelo temor e pela aversão ao caos, por uma aversão (apreensão) crescente ante os progressos deste caos já experimentado e, sobretudo, já imaginado” – explica Monnerot, (1979:148). É este um período de efervescência coletiva – para usar uma expressão de Durkheim (1993) cara ao Collège. O momento em que o conjunto se vê comovido por uma proliferação de reações afetivas intensas. É quando aqueles elementos estáveis em vias de desequilíbrio, os quais tinham pertencido à categoria de conformistas, os que sustentavam e eram sustentados pela ideologia oficial, tendem a politizar-se ou, ao menos, a

participar dos turbilhões gerados por uma “função fabuladora” coletiva mais ativa que de costume. É também o tempo da ação. A crise põe o indivíduo comum fora de si: então os notários avançam como árabes – no dizer de Deleuze (1994); ou as classes médias se dispõem à revolução para recuperar a ordem – em palavras de Monnerot (1979). É quando vizinhos respeitáveis massacram aos andarilhos desafortunados. Quando se nomeia a reconhecidos criminosos como chefes de polícia. Quando marginais sem ocupação nem domicílio estável se convertem em líderes enaltecidos pela multidão respeitável. Momento em que se coroa o paria e não o vice-rei nem o burocrata: a hora de Luis Napoleão, também de Hitler ou Mussolini. Um segmento enlouquecido do tempo, quando a excitação e a agregação “brasse de bas em haut les differentes formations sociales” (Bataille, 1976:361), e mistura homens e condutas que, em períodos de equilíbrio, haviam pertencido a mundos diferentes.

Verifica-se nesse momento o fenômeno sociológico da **reversibilidade** possível da repulsão em atração, do baixo em alto, o impuro em puro. O **sujeito** desta mutação está constituído por um grande número de indivíduos que dê-homogeneizados pela crise, e postos em **estado de comunicação ou multidão**, vem-se presos de um **estado efervescente** que alcança seu ponto limite –e em certo sentido, seu fechamento– na designação de um “ator sagrado” (isto é, no **objeto** desta pesagem).

O Criminoso como Grande Indivíduo

Em tempos de estabilidade social e cultural, o alto e o baixo, o puro o impuro, o pólo atrativo e o pólo repulsivo, encontram-se separados. Permanecem definidos e constantes, configurando, deste modo, um

sistema que concorre a manter a **coesão social** e a **reproduzir** hierarquias existentes. A força heurística dos períodos críticos reside em mostrar, nus, os mecanismos e as dinâmicas representacionais e energéticas que dão lugar a aquelas configurações estáveis. Descubrem as forças e os sentidos que as fundam e que depois permaneceram latentes e amarrados ao funcionamento habitual de essa ordem.

Assinalam, em primeiro lugar, que o **indivíduo é tanto uma “forma”** (sujeita ao linguajem discursivo, ao intercambio econômico e ao contrato social), **como um “estado”** (o de uma energia libidinal administrada de acordo com os princípios de hábito e a rotina) (Cf. Cap. IV). Assinalam também que determinados acontecimentos podem por esse indivíduo **fora de si**: conduzir-lho para o **Outro** (de sua identidade) e para **os outros**. Isto é, **entregar-lho**, mediante a **afetividade intensa** e a **imaginação desbordada**, à **indeterminação** da forma e ao **estado de multidão**.

Esses *Etat Critiques* ensinam, também, que tudo grande indivíduo (puro ou impuro, mas sempre separado ou tabu) é um dos **resultados** desses estados de multidão. E isto, por quanto é o “lugar” aonde as emoções e as imagens coletivas encontram uma “forma” paradoxal, e nela se condensam. Essa forma paradoxal acostuma chamar se **gloria**, buscando designar o resplendor de aquele que, por ter atravessado os limites do possível, não pode ser contido por forma nenhuma. Um corpo ao que a potencia da afetividade coletiva joga fera dos marcos categoriais do mundo regular e ordenado.

Ainda, as crises mostram que essa concentração afetiva deve ser mais ou menos **caprichosa**. É o azar quem nomeia ao elegido: líder carismático, criminal ilustre ou ídolo massmediático na sociedade do espetáculo. Aga Khan, Charles Mansson, Marilyn Monroe: qualquer um

poderia ter sido eles, mas só eles o foram. Todos surgiram “da nada”, e seu prestígio (negativo o positivo) só a eles pertence. Não é um prestígio de posição (intocável o rei), mas da pessoa: o tem ganhado, ao parecer, por si mesmos. Não entanto, como quedou dito, a “sustância” de sua **indivuação monumental** é coletiva.

Isto põe de manifesto, por outra parte, algo fundamental: que este tipo de indivuação é uma **função** desses *estados de multidão*, e como tal não depende em absoluto do personagem em questão. O grande indivíduo aparece como uma existência indeterminada. Se apresenta na imaginação multitudinaria como liberado das ataduras do rebanho pelo dom que lhe outorgou a fama, o dinheiro, ou o trato com a morte. Esse grande homem –ou essa grande mulher– é, não entanto, acaso mais que ninguém, uma personagem. Um **ator** cujo papel não depende dos ditados de sua vontade. Tampouco do complexo institucional estabelecido. Seu roteiro –por assim falar– deriva, fundamentalmente, das dinâmicas e os conteúdos que comandam a energia e a fantasmática coletiva que o escolhe e o segura. É por isso um **ator sagrado**.

De ali que seus “méritos” principais sejam aqueles derivados de (o criados por) sua designação como **ponto de imputação** dos fluxos desatados da **imaginação afetiva da multidão**. Trata-se, sem duvida, de indivíduos “ardentes”: homens e mulheres do esplendor e o excesso, habitualmente o drama da sua vida leva os signos do luxo, a sexualidade mais urgente, e a morte. Habitam nos extremos da intensidade coletiva que, em ocasiões, os arrasta ate o final e os abrasa.

Ali está então a **gloria preta** do criminoso. Seu ato proibido o tem colocado em posição de ser “elegido”. Dado que o crime é qualificado pelo conjunto social como exceção e impureza – por quanto quebra a regra jurídica em sua capacidade de estabelecer regularidade e de

produzir ordenação—, o criminoso será visto, em certa medida, como **irregular** e **incondicionado**. Isa medida é, precisamente, a de seus atos. O crescimento e a opacidade da sua figura estará em proporção com o calibre das proibições que transgride e o modo em que o faça. De ali que o crime seja uma **estrada real** até este tipo de individuação: a do ser separado. O que equivale a dizer, como já se falou, depende, que esta individuação não é correlativa do complexo societal mas da multidão. E que desde o ponto de vista do individuo particular, mais da sorte que dos próprios méritos. Tendo cometido um ato proibido, em determinadas condições de comunicação e visibilidades, pode-se esperar que a imaginação coletiva faça o resto. Não obstante, deve ser assinalado que, pelo geral, pode-se perceber nos grandes criminais uma poderosa vocação de reconhecimento e notáveis aptidões teatrais: “mi ato é demasiado grande para que eu diga o que é” – falou Christine Papin, a serviente que voltou-se célebre depois de golpear até a morte a sua patrona.

Como pode ver-se, por nossa parte não temos abordado o aspecto estritamente psicológico da passagem ao ato delitivo. Antes bem, nossas teses deixam pensar que não existiria ali nenhum aspecto “estritamente” psicológico neste ponto. Em qualquer caso, contentamos-nos com dizer que no criminoso se condensa a violência do *socius* e que o crime tem lugar quando o individuo se abre a —ou e aberto por— esse continuum da afetividade. É claro que pode haver configurações subjetivas que façam a alguns indivíduos mais permeáveis a esse fluxo que outros. Neste ponto tal vez Lacan seja útil, e é de se esperar que sua perspectiva seja até certo ponto complementar ao que aqui se expõe. Esta perspectiva é a que enfatiza como determinante a origem e a função —profundamente sociais— do criminoso, mais que a configuração de sua personalidade.

Digamos então que se o criminoso –em especial o grande criminoso– acostuma ser um “personagem exuberante” é porque a multidão o empurra ao excesso. Este criminoso, enquanto grande indivíduo, é um **produto não reconhecido do “desejo geral”** e, como se verá no próximo capítulo, sua função pode denominar-se **Real**.

Finalmente, digamos que as análises dos períodos de comoção social profunda permitem afirmar, não só que as condições de surgimento de um grande criminoso são idênticas às que possibilitam a emergência de um líder carismático, mas que, pelo mesmo, ambos são espécies do mesmo gênero. Deste ponto derivam-se importantes conseqüências. Mencionaremos uma: a reação coletiva frente ao crime, **heterogênea ao direito** –em tanto produto do tecido social homogêneo– é, em cambio **isomorfa ao poder**. O poder, por sua vez, é **isomorfo ao crime**. E são, mais uma vez, os períodos críticos – períodos nos quais esses processos se “personificam”–, os que permitem observar tais relações (ou em tudo caso, fundar tais hipóteses).

Sucede que, como o grande chefe, o grande criminoso emerge das profundidades da multidão sem rosto e, num certo sentido, a encarna. Como aquele, impõe-se com uma força sem contrapartida. Catalisador da energia coletiva, sua figura é des-mesurada: resiste absolutamente a ordem das razões. Contudo, há diferenças essenciais entre ambos. A do criminoso e é uma força que descompõe, enquanto que a o líder, institui: ele tem por missão regenerar o organismo social do qual sai e no qual entrevêem fixando e transformando a energia coletiva; produzindo a passagem de sinistro ao destro, operando a canalização dos afetos do *socius* em benéfico de uma ordem. É a cura, enquanto o outro é o veneno.

Mas novamente: isso não impede que compartilhem **caracteres**

estruturais. Ambos caem fora dos quadros estabelecidos do conjunto social, e não se acham inibidos pelo contrato. Literalmente intratáveis, não participam do tempo da lei: pertencem ao lapso anterior a sua escrita, aquele que anula ou renova seus fundamentos. Ambos concernem á hora sagrada na que o poder se forma, correspondem a essa violência. Ambos são **seres de exceção.** E como tais personificam a **exigência mítica** de uma condição humana não determinada pela adequação a uma função social. Todo pode se esperar deles. E, de boa ou de má vontade, todo se lhes concede. Se lhes adjudica –separadas ou combinadas– força, tenacidade, inteligência e paixão sobre-humanas. Habitam no espaço dos deuses e dos animais selvagens. É dizer, o espaço da soberania.

Algumas Palavras sobre a Pena

O esquema da reação coletiva ao crime ate aqui descrita seria o seguinte: crime como fratura do tecido da cotidianidade → produzida por –e produtiva de– des-homogeneização individual → comunicação afetiva → mito → grande individuo (ou ameaça “sem rosto”, difusa e ubíqua: classes perigosas, “delinqüência”, etc.). Neste sentido, a pena pode ser vista como a **máquina** que busca gerar – nesses mesmos términos - o recorrido **inverso.**

A pena é violência acontecida –também ela– no borde externo do ensamble societal. Violência em procura da **afirmação e re-actualização das proibições,** em tanto que fundamentos irracionais da ordem. Por isso pode dizer-se, como tem feito Durkheim (1989), que sua função vincula-se mais a manter –ou recrear– a coesão social que á correição de infratores atuais ou á intimidação de infratores possíveis.

Mas se a pena “**faz comunidade**”, é porque se apresenta como **violência soberana**. Por quanto re-afirma valores e hierarquias nos quais o grupo se reconhece, essa violência aparece como transcendente. Valores e hierarquias que por isso são “últimas” e que, por tanto, só acham razões em si mesmas –são valores “para si”. A violência punitiva é pois a de uma **decisão imperativa** sobre o que há de ser excluído (e que reaparecerá agora como violência imanente ou crime), e sobre o que há de ser “respeitado” (e que aparecerá então como hierarquia estável de posições e valores).

O castigo penal é, neste sentido, um dispositivo co-extensivo ao poder –às decisões excludentes que fundam uma ordem–, concorrente na produção e reprodução dos limites que definem a fisionomia de um conjunto determinado. Intervindo, especificamente, ao nível fundamental da instituição e o mantimento de um **sistema classificatório** e de uma **economia afetiva**.

O crime faz ingressar o que o *ensamble* social teve que expulsar para poder se constituir e se pensar. Por isso o criminoso –ponto de imputação de essa exterioridade– deve ser separado como primeiro passo para sua **re-classificação** nos marcos do classificável (operação da que depende, em certo sentido, o conjunto da ordem socio-simbólica). A pena é pois o **ritual de separação e expulsão** de aquilo que –de acordo á classificações vigentes– pertence ao fora. Trata-se de uma *posta em bando* dos afetos violentos vinculados á sexualidade e a morte, mas também das transgressões que poderiam questionar a vigência de aquela ordem e dos limites que lhe são próprios. De modo que a aquele “afora” se lhe sobre-imprime um “abaixo”: não só porque se trata de subordinar os afetos do corpo a esses “cinco ou seis não deves” necessários para a vida em sociedade dos que falava Nietzsche (isto é, a subordinação do desejo ás proibições fundamentais); também porque os

indivíduos devem permanecer sujeitos às relações de poder, produção e propriedade implicadas na estrutura da societal. Ato imperativo de separação e exclusão, a pena em particular –e a criminalização em geral– concorre à fabricação, então, um **afora** e um **embaixo**, para que o **adentro** e o **arriba** sejam possíveis.

Desde o ponto de vista da economia afetiva do corpo social (e individual) digamos que o castigo penal cumpre em **a)** imprimir nesse corpo os traços mnêmicos do proibido (a mnemotécnica de Nietzsche), **b)** afastando assim a afetividade violenta do centro da sociedade e do sujeito, **c)** evitando os contágios não regulados de essa intensidade, **d)** desequilibrando a ambivalência afetiva produzida pelo crime para o extremo da repulsão, e **e)** outorgando finalmente certa compensação imaginária pelo esforço “energético” exigido.

Remarquemos que se todo isto é possível é porque, em seu nível profundo, a pena mesma se coloca no plano da des-homogeneização tendencial produzida pelo crime e fala a **linguagem não discursivo da violência**. A linguagem punitiva se encontra numa relação de não-coincidência, anterioridade e oposição respeito ao direto e a ciência – quando estes se sujeitam a seus princípios racionais. Fala – comunica– com símbolos e imagens e não com abstrações e conceitos. E esta linguagem dos afetos deve ter lugar ao modo de um **espetáculo** ritual porque é precisamente essa posta na cena a que permite as operações arriba mencionadas.

O castigo penal procura pois restabelecer as diferenças, fixar os significados, terminar com a ambivalência afetiva e o des-equilíbrio cognitivo, em benefício de determinado tipo de coesão social. Concorre –de um modo determinante– á construção do puro, o bom, o desejável e seus reversos, ao estabelecimento dos pólos de atração e repulsão a

partir dos quais se “valoriza” e se “regula” a vida social. Dito de outro modo, punir é **territorializar** a violência imanente para construir **diferenças**, re-estabelecer **limites e hierarquias**, fabricar **identidades**, afirmar **hegemonias**.

O Acervo Mitológico do Presente

¿Porque então o indivíduo do cálculo, a rotina e o direito mostra frequentemente uma violência des-medida e ambivalente, assim como uma imaginação fabulosa, quando se trata de reagir frente aos transgressores da lei penal?. Porque também este indivíduo é posto fora de si por o acontecimento criminal e a figura do delinqüente. Socialmente definido por os roles que cumpre ao interior do ensemble societal, a estrutura de seu mundo corresponde a uma disposição de elementos reduzíveis a uma medida comum, agenciados linealmente no tempo e no espaço, intercambiáveis, e organizados por regras persistentes. É dizer, uma estrutura cujo funcionamento e estabilidade precisa, por sua vez, que cada elemento permaneça no lugar disposto pelas pautas que a organizam. Esta configuração estrutural depende tanto da capacidade das proibições fundamentais de afastar a violência, como da ação “homogeneizante” do trabalho e o discurso que essas proibições fazem possível. Si todo vá bem, os afetos violentos e “contagiosos” –multitudinarios– serão mantidos fora da visibilidade e, tal vez, da sensibilidade dos componentes de essa estrutura.

Mas a experiência do crime termina com a apatia e a in-comunicação característica –e necessária– para o liso desenvolvimento da homogeneidade social, liberando afetos que até então moravam contidos (e incluso ignorados). Como si superado certo umbral –umbral

que se mede pelo grau de heterogeneidade do acontecimento experimentado— a fonte da resposta se deslizara do nível do pensamento discursivo e a ação racional para outro, mais profundo, determinado pela prevalência dos afetos intensos e a sintaxe do pensamento simbólico. Este nível não é outro que o aqui denominado *socius* elementar: laço imanente de natureza profundamente irracional - que, pelo mesmo, permanece como um resíduo nos margens da sociedade e do sujeito como sua parte “anterior” e maldita.

A ruptura criminal do tecido homogêneo da vida cotidiana produz pois um shock afetivo cuja magnitude se mostra capaz de des-homogenizar ao indivíduo médio. E isto por quanto o criminoso — especialmente o grande criminoso— aparece frente a ele como aquele cujos atos desbordam o quadro do inteligível por “as idéias oficiais da vida”, e por esse desborde suscita a emergência de emoções intensas e confusas. O que equivale a dizer que a des-homogeneização em questão se produz tanto no nível cognitivo como no afetivo ou energético. É precisamente este desborde o que gera a continuidade e a contigüidade de estados psicológicos habitualmente antitéticos. Atração y repulsão que coincidem (ou oscilam a grande velocidade), quando um personagem ou acontecimento heterogêneo vira catalisador de esses estados. Um catalisador capaz de disparar a afetividade ao ponto onde é lícito afirmar que os extremos se juntam: um terror fascinado ou uma fascinação aterrorizante.

Frente ao crime e suas figuras, a linguagem analítica da argumentação jurídica cede a uma amálgama de figuras aptas a construir uma nova linguagem — desta vez sintética. Uma linguagem de imagens caracterizada pela predominância de elementos afetivos e empáticos: metáforas cristalizadas, de ressonância diretamente religiosa, vinculadas à impureza e sua família; discursos, pretendidos

científicos, que vão desde o postulado de uma herança criminoso – bastante parecida a uma maldição–, até a utilização de noções epidemiológicas articuladas ao redor da categoria (religiosa) de contágio. Linguagem de figuras monumentais, teodiceas e hierofanías, de símbolos capazes de originar ações e reações violentas. Ali onde se possam ver funcionando estas figuras e os discursos que as acompanham, poderá postular-se que se manifestam atuantes os mecanismos antropológicos que a sociologia francesa tem identificado em seus estudos do sagrado arcaico. Poderá afirmar-se também, ao modo de Esemberguer (1966), que o criminoso pertence ao acervo mitológico do presente.

Bibliografía

Agamben, G. (1998) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre - textos, Valencia.

Bataille, G. (1992) *El Erotismo*, Tusquets, Barcelona.

Bataille, G. (1984) *La Parte Maldita*, EDHASA, Barcelona, [La Part Maudite, Seuil, Paris, (Edición original Munuit, 1949)]

Bataille, G. (1996): "Le Sens Morale de la Sociologie", *Critique*, N. 591/2, Aout-Setembre , Paris

Bataille, G. (1999) *Teoría de la Religión*, Taurus, Madrid.

Bataille, G. (1976a) « La Notion de Dépense », en *Œuvres Complètes*, Tome II, Gallimard, Paris.

Bataille, G. (1976b) "*La Structure Psychologique du Fascisme*", *Œuvres Complètes*, Tome II, Gallimard, Paris, [La Critique Sociale en noviembre de 1933, n 10, pp. 159-165 y en marzo de 1934, n11, pp. 205-211]

Bataille, G. (1996) *Lo que Entiendo por Soberanía*, Paidós, Barcelona [La Souveraineté, *Œuvres Complètes*, Tome VIII, Gallimard, Paris, 1976]

Bataille, G. (1995) *Collège de Sociologie*, Paris, Gallimard,

Bataille, G. (2001) *La Felicidad, El Erotismo Y La Literatura*, Trad. Adriana Hidalgo Editorial Buenos Aires.

Bataille, G. (1974) *Obras Escogidas*, Barral Editores, Barcelona.

Bourdieu, P. (1991) *El Sentido Práctico*, Taurus, Madrid,

Boas, F. (1964) *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural*, Solar /Hachette, Buenos Aires.

Caillois, R. (1949) *El Hombre y lo Sagrado*, Fondo de Cultura Económica, México, [*L'homme et Le Sacré*, Gallimard, Paris, 1939].

Caillois, R. (1938) *L' Pur et l'impur en Historia de las Religiones*, Guillet, Paris.

Caillois, R. (1984) *Instintos y Sociedad*, Seix Barral, Barcelona.

Cassirer, E. (1984) *El Mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México.

Cazeneuve, J. (1967) *La Mentalidad Arcaica*, Siglo XX, Buenos Aires.

- Dean, C.:**(1992) *The Self and Its Pleasures*, Cornell University Press, New York.
- Debord, G.** (1997) *The society of the spectacle*, Zone Books, New York.
- Deleuze, G. – Guattari, F.** (1994) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre – textos, Valencia
- Derrida, J.** (1989) *Escritura y la Diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- Derrida, J.** (1995) *Moneda Falsa*, Paidós, Barcelona.
- Deleuze, G. – Guattari, F.** (1994) *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia.
- De Quincey, T.** (1991) *El Asesinato como una de las Bellas Artes*, Siglo XXI, México
- Durkheim, E.** (1993) *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* Alianza, Madrid.
- Durkheim, E.** (1997) *Las reglas del método sociológico*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Durkheim, E.** (1986) *La División del Trabajo Social*, Alianza, Madrid, [De la Division du Travail Social. Paris: PUF, 1967]
- Ezensberger, H.** (1966) *Política y Delito*, Seix Barral, Barcelona.
- Faye, J. P.** (1973) *La Critique du Langage et son Economie*, Editions Galilée, Paris.
- Foucault. M.** (1988) *La Vida de los Hombres Infames*, Creonte, Buenos Aires
- Foucault. M.** (1999) *Les Anormaux*. Gallimard Seuil, Paris.
- Foucault, M.** (1989) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Ed. Buenos Aires. [*Surveiller et Punir*, Gallimard, París, 1975]
- Foucault, M.** (1980) *Microfísica del Poder*, La Piqueta, Madrid
- Freud, S** (1992) *La Interpretación de los Sueños*, Alianza, Madrid
- Girard, R.** (1986) *La Violencia y lo Sagrado*, Anagrama, Barcelona.
- Girard, R.** (1989) *La Ruta Antigua de los Hombres Infames*, Anagrama, Barcelona
- Hegel** (1966) *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México/Madrid.

- Heimonet, J.M.** (1990) *Politiques de L'écriture*, Ed. Jean Michel Place, Paris.
- Hollier, D.** (1996) *La Fin des Sommutations*, Critique, N. 591/2, Aout-Setembre, Paris.
- Hollier, D.** (1990) *The Dualist Materialism of Georges Bataille*, en On Bataille, Stoekl, Yale University.
- Kojève, A.** (1963) *Introducción a la Lectura de Hegel*, Losada, Buenos Aires
- Lévy Bruhl. L.** (1966) *La Mentalidad Primitiva*, Leviatán, Buenos Aires.
- Lévy Bruhl. L.** (1949) *Les Carnets de Lucien Lévy Bruhl*, P.U.F., Paris.
- Levi Strauss, C.:** "Sociología Francesa" en Sociología en el Siglo XX, Gurtvich, G. Y Moore, W. eds. , Ateneo, Barcelona, 1956.
- Lukes, S.** (1984) *Emile Durkheim. Vida y Obra*, Siglo Veintiuno, Madrid.
- Marx, K.** (1992) *Manuscritos Económico- Filosóficos* , Fondo de Cultura Económica, México
- Mauss, M.** (1979) *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid
- Monnerot, J.** (1946) *Les Faits Sociaux ne sont pas des Choses*, Gallimard, Paris.
- Monnerot, J.** (1979) Sociología de la Revolución, EUDEBA, Buenos Aires. [*Sociologie de la Révolution*, Fayard, Paris, 1969]
- Morin, E.** (1957) *Les Stars*, Le Seuil, Paris
- Nietzsche, F.** (1997) *La Genealogía de la Moral*, Alianza Ed., Madrid, trad. Andrés Sánchez Pascual.
- Otto, R.** (1956) *Lo Santo*, Revista de Occidente, Madrid.
- Pottecher, F.** (1983) Los Grandes Procesos de la Historia, Atlántida, Buenos Aires
- Tarde, G.** (1952) Filosofía Penal, Aguilar, Madrid
- Veblen, T.** (1992). *Teoría de la clase ociosa*, Fondo de Cultura Económica, México [The Theory of theLeisure Class. An Economic Study of Instituions, 1899].

Capítulo IV

Paria, Bandido y Rei

A Função Mitológica do Delinqüente

O delinqüente é um agente regular da vida social, e o delito uma função social normal das sociedades sãs, tinha dito Durkheim (1997) num texto canônico. E com esta afirmação tinha escandalizado seu tempo – ou ao menos seu meio. Um meio e um tempo seguros de encontrar no delito uma patologia social e no delinqüente um enfermo anti-social. Qual é, em opinião de Durkheim, a função social do criminoso? Produzir, através da reação a seu ato transgressivo, o fortalecimento da coesão social em torno a valores e hierarquias coletivamente admitidas. E isto porquanto o crime se define como a ofensa a sentimentos e ideais intensamente vigentes, comuns ao meio-termo dos habitantes de um conjunto determinado (Durkheim, 1986; 1997). De maneira que aquele que os atacasse ou desconhecesse, desencadeará uma reação coletiva mecânica: a pena. Reação que cumprirá em ratificar, aos olhos de todos, aquilo que foi questionado. Em concordância com isto, a função do castigo penal não é, ou só é secundariamente, corrigir ao culpado ou intimidar a seus possíveis seguidores. *“Desde este ponto de vista, sua eficácia é legitimamente questionável e, em todo caso, medíocre. Sua verdadeira função é manter intacta a coesão social, de modo tal que mantenha toda sua vitalidade na consciência coletiva”*– escreve Durkheim (1986: 108).

O criminoso é pois ocasião de reafirmar a coesão social. Sobre ele, sobre seu corpo – “não nos agrada que sofra, mas tem que sofrer” (Durkheim, 1986) – escreve-se o significado das normas e os sentimentos de um conjunto que se reconhece como tal. Sob esta luz, o criminoso já não aparece do modo em que o próprio Durkheim o tinha descrito na Divisão do Trabalho Social: “uma espécie de parasito, de corpo estranho, introduzido no seio da sociedade” (Durkheim, 1986:53).

Desde uma perspectiva e uns resultados diferentes, também Foucault se ocupou das funções sociais do criminoso. Em certo sentido, mas se trata de um sentido forte, seu livro *Vigiar e Castigar* herda a intuição durkheimiana que tentou pensar ao crime como uma **função social** relevante e ao criminoso como uma peça chave na constituição de uma ordem. Apesar desta evidência, Foucault só nomeia a Durkheim para criticá-lo (Foucault, 1989).

A figura do delinqüente e “o meio fechado da delinqüência” – ambos, produtos do castigo penal quando é disciplinar – cumprem, para Foucault (1980), uma função estratégica na reprodução das relações de poder, propriedade e produção. Função que consiste em possibilitar a separação entre ilegalismos e delinqüência. Isto é: substituir – e opor – ao “formigueio” das condutas delitivas populares sempre prontas a propagar-se e a politizar-se, um grupo “relativamente restringido e fechado de indivíduos sobre os quais é possível efetuar uma vigilância constante” (Foucault, 1989:238). Indivíduos e grupos que serão depois passíveis de utilizações diretas (força de choque para repressões para-policiais, delatores e informantes) e indiretas (justificadores da vigilância capilar da polícia, por exemplo).

Vê-se que para Foucault, a era das disciplinas é um tempo decididamente dê-sacralizante, no que o poder procede a gerir a vida

prescindindo de toda referência transcendente. Parece bastante lógico então que privilegie –quando não que atenda exclusivamente– às funções “sociológicas” do delinqüente nas sociedades seculares. Onde sociológico quer dizer “**instrumental**”, e onde a dimensão “expressiva” da questão criminosa é deixada de lado.

Neste ponto a insistência de Durkheim em assinalar que ainda entre os modernos “a vingança é o alma da pena” (Durkheim, 1986), aparece como a contra-cara do tratamento puramente “tecnológico” que –segundo Foucault– caracteriza a questão criminosa nas sociedades postradicionais.

A opção foucaultiana nos parece, neste ponto, deficiente, porquanto soslaia justo aquilo que, com Durkheim, encontramos como característico da experiência social do crime: suas dimensões afetivas e representacionais. Com tudo, Durkheim parece só atender ao funcionamento dos afetos sujeitados a uma estrutura de valores e hierarquias implícitos no círculo virtuoso que descreve: comunidade de sentimentos → crime → pena → comunidade fortalecida. E, uma vez mais, desestima a vida fantasmática que “trabalha” os sentimentos e as representações em questão. Ou o que é o mesmo: enfatiza a **função sociológica** do crime e do criminoso, e descuida – ou desconhece – sua **função mitológica**.

Entre Durkheim como ponto de partida e Foucault como ponto de chegada (só cronológico, em minha opinião), e para articular alguns traços desta função mitológica, será preciso incluir novamente no horizonte destas interlocuções o nome de Bataille. (Seria necessário um verdadeiro trabalho de elaboração para colocar a Sartre junto a Bataille. É que, além das importantes diferenças que os separam, ambos autores exploraram o espaço dos afetos coletivos em relação ao criminoso).

Bataille (1974) falou de um tipo especial de função, que entende concomitante a todo conjunto social estabelecido: a **Função Real**. Esta função se vincularia fundamentalmente à tensão existente entre uma economia “restringida” dos afetos coletivos (implicada no funcionamento da estrutura sócio-simbólica dominante), e uma economia “geral” (vinculada aos estados heterogêneos nos indivíduos e nos grupos). Se a primeira economia enlaça os conceitos de produção, consumo produtivo, reprodução e equivalência generalizada – bem como às de saber, direito contratual e técnica; a segunda, articula as noções de gasto improdutivo, dom de si e sagrado – bem como as de mito, tabu e poder.

Servindo-nos deste dispositivo conceitual tentaremos dar consistência à seguinte tese “econômica”:

- Em tanto **ponto de imputação de afetos não reconhecidos**, necessariamente expulsados do ensamble societal regular e estabelecido, o criminoso, cumpre uma **função mitológica**. Função vinculada ao consumo e a transgressão **por pessoa interposta** de indivíduos que sujeitos à lei, à rotina, e às hierarquias, projetam estes afetos e gozam deles por pessoa interposta.

Trata-se então da satisfação funcional de “necessidades” coletivas de extravase, transgressão, gasto, que se realiza mediante vidas que, deste modo, são presa de uma **individuação monumental**. Grandes indivíduos, faustuosos ou nefastos, cuja atividade vertiginosa é função não da estrutura social (Durkheim ou Foucault) senão dos **estados de multidão** (Bataille ou Sartre); função da “efervescência coletiva” para

dizê-lo com o último Durkheim (1993), do fluxo impessoal do desejo ou de um socius elementar e violento.

O que aqui esta em questão é novamente isso que chamamos afetividade coletiva – “mouvement social immédiat”, ao dizer de Bataille (1995). Essa realidade outra, esse impossível para a economia restringida, sempre excessiva e destruidora desde o ponto de vista dos indivíduos e as coisas, e pelo tanto excluída do mundo do trabalho e do sentido como violência, contradição radical. Haveria, no entanto, espaços, tempos, atividades e indivíduos, paradoxais: destinados a lidar com esse impossível/real, e que podem pensar-se como **formações de compromisso**, localizadas a metade de caminho entre a forma e o informe, a força e o sentido. Formações e **mecanismos** cuja função é precisamente operar a passagem entre ambos estados de realidade. **Entidades liminares**, funcionais à economia restringida, e que são no entanto são tratadas por esta como inúteis e marginais, quando não abertamente condenadas. Assim, a festa, o luxo, o jogo, as perversões, os monumentos e o rei. Mas também a violência criminosa e seus atores.

Vimos nos capítulos anteriores como a violência criminosa, em tanto participa da economia geral do socius afetivo, tem lugar rasgando o tecido da ordem sócio-simbólico e gerando uma detenção em seus sentidos habituais. Postulamos que essa violência, **impensável** para o conceito –que pelo mesmo a recusa– é, em cambio, o “objeto” privilegiado do pensamento mítico. Veremos no segue de que modo o mito outorga **valores** a essa violência tanto como a **antropomorfiza**, e como ambos movimentos desembocam na figura do criminoso como **Indivíduo Soberano**.

Para compreender isto será preciso voltar à estrutura da ordem sócio-simbólica e à estrutura da experiência vivida nela – já que ambas

estão na base da **experiência** designada e refletida no mito do homem soberano. Com isto tentaremos descrever desde o ponto de vista de sua função e seus conteúdos, o que se tratou no capítulo anterior desde o ponto de vista de sua gênese e sua forma.

Procuraremos, ademais, completar o quadro desta dialética “mito-histórica”, com a descrição da estrutura da experiência que a própria “função Real” faz possível para quem a atualiza. E o conseguiremos referindo ao conjunto de sentidos e práticas (uma cultura) heterogêneas, características do “mundo do crime”, expressivas precisamente desta função mitológica

Finalmente, tentaremos uma hipótese sobre a estrutura e a dinâmica que vincula a estas formações heterogêneas entre si e a seu papel específico no âmbito da cultura global na que funcionam. Postularemos que a figura mitológica do delinqüente –objeto de uma repulsão ambivalente– forma sistema com outras, que institucionalizadas ou não cumprem uma função análoga.

Arquitetura/ Economia

Partamos novamente de Bataille: “A homogeneidade formal realizada nas cidades entre os homens e seu meio só é um aspecto subsidiário de uma homogeneidade muito mais conseqüente que o homem estabeleceu através do mundo exterior substituindo por todos os lados os objetos exteriores, a priori inconcebíveis, por umas séries classificadas de concepções e idéias.” (Bataille, 1974: 251). Essa série é fundamentalmente a do sentido comum, a ciência e a filosofia: estruturas classificatórias entre as que Bataille encontra continuidade porquanto se esforçam em apoiar-se na lógica da identidade.

A ordem social que tende a organizar-se em base a este princípio tem seu assento no trabalho – afirma Bataille (1976b), que em isto segue a Hegel (1966) e a Marx (1992). Uma vez separada a afetividade violenta pelas proibições, a produção constitui o fundamento da cidade, seu saber e suas leis: “a sociedade homogênea é a sociedade produtiva, isto é, a sociedade útil” (Bataille, 1976b: 10). Caracteriza a este tipo de formação social a **comensurabilidade** e **conmutabilidade** dos elementos que a compõem. Sociedade das equivalências abstratas e portanto da **intercambiabilidade** funcional generalizada. Nenhum, entre seus elementos, possui um valor diferencial tão acentuado como para subtrair-se ao intercâmbio e ser visto –ou apresentar-se– como um valor em si mesmo.

De maneira que, neste plano, nenhum ser ou atividade é válido em seus próprios termos, senão que se vincula a outro segundo uma relação de funcionalidade médio-fim e de equivalência econômico-jurídica. Nenhum vale “para si”, pode dizer-se com a linguagem hegeliano de Bataille. “Cada homem, segundo o juízo da sociedade homogênea, vale segundo o que produz; isto é que deixa de ser uma existência para si e é tão só uma função ordenada no interior de limites mensuráveis da produção coletiva (que constitui uma existência para outra coisa que para si)” (Bataille, 1976b: 11).

Isto poderá suceder sempre que os componentes que fazem parte desse entrelaçado se coloquem ou sejam postos em posição de objeto, sempre que se encadeiem ou sejam encadeados à duração: sempre que permaneçam **idênticos** a si mesmos. O qual significa, no caso de todos os indivíduos, subordinar-se a um projeto; e, no caso da maioria, subordinar-se a outros indivíduos. Ambas subordinações solicitam apartar os **afetos** peremptórios que se apresentam como fins em si mesmos – **soberanos** porquanto só procuram sua descarga.

A estrutura de experiência que convém ao liso desprege deste complexo societal e à consistência de sua rede intersubjetiva implica, pois, o esforço por evitar as **súbitas efusões afetivas** – e as práticas a elas vinculadas– porquanto desequilibrariam a quem se quer estável e entregariam ao instante presente a quem se deve ao futuro. De maneira que o indivíduo “comum” –homem ou mulher do hábito e a rotina– assume para a administração de sua energia os princípios de uma **“economia restringida” dos afetos**. Para ele ou ela todo gasto é uma função subordinada à reprodução da vida habitual e rotineira. Trata de trabalhar para poder viver, e de consumir para poder trabalhar. Não é que o princípio de prazer lhe seja alheio, mas este é um princípio “restringido” de prazer. Isto é, aquele que rege uma descarga muito razoável (a que só procura evitar a dor). Prazer vinculado ao imperativo de produção e conservação dos bens, e da reprodução e conservação dos seres individuais. Todo prazer violento cai fora das regras que este princípio organiza e dos cálculos que permite. O deixar-se ir, ou o ser levado por, afetos ou práticas dispendiosas ou excessivas (não recuperáveis por proveito algum), associa-se para o indivíduo adulto estabelecido – bem pensante e bem havente – à puerilidade, a patologia ou a disfunção. Os jogos e distrações consideradas “baixas” são atividades que tolera de mau grau, e sempre que se encontrem rodeadas de restrições de contato: limitadas em tempo e em espaço. Ainda que talvez se suspeite seu valor purgante –cabaré e carnaval–, favorável à reprodução da sociedade e à conservação de sua estrutura, reserva-lhes uma existência marginal e reduzida. A descarga violenta, generalizada, arriscada, cai fora das possibilidades que aceita. Por isso, quando este indivíduo (e a economia política que lhe convém) referem ao “princípio de prazer”, devemos observar que o vocábulo "princípio" remete aqui mais a um imperativo ou uma lei, que a uma descrição. E que “prazer” significa desfrute confortável e anódino de um Eu auto-centrado.

Acontece que aquele imperativo e este desfrute provem da “decisão” primeira que coincidem a ocultar: expulsar os afetos violentos fora do campo da vida social.

Com todo, estas concepções –as de uma economia ingênua e uma deontologia insossa– mal podem encobrir que “na prática” a humanidade deve satisfazer “necessidades de uma selvageria atroz e [que] nem sequer parece capaz de subsistir senão é à beira do horror” (Bataille1976a). Horror que deve definir-se como experiência de liquefação ante a emergência sempre inesperada de um prazer violento (“generalizado”), verdadeiro princípio, que põe em jogo a configuração geométrica da cidade e seus sujeitos.

A Noção de Dépense

Este prazer violento é desumano. Desmesurado. Alheio ao sossego e a medida do prazer restringido. Isto é, do prazer vinculado ao imperativo de produção e conservação. O prazer violento, a “surda necessidade de hecatombe”, em que o indivíduo médio sabiamente se nega a reconhecer-se diretamente, encontra-se em concordância com o movimento desmedido da natureza. Por isso, em realidade, não deveria ser designado como prazer. O que está em questão é o febril movimento de intimidade que une aos homens entre si e põe em cena a paradoxal familiaridade dos homens com os animais (Bataille, 1999).

Por isso Bataille deveu inventar noções capazes de dar conta de algum modo dessa exterioridade fundamental que se agita no "coração do humano": *dépense, perte, excès, excretion, violence*. Noções que procuram designar as forças violentas que vivem em cada sociedade, em cada homem e cada mulher, junto à impossibilidade ignorá-las e junto à

impossibilidade de entregar-se a elas. Essa é a verdade trágica que o pensamento ingênuo desconhece perfeitamente quando estabelece seu princípio de prazer.

O prazer violento, o **dom de si**, são o verdadeiro princípio (Bataille, 1976). Desejo ou intimidade que é um fim em si, uma necessidade primeira, uma **condição incondicionada**. Estes postulados de seu “baixo materialismo”, levarão a Bataille a elaborar uma “**economia geral**”, e a afirmar a existência de um excesso desumano nos homens, sujeito a essa economia “à medida do universo” (Bataille, 1967) .

Por isso se interessará pelo tipo não utilitarista de relação entre prazer e gasto –a nível individual–, e entre produção e consumo – a nível social. Relação irracional, desde o ponto de vista da conservação das forças e as formas sujeitas à duração. Se ocupará pois dos casos singulares nos que o gasto supera o princípio de prazer: a morte, a dor, os mártires voluntários, a angústia, a atividade sexual perversa. Também pelos grandes poetas e os grandes criminosos. Socialmente, o cativarão aquelas “atividades humanas independentes de todo fim produtivo”, isto é, regidas pelo “princípio de perda” (Bataille, 1976a), bem como todas essas atividades “que, pelo menos nas condições primitivas”, têm seu fim sobre elas mesmas. É necessário – dirá – reservar o nome de “gasto” a estas formas improdutivas (Bataille, 1976a)

¿Haverá que dizer que não estamos frente à ideologia do consumo hedonista da sociedade da abundância? Que o capitalismo posindustrial não se encontra organizado ao redor do princípio de perda tal como Bataille o concebe? O consumo do que fala Bataille é o consumo **ruinoso**: aquele que põe em jogo a vida do indivíduo e da coletividade. De ali que seja necessário distinguir entre um tipo de consumo

(*consommation*) caracterizado pelo critério de uso “mínimo para a conservação da vida e a continuação da atividade produtiva” (1976a) e um consumo (*consumation*) que é destruição, perda sem recuperação possível. Um consumo que não é necessidade senão luxo.

Os afetos e as práticas unidas a tal *consumation* vivem por isso confinados, como “resíduos violentos”, nas margens do complexo societal e da consciência individual— ainda quando aquela se chame “de consumo” e esta se pense como impenitente “consumidora”. Esta *consumation* ou *perte* implica **estados afetivos heterogêneos**, caracterizados precisamente por participar dos princípios de uma “economia geral” do prazer: transgressão de toda medida (dês-mesura), primado do presente, gasto a *fond perdu*, dom de si, in-utilidade, sem-sentido. Este prazer violento (“generalizado”) encontra-se em concordância com o que aqui denominamos socius afetivo e elementar. Exterioridade que ainda difusa em cada indivíduo, manifesta-se ativa nos instantes de dê-encadeamento, de dê-homogenização abrupta, pondo-o fora de si.

Eis aqui uma lista incompleta, confeccionada por Bataille (1976a), dessas “efusões heterogêneas” de caráter predominantemente afetivo: o riso, as lágrimas, a cólera, a embriaguez, o êxtase, o combate, o jogo, o gasto desenfreado, o horror fúnebre, o encanto da infância, a experiência do sagrado, o erotismo, a crueldade, o espanto, o asco. E por suposto, o crime.

No plano das efusões coletivas que produzem bruscas aberturas no tecido da cotidianidade podem contar-se os diferentes tabus, a festa, o luxo, os lutos, as guerras, os cultos, os espetáculos, a dança, a música, a poesia, a tragédia e a comédia, os sacrifícios.

Esta enumeração procura designar o campo da efervescência coletiva e individual – ou mais bem a dimensão onde essa separação desaparece. Seu comum denominador é o de constituir **manifestações de natureza irracional, quantums de energia** momentaneamente desencadeados, **re-emergência** do que tinha sido arrojado à periferia do ordem social e do indivíduo que lhe convém.

Homo Faber / Homo Ludens

Trabalhar é servir a um projeto, esperar um resultado. E portanto, converter-se num meio para a consecução de um fim. Implica o dever submeter-se a uma meta e a um futuro. Pospor ou ver-se privado, segundo o caso, do gozo dos objetos produzidos pelo trabalho. Submeter-se a uma disciplina que esvazia o presente, que o captura e o descarna em função do porvir. Para a maioria, trabalhar implica ademais, o dever subordinar-se a outros. Para todos, é colocar-se ou ser colocado em posição de objeto num mundo de objetos. É, também, um requerimento de seriedade: quem trabalha não joga enquanto trabalha. Gravidade. Um mundo pesado, encadeado à duração. Formado por seres que deveram negar o instante e o gasto improdutivo para permanecer individuais, idênticos. Porque trabalhar é construir-lhe limites ao mundo para apropriar-se dele, mas implica também ficar preso do limitado.

Finalmente, trabalhar é temer-lhe à morte – isso ao menos crêem Hegel (1966), Kojève (1963) e Bataille (1974). O indivíduo da maioria – pensa este último –, por estar sempre sob o abrigo do projeto, por estar à espera do porvir, deve captar-se a si mesmo no futuro, através dos resultados antecipados de sua ação (Bataille, 1996). E é neste sentido a

morte a que “lhe impede atingir-se”. A morte desbarata todo projeto e mostra seu absurdo. Volta uma comédia a vocação de eternidade do indivíduo que trabalha. Deixa-o nu. No domínio dos indivíduos e os objetos –construído pelo trabalho– a morte se apresenta como uma “contradição eminente” (Bataille, 1996).

O homo faber, é pois necessariamente sério e temeroso. Sente falta, no entanto, de um tempo de jogo e de festa, sonha com ser menino ou rei. Quisesse “ser sem demora”: descarregar-se sem mediações, subtrair-se ao futuro. Enquanto é preso das coisas que o limitam e lhe impedem gozar, sonha com possuí-las a todas e gozar delas sem limites. Para ser o que é deveu apartar sua violência íntima e contagiosa. É precisamente essa intimidade – que é também comunicação, participação no fluxo imanente dos afetos coletivos – a que encontra **saída** e **se reconhece** na imagem **mítica** do **indivíduo soberano**. Ou, mais especificamente, são aqueles estados e aquelas práticas heterogêneas as que se reconhecem nesse tipo mítico.

Efusões e práticas, residuais e violentas, que tanto se **refletem** como se **concentram** –ao mesmo tempo em que encontram sua **tradução** e **estabilidade**– nas imagens que o mito do indivíduo soberano articula, e que o **indivíduo soberano “histórico”** (apoiado na imaginação afetiva do mito) está chamado a **re-apresentar**.

Em tanto tipo mítico, este indivíduo, possui “todas as prerrogativas do sujeito”. Nunca está em situação de objeto Nunca é instrumento ou meio. Atua. Nega o dado. É causa, nunca efeito. No limite não aceita condições: é uma condição incondicionada. Joga e não é jogado. E fundamentalmente não trabalha, gasta.

Consome o produto da atividade de multidão de indivíduos que trabalham e não gastam mais que a modo de consumo produtivo (isto é, o necessário para voltar a trabalhar). E é que sua função –a **Função Real**– consiste em responder aos desejos dos estabelecidos de contemplar “a imagem milagrosa de uma existência ilimitada” (Bataille, 1996). Ilimitada e inútil. Tal é a explicação “funcional” da persistência histórica do inútil, da presença indestrutível de templos, festas e homens sagrados, ao lado de lugares, tempos e homens profanos. É tarefa da Função Real refletir e concentrar a violência dos afetos – difusos, enquanto permaneçam subjetivos– , conteúdos nos movimentos “íntimos” da multidão. Função, pois, **espetacular**. Mostra “objetivamente”, para outros, a unidade daqueles estados afetivos heterogêneos que, ainda que confinados ao fora pela ordem sócio-simbólica, permanecem sempre em cada indivíduo como estados vividos, virtualmente atualizáveis e passíveis de ser unificados.

Soberano – duplo invertido do homo faber– é então “quem recusa subjugar a vida em sua pessoa” (Bataille,1996), quem vive além das restrições laborais e jurídicas. E quem não teme ao dom de si que equivale à perda do eu. Isto é, quem não teme à morte.

Comunicação, Catarse, Reflexo: A Função Real

Assim, quando a violência tem lugar rasgando o tecido do sentido, o pensar habitual se detém produzindo um esvaziamento aterrorizado e fascinante que, no entanto, não permanece vaga e indefinido (isto é vazio). O mito outorga **valores** a essa violência que o conceito não pode pensar e –que pelo mesmo– recusa.

Esta valorização mítica se vincula tanto à realidade fundamental que a violência criminosa designa e manifesta, como à função que esta violência cumpre. Respeito da primeira questão, fica dito que essa violência é a de uma afetividade *mise à l'écart* pelas proibições e desconhecida pelo trabalho, o saber e o direito. Fluxo libidinal que, imanente, pode pensar-se como energia: sua “forma” é a efusão, sua medida a intensidade, sua dinâmica a catástrofe. Com tudo, e esta é a segunda questão, um conjunto social não seria tal senão **funcionalizara** a violência de seus afetos radicais ao menos em dois sentidos: a) convertendo-os em força instituinte de uma estrutura de hierarquias e sentidos últimos isto é transformando-a em **poder**; e b) dando lugar a seu **re-emergência** periódica de um modo **ritual** (isto é regulado), a fim de permitir certa “descompressão” das estruturas e certa “re-legitimação” das hierarquias existentes. Pode adivinhar-se que, desde este ponto de vista, em aquelas sociedades que não contem com médios rituais instituídos, ou quando estes meios sejam inapropriados ou defeituosos, a tendência à regulação energética se produzirá de um modo catastrófico.

O modelo aqui é a festa tal como a entende Caillois (1949): um tempo de gasto e de licença oposto ao tempo habitual da apropriação e as constrictões. Mas cuja limitação e ritualização lhe outorgam um valor purgante, favorável à reprodução societal e à conservação de sua estrutura. De ali que possa afirmar-se que o **indivíduo soberano** é no **espaço**, o que a **festa** é no **tempo**.

É função do Indivíduo Soberano “dar e jogar”: seu consumo (de riquezas, de energia, de vida própria ou alheia) é um consumo “para os outros”. Acostuma a ser o *topos* da transgressão absoluta, e sobre ele ou ela recai habitualmente “a obrigação funcional da riqueza” (Bataille, 1976a). De maneira que cumprem uma função real nas sociedades

contemporâneas tanto os ricos –a classe ociosa de Veblen (1992)–, e as monarquias (“decorativas”, precisamente), como o sistema das estrelas (Morin, 1957) e o mundo do crime –“o meio fechado da delinqüência” de Foucault (1989). Veremos em seguida como esta analogia nas funções favorece todo tipo de intercâmbios entre estas **formações marginais**.

Também os homens dos baixos fundos, são imaginados nestas sociedades como inevitavelmente ociosos, violentos e promíscuos. E muitos deles cumprem com estas expectativas perfeitamente.

É pois função do Individuo Soberano –fasto ou nefasto– atrair sobre si os afetos excessivos, concentrá-los e rerepresentá-los. Mostrar para outros, a unidade daqueles estados afetivos heterogêneos que, ainda que confinados ao afora, permanecem sempre em cada indivíduo como estados vividos, sempre passíveis de atualização e unificação. Sua tarefa é refletir e convocar a violência desses afetos – difusos, enquanto permaneciam subjetivos– numa operação catártica e espetacular: numa **festa vivida por pessoa interposta**.

Contemplando nele ou ela um gasto desenfreado e inútil –o luxo, a transgressão, a morte–, os indivíduos se reconhecem imaginariamente enquanto sujeitos em seu “ponto de ebulição”. Isto é, sujeitos de um movimento de desencadeamento da duração e da identidade capaz de estabelecer, ali onde havia indivíduos separados, uma comunicação tanto mais profunda quanto mais irracional; capaz de inaugurar estados de multidão ali onde existia a polaridade estável indivíduos / sociedade.

É que o indivíduo da soberania **reflete** –mas também **desencadeia**– uma emoção coletiva que se experimenta como contagiosa. É, por assim dizê-lo, o **ponto de imputação** destes estados de multidão. Quando alguém se apresenta, ou é apresentado deste

modo, tende a concentrar sobre si a violenta afetividade do *socius*, tanto em forma de atração como de rejeição, ou ambas ao mesmo tempo. O líder carismático e o criminoso reconhecido são, neste sentido, **sociologicamente grandes indivíduos** e **mitologicamente soberanos**. Ambos aparecem frente ao mundo regido pelo princípio de identidade (o mundo das regras, os indivíduos e as coisas), como o completamente outro. Condensam “o movimento imprevisível e incompreensível de tudo o que não pudemos reduzir ao ordem tranquilizador” do mesmo (Bataille, 1996). São sagrados, intocáveis, ainda que de signos opostos.

Sem dúvida, seria possível elaborar uma tipologia destes grandes indivíduos sobre a base dos afetos que personificam e manifestam. E sem dúvida esta tipologia diria muito das sociedades nas que surgiram: “se um indivíduo soberano se beneficia com privilégios, essa mesma felicidade lhe é outorgada enquanto ele é a sociedade encarnada” (Bataille, 1990, 57). A eles lhe são **dadas** –e **exigidas**– a **transgressão ostentatória** e o **esbanje público de riquezas**.

O Caso Landrú (O Barba Azul de Gambais)

Sobre os primeiros decênios do século XX muitos franceses podiam ter o aspecto que Henri Désiré Landrú mostrou durante seu juízo público na Câmara no Criminal de Versalhes: saco e gravata escura, não muito alto, postura reta, calvo e de barba copiosa. Só quando falava se voltava interessante: voz de barítono, notável eloquência discursiva, fino sentido do humor, calmas e inquietantes afirmações. Mas nenhum rasgo físico onde adivinhar-lhe a violência. Talvez seus olhos muito negros. Ou será que esse excesso de escuridão no íris foi

uma atribuição das milhares de miradas que encontraram ali a seu próprio despenhadeiro? É que aparentemente Landrú, com esse aspecto e esses olhos, tinha assassinado a 10 mulheres no lapso de cinco anos.

Esse tríplice jogo de contrastes –semblante anódino, voz mágica, aciones assassinas– contribuiu, sem dúvida, a produzir sua figura vertiginosa. A de um homem educado, pai de família, ordenado e escrupuloso, que hipnotizava a suas vitimas (com seus olhos, com sua voz), satisfazia seus baixíssimos instintos, para depois tirar-lhes a vida sem deixar rasto. Trivialidade, música e violência de morte, concentrava assim sua figura. Isto, no entanto, não teria sido visível sem um palco. Sobretudo um palco: suas fotos e retratos, acompanhados de crônicas (ficções) sobre sua pessoa e seus crimes, reproduzidos por milhões na imprensa.

Desde a primeira aparição no pequeno periódico sensacionalista *Le Petit Journal*, seu nome só conheceu a hipérbole: “Landrú, dit Barbe-Bleue”, titulava *Le Figaro*; “French Bluebeard”, o *New York Times*. Durante os dois anos e meio que durou a instrução, Landrú foi tema jornalístico e de conversa. Desde os cafés até os salões mais elegantes, o rumor reconstruía e agigantava sua silhueta. Finalmente, o dia de seu juízo era o rei da imaginação francesa. Nobres, diplomatas, ricos, e outros funcionários estáveis do consumo vicário da multidão, formaram longas filas no palácio de justiça, exibindo –como deviam– suas jóias, seus tampados e bastões. Foram o público seletto do ritual penal –teatro dentro do teatro– que Landrú tinha posto maravilhosamente em movimento. Esperavam ver e escutar a este recém chegado à fama e ao luxo (um luxo sem dúvida tenebroso: o que esbanja vidas). Frente à elite parisina que gozava de um prestígio de estatuto, quem tinha sido um medíocre comerciante, possuía agora um prestígio de pessoa. Tinha alcançado por seus próprios meios essa cume. Merecia respeito. E o

obteve. Este contingente de notáveis o acompanharia – presencialmente– todo o juízo. Cada dia dos vinte e um que durou o juízo estariam ali: quase mil pessoas numa sala preparada para trezentas. Landrú por sua vez não os defraudaria. Nem a eles –seus congêneres de signo oposto–, nem à multidão que se constituía e se comunicava por mor de seu drama. É que Landrú foi um ator notável. Grande concentração, autodomínio e eloquência, mostrou no desempenho de seu papel.

E que papel era esse que se lhe pedia que cumpra? Talvez o de manter o doblez, o equívoco, que produzia a visão do homem (o mais comum dos homens) que ele era adiante de todos, junto à imagem fantasiada do assassino de mulheres que se presume que foi sem testigos. Talvez o de apresentar, também, o retrato cindido do que um francês médio era e do que podia chegar a ser. E, com segurança, o de colaborar em sua instituição como um dos grandes criminosos do século.

Eis aqui o texto do anúncio que Landrú tinha publicado em fevereiro de 1914: “Senhor de idade, viúvo, procura senhorinha ou viúva sem filhos, entre 40 e 50 anos, bem em todo sentido” (Pottecher, 1983: 39). Metódico, Landrú levava um arquivo com os nomes das mulheres que, ao longo de vários anos, responderam a seu anúncio: 283 em total. Os pesquisadores conseguiram identificar a 273. Se lhe imputa a morte das 10 restantes – bem como a do filho de uma delas, também desaparecido. Segundo a reconstrução judicial o imputado teria levado a essas mulheres a diferentes casas na periferia de Paris (uma delas em Gambais), e ali as teria matado, cortado com uma serra, e queimado seus restos numa cozinha.

Esta verdade foi construindo-se ao longo do processo, com a participação do juiz, a polícia, o promotor e os peritos. No momento de

seu juízo, o expediente de Landrú contava com quase sete mil páginas. Não se tinha encontrado, no entanto, o corpo de nenhuma das supostas vítimas. Só os móveis de algumas delas, achados em depósitos de sua propriedade. Móveis que comprava e depois vendia, tinha dito Landrú.

Antes que a acusação pedisse sua cabeça invocando o nome de Deus, os peritos tiveram seu justo lugar. Primeiro três psiquiatras afirmaram que o acusado era perfeitamente normal, que sua inteligência estava desenvolvida, sua memória era notável, e sua capacidade oratória superior à média. Afirmaram que não padecia transtorno mental algum: nem psicose, nem obsessões patológicas, nem estado de confusão. Que não possuía perversões, não bebia nem fumava, e seus apetites sexuais eram dos mais comuns.

Depois, outro perito, um famoso médico legista, apresentou um relatório relacionado com os experimentos realizados com a cozinha de Landrú: “Queima muito bem, especialmente as gorduras. Demora trinta e oito minutos em consumir uma cabeça vazia; cem minutos numa cabeça completa com cérebro, olhos, cabelos e língua. Para queimar os pés se precisam quarenta e cinco minutos. O mais difícil, senhores, são os intestinos” (Pottecher, 1983: 48). Para terminar, o médico apresentou cento noventa e seis gramas de ossos humanos extraídos de entre 100 quilos de cinza achados em Gambais.

Landrú, por sua vez, deu as explicações que pôde ou que quis, e nunca reconheceu os crimes que se lhe imputaram. A quarta-feira 30 de novembro de 1921, sua condena a morte foi pronunciada a sala cheia.

Um ano depois de sua execução, na mesma sala, se exibiram para remate os objetos que serviram de acusação no processo. A participação

do público voltou a ser multitudinária. Enquanto à peça mais apreciada, a melhor vendida: foi aquela pequena cozinha oxidada.

O Criminoso como Indivíduo Soberano

O criminoso parece cumprir com todos os requisitos do tipo mítico da soberania. Especialmente o grande criminoso –isto é, precisamente, aquele que foi reconhecido como tal. A ele se lhe atribui uma vinculação característica com o gasto desmedido e a transgressão na sexualidade e na morte. E de um modo geral, com tudo aquilo que foi recusado do mundo estável porque poderia destruí-lo (e que, ao mesmo tempo, é valorizado por liberar-se da subordinação própria esse mundo).

A ele pertence então a **parte do sujeito**: aquilo que é produzido como resíduo (e como monstruosidade) pelo entrelaçado do conceito, o trabalho e a lei. O mundo do sujeito da soberania é, em palavras de Bataille, a noite: “essa noite movimentada, infinitamente suspeita, que no sonho da razão, engendra monstros.” (Bataille, 1974, 101).

Quem, como o criminoso, tem transgredido as restrições que organizam o cotidiano, tende a apresentar-se como in-condicionado por essas restrições. Que sua glória seja negra não impede que siga sendo glória. Como **indivíduo de exceção**, o criminoso atrai sobre si umas imagens que rasgam sua aparência humana, tanto como humanizam a exterioridade que o mesmo abre –ou que se abre nele. Por isso é o selvagem, o enfermo e/ou o malvado; a encarnação da natureza informe, a lepra ou a peste, a imoralidade solvente. Por isso provoca temor e afastamento, e frente a ele as precauções nunca serão suficientes.

Mas as mesmas causas que produzem temor, costumam conduzir à admiração, a inveja e, as vezes, ao respeito frente a quem se fez credor de tais atributos. Se em ocasiões o criminoso brilha e seduz é porque personifica o tumulto de uma vida sem regras, de uma existência insubordinada, apartada dos quadros funcionais da máquina societal. (Sendo rigorosos haveria que dizer que o criminoso brilha e seduz sempre, e não só em ocasiões. Em todo caso, em ocasiões esta sedução é consciente para quem a experimenta).

Os criminosos, ao igual que o resto dos homens dos “baixos fundos”, são imaginados inevitavelmente caóticos, desmedidos e violentos. Muitos, no entanto, não se adequam estritamente a esse mandato (ou ao menos não totalmente, nem o tempo todo). Ao parecer Al Capone foi equiparável, em capacidade de organização e ritmo de trabalho, a qualquer gerente de mega-empresa. Nenhum gerente, no entanto, pôde igualá-lo em capacidade de violência. De ali sua figura de gangster arquetípico (Enzensberger, 1966).

Outro tanto sucede com o gozo atribuído à licenciosidade da baixa prostituição e seus rufiais: quando se converte em rotina, perde, para quem a realiza, toda a vertigem que continha quando era excepcional. Claro que este não é o ponto, já que aqui a transgressão na violência da morte ou a desordem do sexo interessa por sua função social, pelo que é capaz de proporcionar ao conjunto: “uma falta de recato, insípida para os que se abandonam a ela, tem o sabor mais intenso para os que são suas testemos, se seguem vivendo moralmente no recato” (Bataille, 1992:249).

É neste sentido que o criminoso, em tanto individuo soberano, resolve imaginariamente no mito o conflito “energético” no que se vêem envolvidos os indivíduos que sustentam ao – e são sustentados pelo –

complexo societal. Por isso o criminoso “histórico” é em realidade **mito-histórico**: inseparável das atribuições fabulosas inerentes a sua função. E por isso deve cumprir espetacularmente com sua tarefa. Fazendo-o, mostra sua fundamental dependência de quem o olha e o reconhece. A função espetacular do delinqüente – e, em general, o mito do individuo soberano – aparece deste modo como uma função do **ressentimento**.

Os afetos (as “efusões”) que de outro modo não podem descarregar-se, encontram saída “sublimada” em sua figura. Trata-se de uma operação similar à que tem lugar quando os individuos se submetem (“voluntariamente”) à instituição real nas sociedades da monarquia, ou quando gozam por pessoa interposta na sociedade do espetáculo. Mas uma vez desaparecida a monarquia, e civilizada a festa religiosa, não só a classe ociosa superior e o sistema das estrelas cumprem uma Função Real: também o mundo do crime e os grandes criminosos podem tomar a seu cargo esta demanda.

A Moral do Amo

Sugerimos acima que o espaço mítico inaugurado pela **função de desenfreio** –função pela qual os individuos médios só vêem sem-sentido nas margens, e os sociólogos anomia– é efetivamente preenchido de práticas significativas pelos atores que a atualizam. Com isto queremos assinalar que o homem ou grupo que cumpre tal função não é só o **espelho** que passivamente reflete os segredos da imaginação coletiva. O que é completamente outro para a rede significante vigente, pode –e costuma– aparecer frente a esta como um espaço caótico e relatório. Mas isso não quer dizer que a heterogeneidade mesma careça de uma estrutura. Antes bem, estas **formações heterogêneas** se

mostram em extremo **produtivas** e **instituintes** de imagens, sentidos, valores e práticas, nos que elas mesmas vivem. Produções que, claro está, encontram-se condicionadas pelas relações que mantêm com a estrutura societal. Mas também o estão por seus vínculos com outros espaços heterogêneos. Assim, cada vez que se queira dar conta de um fenômeno específico deste tipo, terá de ponderar-se este jogo de múltiplas determinações.

A estrutura do primeiro tipo de relação é, como ficou estabelecido, a de um **espelho invertido**: de um lado a ordem, do outro a desordem; aqui a apropriação, lá o gasto. Por isso é comum encontrar gravado fortemente o cisco mitológico da soberania nas manifestações significativas das formações sociais heterogêneas. Só que esse cisco é também significante: mostra-se capaz de organizar códigos e de reger comportamentos que, vistos desde seu interior, nada têm de contingentes. Haveria pois uma moral heterogênea: **a moral do amo**.

O amo em questão é, por suposto, o amo hegeliano: aquele da luta a morte pelo reconhecimento (Hegel, 1966; Kojève, 1963; Bataille, 1996). Mas além da complexidade desta matriz filosófica, e de suas múltiplas conseqüências no campo das referências teóricas da presente investigação, esta moral pode descrever-se perfeitamente do seguinte modo: “todo homem segue sendo, em potencial, um ser soberano, mas a condição de que prefira morrer antes de ser submetido. A partir desse momento, posso não procurar mais do que meu capricho e, segundo minha sorte, o farei ou morrerei. Por isso posso dizer, sem mentir e sem sequer forçar a verdade, que todo homem é soberano se põe sua vida em jogo em seu capricho. E se antanho o capricho dos príncipes dispunha de tudo no mundo, foi na medida em que puseram em jogo inclusive suas vidas” (Bataille, 2001, 232).

Veremos no que segue como toda uma **constelação de sentidos liminares** vinculadas a esta matriz mitológica, encontra-se presente no que, a falta de melhores termos, chamaremos *mundo do crime*. Isto é, aquele meio fechado –como queria Foucault (1989)– mas popular, o que excede “por embaixo” ao conjunto dos estabelecidos. Deste mundo tomaremos o caso de quem roubam a mão armada (e o fazem em forma sistemática). Ladrões que constituem um grupo relativamente bem determinado entre a multidão de práticas micro-delitivas dos estratos sociais inferiores. E isto – entre outras coisas – porque, como se verá, a vinculação regular com essa prática delitiva comporta um verdadeiro grau de profissionalização. Trata-se então de ladrões “profissionais”.

A eleição deste, e não outro, tipo criminoso, deve-se principalmente a que: 1) o consideramos uma configuração cultural exemplar em relação a nossos argumentos anteriores; e dado que oficiará de “prova” de nossas hipóteses interpretativas, é claro que 2) cremos possível encontrar suas principais linhas de força também em outras espécies do mesmo gênero: narcotraficantes, seqüestradores, etc. (o que equivale a dizer que será exemplar também deste modo).

O Sentido do Roubo

É provável que uma firme vontade desmistificadora levasse a Edwin Sutherland (1993) a escrever seu importante livro *Ladrões Profissionais*. Ali, mediante a análise de uma série de entrevistas que ele mesmo realizasse, cumpria em acercar esta profissão ilegal ao resto das ocupações profissionais. Cumpria também em mostrar as semelhanças que uniam aos chamados criminosos com o resto dos mortais. E o fazia,

fundamentalmente, através de um conceito que tentava descrever ao roubo como um ofício “racional e livre”, baseado nas leis do pensamento discursivo e a ação calculada. Isto é, através do que chamou “sentido do roubo” (Sutherland, 1993). Desse conceito nos serviremos livremente no que segue.

O sentido do roubo é assimilável a um verdadeiro “sentido do negócio”, tal como o entendem as idéias oficiais da vida nas sociedades capitalistas (isto é: o sentido comum utilitarista). Com isto queremos dizer que para obter, por meio da força ou a astúcia, o dinheiro de outras pessoas, devem completar-se certos requisitos fundamentais e específicos desse ramo da atividade social lucrativa. Bem como há condições mínimas e indispensáveis que cumprir para ser carpinteiro ou comerciante, assim as há para ser ladrão. Delinquir não é tão simples como se pensa habitualmente. Aqui, não basta com ter o valor para realizar a “operação”. É preciso, ademais, estar em posse das técnicas e/ou as ferramentas necessárias para acometê-la com sucesso. É imprescindível, também, o acesso a certa informação (por exemplo: encontrar-se permanentemente em conhecimento da existência de alvos vulneráveis e substanciosos, tanto como do movimento da polícia e a segurança privada em relação aos mesmos, ou ao área na que estes se encontram). E o acesso a tal informação não esta dado a qualquer: são necessárias as relações adequadas.

Por outra parte, tão importante como a capacidade operativa e a informação para realizar com sucesso um roubo é a possibilidade de, se fosse o caso, trocar por dinheiro os objetos roubados. E isto só pode ser praticável através dos “intermediários” que conectam o mundo dos ilegalismos com o das transações legais. Os intermediários representam o espaço de interação no qual quem delinque “realiza” seu benefício, e onde consumidores bem-haventes adquirem a baixo custo uma grande

variedade de objetos mal-havidos (função sociológica onde exista). Paralelamente a isto, e dado que o cárcere é uma possibilidade no jogo da ilegalidade, o capital social de um ladrão deve incluir não só a informantes e intermediários, senão também a advogados, polícias e, de ser possível, a servidores públicos judiciais e penitenciários. É que se prisão representa um “acidente de trabalho”, trata-se de sorteá-lo, em primeiro lugar, através da negociação. De não ser isto viável, se procurará encurtar o recesso trabalhista obrigado recorrendo a advogados experientes em labirintos legais e em contatos variados no poder judicial.

Com tudo, quem viola a lei penal não é um ladrão. O de ladrão é um título de nobreza. Chegar a sê-lo implica o reconhecimento não só do mundo circundante (dos estabelecidos), também é necessário que o próprio “mundo do delito” faça o próprio. Por isso Sutherland pôde escrever: “a definição de ladrão profissional se constitui no interior mesmo do grupo restringido. Tudo o que é recebido e reconhecido no grupo como ladrão profissional adquire esse estatuto, enquanto o que não é aceitado e reconhecido não o adquire, sejam quais sejam seus métodos de trabalho.” (Sutherland, 1993, 201). Eis aqui algo fundamental: ladrão é quem foi nomeado como tal por quem já ostentam essa reputação.

E, uma vez reconhecido, sua status se medirá sempre em relação a outros profissionais; bem como com a ponderação que dele tenham a polícia, os juízes e, no caso dos delinquentes coroados, o grande público e os meios de comunicação. A quem conhece, quem diz conhecê-lo, com quem trabalhou, quais sejam suas proezas constatáveis, e qual a lenda que sustenta essas proezas, são os elementos que possibilitam ser denominado, e autodenominar-se, ladrão.

Complementando este capital social, todo ladrão profissional possui certo capital cultural que inclui, como fica dito, uma quantidade variável de saberes técnicos (de complexidade também variável) para a comissão de delitos. Saberes que se acham vinculados às diferentes especialidades da profissão: bancos, casas, transeuntes. De maneira que, no mundo do delito, haverá aqueles que circulam transversalmente de um tipo de atividade a outra, e haverá os especialistas. Com tudo, esta distribuição não é livre. O tipo de atividade delitiva, bem como as especialidades e a organização hierárquica das mesmas ao interior deste mundo, encontram-se –como no resto das profissões modernas– sujeitas à lógica do capital: quanto maior seja o capital social, cultural e, por suposto, econômico do que se está em posse, maior será a possibilidade de acesso às especialidades mais rentáveis. Abismal é a diferença de capital entre um buraqueiro (quem rouba caixas fortes de bancos) e um carteirista; tanto como sua diferença de prestígio entre os delinquentes.

Também costuma ser parte do capital cultural delitivo, o conhecimento mas ou menos exato do regulamento penal, tanto como dos procedimentos judiciais que lhe correspondem (que pena se atribui a que delito, que fazer em benefício próprio em caso de ser detido, etc.).

Capital cultural, capital social e capital econômico cristalizam, então, num **sentido do roubo** (que não é outra coisa que um sentido prático ou sentido do jogo para seguir falando como Bourdieu (1991)). Deste sentido do roubo quisemos enfatizar a **dimensão instrumental** que o constitui em grande mediada. Pode dizer-se pois –como o fez Sutherland (1993)– que, em princípio, a profissão de ladrão se acha configurada pelos requerimentos da razão formal. Isto é, que estar em posse de sentido do roubo implica participar de uma profissão cujas características sociológicas são, ao menos em parte, similares ao do resto

das profissões ou ofícios, e que se relaciona fortemente com certa capacidade de sopesar as ações (delitivas para o caso) em termos de **custo e benefício**.

Falar do sentido do roubo como um “sentido do negócio” permite, então, acercar a figura do delinqüente profissional à do resto dos indivíduos que tecem a estrutura social e são tecidos por ela. Como as outras, a atividade delitiva se encontra em certa medida **regulada** –e portanto pode passar por períodos de anomia–, possui também certo **sistema de hierarquias** e certo ***ethos* instrumental**.

No limite poderia pensar-se que o delinqüente acomete suas ações a partir um cálculo racional não valorativo, à modo de um agente que maneja seus interesses munido de uma razão puramente formal. Nada de monstruoso teria pois num ladrão, nada de anormal. Isto também poderia argumentar-se em relação ao exercício (e ao padecimento) da violência da que participa. Porque o ladrão profissional não odeia, ou ao menos não precisa odiar mais que outros, para proporcionar uma violência que tenta ser administrada pelos rigores de uma avaliação sisuda. Para este, ferir ou matar é um custo a ser evitado, mais do que uma propriedade inerente a sua ação.

Sua violência se propõe como meramente técnica, mesurada em função seu objetivo. E seu objetivo não é só fazer-se de benefícios materiais, senão também conservar sua vida e liberdade, ou bem perder desta última a menor quantidade de tempo possível. Benefícios materiais, a própria vida e a própria liberdade: essa é, em essência, a composição do ábaco com o que delinqüente profissional calcula a violência que pretende um meio.

O (sem) Sentido do Gasto

De maneira que é possível encontrar numerosas similitudes entre a profissão de ladrão e o resto das profissões e ofícios terrestres. Fica dito também, que o delito em tanto atividade profissional resulta inexplicável sem a referência às figuras do consumidor semi-honrado, o informante, o intermediário, o polícia, o advogado e o servidor público de justiça. Figuras estas que dão conta da ativa e extensa rede de relações "cinzas" nas que o legal e o ilegal basculha, conecta-se e confunde-se; e que participam do que Foucault (1989) chama uma "economia dos ilegalismos" concorrente à reprodução da ordem social em suas desigualdades. O que equivale a dizer, que a profissão delinqüente é inexplicável sem uma referência a sua **função sociológica**.

Agora bem, a tentativa teórica e politicamente correto de acercar a figura de quem delinqüe habitualmente à do reto cidadão não delinqüente –intento que, em general, caracterizou à sociologia anglofalante da desviarão–, não deve fazer-nos perder de vista a "especificidade" daquele.

É possível, inclusive, que sejam os mesmos profissionais do delito quem desejem, as vezes, uma vida mais aprazível da que levam. Que aspirem, em momentos de estranha lucidez, a abandonar sua arriscada ocupação, a trocá-la por outra mais decorosa e temperada. No entanto, parece ser escasso o número de ladrões que atinge esse sossego nesta vida. Ainda que muitos sonham com o portentoso botim que lhes permita inaugurar seu próprio restaurante, clube noturno ou frota de táxis, muito poucos conseguem finalmente levar adiante um empreendimento legal continuado depois de uma venturosa operação

ilegal. Tampouco parece grande número de quem tendo sido ladrões profissionais devêm burocratas ou operários.

Em general, os ladrões profissionais adultos, assumem como própria a impossibilidade de sustentar um trabalho lícito. Continuidade e monotonia são as propriedades que encontram como características, e intoleráveis, de qualquer tarefa legal. Outro rasgo típico neles parece ser uma aguda incapacidade de representar-se um futuro pessoal. Rasgo que se vê acompanhado de uma firme negativa a falar sobre o tema. Ambos traços nos conduzem ao centro da experiência na que este “tipo delinqüente” cobra sentido. Experiência mal vislumbrada na maior parte das profissões estabelecidas: aquela que designam as noções batallianas de *dépense, perte, excès*. Dimensão que caracteriza a atividade delitativa em general e que atravessa com vertiginosa centralidade a vida do delinqüente. Dimensão que fuga, e no limite contradiz, a lógica que tenta descrever a noção de sentido do roubo.

Digamos que embora seja verdadeiro que o ladrão profissional trabalha profissionalmente, sua tarefa consiste em apropriar-se do trabalho dos demais. Mas cerca do caçador que do lavrador, mas cerca do guerreiro que do industrial, a natureza de sua atividade é depredadora: o ladrão colhe onde não semeou. Fazendo-se de uma vez com o que os outros obtiveram através de um esforço sustentado, e dilapidando o abruptamente conseguido de maneira igualmente abrupta, a experiência delitativa se acha do lado do consumo, não do da produção. Sua cifra não é a acumulação, senão o gasto. Válida também para o roubo e a estafa é a afirmação de Veblen (1992) segundo a qual a luta e a caça não têm de qualificar-se de trabalho produtivo senão, mais bem, “de aquisição de substâncias por captura”.

Aos olhos do ladrão o trabalho não só é tedioso, alheio à tensão exaltada da atividade rapaz e belicosa: também é indigno. Seu bochorno consiste em ser signo de debilidade. Quem é débil deve servir a outros; deve produzir riquezas sem consumi-las; deve utilizar o tempo presente em favor do porvir. Quem é débil deve trabalhar. Forte é aquele o capaz de manifestar seu vigor através de ferozes façanhas. De arriscá-lo tudo numa só jogada. E de ganhar. Fortaleza e astúcia, prepotência e fraude, são os veículos de sua proeza. Por isso é o honorável. O digno de respeito.

Nas **culturas do dom**, como certamente o é a delitiva, o combate passa a ser “a nota dominante na teoria normal da vida” (Veblen, 1992). Aqui a apreciação habitual dos homens e das coisas é uma apreciação orientada para a luta.

Bataille –quem como Veblen (1992) conhecia os trabalhos de Boas (1964) sobre o **Potlach**– postula que ao menos um dos sentidos do combate é a aquisição de **prestígio ou categoria** por um gasto desconsiderado de recursos vitais. E chama “categoria” à valoração simbólica que se obtém como produto deste dom de si. A categoria, o prestígio, a **glória** não se confundem nem com a força nem com o direito: “A glória, conseqüência de uma superioridade, é também outra coisa, não o poder de tomar o lugar a outro ou de apoderar-se de seus bens, expressa um movimento de frenesi insensato, de gasto de energia desmesurado, que supõe o ardor do combate. O combate é glorioso porque está além do cálculo” (Bataille, 1984:66). Eis, então, o sentido da glória nas comunidades do dom: não é tanto “o fator animal” (a aptidão de vencer no combate) como o fato de pôr a própria vida em jogo o que pede (e outorga) reconhecimento. Por isso aqui o gasto é “recuperado” em honras. E a disposição geral de categorias recebe o nome de hierarquia.

É esta moral do amo –em tanto “teoria normal da vida” – a que investe com clara intensidade o mundo do delito, a que tende a redigir seus códigos e organizar seus status. E se o carteirista se encontra no ponto mínimo de sua escala hierárquica, a incontáveis degraus do assaltante de bancos, não é por uma valoração ético-política que ponderaria favoravelmente a expropriação dos potentados e a proteção dos desprovidos. Trata-se antes bem da vigência de uma moral de combate onde se é mais forte quanto mais poderoso é o adversário ao que se venceu. Um código de guerra, onde a glória do vencedor é diretamente proporcional à potência envilecida do vencido. Onde cada vitória cobre ao campeão com o **mana** que habitava em seu oponente rendido. Por isso, ademais, cada sucesso o faz mais forte e a maior fortaleza lhe provê novos sucessos. De ali sua disposição ao excesso e uma orgulhosa indiferença pelo amanhã.

De ali que o botim de um formidável golpe, mas que “capitalizar-lho”, relocando-lo aquém da lei e do trabalho, o re-entrie ao centro mesmo do gasto improdutivo, onde o ganhado se perderá irremediavelmente. E isto, em princípio, produz-se por dois motivos. Em primeiro lugar, porque numa cultura do gasto improdutivo –do dom–, como o é a delitiva, também o esbanje é signo de potência. Se alguém tem o poder de destruir ingentes riquezas em consumos supérfluos (não orientados a reproduzir a força de trabalho), é porque tem –ou se pretende ter– também a confiança de estar em condições de reeditar tanto o esbanje e como a vitória que o habilita. Então, quem de provas fidedignas de sua capacidade de excesso, recupera em reputação o que perde em festins.

Em segundo lugar, porque o gasto ruinoso, pondo em jogo aquilo que tivesse podido ser segurança, abismando todo continente, participa do sentido da proeza rapaz. Aquilo que se obteve arriscando a própria

vida e a de outros, é dilapidado, gastado a fundo perdido. Trata-se de outro jogo de soma zero, um novo tudo ou nada, outra tentativa de senhorear sobre a sorte a risco da própria queda – isto é de senhorear sobre aqueles presos da segurança obediente da acumulação e a rotina.

O mundo do delito é, para dizê-lo com as precisas palavras de um ladrão profissional, “já bonde”. Uma existência nômade e clandestina, onde o agora não se encontra subordinado ao porvir. E a vida é o “bonde” do presente absoluto, sem rumo e sem plano. Sem poupança. Sem previsão. Sem prudência. Onde cada ação se esgota em se mesma: alheia a toda transcendência brilha com o fulgor do imediato, e por esse mesmo fulgor é devorada. Onde reina a satisfação urgente dos impulsos que o trabalho, para existir, deve soffrear sujeitando-os à promessa de um benefício ulterior. De ali a impossibilidade de justificar utilitariamente a própria conduta. E a ausência de palavras para nomear o porvir.

Identidades Marginais no Centro da Cultura

A figura mítica do delinqüente como Individuo soberano mobiliza uma **dialética** imaginária da que são presa atores, espectadores e vítimas: a do **centro** e a **margem**, do adentro e o afora. Não é que o centro seja um lugar real ou um sujeito concreto. É, antes bem, uma sintaxe descritiva e normativa. Sintaxe que constrói à margem como seu reverso; como aquele lugar onde ele mesmo se torna inoperante. A margem é pois um **foco virtual** caracterizado pelo centro como ausência de ordem, como violência, anomia ou caos. E pode dizer-se que a vida social decorre entre estes dois **fantasmas**: um lhe indica o que deve ser apesar de toda transgressão, o outro assinala o *topos* da

transgressão absoluta. Esta polaridade entre o totalmente exterior e o totalmente interior desenha uma **configuração espacial imaginária** do qual dependem as localizações reais. Ou, mais bem, a **valoração** de tais localizações.

O delinqüente é um desses lugares imaginados pelo centro como seu alteridade extrema. Proveniente das sombras da cidade e das trevas de sua própria (in)consciência, o delinqüente irrompe no sossego de quem honestamente vivem e consomem. Ataca. E depois volta a sua morada no estado de natureza. É projetado assim como a imagem invertida da Ordem: constitui o Outro da lei, a moral e a sociedade.

Mas a margem que constitui não é, como se viu, só reflexo negativo que imagina o centro. Também é produtividade em relação com esse reflexo. Isto é que não é exatamente caos, senão uma formação de compromisso entre ordem e caos (ainda que o ordenamento paradoxal assim surgido seja diverso, e inclusive oposto, ao que rege no centro).

O delinqüente vive, ao igual que o resto dos marginados, nos bordes do complexo societal. Ou nos interstícios de seus diferentes centros. Só que é um **expulsado que volta**. Resiste-se a admitir sua condição de supranumerário. Recusa o não-lugar ao que foi destinado. Por isso é um **des-localizado** na cidade do trabalho e o consumo. Seu lugar esta afora, mas se nega a sabê-lo. Apropria-se do poder que se lhe atribuiu (o poder do perigo), e mais do que procurar segurança, abisma-se no risco. Trasvasa o espaço tabicado da sociedade dual, indo ao encontro do tempo cheio e prodigioso da dê-sujeição espacial. Deste modo encontra a mesma **vertigem** que se vive no cume. Vertigem que – por definição– não nasce do perigo. Antes bem, engendra-o, e em isso se distingue do temor. O temor –diremos na linguagem do dom– pertence aos escravos; a vertigem aos amos.

Por isso o delinqüente pode encarnar perfeitamente o mito do individuo soberano. Em sua função real, não é tão só o reflexo das fantasias do habitante da maioria laboriosa. É, ademais, o **dobro espúrio** daquelas elites que desde o alto da sociedade do espetáculo, –e também em cumprimento de sua função mitológica –, brilham sobre a multidão de espectadores submersos no medo. Deste modo, a maioria comunicada na fascinação e o temor, **forma sistema** com os senhores vertiginosos da cume e com seus duplos anões: os senhores vertiginosos do subsolo.

Sistema que permitiria vislumbrar, por exemplo, um conjunto tanto de **analogias estruturais** como de **afinidades eletivas** entre três tipos culturais aparentemente distantes: o político profissional e o delinqüente profissional e o banqueiro ou financista. Afinidades vinculadas ao estatuto rapaz de todos eles, a sua condição ostensivelmente alheia a toda labor produtivo. A que a coerção e a astúcia, a prepotência e a fraude, são os veículos da proeza política, financeira ou delitiva. A que a “fortaleza” costuma medir-se em tais âmbitos em função dos riscos (pessoais) que se tomaram. A que são, todos eles, mundos da **sorte** e a vertigem, e também da **luta** (as vezes da luta a morte). Um código de combate e certa moral do amo **move-lhos** tanto como os **comunica**.

As duas primeiras –o político e o banqueiro– são **excrescências puras**. (Que é uma elite senão uma margem superior e luminosa?). Ambas constroem sua posição na hierarquia social dilapidando o coletivamente acumulado. E o fazem de forma ostensível. Costumam fazer parte do sistema das estrelas na sociedade do espetáculo. Com este gasto desmedido e visível produzem sua separação do conjunto que lhes dá a vida. Configuram o ponto excêntrico onde resplandece, com máxima intensidade, o que deve ser querido: ali a soma do desejável

explode em seu excesso. Políticos e especuladores, junto com outros ricos e famosos, cumprem deste modo uma Função Real. O mais impressionante dos **arcaísmos** modernos (e posmodernos). Função que é a do esbanje a realizar-se frente à mirada extasiada de quem assim se satisfazem por **pessoa interposta**.

O delinqüente por sua vez é uma **excrecência impura**. Mas a diferença de seus congêneres da margem inferior não aceita a decomposição passiva. Antes bem, transforma em ação sua excentricidade infame. Se unge da potência que se lhe adjudica e **senhoreia** em sua abjeção. Em certo modo, também ele brilha.

As afinidades entre ambos margens cumprem periodicamente em produzir **tipos culturais originais**. O narco mexicano de fronteira, de apertados vínculos com banqueiros e políticos, constitui quiçá uma das formas paroxísticas em que cristalizam estas correspondências.

Assim, há comunicação econômica entre os cartéis e os bancos. E comunicação cultural entre os amos das finanças e os barões da droga. Dês-localização territorial, dê-sujeição das leis, esbanje ostensível. O narco com seu revolver incrustado de diamantes; o banqueiro e o político com seu terno exorbitante. E a vertigem como a experiência-signo de todos eles. “Quem se arroja à vertigem – escreve Caillois – não espera equidade senão favor, não quer o legal, senão o arbitrário. Cessando de acreditar na virtude da justiça e da regra, espera-o tudo do desequilíbrio e conta com ser súbito beneficiário de uma escandalosa parcialidade do destino”. (Caillois, 1984)

Políticos, banqueiros, estrelas do show bussines, na cume; delinqüentes e outros pobres perigosos, na base. Ambos margens alimentam cotidianamente o temor e a esperança, o êxtase frio da

maioria. E de quando em quando um Luis Napoleão Bonaparte, um “elemento principesco do lumpen proletariado”, um “jogador, aventureiro e fatalista” que mobiliza violenta e em massa as analogias estruturais entre estas margens insuspeitas.

Bibliografía

- Agamben, G.** (1998) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre - textos, Valencia.
- Bataille, G.** (1992) *El Erotismo*, Tusquets, Barcelona.
- Bataille, G.** (1984) *La Parte Maldita*, EDHASA, Barcelona, [La Part Maudite, Seuil, Paris, (Edición original Munuit, 1949)]
- Bataille, G.** (1996): "Le Sens Morale de la Sociologie", *Critique*, N. 591/2, Aout-Setembre , Paris
- Bataille, G.** (1999) *Teoría de la Religión*, Taurus, Madrid.
- Bataille, G.** (1976a) « La Notion de Dépense », en *Œuvres Complètes*, Tome II, Gallimard, Paris.
- Bataille, G.** (1976b) "*La Structure Psychologique du Fascisme*", *Œuvres Complètes*, Tome II, Gallimard, Paris, [La Critique Sociale en noviembre de 1933, n 10, pp. 159-165 y en marzo de 1934, n11, pp. 205-211]
- Bataille, G.** (1996) *Lo que Entiendo por Soberanía*, Paidós, Barcelona [La Souveraineté, Œuvres Complètes, Tome VIII, Gallimard, Paris, 1976]
- Bataille, G.** (1995) *Collège de Sociologie*, Paris, Gallimard,
- Bataille, G.** (2001) *La Felicidad, El Erotismo Y La Literatura*, Trad. Adriana Hidalgo Editorial Buenos Aires.
- Bataille, G.** (1974) *Obras Escogidas*, Barral Editores, Barcelona.
- Bourdieu, P.** (1991) *El Sentido Práctico*, Taurus, Madrid,
- Boas, F.** (1964) *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural*, Solar /Hachette, Buenos Aires.
- Caillois, R.** (1949) *El Hombre y lo Sagrado*, Fondo de Cultura Económica, México, [*L'homme et Le Sacré*, Gallimard, Paris, 1939].
- Caillois, R.** (1938) *L' Pur et l' impur en Historia de las Religiones*, Guillet, Paris.
- Caillois, R.** (1984) *Instintos y Sociedad*, Seix Barral, Barcelona.
- Cassirer, E.** (1984) *El Mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Cazeneuve, J.** (1967) *La Mentalidad Arcaica*, Siglo XX, Buenos Aires.
- Debord, G.** (1997) *The society of the spectacle*, Zone Books, New York.

- Delueze, G. – Guattari, F.** (1994) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre – textos, Valencia
- Derrida, J.** (1989) *Escritura y la Diferencia*, Anthropos, Barcelona.
- Derrida, J.** (1995) *Moneda Falsa*, Paidós, Barcelona.
- Deleuze, G. – Guattari, F.** (1994) *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia.
- Durkheim, E.** (1993) *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* Alianza, Madrid.
- Durkheim, E.** (1997) *Las reglas del método sociológico*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Durkheim, E.** (1986) *La División del Trabajo Social*, Alianza, Madrid, [De la Division du Travail Social. Paris: PUF, 1967]
- Ezensberger, H.** (1966) *Política y Delito*, Seix Barral, Barcelona.
- Faye, J. P.** (1973) *La Critique du Langage et son Economie*, Editions Galilée, Paris.
- Foucault. M.** (1988) *La Vida de los Hombres Infames*, Creonte, Buenos Aires
- Foucault. M.** (1999) *Les Anormaux*. Gallimard Seuil, Paris.
- Foucault, M.** (1989) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Ed. Buenos Aires. [*Surveiller et Punir*, Gallimard, París, 1975]
- Foucault, M.** (1980) *Microfísica del Poder*, La Piqueta, Madrid
- Freud, S** (1992) *La Interpretación de los Sueños*, Alianza, Madrid
- Girard, R.** (1986) *La Violencia y lo Sagrado*, Anagrama, Barcelona.
- Girard, R.** (1989) *La Ruta Antigua de los Hombres Infames*, Anagrama, Barcelona
- Hegel** (1966) *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México/Madrid.
- Heimonet, J.M.** (1990) *Politiques de L´écriture*, Ed. Jean Michel Place, Paris.
- Kojève, A.** (1963) *Introducción a la Lectura de Hegel*, Losada, Buenos Aires
- Lévy Bruhl. L.** (1966) *La Mentalidad Primitiva*, Leviatán, Buenos Aires.
- Lévy Bruhl. L.** (1949) *Les Carnets de Lucien Lévy Bruhl*, P.U.F., Paris.

- Lukes, S.** (1984) *Emile Durkheim. Vida y Obra*, Siglo Veintiuno, Madrid.
- Marx, K.** (1992) *Manuscritos Económico – Filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, México
- Mauss, M.** (1979) *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid
- Monnerot, J.** (1946) *Les Faits Sociaux ne sont pas des Choses*, Gallimard, Paris.
- Monnerot, J.** (1979) *Sociología de la Revolución*, EUDEBA, Buenos Aires. [Sociologie de la Révolution, Fayard, Paris, 1969]
- Morin, E.** (1957) *Les Stars*, Le Seuil, Paris
- Nietzsche, F.** (1997) *La Genealogía de la Moral*, Alianza Ed., Madrid, trad. Andrés Sánchez Pascual.
- Otto, R.** (1956) *Lo Santo*, Revista de Occidente, Madrid.
- Pottecher, F.** (1983) *Los Grandes Procesos de la Historia*, Atlántida, Buenos Aires
- Sutherland, E.** (1993) *Ladrones profesionales*, La Piqueta, Madrid
- Tarde, G.** (1952) *Filosofía Penal*, Aguilar, Madrid
- Veblen, T.** (1992). *Teoría de la clase ociosa*, Fondo de Cultura Económica, México [The Theory of the Leisure Class. An Economic Study of Institutions, 1899].

Conclusão

Tem se dito que a qualidade de uma teoria social se mede tanto por sua coerência interna como por a capacidade de interpretar coerentemente a maior quantidade de fenômenos que, se presume, correspondem ao espaço que ela há constituído como seu objeto. Isto se traduz freqüentemente na re-interpretação de dados que tradicionalmente colocavam-se dentro de um campo determinado e na incorporação, no novo horizonte de sentido gerado pela teoria, de dados antes ignorados ou percebidos como exteriores a esse espaço e, tal vez, heterogêneos entre si.

De uma teoria da delinqüência se espera que apresente uma definição de crime e de criminoso e que ofereça, ao mesmo tempo, uma explicação das reações sociais relacionadas com ambos. Isto pressupõe tanto uma sociologia como uma ontologia, assim como uma serie de articulações ao nível de sua intersecção no quadro dos problemas fundamentais de toda teoria social: aqueles que se concentram em torno á relação ação – estrutura.

Como resposta a estas questões, certa leitura de um pensamento que pode denominar-se “pensamento do afora”, nos há permitido o esboço de algumas teses que entendemos fundamentais. Estas teses podem constituir , assim o esperamos, um ponto de partida. Podem possibilitar **a)** a demarcação de um campo específico para assentar os rudimentos de uma teoria general da delinqüência; **b)** a produção de seu objeto de um modo, sino totalmente original, al menos inovador em quanto a seus ênfases e tratamento; permitindo **c)** dar conta da

estrutura da experiência vinculada á transgressão das proibições tanto desde o ponto de vista do transgressor, como do espectador e, incluso, da vítima; assim como **d)** a re- interpretação de uma serie de tópicos centrais na habitualmente chamada “questão criminal” (definições científicas y jurídicas do crime e o criminoso, natureza y funções -ou disfunções- da reação punitiva); e **e)** a indicação dos principais modos de articulação de temas que, considerados marginais o in-significantes, poderiam agora convertesse em centrais para esta região da teoria social (a relação política-crime-espetáculo, entre crime e revolta, entre arte y crime). Terão que permitir também **f)** a produção das mediações necessárias para ensaiar sua eficácia interpretativa no marco de problemas específicos (relação juventude-delito, relação marginalidade-delito, cultura delitiva profissional, relação política-delito). Para finalmente, **g)** sugerir as principais líneas de investigação a través das quais este marco teórico teria que se desenvolver, se especificar e – por tanto – se reformular. Todo isto alimentado por **g)** o estabelecimento de um dialogo crítico com outras tradições teóricas (especialmente a sociologia anglo-falante do crime e a desviarão).