

IMAGINÁRIO SOCIAL “MORTÍFERO”: A QUESTÃO DA DELINQUÊNCIA JUVENIL NO BRASIL

Norma Takeuti – UFRN

RESUMO

Trata-se de uma reflexão sobre o poder *diffuso* na sociedade que repercute e fundamenta certas práticas sociais que apresentam um caráter de “irracionalidade”, à primeira vista. O foco da análise dirige-se para a prática de “extermínio” – no seu sentido simbólico, social e físico - de crianças e jovens das camadas pobres na sociedade brasileira. Os suportes teóricos utilizados permitem interpretar tais práticas como aquelas que são determinadas, em grande parte, por *fantasias coletivas inconscientes (imaginário social)* que não seriam do domínio exclusivo dos grupos sociais dominantes. Do mesmo modo, a *perversão social* não é abordada como um apanágio de certos grupos sociais, como se pretende crer. Aliás, não estamos nos confrontando sistematicamente com o enunciado da *perversão* de certos segmentos das classes populares?

Palavras-chave: Imaginário social - Perversão social - Brasil.

RESUMÉ

Il s'agit d'une réflexion sur le pouvoir *diffus* dans la société, celui qui se répercute et fonde certaines pratiques sociales qui ont, à la première vue, un caractère de l' "irrationalité". L'analyse est centrée sur la pratique de l' "extermination" – dans le sens symbolique, social et physique – des enfants et des jeunes des couches pauvres au Brésil. Les supports théoriques choisis permettent d'interpréter telles pratiques comme celles qui sont déterminées, en grande partie, par des *fantasmes collectifs inconscients (l'imaginaire social)*, ceux-ci n'étant pas du domaine exclusif des groupes sociaux domi-

nants. Aussi, la *perversion sociale* n'est pas envisagée comme un apanage de certains groupes sociaux, comme l'on prétend croire. Par ailleurs, ne nous confrontons pas, systématiquement, à l'énoncé de la *perversion* de certains segments des classes populaires?

Mots clés: Imaginaire social - Perversion sociale - Brésil.

INTRODUÇÃO

Este texto foi produzido por ocasião de um curso magistral proferido pela autora a estudantes de pós-graduação em Sociologia na Universidade de Paris 7, França¹, sob o tema *Imaginário e Poder*. Para efeito desta publicação, certos detalhes foram acrescentados, particularmente, no item *Imaginário social da delinquência juvenil no Brasil*². Esta é a razão pela qual o texto apresenta um formato, simultaneamente didático e analítico: de um lado, pormenorização de certos conceitos ou noções (em particular, Foucault e Castoriadis) e, de outro, ilustração de fragmentos de material de campo, enquanto suportes para um exercício de articulação teórico-empírica.

¹ Novembro/2000.

² Esta parte do texto foi extraída do capítulo *O imaginário social e produção da delinquência juvenil no Brasil*, que faz parte de uma obra, da própria autora, relativa à questão da infância e da juventude “pobre” brasileira (em preparação e para publicação em 2001).

Esta comunicação orienta-se para a construção de uma reflexão sobre o poder *difuso* na sociedade³ que repercute e fundamenta certas práticas sociais que apresentam um caráter de “irracionalidade”, à primeira vista. O foco da análise dirige-se para a prática de “exterminação” – no seu sentido simbólico, social e físico – de crianças e jovens dos segmentos pobres no Brasil. Os suportes teóricos utilizados permitem interpretar tais práticas como aquelas que são determinadas, em grande parte, por *fantasias coletivas inconscientes (imaginário social)* que não seriam do domínio exclusivo dos grupos sociais dominantes. Do mesmo modo, a *perversão social* não é vista como um apanágio de certos grupos sociais, como se pretende crer. Aliás, não estamos nos confrontando sistematicamente com o enunciado da *perversão* de certos segmentos das classes populares?

1 – NA BUSCA DE INSTRUMENTOS CONCEITUAIS

Quando se fala em Poder, esse tema nos remete imediatamente para outros temas, ou melhor, a reflexão sobre o poder se faz na associação a outros conceitos tais como o de relações de classes, classes sociais, ideologia, dominação, violência, política, família, aparelhos ideológicos de Estado, assim por diante. Isso quer dizer que só podemos discutir esse tema de forma pertinente, quando o atrelamos a um contexto social ou a determinadas situações sociais, históricas, institucionais, culturais, grupais ou individuais.

Para a construção de uma discussão sobre *Poder e Imaginário*, partimos da noção de ideologia, tal qual esta foi entendida na tradição marxista. Vamos apenas sobrevoar esse ponto, pois ele é tão somente o nosso ponto de partida. Antes, um esclarecimento parece ser necessário: não se pre-

tende aqui substituir a noção de ideologia pela de imaginário. Trata-se de uma tentativa de aproximação das duas noções, com o intuito de discutir a questão do poder e da dominação.

A noção de ideologia que predominou nas discussões, no interior das Ciências Sociais, tendo como paradigma as obras de Marx, encontra-se em polêmica, atualmente. O que se pode, extrair de imediato, de todo o debate existente é que a noção de ideologia passa por um questionamento, tendo em vista os processos sociais, oriundos das transformações da época contemporânea.

Resumidamente, pode-se dizer que o conceito de ideologia em Marx traduz-se pela fórmula: “*tudo que não é real é ideologia*” ou “*tudo que não é científico é ideologia*”. Estes parecem ser os dois parâmetros que subsistiram, desde os primeiros escritos de Marx, e que tiveram seus prolongamentos nas diversas correntes marxistas.

O sentido de ideologia, em Marx, contém diversos níveis que vão do superficial aos mais profundos. No primeiro conceito de ideologia, Marx diz que alguma coisa foi invertida na consciência humana. Para tanto, seria necessário *inverter a inversão feita*. Somente uma crítica envolvendo a *praxis* poderia reverter o que foi invertido. Predomina a idéia de ideologia, enquanto “*falsa consciência*”.

Mannheim (1986) remonta na história, tanto da palavra como do sentido da ideologia, a épocas anteriores ao marxismo, e ele sustenta que há uma longa história de *suspeita de falsa consciência*, sendo o marxismo apenas um elo desta longa cadeia. No entanto, ele não deixa de revelar duas contribuições de Marx para o desenvolvimento do conceito de ideologia:

- a ideologia deixa de ser apenas um fenômeno psicológico referente aos indivíduos, uma distorção individual, e passa a ser uma estrutura total da mente característica de uma formação histórica concreta, incluindo uma classe.

- se a ideologia não é uma distorção individual, então desmascará-la exige um método de análise específico.

³ Muito embora a questão do poder das elites dominantes não esteja descartada.

Em *A Ideologia Alemã* (1848, publicado pela primeira vez só em 1932), texto considerado, por muitos, como a base de todos os escritos marxistas propriamente ditos, o ideológico ou o imaginário⁴ é oposto ao real. Conseqüentemente, a definição do conceito de ideologia depende do que seja a realidade.

O que nos parece importante reter das teorizações marxianas para esta discussão é o caráter de *deformação* ou *incongruência* da representação ou do pensamento em relação à realidade, ou seja, o paradigma de que a ideologia, por ser *incongruente*, é *desvio*. Outro ponto a reter é o do desconhecimento (*inconsciência*) que os próprios indivíduos têm da sua realidade, resumido na famosa fórmula marxiana “*disso eles não sabem, mas o fazem*”. Quer dizer que há a discrepância entre aquilo que chamamos de realidade social e a maneira errônea com que a representamos – a *falsa consciência*. Os sujeitos não conhecem o sentido do que fazem... Há causas profundas que escapam à sua consciência. Trata-se do *princípio da não-consciência*, presente nesta abordagem.

2 – POLÊMICAS ATUAIS

Se essa abordagem foi, antes, o grande paradigma para os teóricos da ideologia, hoje, ela leva a confrontos teóricos. Questões sobre as limitações do materialismo histórico, sobre a autonomia da ideologia, sobre ideologias de classe, sobre ideologias situacionais não *classistas* (de sexo, raça ou nação), sobre a importância ou não do conceito de classe na análise da ideologia, sobre a ideologia como representação consciente,... são algumas das questões fortemente discutidas. De toda a forma, é evidente a tentativa, na maior parte das reflexões, de distanciamento da definição tradicional de ideologia, como *representação* ou *ilusão (falsa consciência, consciência ingênua, inconsciência)*.

⁴ Termo não usual em Marx, menos ainda enquanto um conceito, foi, por ele, às vezes, utilizado, como o equivalente de ideologia.

Certos autores tendem a evitar o uso do termo ou da noção de ideologia, devido ao seu desgaste – “abarca tudo” (de crenças, doutrinas, teorias,... aos aparelhos ideológicos de Estado e até aos enunciados “espontâneos”).

Bourdieu (1996) contorna o termo ideologia, adotando as noções de “*dominação simbólica*”, “*potência simbólica*” ou “*violência simbólica*”⁵ e “*doxa*”⁶:

“*Tanto se tem usado e abusado do conceito de ideologia que ele não funciona mais. Já não acreditamos nele; e, nos usos políticos, por exemplo, é importante dispor de conceitos que sejam eficientes e eficazes*” (*ibidem*, p. 266).

Segundo o autor, ideologia teria sido sempre entendida como um sistema de proposições (“falsas”) que sustentam sistemas injustos de poder, forjadas por atores ou agentes sociais conscientes. A isso, ele contesta que “*os agentes não visam [as coisas] só conscientemente, nem estão erroneamente guiados por representações falsas*” (*idem*, p.268). É nesse sentido que, para ele, a noção de *doxa* permite apreender *mecanismos inconscientes*, geralmente poderosos, que não podem ser apreendidos pela definição tradicional de ideologia, centrada na questão da consciência (*idem*, p. 267).

A crítica de Castoriadis dá-se no mesmo sentido, quando ele desenvolve a noção de *significações imaginárias sociais*. Na obra *A instituição imaginária da sociedade* (1982), nota-se que as suas teses procuram inspiração em outras fontes, sobretudo na psicanálise freudiana, a qual permite intervir com a noção do *inconsciente* e do *psiquismo*, e conseqüentemente do *imaginário*. Com isso, ele se descentra de uma postura que predominou,

⁵ “Dominação simbólica” é “*algo pelo qual o sujeito não se sente pressionado; está em toda parte e em lugar nenhum, e é muito difícil escapar dela. Os trabalhadores vivem sob este pressão invisível e, assim, adaptam-se muito mais à sua situação do que podemos supor. (...) Com o mecanismo da violência simbólica, a dominação tende a assumir a forma de um meio de pressão muito mais eficaz e, nesse sentido, mais brutal*” (Bourdieu, 1996, p. 270).

⁶ Crença espontânea ou opinião que implica necessariamente um conhecimento prático.

até então, mesmo em Weber que, na sua sociologia compreensiva, advoga a construção de um sentido compreensível dos comportamentos dos indivíduos. Essa postura que tende privilegiar o aspecto ou o sentido racional nas interpretações do social ou das condutas dos atores sociais. No seu texto *Indivíduo, sociedade, racionalidade, história*⁷, o autor salienta a importância das teses de Weber, as quais lhe são fundamentalmente inspiradoras, ao mesmo tempo que elabora uma crítica, evidenciando que o mundo social-histórico não se esgota nas manifestações racionais e funcionais. É impossível, argumenta ele, concebê-lo fora de uma *teia simbólica*, onde os indivíduos vivem suas relações com as instituições sob o modo imaginário, para além do modo funcional.

O que chama a atenção na atual polêmica é a crítica quanto à concepção do homem (*sujeito* ou *agente*) estar, ainda, impregnada pela *Filosofia da Vontade*, a qual desde Descartes, passando por Kant e Hegel, mesmo Marx, permanece no horizonte da idéia de que a consciência (tão somente ela!) é a estruturadora da “realidade”, da “história”, das relações sociais.

É isso, no fundo, que os autores citados, Bourdieu e Castoriadis, (não só eles, é apenas para exemplificar) estão criticando no tradicional conceito de ideologia:

- como Bourdieu salienta: no marxismo, predomina a questão da consciência e da representação (consciente) – ou seja, a filosofia cartesiana ainda está presente na tradição marxista. Ora, o “*mundo social não funciona [só] em termos de consciência*”.

- ou, como acabamos de ver em Castoriadis, o mundo social-histórico não se reduz aos componentes racionais, ou seja, conscientes.

O fato de citá-los aqui não quer dizer que tenham uma mesma filiação teórica. Queremos apenas ilustrar que teóricos, com abordagens diferentes e *escolhas teóricas* tão diferentes, cheguem a uma mesma conclusão a respeito da insuficiên-

cia da convencional noção de ideologia. Não só eles! Por exemplo, a coletânea *Um Mapa da ideologia* (1996) é uma, dentre as numerosas obras, através das quais temos o acesso à polêmica atual, em torno dessa questão.

Há, nessa coletânea, um debate entre Bourdieu e Eagleton, no qual o último concorda com as críticas do primeiro no que diz respeito à relação entre o contexto atual e a ideologia entendida como *representação invertida*.

...numa era pós-moderna, a idéia de que simplesmente funcionamos pautados na falsa consciência é simplista demais: as pessoas, na verdade, estão muito mais cínicas ou astutamente cômicas de seus valores do que isso sugeriria. O que torna a questionar o conceito de ideologia (op. cit, p. 266).

Sobre o *cinismo*, Eagleton deve estar aludindo às teses de Sloterdijk (1987), o qual propõe a provocante tese de que o modo dominante de funcionamento da ideologia, hoje, é *cínico*. Não se trata mais de uma consciência “falsa ou ingênua”. Zizek (1996), na sua leitura da obra do citado autor, propõe reformular a famosa fórmula de Marx “*disso eles não sabem, mas o fazem*”, para a fórmula seguinte: “*eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim o fazem*”. A proposta de reformulação fundamenta-se em que

a razão cínica já não é ingênua, mas é o paradoxo de uma falsa consciência esclarecida: sabe-se muito bem da falsidade, tem-se plena ciência de um determinado interesse oculto por trás de uma universalidade ideológica, mas ainda, assim, não se renuncia a ela (ibidem, p. 313).

A instigante tese de Sloterdijk não deixa de exercer, à primeira vista, uma enorme atração. Quando a deparamos, tivemos o impulso em analisar um dos eixos da nossa pesquisa (o discurso e a prática do “extermínio” de crianças e jovens de rua no Brasil), sob a perspectiva da *razão cínica*. Como pacatos cidadãos podem defender atos “abomináveis” dando-se razões concretas e infalíveis para justificá-los? Só pelo “cinismo”! Após esse momento de *sedução teórica*, vimos que essa tese, ainda mais uma vez, centra-se unicamente na

⁷ In: Carrefours du labyrinthe III (1990).

questão da racionalidade e da consciência, faltando *algo mais* aí que pudesse explicar a (in)coerência dos comportamentos que têm uma natureza de “irracionalidade” (*representação fantasmática*), muito mais do que podemos imaginar, à primeira vista. Retomaremos essa discussão, em seguida, após haveremos esclarecido melhor as nossas adesões teóricas.

Por enquanto, retomemos a polêmica existente em torno da noção de ideologia e o seu alcance. Com o desaparecimento das *mega-narrativas* (Lyotard, 1979) que fundamentavam a *ideologia dominante*, a sociedade, atualmente, parece estar sendo atropelada por proposições ideológicas de todos os tipos, a tal ponto de se ter a sensação de estarmos vivendo numa *sociedade pós-ideológica*, como sustentariam determinados autores.

Zizek (*op.cit.*, p. 312) lança a interrogação se, de fato, não estaríamos vivendo numa *sociedade pós-ideológica*. Ou seja, se, de fato, não estaríamos vivendo num momento em que as pessoas não acreditam mais em proposições ideológicas? Ele se interroga, igualmente, se o velho conceito clássico da ideologia como *falsa consciência*, como um desconhecimento da realidade social, seria hoje, ainda, pertinente.

Para este autor que se inspira nas teses lacanianas, o nível fundamental da ideologia não é o de uma *ilusão que mascara o verdadeiro estado de coisas* (como o é na inspiração marxista), mas o de uma *fantasia (inconsciente) estruturando a nossa própria realidade social*, ou seja, determinando a atividade social – o fazer e o agir das pessoas em sociedade (*ibidem*, p. 316). Assim, ele vai sugerir um outro nível de análise, que é o do *inconsciente*, ou melhor, o da *fantasia*. Não vamos nos deter em suas teses pois o que discutiremos, em seguida, a partir de Castoriadis, permitirá compreendê-las.

Outro aspecto colocado em questão, nesses debates, diz respeito à polarização social – existência de classes antagônicas, perfeitamente identificáveis e que se debatem no cenário social, a fim de fazerem predominar suas idéias ou proposições ideológicas, de forma a monopolizar o poder. Não se trata de fazer a abstração da existência de classes sociais, hoje. Existem os ricos e os pobres, os capita-

listas e os trabalhadores. E as relações de força e de poder se dão dentro desta primordial *clivagem social* ou da contradição social fundamental entre capital e trabalho. Não descartemos, portanto, a existência de classes sociais, os antagonismos de classe e a luta de classes, ou melhor, a existência de *competição* ou de *luta pela dominação, pela acumulação de diferentes formas de capital - econômico, religioso ou cultural* -, conforme a abordagem de Bourdieu. Ou, ainda, como Foucault (1977) propunha: na análise do poder, a categoria *classe dominante* não deve ser tomada como um *dado prévio*, visto que *ela não se constitui em um sujeito detentor da Lei*.

Uma representação da realidade “forjada” (ou “falseada”) por uma classe que procura assegurar o poder da dominação sobre uma outra classe, não mais subsiste. A nossa sociedade mudou a tal ponto que não conseguimos mais pensá-la com as categorias de antes. Ou seja, toda essa discussão sobre a ideologia e a questão do poder e da dominação, associada ao conceito de classes sociais, torna-se menos consistente na medida em que se dilui a idéia de classes antagonistas, mesmo quando a contradição maior entre Capital-Trabalho continue a persistir.

3 – TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS E MUDANÇAS TEÓRICAS

Parece-nos essencial discutirmos o poder e a dominação social fora da concepção *poder-soberania*, como Foucault nos sugere (retomaremos isso, mais adiante), ou, o que dá no mesmo, essencial é pensarmos a ideologia fora da idéia de representações de uma determinada classe tentando se impor sobre as outras.

No que diz respeito às classes sociais, como abordá-las atualmente? Podemos, ainda, usar a noção de classe social, para dar conta do estado atual da sociedade? Onde estão as lutas de classe, hoje em dia, pelo menos nos termos em que se davam outrora?

Houve consideráveis transformações no próprio sistema capitalista. Ele adquiriu novas feições, criaram-se novos métodos, produziram-se

novos tipos de atores sociais, assim como produziram-se novas *significações imaginárias sociais* em diversos campos, e não só no âmbito do econômico. Se refletirmos com as categorias de Castoriadis, podemos dizer que estamos, hoje, confrontados com uma nova *significação imaginária social do poder* e das *representações de poder*.

Assim, podemos dizer que a “burguesia” adquiriu também uma nova face, assim como os trabalhadores atuam diferentemente da forma em que atuavam, no início do capitalismo. No capitalismo industrial, podia-se perfeitamente distinguir quem eram os patrões e quem eram os trabalhadores, ou seja, a distinção entre os detentores do poder econômico, conseqüentemente do poder social, e os detentores da força de trabalho.

Nas diversas transformações da contemporaneidade, podemos, de imediato, nos interrogarmos sobre o *locus* mesmo do Capital. Atenhamo-nos somente a um fato: a transformação das grandes empresas em sociedades anônimas, ou seja, o fato de as empresas pertencerem a acionistas, dispersos entre eles, que não se conhecem e que não se encontram na gestão direta de suas “propriedades”, cujo capital é administrado por organizações financeiras. As suas “propriedades” são dirigidas por executivos, altamente remunerados, que detêm um grande poder de decisão no âmbito das organizações, mas que são igualmente contratados. Na sua essência, eles são assalariados e não proprietários. O fato de eles deterem, por um certo momento, enquanto indivíduos, uma certa *posição de poder*, não os isenta de riscos de demissão. Não vimos por acaso, há algum tempo atrás, “rolar a cabeça” do Presidente da General Motors?

No capitalismo anterior, o proprietário, o patrão, o detentor de capital era quem dirigia a sua própria fábrica. Hoje, tal fenômeno é, talvez, exclusivo das micro e pequenas empresas. Quando falamos de grandes conglomerados de organizações, saber “quem” os dirige, efetivamente, é algo bastante complexo. São os grandes tecnocratas, os verdadeiros detentores do poder? Evidentemente que não, mesmo quando as evidências empíricas dos seus status econômico e social nos levem a assim pensar.

Não estaríamos, atualmente, mais para os “poderes anônimos” ou “poderes invisíveis” que estão *em todos os lugares* e *em nenhum lugar* identificável? Mesmo em se tratando do Estado, onde está o seu poder hoje? Que poder tem ele diante da decisão de uma organização multinacional, em deslocar uma de suas fábricas para um outro canto do planeta, lá onde há menos pressão fiscal ou mais regalias fiscais, e lá onde se disponibiliza uma mão-de-obra explorável, mais barata?

Isso tudo muda a própria faceta do sistema de poder, assim como mudam as relações sociais. Houve uma *desterritorialização* e *despersonalização* do poder, antes bem situado nas mãos dos detentores do capital. O poder, hoje, está em todos os lugares e não se situa em lugares precisos (vamos entender melhor isso, posteriormente, com Foucault). Há a *abstração* do capital, antes concretamente situado na burguesia econômica e industrial. Na atual movimentação financeira desenfreada, o capital não tem mais um lastro real, como antes, pautado essencialmente no investimento da indústria e na exploração da força de trabalho.

Se há a dispersão de “proprietários” de capital, há também a dispersão das classes trabalhadoras. Movimentos sociais, tais como existiram no passado, associados à questão da luta de classes, da luta por dominação em defesa dos seus interesses estão dispersos em diferentes movimentos que não têm um caráter *classista*, mas sim, antes de tudo, um caráter *temático*, como, por exemplo, movimento sexista, movimento religioso, movimento cultural, movimento ecológico ou outro.

As lutas de classe, do mesmo modo que a *consciência de classe*, parecem estar desvanecendo. Tal é a hipótese proposta por Gaulejac (1994) sobre a transformação da luta de classes (*lutte des classes*) em *luta por lugares* (*lutte des places*), sendo esta uma luta solitária de indivíduos, que se combatem para ter uma existência social. Isso tudo muda as relações dos indivíduos numa sociedade.

Numerosos são os autores que defendem ser a sociedade contemporânea caracterizada por um individualismo que sobrepuja o coletivismo. Não se trata mais de projetos sociais coletivos, mas bem de

projetos individuais de *(sobre)vivência social*, ou, quando muito, de projetos grupais na defesa de interesses bem circunscritos, que nada têm a ver com a idéia de defesa de interesses de classe, ou seja, que não possuem o alcance de um projeto amplo de mudança social. Trata-se, portanto, de interesses temáticos aos quais qualquer pessoa, em princípio, pode aliar-se para lutar, independentemente da sua *posição ou condição de classe*. Isso não descarta a idéia da existência das elites, por exemplo, elites intelectuais, elites econômicas e assim por diante. O que queremos salientar, sobretudo, é que nesse processo de transformação das condutas coletivas, nenhuma elite ou grupo social pode reivindicar, de forma evidente, o seu lugar privilegiado de classe, grupo ou qualquer que seja o nome que dermos ao coletivo, de “dominante” e reivindicar o “monopólio total” do poder social.

O importante a reter nessa discussão, associando-a à anterior, sobre a questão da ideologia, é que nesse contexto socioeconômico, político e cultural, torna-se difícil continuarmos numa concepção maniqueísta de poder. O poder entendido em uma perspectiva “vertical”, qual seja, de um lado os dominantes e, de outro, os dominados; de um lado, príncipes, reis ou classe burguesa e, de outro, os vassallos, súditos, o proletariado, onde os primeiros impõem aos demais a sua representação de mundo e da sociedade, ao seu livre arbítrio.

Neste ponto, precisamos enveredar pela concepção foucaultiana de poder (*micropoderes, descentramento, deslocalização, desterritorialização*) para entendermos, numa perspectiva diferente, como se articulam os *poderes* ou *não-poderes* na sociedade contemporânea.

4 – O PODER EM FOUCAULT

Este autor descentra-se da visão de poder detido por uma classe dominante que alija os dominados. Em *Vigiar e Punir* e *Vontade de Saber*⁸, Foucault distancia-se de uma representação comum do poder, do pensamento *maniqueísta* - dominante-dominado, do poder situado em um “centro”, como era desenvolvida nas concepções clássicas de poder.

Nestas, predomina a idéia de o *locus do poder* estar no “Príncipe/Rei”. O poder emanando ininterruptamente dessa figura, a qual incondicionalmente teria o direito de vida e de morte dos seus súditos, sendo o referido poder a capacidade do Rei ou o do Estado em obter a obediência ou a submissão dos seus súditos ou dos seus cidadãos. Ele é sempre alguma coisa que *pertence* ou é *possuída* por alguma entidade. Enquadram-se nessas concepções as teorias de Spinoza, Arendt, inclusive Marx e Gramsci, obviamente resguardadas as singularidades teóricas. Saliente-se, sobretudo, o aspecto estrutural da proximidade de suas concepções que se caracterizam em termos de *poder-soberania*.

Há, nessa abordagem, um deslocamento teórico em relação à *abordagem jurídico-política da soberania* em que o poder se funda na *propriedade* e é *apropriação*. Na concepção clássica, o poder era sempre visto como *descendente* (o rei ou Estado exercendo o poder de cima para baixo, do centro para a periferia, do macro para o micro). Na abordagem foucaultiana de *poder ascendente*, ele não mais é tratado como uma dominação global e centralizada que *se pluraliza, se difunde e repercute*, mas sim como uma *prática* ou uma *relação*, cuja existência e formas de atuação dão-se na *microfísica social*. Os *poderes periféricos e moleculares* não são, portanto, criação de um aparelho central, tampouco confiscados e absorvidos pelo Estado. Os *micropoderes* podem existir, integrados ou não ao Estado, sob formas de exercício diferentes, a ele articuladas de múltiplas maneiras indispensáveis, inclusive, à sua sustentação e à sua atuação eficaz.

⁸ Ambas as edições brasileiras de 1977.

É nesse sentido que podemos entender que o poder está *em todos os lugares e em nenhum lugar*. Nesta perspectiva, a compreensão da dinâmica das relações de poder parte da idéia de uma rede, onde o poder circula, sem localização específica, pois permeia todo o corpo social, articulando e integrando os diferentes focos de poder (Estado, escola, prisão, hospital, asilo, família, fábrica, comunidades, etc.) que se apoiam uns nos outros. Estes funcionam como dispositivos ou mecanismos a que nada ou ninguém escapa. Os indivíduos, em todas as posições, são sempre centros de recepção e de transmissão do poder.

A partir desta visão, vamos abordar o poder não na sua *negatividade*: o poder que reprime, que censura, que proíbe ou coage; mas um poder que se dá na perspectiva da adesão e da sedução⁹; um poder que se interessa pela vida do sujeito, que o submete, ao mesmo tempo, que o torna co-produtor do próprio poder que o produz.

Pagès, Gaulejac e Bonetti (1987) analisaram, por exemplo, o poder das organizações *hipermodernas*, sob esta ótica teórica, e nos disponibilizam uma análise em que o poder da organização, exercido sobre os indivíduos, não está encarnado em um indivíduo, ou num grupo de indivíduos, identificáveis no topo da pirâmide organizacional, investidos de um poder por “alguém” acima deles. Trata-se, antes de tudo, de uma concepção onde o poder é *produzido, investido, atualizado e utilizado* por todos, nos diversos escalões hierárquicos. Não se trata de um poder “transcendental”, mas, “imane” aos próprios indivíduos que são produzidos pelo poder, ao mesmo tempo em que eles próprios contribuem para criá-lo. Essa *co-produção* dá-se pela sua participação na invenção de “disposições, manobras, táticas, técnicas” que integram o modo de funcionamento global da organização. Compreendemos assim, o que Foucault, sobretudo, queria dizer so-

bre o poder ser uma “*maquinaria sem titular, onde as pessoas ocupam lugares diferentes*”.

O poder é um efeito de conjunto de suas posições estratégicas. *Estratégia sem sujeito!* Não se pode saber quem, finalmente, estabeleceu uma dada estratégia global. Em *A Vontade de saber*, Foucault analisa, com maestria, como os discursos, as medidas, as organizações, as instituições, os programas e/ou as experiências tópicos surgem e se generalizam, visando a resolver um determinado problema da sociedade. Quer sejam os problemas da escolarização, do trabalho, da delinquência ou da violência, por exemplo, inventam-se mecanismos de apoio, a ponto de se obter uma *estratégia global coerente e racional*, sem que seja mais possível saber, no final, quem efetivamente a concebeu. No tocante, por exemplo, à moralização da classe operária (exigência de casamento, planos habitacionais financiados, escolarização das crianças,...), Foucault demonstra que não se pode dizer que a classe burguesa a impôs à força, que ela a concebeu sozinha, que ela a planejou no seu projeto ideológico e econômico. Tampouco, pode-se dizer que foi o governante, o autor da estratégia.

Pensemos, mais uma vez, no quadro de uma organização empregando tecnologias sociais de natureza “democrática”, onde todos participam no “projeto de empresa”, nas decisões sobre os avanços da organização, “*para o reforço da imagem positiva da organização, tanto para os membros como para a sociedade*” (Pagès; Gaulejac; Bonetti, *op.cit.*). Sob a aparência de participação democrática na co-produção do *bem-estar de todos*, haveria, segundo os autores, a *produção ideológica* coletiva onde se desenvolve uma ‘religião’ da empresa (credos, ritos iniciáticos de passagem/ascensão e de morte/exclusão, mitos, filosofias, crenças e valores), voltada para “*o impedimento da emergência de consciência das contradições internas de suas políticas e das contradições sociais subjacentes*”. Eles analisam o poder da organização sendo gestado (como uma “*maquinaria sem titular*”) a partir da articulação de quatro instâncias mediadoras (econômica, política, ideológica e psicoló-

⁹ Que se interessa pela vida do indivíduo *seduzido* e não pela sua eliminação física, como assim era no exercício do poder monárquico absolutista.

gica). A questão que se coloca é “quem” efetivamente as articula, quem as coloca em prática?

Evidentemente, não se trata de fazer abstração da classe dirigente, como já dizíamos antes. Trata-se, sobretudo, como Foucault diria, de não a tomar como um dado prévio. No seu postulado sobre a classe dirigente não se constituir em um *sujeito detentor da Lei* que enuncia o que deve ser feito, entendamos que *todos estão contribuindo, a partir de suas posições, a inventar dispositivos de controle*.

O que ocorre é que as grandes estratégias de poder podem “apropriar-se” das invenções que se dão nas *micro-relações de poder*, nas práticas ou nas relações com existência própria e formas específicas, ao nível mais elementar. Daí, a sensação de que tal coerência só pôde partir de um “acima de nós todos”, de um centro criador de práticas ou de representações. Todos os que participaram na criação de um tal poder, terminam eximindo-se de suas responsabilidades e, até mesmo, hostilizando regras ou normas que eles próprios ajudaram a criar.

Não é à toa que se difunde a sensação de falta de poder da qual fala Castoriadis (1990, p.90). Sua reflexão sobre a (i)responsabilidade de *ninguém e de todos* no próprio desenvolvimento da tecnociência mostra que essa questão ultrapassa a dimensão de *interesses particulares* ou de *manipulação de uma casta sobre outra*: “Ela diz respeito ao núcleo imaginário do homem moderno, da sociedade e das instituições que ele criou e que o criam”.

Em tais perspectivas teóricas, a premissa é que não há um grupo ou alguns indivíduos forjando, maquinando conscientemente estratégias para manipular os demais. Todos estão de alguma forma contribuindo na *produção ideológica*, ou como Castoriadis a fórmula, contribuindo na construção de *significações imaginárias sociais*, fundantes de certas práticas sociais.

5 – IMAGINÁRIO SOCIAL

Este ponto será desenvolvido, tendo em conta a análise sobre os “jovens pobres” no Brasil, ao mesmo tempo em que nos estenderemos melhor sobre a noção de *significação imaginária social* em Castoriadis. Uma parte da nossa pesquisa visa a analisar o complexo do imaginário social brasileiro em torno do jovem com *ares da periferia* (aparência física e modo sociocultural¹⁰), confundidos como “meninos de rua/pivetes/menores”. Procuramos indicar algumas das dimensões presentes no discurso social,¹¹ para efeito de demonstração de que o termo “menino de rua” é, no imaginário social brasileiro, um significante privilegiado da *delinqüência juvenil*, enquanto uma expressão viva do “mal absoluto” ou da “morte”.

Cabe aqui, antes de adentrarmos nesse imaginário “mortífero”, entendermos o que Castoriadis denomina *imaginário*. É neste autor que encontramos uma consistência teórica sobre a noção de imaginário na relação com o social. Nessa abordagem, o imaginário remete à *fantasia* que, por sua vez, remete à questão do *desejo* e das *potencialidades humanas*, mas também, à questão das *angústias*, dos *medos* e do *demoníaco do ser do indivíduo humano e do ser da sociedade*.

Num primeiro momento, o imaginário pode ser definido como

a capacidade elementar e irredutível de evocar uma imagem. Capacidade de fazer aparecer como imagem alguma coisa que não é, e não foi. Diz respeito à faculdade originária de pôr ou de dar-se, sob forma de representação, uma coisa e uma relação que não são, que não são dadas na percepção ou nunca o foram. (Castoriadis, 1982, p. 410).

¹⁰ Nos termos de P Bourdieu (1979), poderíamos dizer: “com *habitus de classe popular*”.

¹¹ Discursos expressos na literatura corrente - relatos dos educadores, pesquisadores (Silva; Milito, 1995; Ataíde, 1993; entre outros), de jornalistas (G. Dimenstein, 1990; M. Medeiros, 1992), bem como de nossas próprias observações e entrevistas.

Nas teses do autor, há dois elementos indissociáveis na constituição do imaginário – a *psique* (singular) e a *instituição social-histórica*, sendo uma irreduzível à outra. Cada uma tem um *modo de ser* radicalmente diferente, ao mesmo tempo que uma é o esteio de constituição da outra. Quanto à definição do *social-histórico*, estamos longe daquela que o considera como um simples resultado de uma soma infinita de individualidades e das suas relações intersubjetivas, mesmo quando estas são condições necessárias para a existência da sociedade. O social-histórico é o *coletivo anônimo, o humano impessoal*. Seria, por um lado, *estruturas, instituições, obras 'materializadas'* e, por outro, *o que estrutura, institui, materializa*. É a *união e a tensão da sociedade instituinte* (da história que se realiza) e da *sociedade instituída* (da história realizada).

Por sua vez, *“a psique é a emergência de representações”*,¹² é capacidade expressa do ser humano em *imaginar, figurar ou colocar em imagem*, enfim, simbolizar. Em Freud que descobriu o elemento imaginário da psique, o papel essencial da imaginação surge através da importância central da *fantasia* na psique. O *fantasiar* é um componente estrutural da vida psíquica profunda. A *fantasia* é determinante do nosso modo de agir na realidade. Somente através dela é que se pode aproximar do *“real de nosso desejo”*, conforme a formulação lacanianiana.

Ora, esse *real do nosso desejo* não é senão o *imaginário radical* que Castoriadis define como a *fonte de criação perpetuamente continuada, um fluxo representativo/afetivo/intencional* que foge à lógica das determinações da exterioridade simbólica e é incontrolável, ou seja, ele é *“a louca, o a-real, o abismo”*, que tem o social como lastro e é, ao mesmo tempo, *radicalmente inadaptada* a ele: *“a instituição da sociedade nunca pode reabsorver a*

psique enquanto imaginação radical. Condição, aliás, positiva da existência e do funcionamento da sociedade”.¹³ Entretanto, os indivíduos só podem ser a sociedade que os faz e esta só pode ser um *campo de criação social-histórico* (ou *imaginário radical instituinte*), na medida em que há a manifestação da psique singular. Há, assim, o postulado de que tanto o inconsciente quanto o social histórico são expressões do *imaginário radical*.¹⁴

Pela criação das significações específicas, cada sociedade cria o seu próprio mundo. Sendo o papel das significações *estruturar as representações do mundo em geral; designar as finalidades da ação* (o que deve ser feito ou não, o que é bom ser feito ou não); *estabelecer os tipos de afetos* (criados social-historicamente) que vão ser característicos de cada sociedade.¹⁵

Eis em que consiste alguns dos postulados, aos quais recorreremos, da teoria de Castoriadis que se inscreve nas concepções filosóficas da emancipação do homem e da sociedade. Na subjetividade humana está o potencial virtual de criação, no entanto, veremos, em diversos textos,¹⁶ a crítica que ele elabora sobre a sociedade contemporânea e a dificuldade desta em realizar o seu projeto de autonomia pela expressão do imaginário radical.

¹² “Emergência de representações, enquanto modo de ser irreduzível e organização de alguma coisa em e por sua figuração, sua ‘colocação em imagem’. A psique é um **formante** que só existe em e por aquilo que ele forma e como aquilo que ele forma; ela é formação e imaginação, ela é imaginação radical que faz surgir já uma “primeira” representação a partir de um nada de representação, isto é, a partir do nada” (1982, p.325).

¹³ “A constituição do indivíduo social não elimina, e não pode eliminar, a criatividade da psique, sua auto-alteração perpétua, o fluxo representativo como emergência de representações diferentes” (1982, p.364).

¹⁴ Não nos inquietemos, pois Castoriadis não cai na armadilha dos filósofos subjetivistas que conceberam o *sujeito metafísico*, o *senhor absoluto da vontade*, pretendendo ao domínio de tudo (de si mesmo e do mundo), um sujeito monádico fechado em si mesmo. O sujeito, em Castoriadis, é um sujeito invadido constantemente pelo caos, pelo *abismo* e pelo *sem-fundo*, ao mesmo tempo que é um *sujeito efetivo penetrado pelo mundo e pelos outros*. A *mônada psíquica* só pode sobreviver quando ela se socializa na e pela instituição. É nesse processo de socialização da psique que o indivíduo social se constitui. A constituição social do indivíduo se dá, portanto, através da instituição social-histórica que fornece o fundamento à vida do sujeito humano e à sua própria vida, enquanto instituição.

¹⁵ Para compreendermos esse ponto, tomemos o próprio exemplo dado por Castoriadis, em referência aos *“afetos característicos da sociedade capitalista”*: a busca desenfreada da novidade pela novidade, o desejo de sempre possuir mais pelo mais.

¹⁶ Os seis volumes do *Carrefours du labyrinthe (Encruzilhadas do labirinto)* - de 1978, 1986, 1990, 1996, 1997 e 1999 - fornecem diversos textos críticos de análise da sociedade contemporânea.

Na sua análise da sociedade contemporânea, ele constata a coexistência de duas significações centrais (1996):¹⁷

1) *significação da expansão ilimitada de um pretensão 'domínio' sobre tudo* – natureza e seres humanos. Esta significação corresponderia à dimensão de enclausuramento do homem. Dimensão própria da significação do capitalismo moderno, o que remeteria a um tipo de indivíduo antropológico - o indivíduo *reificado*;

2) *significação da autonomia individual e social, da liberdade, da busca de formas de liberdade coletiva*. Esta significação corresponderia ao projeto democrático, emancipador e revolucionário, o que remeteria a um tipo de indivíduo antropológico – o indivíduo *crítico, reflexivo e democrático*.

Antinômicas? Castoriadis observa que essa antinomia entre as duas significações não impede a sua *contaminação recíproca*. Entretanto, o que se pode observar, nos grandes traços das sociedades ocidentais, é a impregnação, cada vez maior, da significação capitalista (“domínio racional”) que se conota subjetivamente, para os indivíduos, como uma certa *potência e crescimento* da sociedade (para uma minoria) e/ou como um *crescimento contínuo do consumo, tornado um fim em si* (para uma grande maioria).

A crise das significações das sociedades contemporâneas dá-se por esse deslocamento dos significados. Que modelos de identificação social oferece a sociedade, hoje, aos indivíduos sociais? É o modelo do indivíduo que *ganha o mais possível* e o que *se satisfaz mais*: “*não ganhamos pelo que valemos, mas valemos o que ganhamos*”, conclui o autor (*ibidem*, p.131). E a esse processo acrescenta-se o *processo de dessocialização* – o desmantelamento de um dos últimos pilares de um “Nós” (desaparecimento ou a crise dos *lugares* ou instituições por onde passava, outrora, o processo de identificação – a *criação de um si do indivíduo social*). Ou seja, assistimos ao eclipse das *significações imaginárias sociais globais* que davam su-

porte às significações mais específicas de cada instituição – família, escola, trabalho,...

As maiores características de nossa época seriam a do *conformismo generalizado* e a da *colagem*, argumenta Castoriadis (*ibidem*, p.134). O conformismo só é possível quando não há mais possibilidade de constituição de um núcleo consistente de identidade dos indivíduos sociais. Quanto à colagem, esta significa que a individualidade se constrói na cata de diversos elementos para se “produzir alguma coisa”: “*o indivíduo de todos os dias vive assim: ele vive fazendo colagens, sua individualidade é um patchwork de colagens*” (*idem*).

O mais grave nesse processo de inconsistência do processo identificatório é a dificuldade que se coloca aos indivíduos para a manifestação do *imaginário radical*. Na maior parte das sociedades contemporâneas, há a dificuldade de realização do *processo sublimatório*. Numa sociedade com dificuldade da realização desse processo, “*os indivíduos tendem, diante das dificuldades, a se lançar no imaginário enganoso e no processo de idealização na sua forma mortífera, ou seja, cair na heteronomia*” (Enriquez, 1994).

Este autor propõe duas formas de expressão do imaginário nas sociedades:

- *Sistema imaginário motriz*, onde há lugar para uma imaginação criadora. O imaginário aqui está do lado do projeto, ele é a raiz das utopias, das práticas sociais inovadoras. Ele abre a possibilidade de mudança e é criador de rupturas: na linguagem (no discurso social), nos atos (invenção de técnicas sociais), no tempo (escapar à cotidianidade).

- *Sistema imaginário enganoso*, quando a sociedade se coloca como referência única, como potência total que visa a preencher a totalidade do espaço psíquico dos indivíduos que se tornam incapazes de imaginar outras condutas possíveis além daquelas que as instituições ditam, incapazes de colocar outras figuráveis do pensável senão aquelas que a sociedade estabelece. Nesse caso, a singularidade é abafada e só pode se manifestar por sintomas, sonhos, fantasmática, transgressão ou doença mental.

O importante a reter dessas abordagens sociais, para efeito de compreensão de um problema

¹⁷ Em particular, o texto *La crise du processus identificatoire*, p.125-139.

particular ou de uma sociedade particular (a brasileira), é que numa sociedade que se caracteriza fundamentalmente como *heterônima* (onde não há a possibilidade de manifestação da psique, enquanto *imaginário radical*), “as únicas vias de manifestação identificável da psique singular são a transgressão e a patologia” (Castoriadis, 1990, p.115).

Esses instrumentos conceituais conduzem-nos a analisar certas condutas sociais, descentradas da idéia de “falsa, ingênua ou má consciência”, como aquelas que estariam “apoiadas” por processos inconscientes fantasmáticos. Podemos interpretar a presença de certos sintomas, na sociedade brasileira, em dadas situações, como reveladores da presença de um *imaginário social enganoso* que, em determinadas situações sociais, o reconhecimento do *outro*, do *diferente* é ausente, isto é, não se resguarda o outro na sua *alteridade*. Um tal imaginário precisa constituir seus “bodes expiatórios” que vão ser os depositários do ódio e da violência contidos na própria sociedade. Esses “bodes expiatórios” são transformados em *sintomas do mal* da sociedade (o “vilão”), razão pela qual eles devem ser eliminados.

As práticas e os discursos de proscricção dos “meninos de rua” inscrevem-se nesse *imaginário enganoso* que não tem sede em um grupo social determinado. A atribuição da *identidade social delinqüente* ao “jovem pobre” não seria do domínio exclusivo das classes sociais que se situam no outro lado da fronteira social, cultural ou econômico. A discriminação, a intolerância e o desprezo sociais estão presentes no seio de sua própria “classe social”. Ou seja, esses *sentimentos sociais vis-à-vis* do jovem adolescente, suposto delinqüente, estão, igualmente, nos olhares e nas condutas das pessoas que partilham o mesmo espaço geográfico e social.

6 - IMAGINÁRIO SOCIAL DA DELINQUÊNCIA JUVENIL NO BRASIL

No imaginário social brasileiro, a “violência urbana” e o “caos” das grandes capitais do país têm os seus responsáveis certos - os jovens suburbanos ou das periferias pobres, “desocupados e evadidos” das escolas (na melhor das hipóteses), dos reformatórios e/ou das prisões. Estão na rua por-

que não “querem trabalhar” ou “não querem ir à escola”. Para diversos setores populacionais, a delinqüência, a violência e a criminalidade situam-se, indubitavelmente, entre os jovens, de baixa ou nenhuma escolaridade, dos segmentos mais pobres da sociedade. Para o senso comum, não há sombra de dúvida de que grande parte dessa categoria populacional é responsável pela *onda de violência* que assola o país.

Certos discursos mediáticos veiculam e reforçam as significações socialmente instituídas em torno da pobreza, retroalimentando o *imaginário enganoso*. Idéia de que existe uma relação direta entre violência e pobreza! Relação senão linear, redutora e deletéria. Nesse raciocínio metafórico e metonímico (condensado e deslocado), o jovem pobre, de baixa ou nenhuma escolaridade, é portador de uma *tara* específica - aquela que o senso comum denomina “violento”. Nesse tipo de raciocínio, passa-se da idéia de pobreza diretamente para a da violência e se faz tábula rasa de aspectos estreitamente associados às condições objetiva e subjetiva de vida na pobreza e na miséria.

Nem precisam ser *sujos, fedorentos e feios*, tampouco efetivamente *violentos e perigosos*! Basta ser um jovem ou um “menino pobre” da periferia, para ser transformado em ameaça potencial ao *bem-estar social*. A pesquisa, no seu conjunto, leva em conta este tipo de violência simbólica e psicológica, para além da violência física.¹⁸ Enfim, jamais são vistos como crianças ou jovens pois eles “não são crianças, são vagabundos” e na melhor das hipóteses, “pessoal de rua [que] não tem jeito” ou “passam o dia sem trabalhar, sem fazer nada; devem ter roubado” (Silva; Milito, 1995, p. 49).

Nessa *lógica perversa* de acusação e imputação virtual de perversidade ao *outro*, o incriminador se vê injustiçado e penalizado: “nós esta-

¹⁸ A pesquisa contempla análises sobre: 1) o processo de estigmatização social dos jovens pobres; 2) o processo de construção identitária do jovem pobre que tem como referência maior a socialização na rua; 3) as respostas e as práticas dos “jovens de rua” na busca de mecanismos de defesa sociais (busca da valorização narcísica).

mos enjaulados enquanto eles estão por aí, fazendo bem o que entendem”, proclama uma moradora de prédio em Laranjeiras, na ocasião do arrastão no Rio de Janeiro (*ibidem*, p. 54). Este é um aspecto bastante presente no imaginário social brasileiro, embora este fenômeno não se restrinja ao nosso país. Lipovetsky (1983, p.190) observa que tal sentimento é fenômeno mundial.¹⁹

Sentimento generalizado de insegurança e medo, por parte de uma população temerosa, que se lhe destina uma vida de auto-trancafiamiento em suas residências. Ela se sente cada vez mais acuada nesta cultura da violência e do medo. À vista de jovens, com aparência das periferias ou dos subúrbios, as fantasias persecutórias desencadeiam-se e as pessoas ficam tensas ou entram em pânico. Por vezes, os discursos são acompanhados de atitudes sociais extremas - sumárias execuções.

Quando as pessoas não se encontram *trançando-se* em suas próprias casas, olhando a miséria, a violência e o caos da cidade através dos canais da mídia, elas se encontram nas ruas, sempre mobilizadas pelo sentimento de defesa, medo e hostilidade em relação àqueles que lhes tiram a segurança e tranquilidade e agridem as cidades com suas presenças incômodas. Silva e Milito (*op. cit.*), na sua contundente crítica à sociedade carioca, afirmam que a população se encontra predisposta a aceitar os *linchamentos* e *execuções*. Tais posturas são associadas a *paranóias coletivas*, onde o medo, tão entranhado no cotidiano das pessoas, faz com que a presença de um “menino” portando um pedaço de vidro cause reações *histéricas* ou *desmaios* em alguém, mesmo que aquele não lhe tenha dirigido o olhar, observam os autores.

Assim, a pressão da sociedade sobre os Governos vai sendo exercida para o aumento de contingentes policiais nos espaços públicos. O contro-

le da criminalidade é uma exigência social, comportando “*medidas que tentam ‘limpar’ a população pobre das ruas das cidades, desde o seu confinamento em presídios e outras instituições totais (cf. Goffman) até seu extermínio*” (MNMMR; IBA-SE; NEV-USP, 1991, p. 44).

Os “meninos de rua” suscitam sentimentos hostis que levam pacatos e inofensivos cidadãos da *sociedade legal* a se pronunciarem a favor do seu aniquilamento. Pessoas que nunca foram “vítimas” de algum assalto ou de algum molestamento na rua podem vir a advogar impiedosamente a eliminação desses *seres indesejados* socialmente. “Eles não têm solução”, “não têm jeito” ou “não têm futuro” são, geralmente, enunciações que comportam a idéia de que a mera “repressão policial” é inócua e antecede uma outra idéia, a do *decreto de morte*.

Note-se que tal prática não data dos dias de hoje. Referindo-se a uma obra que data de 1910, Londoño (1991, p. 140) nos faz saber que a infância abandonada, que vivia entre a vadiagem e a gatunice, era tratada, na opinião dos juristas, como um caso de polícia e de simples repressão urbana. Esta era pois confiada às mãos dos delegados e suas grandes e apavorantes razias, nas que se recolhiam as crianças que vagavam na rua, ‘limpando’ assim praias, parques e praças dos ‘pequenos judeus errantes’, que representavam um perigo para os comerciantes e os transeuntes. Tudo isso com o aplauso da imprensa, mas sem que as crianças e seu destino fossem levados em conta.

Por vezes, a *neurose da limpeza* suscita, nos mandatários da ordem, *atos extremos*, provocando um mal-estar na sociedade brasileira, como a “chacina de Candelária”, em que crianças foram sumariamente executadas nas escadarias da Igreja. Não obstante, há cidadãos que, em postura de defesa de sua vida, frente ao perigo iminente de invasão, de assaltos, de roubos, de seqüestro, enfim de morte, terminam “não sendo contra” às execuções de morte de crianças e adolescentes. Silva e Milito (*op.cit.*, p. 45) coletaram depoimentos de cidadãos cariocas nos quais está bastante presente a idéia de “limpeza”.

¹⁹ “... em todos os países desenvolvidos, o sentimento de insegurança aumenta: na França, 80% da população sente agudamente um acréscimo de violência; 73% reconhecem ter medo de voltar a pé à noite para casa; um indivíduo em cada dois receia andar à noite de carro numa estrada secundária. Na Europa, como nos USA, a luta contra a criminalidade ocupa o primeiro lugar entre as preocupações e prioridades do público”.

Sem dúvida, como constata a pesquisa do MNMMR, IBASE e NEV-USP (*op.cit.*, p.47), “o descrédito das instituições de segurança pública e de justiça leva a população acreditar nos ‘justiceiros’ e na instituição de se ‘fazer justiça com as próprias mãos’”.

A dominação e a violência aparecem à consciência ingênua como exercício do Direito e da Justiça e instrumento necessário para a manutenção da ordem e a recuperação do infrator. O infrator é o marginal, indivíduo cuja personalidade deformada por fatores, sejam genéticos ou psico-sociais, merece, de qualquer forma, ser isolado e afastado do convívio social” (Queiroz, 1987, p. 43).

O “infrator marginal” torna-se, nesse sentido, *objeto-tabu*, na perspectiva proposta por Freud (1974), em *Totem e Tabu: perigoso, contagioso* a ser evitado e/ou punido e, mesmo, *exterminado*.

Diante dos excessos cometidos pelos “justiceiros” e/ou agentes policiais, produz-se um silêncio de *consentimento* e, às vezes, até mesmo atitudes de “simpatia” às suas ações, como foi na ocasião do assassinato de Fernando da Silva Ramos, o ator do filme *Pixote*, de Hector Babenco, em que habitantes e comerciantes de Diadema espalharam faixas nas ruas nas quais estavam inscritas frases como “Pixote era bandido. A sociedade agradece à polícia” (Dimenstein, 1990, p. 32). “Justiceiros” e agentes policiais sentem-se cumprindo um importante papel social de banimento desse contingente de “jovens e meninos de rua”, de forma que proclamam, sem reservas, o *bem-intencionado* de suas ações. Eles se sentem depositários de uma *demanda social*. Quando da detenção, em 1984, de Zôreia, autor de 72 homicídios em Osasco, não faltaram pessoas simpatizantes com sua figura, diante do Fórum, no centro de São Paulo, conclamando a sua libertação (*ibidem*, p. 86).

Não estaria ocorrendo uma inversão, quanto ao *sujeito da perversidade* no momento em que se *dignifica* o criminoso a ocupar socialmente um lugar legítimo?

Se desenvoltura há nos discursos dos que se nomeiam “justiceiros”, é porque não existe, em

princípio, colisão, mas uma colusão, entre esse *imaginário destrutor* e o imaginário de uma porção social que, aberta ou discretamente, apóia as ações daqueles que se acham imbuídos da missão de *desterro* de pessoas *invalidadas socialmente*. Entretanto, às vezes, o *feitiço pode virar contra o feitiço!* Os contratantes da vigilância contínua passam a ser “vítimas” dos seus próprios mandatários, isto é, eles terminam sendo *reféns ad eterno* dos seus contratados, que fazem, desse *métier*, um negócio rentável. Dessa forma, surgem “grupos de extermínio”, “exércitos paralelos”, que, em nome do combate à criminalidade, executam violências e “matam por empreitada”. Nisso, vêm-se penalizados, inclusive, os bairros mais pobres que passam a ser controlados por quadrilhas de justiceiros que cobram pedágio para a “proteção” dos moradores e comerciantes. Criam-se aí “regras próprias de justiça”, pelo temor que inspiram, principalmente, contanto que a polícia não adentre num “universo” de *regulação* própria. A população pede segurança e se torna ela própria vítima dos algozes que ela própria contribuiu para sua existência.

A insensibilidade, a indiferença, o descaso e, em certas ocasiões, o desejo de aniquilamento, até mesmo, sob formas violentas, de jovens adolescentes nas ruas das capitais brasileiras revelam algumas significações presentes no imaginário social brasileiro: em primeiro lugar, essa *parte social* não suscita interesse algum à *sociedade legal*; segundo, trata-se de uma *porção* a ser *banida* para o não contágio da *parte social sã*. Pela forma de *deserção pusilânime*, pela *angústia de morte*, pelo *ódio*, pelo *sadismo* ou pela *transferência* de suas *pulsões agressivas* (ou de *morte*) ao outro, certos segmentos da sociedade demonstram a sua *cumplicidade* ou, minimamente, o seu *consentimento*, através do silêncio, no *crime* ou no *infanticídio*, em nome da ordem e da harmonia social.

7 – SIGNIFICAÇÕES IMAGINÁRIAS SOCIAIS

Vimos que “pobres” e “ricos” partilham de um mesmo sentimento. Vimos também como os

próprios mandatários dos justiceiros se tornam “vítimas” dos algozes que eles próprios contrataram. Vimos, ainda, como as próprias classes populares reforçam a idéia existente na sociedade de que “pobre” é violento e perigoso. O próprio “pobre” ajuda a reforçar o estigma que o destrói, enquanto grupo social, indivíduos ou sujeitos, contribuindo assim para a sua “exclusão” e, por vezes, para a sua própria eliminação.

Vimos, assim, que os discursos veiculados em torno do ‘menino de rua’ não são expressão de uma *meganarrativa* ideológica de “propriedade” de um grupo social que detém mais poder que os demais. Trata-se daquilo que Foucault dizia: *algo que circula em todo o corpo social. Não há um detentor do enunciado.*

Para que as instituições de repressão e de correção da delinquência juvenil no Brasil tenha a sua forma de atuação que se caracteriza, principalmente, pelo aspecto *mortífero*, pelas *pulsões de morte*, é porque, enquanto *grandes estratégias de normalização* (e porque não dizer de “higienização social”!), elas *“encontram suas condições de exercício em micro-relações de poder”* (Foucault).

Utilizando-se de outras categorias teóricas, diferentemente de Foucault, Castoriadis (1982, p. 410-411) salienta que

não podemos relacionar as significações imaginárias sociais a um ‘sujeito’ construído expressamente para ‘carregá-las’- quer o denominemos ‘consciência de grupo’, ‘inconsciente coletivo’ ou como quisermos. (...) também os termos ‘representação coletiva’ ou ‘representação social’ com os quais certos sociólogos tentaram, corretamente mas insuficientemente, visar um aspecto do que assim tentamos refletir, são impróprios e podem criar confusão.

Para o autor, as *significações imaginárias sociais* seriam de uma outra natureza que a de uma simples representação social. Elas são infinitamente maiores que as *fantasias individuais* (tal como certos aspectos da realidade seriam percebidos,

pensados ou imaginados por um determinado sujeito), além de não terem um lugar específico de existência.²⁰ Elas não podem ser de origem individual na medida em que se tratam de questões que o conjunto da sociedade ou coletividade coloca para si. Elas exercem o papel de trazer respostas às interrogações e aos enigmas (ansiedades, diríamos nós) de uma sociedade. Nem a ‘realidade’ em si, nem a ‘racionalidade’, ambas juntas, possuem a totalidade das respostas. Só as significações imaginárias têm essa capacidade de responder a essas interrogações na medida em que as perguntas e as respostas *surtem ‘no fazer de cada coletividade’* (Castoriadis, 1982, p.177).

Isto posto, as práticas e os discursos de proscrição dos “meninos de rua” não têm sede em um grupo social determinado com seus “delírios” *normalizadores e/ou profiláticos*, pois eles permeiam todo o tecido social. A ênfase que o autor coloca sobre o componente imaginário no modo de funcionamento da sociedade é de grande valia para compreendermos a contradição de indivíduos que, ao mesmo tempo, produzem o culto à infância e defendem ou consentem a eliminação de uma criança ou um jovem.

Pautando-nos na elaboração de Zizek (*op. cit.*), concernente à *fantasia ideológica*, diríamos que, ao nível consciente, as pessoas sabem muito bem que nem todos os jovens pobres são bandidos, homicidas ou delinquentes. Elas sabem que há a parte das coisas a ser feita nessa atribuição de estigma, no entanto, na prática, elas *agem*, como se todos eles fossem, efetivamente, a encarnação direta do “mal”.

Nesse processo *fantasmático*, as pessoas não se dão conta de estarem se ludibriando nessa relação, de estarem mascarando algo deles próprios. Algo que eles não podem assumir ou encarar de frente. Os jovens referidos não podem ser vistos como tal, porque desvelam uma *natureza* e um *segredo* daqueles que os olham. O mito de

²⁰ A esse respeito Castoriadis (1982, p.175) explicita: “para que uma significação social imaginária exista, são necessários significantes coletivamente disponíveis, mas sobretudo significados que não existam sob a forma sob o qual existem os significados individuais”.

Medusa (Ramos Coelho, 2000) nos conta que quem a olhasse diretamente seria petrificado; para evitar esse “destino”, só se podia olhá-la indiretamente, através de um espelho. Tal como nesse mito, diríamos que olhar diretamente (para a “natureza” dos jovens proscritos) petrifica de culpa o observador. *Narcisismo às avessas!*

Assim, acredita-se que, matando esses jovens ou crianças, estar-se-ia erradicando o *mal* que atinge a sociedade brasileira. O que não se sabe, porém, é que se está, com isso, matando uma parte de si de cada sujeito social, ou seja, parte de suas próprias pulsões.

Zizek (*op.cit.*, p. 323) salienta que uma *construção social fantasmática* que estrutura as relações sociais está efetivamente ocultando algo. Segundo o autor, a *fantasia ideológica* mascara algo que não pode ser enfrentado pelas pessoas. Como ele diz, em termos lacanianos, a ideologia mascara “*um insuportável núcleo real impossível*”.

A esse propósito, nossa hipótese diz respeito à *angústia de morte*, não enfrentadas ou mal enfrentadas pelas pessoas. O enfrentamento das pulsões de morte só pode ser feito quando elas são projetadas no *outro*, no “pobre”, no “marginal”. As pulsões de morte são projetadas sempre no *outro* como condição mesmo de impossibilidade para o reconhecimento de suas próprias pulsões de morte. Afinal, não são as pulsões de morte (*Tanatos*) dados intrínsecos da vida social dos homens, assim como o são, reconhecidamente, as pulsões de vida (*Eros*)? Mesmo quando a realidade nos traz fatos cotidianos para fundamentar essa hipótese, parece ser melhor continuarmos acreditando que a morte, a guerra, a violência, as tragédias são apenas tópicos ou simplesmente circunscritas em certos espaços geográficos, sociais, culturais ou religiosos. O temor da violência, do caos e da desordem (no e do *outro*) não estaria delatando, implicitamente, o terror da própria violência de cada um?

Os jovens de rua são temidos porque são a expressão direta do “caos”, do “abismo”, do “*a-sentido*”.²¹ Castoriadis nos lembra que toda soci-

idade sempre vive sob a ameaça do *a-sentido*. Por isso, a sociedade vive sob a exigência da ordem e da harmonia, mesmo quando os indivíduos têm as evidências empíricas da impossibilidade de viver sem contradições estruturais. Ou seja, na impossibilidade de se “tapar todos os buracos” da sociedade. Ora, a sociedade é estruturalmente cindida ou antagonista. E a *fantasia social* é a de vê-la harmoniosa, redonda, sem furos, nem vazamentos.

O que se teme efetivamente é o próprio *caos*, a própria *divisão*! Daí, serem malditos todos aqueles que, como Freud ou Nietzsche, revelaram e alardearam a divisão estrutural do homem e da sociedade. Teme-se todos aqueles que abriram a “caixa de Pandora”! Eles o fizeram em épocas em que se acreditava, mais do que nunca, que a sociedade progressista e conquistadora podia (devia!) ser harmoniosa e ordenada! Incansavelmente, esses autores, e recentemente Castoriadis ou Enriquez, entre outros, mostraram que a ordem é perseguida, até mesmo para evitar o *caos primordial* ou o *a-sentido*. Mas, na verdade, o que não se sabe é que se busca incessantemente vencer o próprio *caos*, controlar essa parte indomável, solta, não represada, que se encontra em cada um de nós. E quanto mais se *reprime*, se *recalca* ou se *repele* (*forclusion*), o *indomável* (res) surge, sob formas inéditas e cada vez mais violentas!

O registro do caos está em nós, está entre nós e os outros. É o caos, enquanto imagem psíquica projetada de nossos medos, de nossas dúvidas, de nossa ruína possível, de nosso temor de um outro. A todo momento somos confrontados à ameaça de nossa desintegração na relação com os outros, seja no amor ou no ódio (Enriquez, 1991, p. 158).

Para finalizarmos, dentro do nosso objeto discussão, *Poder e Imaginário*, e deixando em aberto tantas interrogações que o nosso exercício de articulações teóricas e empíricas suscitaram, ressaltamos três idéias:

²¹ Tomamos emprestados os termos de Castoriadis (1990, p.120).

1) O poder, hoje, caracteriza-se muito mais pelo exercício de uma *violência deslocada* ou *sutil*, como enfatizava Enriquez (2000) na sua entrevista a nós concedida, sobretudo, quando ele assume uma faceta democrática, de livre expressão, de busca de uma solução pacificadora para o “bem de todos” e mascara o *real móbil* das ações. O que ocorre quando se consente e se proclama a “matança” de crianças, por mais *delinquentes* que elas sejam? É para o bem geral da sociedade? A resposta pode ser afirmativa se a premissa é de que há uma parcela de pessoas-crianças não “habilitadas” a integrar a sociedade, na medida em que são consideradas o seu próprio “cancro”. Certos discursos existentes na sociedade brasileira conduzem-nos a acreditar que tal premissa encontra-se bem ancorada no imaginário da população. Essa violência “fria” e “cortante”, em grande parte, não assumida ou assumida como o “mal do outro” (portanto, deslocada), termina solapando as próprias bases de uma sociedade que se pretende autônoma, e não heterônoma, uma vez em que se rompe com os *pressupostos fundamentais da ordem simbólica*, como bem observa Birman (1994, p.183):

... no Brasil e onde existe um fenômeno de exploração brutal da violência em todas as suas modalidades, isso indica uma *ruptura fundamental nas ordens social e simbólica*. Com efeito, a violência concreta perpassa a totalidade do tecido social, com transgressões grosseiras da ordem simbólica e na absoluta impunidade, se materializando de diferentes maneiras conforme a diversidade dos grupos sociais. Registra-se nas classes médias e classes populares a difusão de *mecanismos simbólicos de identificação com o agressor*, na medida em que as instâncias sociais responsáveis pela gestão da ordem política, a começar pelo Estado, *transgridem com os fundamentos da ordem simbólica*. (grifo nosso)

Evidentemente, este quadro social catastrófico somente se torna possível quando não se reconhece mais certos pressupostos da ordem simbólica, como o direito à vida e interdição à morte. Com efeito, quando se passa a assassinar cruelmente crianças em massa, a estuprar brutalmente crianças e adolescentes em proporções assusta-

doras, a matar velhos indefesos para roubar uma infância, a difundir a criminalidade na infância de maneira quase infinita e desorganizada, onde se encontra o reconhecimento social pelo direito à vida e a interdição à morte?

2) Quando somos seduzidos pela idéia de um poder dominante exercendo exclusivamente sua força e dominação sobre os “dominados”, perdemos de vista a eferescência das relações que se dão no plano da “horizontalidade”. Assim, a “perversidade” só se situaria no poder dos governantes e das elites sociais ou econômicas. Não se trata de fazer abstração desse poder que assume, em várias sociedades, o caráter *mortífero*. Trata-se de mostrar que o seu poder se sustenta fundamentalmente nos micropoderes que têm sua origem e sua atuação, aquém ou além das estratégias globais de dominação, e que são determinados por *fantasias inconscientes*. Trata-se de se descentrar dessa visão (da “verticalidade”), num primeiro momento, para enxergar melhor a *perversão generalizada da sociedade* (Enriquez, 2000), aquela que se estende por toda sociedade e que termina consentindo a dominação que se exerce sobre ela própria.

3) Evidentemente, o poder não deve somente ser visto no seu aspecto negativo, o da *morte*. Em Foucault (sobretudo nas obras ou textos que ele editou a partir da *A Vontade de saber*), vimos uma análise em que o poder tem a sua variante que possibilita *resistências* e que ele é a própria condição de possibilidade de novas formas de exercício de relações sociais e de relação consigo. Ou como Castoriadis (1990, p.119) dizia: “a sociedade instituída jamais consegue exercer, no absoluto, seu *infrapoder*”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 - ATAÍDE, Y.D.B. de. *Decifra-me ou devoro-te: história oral de vida de meninos de rua de Salvador*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- 2 - BIRMAN, J. *Psicanálise, ciência e cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

- 3 - BOURDIEU, P. *La distinction*. Paris: De Minuit, 1979.
- 4 - BOURDIEU, P.; EAGLETON, T. A doxa e a vida cotidiana: uma entrevista. In: ZIZEK, S. (Org.). *Um Mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 265-278.
- 5 - CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- 6 - _____. *Les carrefours du labyrinthe*. Paris: Éditions du Seuil, 1978.
- 7 - _____. *Domaines de l'homme. Les Carrefours du Labyrinthe II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- 8 - _____. *Le Monde Morcelé. Les Carrefours du Labyrinthe III*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- 9 - _____. *La montée de l'insignifiance. Les Carrefours du Labyrinthe IV*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- 10 - _____. *Faire et à faire. Les Carrefours du Labyrinthe V*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.
- 11 - _____. *Figures du pensable. Les Carrefours du Labyrinthe VI*. Paris: Éditions du Seuil, 1999.
- 12 - DIMENSTEIN, G. *A guerra dos meninos: assassinatos de menores no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- 13 - ENRIQUEZ, E. Caminhos para o outro, caminhos para si. *Revista Sociedade e Estado*, UnB, v. 9, n.1-2, jan./dez. 1994.
- 14 - _____. *Organisation en analyse*. Paris: PUF, 1992.
- 15 - _____. *Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- 16 - _____. A perversão generalizada da sociedade. *Revista Odisséia*, Natal: CCHLA-UFRN, 2000. Entrevista realizada por N. Takeuti.
- 17 - FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- 18 - _____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- 19 - FREUD, S. *Totem e tabu* (1910). São Paulo: Standard Brasileira, 1974. (Obras Completas, v.13).
- 20 - _____. *O mal estar na cultura* (1929). São Paulo: Standard Brasileira, 1974. (Obras Completas, v. 21).
- 21 - GAULEJAC, V. de; TABOADA, I. L. *La lutte des places*. Paris: Desclée de Brouwer, 1994.
- 22 - GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- 23 - LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio D'Água, 1983.
- 24 - LYOTARD, J. -F. *La condition postmoderne*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.
- 25 - LONDOÑO, F. T. A Origem do conceito menor. In: PRIORI, M. del (Org.). *História da criança no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1991. p.129-145.
- 26 - MANHEINN, K. *Ideologia e utopia* (1960). Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1986.
- 27 - MARX, K. *A ideologia alemã* (1845). São Paulo: Hucitec, 1984.
- 28 - MEDEIROS, M. *Rua dos meninos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1992.
- 29 - MNMMR; IBASE; NEV-USP. *Vidas em risco: assassinatos de crianças e adolescentes no Brasil*. Rio de Janeiro: 1991.
- 30 - PAGÈS, M.; GAULEJAC, V. de; BONETTI, M.; DESCENDRE, D. *O Poder das organizações: a dominação das multinacionais sobre os indivíduos* (1979). São Paulo: Atlas, 1987.

- 31 - QUEIROZ, J. J. (Org.) *O mundo do menor infrator*. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1987.
- 32 - RAMOS COELHO, J. *De Narciso a Édipo: a criação do artista*. Tese (Doutorado) - USP. Instituto de Psicologia, São Paulo, 2000.
- 33 - SILVA, H. S.; MILITO, C. *Vozes do meio-fio: Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- 34 - SLOTERDIJK, P. *Critique de la raison cynique*. Paris: Bougeois, 1987.
- 35 - ZIZEK, S. (Org.) *Um Mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- 36 - _____. Como Marx inventou o sintoma? In: ZIZEK, S. (Org.). *Um Mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 297-331.