

NAÇÃO IMAGINÁRIA E NAÇÃO IMAGINADA

Hubert Peres

Université Montpellier 1

Contato: hubert.peres@univ-montpl.fr

Tradução:

Fernando de Castro Fontainha, Fundação Getúlio Vargas Direito Rio

E-mail: fernando.fontainha@fgv.br

Pedro Heitor Barros Geraldo, Universidade Federal Fluminense

E-mail: pedrogeraldo@id.uff.br

RESUMO

Onde está a “questão nacional” em França? Não há resposta única a esta questão. Convém distinguir a “nação imaginária” e a “nação” imaginada. Na França, as relações entre elas são historicamente estreitas, sólidas e contraditórias. Estes laços complexos estão novamente postos à prova pela diversidade sócio-cultural acompanhando a imigração contemporânea. A resistência da identidade nacional aos processos profundos que, se sobrepõem à nação, se exprime menos pelo seu desenvolvimento que pela utopia de uma Europa e de um mundo considerando como modelo a comunidade política francesa.

Palavras-chave: Nação imaginada; Nação imaginária; Identidade Nacional.

Abstract

Where is the "national question" in France? There is not only one answer for this question. It is important to distinguish the "imaginary nation" from "imagined nation". In France, relations between those conceptions are historically close, solid and paradoxal. These complex bounds are challenged again by socio-cultural diversity inside contemporary immigration. The resistance of national identity to deep processes that overlap nation are expressed less for its developments than to the utopia of an Europe and a world considered as a model for French political community.

Keywords: Imagined Nation; Imaginary Nation; National Identity.

INTRODUÇÃO

Onde está a “questão nacional” em França? Não há resposta única a esta questão, que encobre na verdade um emaranhado de problemáticas. A Nação, que a Revolução Francesa fez entrar na história política, é um pouco de tudo: um princípio de legitimação dos governantes (pretendendo representar, quem sabe encarnar, a nação); uma definição do substrato da comunidade política (culminando sob a forma do Estado-Nação); um modo de identificação dos indivíduos (que se definem, ou não, e mais ou menos parcialmente, pela referência à esta pertença comum); um duplo processo social de homogeneização e de diferenciação que, segundo a lição de Marcel Mauss (1968), “faz com que o comportamento de um francês pareça menos como o comportamento de um inglês que o comportamento de um algonquino àquele de um índio da Califórnia”; um valor mobilizado nas representações, nas ideologias e no combate político; etc. Em suma, convém distinguir a “nação imaginária”, que condensa as representações politicamente dominantes da nação, e a “nação” imaginada, no sentido que Benedict Anderson (1991) da a sua “comunidade imaginada”: um todo social unido pelo sentimento de pertença comum entre os indivíduos que não podem se conhecer pessoalmente. Em França, talvez mais que alhures, as relações entre a nação imaginária (vinda do movimento revolucionário) e a nação

imaginada (construída na longa duração) são historicamente ao mesmo tempo estreitas, sólidas e contraditórias. E estes laços complexos, senão paradoxais, estão novamente postos à prova pela diversidade sócio-cultural acompanhando a imigração contemporânea.

A NAÇÃO IMAGINÁRIA COMO HERANÇA DO MOMENTO REVOLUCIONÁRIO

Sob o Antigo Regime, o termo “nação” designava essencialmente um grupo de indivíduos de mesma origem geográfica ou falando a mesma variedade de língua. Admitíamos que o reino da França era composto de diferentes nações que haviam em comum a submissão ao mesmo monarca. Este reconhecimento não possuía nenhuma dimensão política e não gerava nenhuma consequência para a organização estatal. Desde o fim da Idade Média, os homens das leis e das letras próximos ao monarca haviam elaborado a ideia de um país chamado “França”, protegido pela coroa, dotado de um território e um passado vagos e representados por símbolos recorrentes (uma árvore ou uma flor-de-lis) (BEAUNE, 1985). Entretanto, o laço entre o monarca e seus vassalos continuava um laço de lealdade pessoal. A « comunidade » política assim formada repousava teoricamente sobre um laço vertical entre cada vassalo e soberano e não, como em uma “comunidade nacional” tal como a compreendemos hoje em dia, sobre um laço horizontal entre seus membros.

A ideia moderna de “nação” surgiu em França no momento da Revolução de 1789. Os revolucionários empregavam o termo « nação » como uma arma política. Outrora simples indicação de origem geográfica ou linguística, a nação se torna o conjunto dos indivíduos até então submetidos ao poder pessoal do monarca e desiguais por causa dos privilégios da nobreza e do clero, que reivindicavam o Poder Legislativo e a igualdade de direitos. A Declaração de Direitos do Homem de 1789 precisa (art. 3): “O princípio de toda a soberania reside essencialmente na nação”. A pertença à nação francesa é então definida independentemente do que chamamos hoje pertença étnica. Ela supõe a integração em uma nova organização social cujo corolário é a participação individual no poder enquanto cidadão. Nesse sentido, ela se aproxima da noção de pertença à cidade que conferia direitos ao cidadão romano, sendo a definição étnica secundária em relação à definição jurídica. Em 1789 a nação substitui a cidade: os cidadãos são os membros da Nação.

O conceito de Nação se identifica pura e simplesmente à cidadania igualitária concretizada pelos direitos cívicos, e notadamente pela atribuição (restrita na prática) do direito de voto para as eleições da Assembleia Legislativa. Todos os indivíduos que o Rei chamava seus súditos (os “franceses”) pertencem à nação francesa, uma vez que aceitam o novo regime. O que afasta os antigos

privilegiados recusando a igualdade de direitos: a nobreza e o clero contra-revolucionários perdem a cidadania francesa e são excluídos da comunidade nacional. Ao contrário, os estrangeiros podem, sob certas condições fáceis a preencher nas primeiras Constituições, tornar-se cidadãos e franceses inteiramente prestando um “sermão cívico”¹. Em outras palavras, a adesão aos princípios da Revolução é o critério decisivo que permite unir os membros da coletividade nacional, transcendendo notadamente diferenças ligadas à origem geográfica ou a religião.

A Festa da Federação de 14 de julho de 1790 (evento que a Terceira República decidiu quase um século mais tarde comemorar pela instituição de uma festa nacional) condensa simbolicamente esta concepção revolucionária da nação. Em Paris, os discursos dos milicianos reunidos no Campo de Marte exaltam o abandono de suas identidades provincianas e suas particularidades em prol de uma pertença “francesa” (COLETTE, 1985). Ainda, mesmo que a grande maioria da população fosse católica àquela época,

¹A Revolução Francesa havia no início aberto a aquisição da cidadania francesa pura e simplesmente confundida com a nacionalidade. Segundo a Constituição de 1793, bastava por exemplo ao estrangeiro de ao menos 21 anos de idade ser domiciliado em França há um ano, lá trabalhar ou se casar com uma francesa, de adotar uma criança ou de alimentar um idoso, ou ainda ser « julgado pelo corpo legislativo benemérito da humanidade » para se tornar francês. A guerra com as potências aristocráticas da Europa atenuará este liberalismo quanto à atribuição da nacionalidade. As Constituições seguintes endurecerão as condições e prolongarão os prazos de residência para sete, depois dez anos.

esta concepção podia integrar à nação os habitantes praticantes de religiões minoritárias, como os judeus que se viram atribuída a cidadania francesa e a igualdade jurídica.

Sabemos que exportando os ideais revolucionários na Europa quando das guerras contra as potências monárquicas e, sobretudo, das conquistas napoleônicas, os franceses difundiram a ideia de nação, o que suscitou, por reação, a cristalização de uma concepção sensivelmente diferente. Na Espanha, inicialmente, depois nos países de língua alemã, as elites se opoem aos exércitos de Napoleão buscaram conchamar o povo não apenas em razão da lealdade devida ao soberano, mas em nome da defesa da “nação” ameaçada pelos franceses. Como em França, a palavra é empregada para indicar que certos indivíduos possuem interesses comuns que os obrigam a defender seus governantes. Mas os motivos de resistência à Napoleão são então buscados na existência de uma comunidade de cultura, e inicialmente de religião (sobretudo na Espanha), depois de idioma. Mesmo em França, a concepção “étnica” fará emulados, inspirando notadamente no fim do século XIX, grupos xenófobos e anti-semitistas que buscaram excluir os judeus da comunidade nacional. A despeito da rudeza dos confrontos trazidos à luz pelo caso Dreyfus, na época durante a qual a França e a Prússia disputavam a Alsácia-Lorena, a concepção oriunda da revolução é ao contrário renovada, de uma maneira

deveras ambígua. Face às reivindicações prussianas fundadas na língua de tipo germânica falada naquele território, Ernest Renan (ele mesmo anteriormente próximo das teses etnicistas) é conduzido a afirmar, no seu famoso discurso “O que é uma nação” (1882), que todas as nações são misturas de raças e de religiões diferentes e que a língua comum não seria suficiente para criar um sentimento nacional. A nação não é, então, senão um « princípio espiritual » ou uma “consciência moral” que repousa sobre a lembrança de lutas e sofrimentos passados, da história vivida em comum, e sobre a vontade de comungar o presente e o devir. A pertença à uma mesma nação reclama uma escolha implícita guiada pela memória e o desejo de viver junto que Renan chama um “plebiscito de todos os dias”. Ele defende que as diferenças nacionais permaneçam secundárias em relação à unidade da civilização humana, o que deslegitima o nacionalismo agressivo.

Estas teses prolongam em grande parte a ideia nacional nascida na Revolução. A nação de Renan pende mais para uma comunidade “histórica” que uma comunidade propriamente “política”. Ela pede aos indivíduos que se inscrevam numa continuidade temporal e que assumam uma herança coletiva. Neste sentido, ela é menos aberta no seu princípio que a nação revolucionária que se encarna numa “comunidade de cidadãos” (SCHNAPPER, 1994) que apenas supõe a participação imediata

num espaço público e num processo de determinação de escolhas coletivas. Esta ambiguidade explica que uma extrema direita decidida à excluir os imigrantes (por definição marcados por outras histórias coletivas) e mais amplamente toda composição da população considerada como estrangeira à história nacional (o que atinge evidentemente os judeus) possa invocar a concepção de Renan privilegiando os legados do passado como elemento determinante de constituição da nação. Por outro lado, a expressão metafórica de “plebiscito” e a insistência sobre o caráter “eletivo” da pertença nacional serviram para justificar, como foi o caso nos anos 1980, um endurecimento das condições de acesso à nacionalidade francesa para as crianças nascidas em França de pais estrangeiros, exigindo o cumprimento de uma demanda voluntária².

Além das ambiguidades intrínsecas de uma filosofia da nação elaborada a partir do momento revolucionário e que dominou a história intelectual e política francesa até nossos dias, é necessário também nuançar a amplitude desta

dominação. A “guerra das duas França”, minuciosamente descrita por Pierre Birnbaum (1993), por muito tempo chocou “duas comunidades imaginárias, a de uma comunidade de cidadãos iniciada pela Revolução Francesa ou ainda a dos fundadores da Terceira República, e ao contrário, a de uma comunidade estruturada pela lei e irrevogavelmente organizada pela igreja”. Mais geralmente, outras concepções (culturalistas, etnicistas, racistas etc) muito distantes dos princípios revolucionários impregnaram a sociedade francesa, por vezes conquistando o topo do Estado, e inspiradas em empreendimentos partidários. A instalação do Front Nacional na paisagem política francesa a partir de 1983 pousa nesta tradição intelectual que temos frequentemente a tendência a negligenciar falando de um “modelo francês de nação” que, na verdade, nunca foi unanimemente compartilhado no seu país de nascimento.

Esta concorrência nunca totalmente apagada sobre a significação da “comunidade nacional” acabou, como em muitos outros países, por afetar o uso político da palavra “nação” e seus derivados. Os que se referem, no conteúdo, à tradição revolucionária da nação repudiam frequentemente hoje em dia, na forma, a utilização deste vocábulo. Por uma singular reversão da história, o adjetivo “nacional”, tão abundantemente empregado após 1789 para qualificar as ideias e as práticas revolucionárias, é voluntariamente abandonado às correntes

²A reforma de 1986 pôs fim à aquisição automática da nacionalidade na maioridade, obrigando os jovens estrangeiros nascidos em França filhos de pais nascidos no exterior a manifestar sua vontade de se tornar francês entre 16 e 21 anos. A vitória da esquerda nas eleições legislativas de 1997 restabelece em parte a situação anterior. Uma nova lei sobre a nacionalidade adotada em 1998 repõe em vigor a aquisição automática da nacionalidade aos 18 anos para as crianças nascidas em França filhos de pais estrangeiros. Ainda, estas crianças podem obter a nacionalidade francesa desde os 13 anos com o acordo de seus pais e desde os 16 anos sem autorização destes.

que não aderem a esta filosofia da nação. Enquanto valor instrumentalizado na luta política, a “nação” tende a ser classificada à direita, e mesmo à extrema direita no espectro ideológico, com o acordo mais ou menos tácito dos que a usam e dos que a reprovam. Na linguagem da competição democrática, a “República” ou o “modelo republicano” substituem frequentemente a “nação” para designar a comunidade de cidadãos. Esta transferência acentua simbolicamente o caráter político do laço nacional que está no centro do edifício conceitual oriundo das proclamações revolucionárias. Mas ela ainda deixa este laço um pouco mais abstrato. A República é uma forma de organização do poder e não uma comunidade social. Ninguém pertence à República. Supondo-se comum aos franceses, ela não diz quem são os franceses. Assim se encontra involuntariamente sublinhada a aporia teórica que está no coração da doutrina da “nação política”: uma vez que ninguém é a priori excluído da cidadania, a “comunidade de cidadãos” é uma comunidade sem fronteiras, sem território, e sem membros concretos: uma comunidade sem comunitarização (no sentido de Max Weber), quer dizer sem sentimento de pertença à uma mesma comunidade, e então sem identidade. Mas, em França menos que em outros lugares, a questão nacional não se reduz à maneira como ela foi teorizada. Em França, talvez mais que em outros lugares, não confundiríamos a nação imaginária

com o processo sociológico e histórico de comunitarização nacional, que culmina com os indivíduos se identificando pessoalmente e mutuamente como membros de uma comunidade imaginada.

A LENTA CONSTRUÇÃO DE UMA COMUNIDADE IMAGINADA

Quando começa a Revolução Francesa, o Estado Francês, do qual a construção verdadeiramente começou há aproximadamente oito séculos, já é forte e sólido. O Rei não possui mais rival sobre um território onde as fronteiras são muito próximas das atuais fronteiras francesas. Porém as populações governadas por este Estado são culturalmente muito diversas, se excetuarmos a religião, pois havia uma significativa maioria católica. As maneiras de viver, de se vestir, de se alimentar e de medir as distâncias variam enormemente sobre o território. Mesmo os santos adorados pelos católicos variam segundo as regiões. Sobretudo a língua do poder, o francês, não é falado e ainda menos escrito pela grande maioria dos camponeses, que de longe formavam a parte mais importante do povo. Desde o Edito de Villiers-Cotterêts de 1539 o francês se tornou a língua oficial do Estado, aquela em que os atos jurídicos devem ser registrados, não tendo a monarquia, porém, pudores em impor seu uso cotidiano. Se podia ser súdito do rei de França sem falar a língua do rei. A língua cotidiana mudava quase

que de uma cidade à outra e certas famílias de língua eram mais ou menos incompreensíveis entre elas (o basco, o bretão, o flamengo, o catalão etc). Apenas as populações urbanas, e sobretudo os meios privilegiados da nobreza e da burguesia desenvolveram uma cultura e uma língua verdadeiramente comuns.

O povo que os revolucionários de 1789 chamam “nação” é então culturalmente muito heterogêneo. Defendendo uma ideia de nação teoricamente indiferente à cultura, na prática, os dirigentes revolucionários se inquietam rapidamente com esta heterogeneidade, sobretudo linguística, à razão de que constituiria um obstáculo à difusão das novas ideias. Em 1794, o relatório do Abade Gregoire opera um balanço da multiplicidade de línguas locais e preconiza a unificação da língua e a expansão do francês escrito sobre todo o território. Este projeto advém da importância que as elites revolucionárias dão em geral à educação do povo, para combater a influência da aristocracia e da igreja. Ele inspira a decisão de multiplicar as estradas e a presença de uma escola dotada de um professor falando e escrevendo o francês em cada cantão (uma circunscrição administrativa agrupando algumas cidades) para pôr fim ao isolamento dos meios rurais. Porém os governos da época não possuem nem os meios econômicos nem os meios humanos para realizar o que planejam. Um século mais tarde, a maioria da população rural (que

representa ela mesmo a grande maioria da população francesa) ainda não se exprime em francês.

Não é necessário aderir à uma concepção culturalista da identidade nacional para sublinhar que a pouca cultura comum faz então obstáculo ao desenvolvimento do sentimento popular de pertença à uma comunidade imaginada concordante com a « comunidade dos cidadãos » concebida pelas elites. A heterogeneidade cultural é ao mesmo tempo um sintoma e um motivo da fraqueza das interações entre os indivíduos que pertencem à mundos sociais geograficamente justapostos. “Um certo número destas famílias formam uma vila e um certo número de vilas um departamento. Assim, a grande massa da nação francesa é constituída por uma simples adição de grandezas de mesmo nome, mais ou menos da mesma forma que um saco cheio de batatas forma um saco de batatas” (MARX, 1968). Este olhar trazido por Karl Marx sobre o campesinato francês em 1850 aponta sobre um dos traços ausentes da história da identidade coletiva em França. Várias décadas após a criação da nação revolucionária, o sentimento de pertença da maioria dos “franceses” (quer dizer essencialmente a população rural) se limitava aos caminhos do restrito horizonte espacial, e portanto cultural, que absorvia seu cotidiano. Em oposição, no universo das camadas sociais superiores, o sentimento de

pertencer ao “país de França” foi construído muito tempo antes do termo “nação” ter entrado no vocabulário político. Os burgueses revolucionários de 1789 inventam ao mesmo tempo o uso da palavra e sua definição política, mas nada disso seria possível se eles não houvessem compartilhado anteriormente o sentimento de estar coletivamente implicados num mesmo tipo de comunidade transcendendo a distância geográfica e cultural de suas origens. Para eles, a comunidade imaginada havia precedido a nação imaginária. Num primeiro momento, o alargamento do sentimento de pertença das elites ao território nacional coexistiu com o encerramento mental da grande massa da população nos limites das comunidades camponesas tradicionais, antes que a abertura deliberadamente buscada pelas elites pós-revolucionárias termine por superar a distância social, o que não ocorre de maneira generalizada antes do fim do século XIX.

Se Eugen Weber (1983) situou o período decisivo de formação da identidade nacional nas primeiras décadas da Terceira República, é porque é necessário esperar este período para que uma cultura nacional se expanda por todas as zonas rurais. Graças ao desenvolvimento considerável da rede rodoviária e das estradas de ferro, à criação efetiva de escolas em todas as cidades, à presença de agentes do Estado (carteiros, policiais, cobradores de impostos, etc.) fluentes

na língua nacional, e ao serviço militar, que, desde 1872, é obrigatório para todos os indivíduos masculinos. Igualmente graças à oferta de empregos públicos e à formação e um mercado econômico nacional que impõe trocas regulares entre as populações em matéria comercial e numerosas migrações internas em direção das grandes cidades onde já se fala francês. Graças ainda à multiplicação dos jornais e revistas permitindo tiragens de massa e tornando a imprensa acessível à todos.

Por volta de 1914, a acumulação e a interação das trocas em todos os campos favoreceram largamente tanto a homogeneização cultural quanto a abertura identitária. O aporte fundamental de Eugen Weber (1983) à compreensão deste processo reside na evidência da combinação de trocas se fortalecendo umas as outras e contribuindo juntas, de forma cumulativa, a alargar o horizonte mental dos indivíduos. Por exemplo: ele sustenta de maneira convincente que a ação da escola não poderia ter sido eficaz sem que a utilidade do ensino fosse afetada pela criação de um amplo mercado agrícola e a aceleração das migrações internas, mudanças dependentes da criação de uma rede rodoviária e ferroviária preenchendo o território, e da instituição do serviço militar obrigatório. Eugen Weber (1983) nos ajuda a pensar a nacionalização da identidade em França não como a simples consequência de processos de inculcamento postos em prática pelo aparelho do Estado, mas como

uma conjunção de ações públicas e de transformações ora sócio-econômicas ora culturais que modificou a experiência espaço-temporal da população rural. No fim das contas, a pertença à uma comunidade imaginada à escala do território do Estado francês se tornou diferente da idéia abstrata para a grande massa de camponeses, e este processo de alargamento identitário representou uma das chaves do comportamento dos soldados franceses durante a primeira guerra mundial.

A nacionalização dos espíritos deve muito também às consequências identitárias, e largamente involuntárias, da localização espacial dos dispositivos estatais de controle do território. A escola, os correios, o recrutamento militar, a prefeitura e as seções de voto: todas estas instituições encarnadas em locais de encontros mudaram a vida cotidiana de milhões de indivíduos penetrando no coração do mundo nos limites aos quais se esgotava outrora seu horizonte identitário. O terreno privilegiado desta penetração foi o município republicano, que implantou o Estado-Nação à cidade e moldou uma experiência identitária que transformava o espaço citadino em um microcosmos do espaço nacional. Privilegiando o nível municipal, em grande parte herdado de um antigo recorte paroquial, como lugar forte da territorialização do Estado, a Terceira República re-editou e multiplicou o que a Igreja anteriormente tinha realizado por

meio das paróquias e da cúrias: a conexão entre uma pequena comunidade de inter-relações e uma grande comunidade imaginada (PERES, 1994). Além disto, o conteúdo mesmo do ensino de práticas escolares contribuía menos ao desenraizamento que à inclusão das “pequenas pátrias” na nação republicana (CHANET, 1996).

O aparecimento da nação enquanto comunidade imaginada em França obedece aos ritmos e lógicas que se distinguem nitidamente da crônica da ideia nacional pensada pelas elites revolucionárias. É notadamente nisto que se encontra reintroduzido a variável cultural que o modelo da “nação política” quer deliberadamente descartar. Mas não é preciso concluir que a afirmação imaginária de uma “comunidade de cidadãos” não teria nenhum efeito sobre o processo de construção identitária que transformou a maneira pela qual os indivíduos dispõem seus sentimentos de pertença. Pelo contrário, a criação de uma cena política evoluindo em direção às práticas democráticas (no sentido schumpeteriano de uma competição política arbitrada pelos votos do povo) desempenhou um papel identitário essencial na medida em que ela conduziu, através de múltiplas peripécias, os indivíduos-cidadãos a participar das relações e dos conflitos nos quais os protagonistas reconhecem implicitamente que eles definem sua sorte e seu futuro comum e que legitimam

seus posicionamentos referindo-se aos eventos e aos personagens históricos que ancoram esta comunidade ao passado.

A política do tipo democrática é, seguindo a expressão judiciosa de Alessandro Pizzorno (1986), “uma atividade constitutiva da identidade”. As comparações entre os países que conheceram trajetórias políticas diferentes são muito esclarecedoras sobre este ponto. Por exemplo, um dos traços mais relevantes da diferença entre as construções identitárias em França e na Espanha no século XIX concerne ao modo de institucionalização de uma cena política competitiva impondo riscos e interesses comuns às populações dispersadas no território estatal (PERES, 2005). A “revolução liberal” espanhola simbolizada pela Constituição Cadix (1812) não desempenhou o papel fundador atribuído à Revolução francesa. Pois o desenvolvimento de uma cena política em comum encontrou muito mais obstáculos na Espanha. Isto porque o direito de sufrágio ficou duravelmente mais estreito que em França e porque a competição política foi por muito tempo artificial, amortecendo a participação da grande massa de habitantes na municipalização de tipo democrática. A comparação franco-espanhola permite, além disto, mostrar como populações culturalmente parecidas podem evoluir tão distintamente no plano identitário. Xabier Itçaina (2007) descreveu muito bem como, no País Basco francês, a ação cotidiana do clérigo contribui, desde a Segunda Republica, à projeção mental

de uma população compartilhando traços culturais distintivos na comunidade francesa, por meio de uma promoção da política eleitoral. Os padres encorajavam os indivíduos a participar às eleições, e portanto a se sentir implicados nas questões nacionais, para melhor combater seus inimigos anticlericais. O que foi muito diferente no País Basco espanhol. Neste, o clérigo trouxe primeiramente o seu apoio à rebelião carlista e, posteriormente, ao nacionalismo basco deslegitimando a comunidade política do Estado espanhol como lugar de regulação do conflito com as forças liberais por intermédio do boletim de voto, contribuindo assim à contestação da identidade espanhola e à promoção da identidade basca (PERES, 2005).

Neste sentido, a ideia segundo a qual a cidadania constituiria a base de uma municipalização à escala nacional pode corresponder a uma parte da realidade sociológica e histórica. Em França, a invenção da comunidade imaginária contribuiu muito para a formação da comunidade imaginada. Mas este processo exigiu que os indivíduos pudessem atar seus interesses imediatos e localizados em relação ao jogo político nacional. Não é enquanto cidadãos abstratos e indiferentes às suas raízes e às suas origens sociais em geral que eles se transformaram “Franceses”, mas por que uma acumulação de mudanças políticas, econômicas e culturais convergiu para alargar o horizonte mental e dar uma significação concreta a sua participação para a grande comunidade nacional imaginada.

UMA CONSTRUÇÃO COMPLEXA FACE AO DESAFIO DA DIVERSIDADE

Processo complexo, dividido entre um romance de origens (menos monolítico que poderíamos crer) e uma história social (mais lenta que poderíamos pensar) que se completam e, por vezes, se contradizem, a construção nacional em França não é menos sólida. Sólida intelectualmente: a “comunidade dos cidadãos” resta a autodefinição arqui-dominante da nação francesa no debate público, mesmo se, ainda uma vez, esta nação imaginária que possui como fonte a cosmologia revolucionária, sobrevive mais na retórica da República que sob a etiqueta de nação. Mas sólida, também, sobre o plano sociológico. Fundando-se nas categorias da sociologia do conhecimento de inspiração fenomenológica de Peter Berger e Thomas Luckmann (1967), o sentimento de pertença nacional releva largamente em França das “coisas consideradas como evidentes”. Tão evidentes, aliás, que os pesquisadores estão muito pouco preocupados em estudá-lo em profundidade³. A explicação se mantém

³A constatação feita por Nonna Mayer (1997) há alguns anos ainda não é obsoleta: “Não se conta mais as publicações sobre os conceitos de nação, de nacionalidade e de cidadania, a especificidade do nacionalismo à francesa as raízes doutrinárias do “nacional-populismo” encarnando pelo Front nacional (...). Mais sobre o sentimento nacional propriamente dito, a maneira pela qual os indivíduos vivem seu pertencimento ao grupo-nação os valores que os são associados, aos fatores que a determinam, praticamente não ha estudos (...).” (MAYER, 1997: p. 273). Entretanto, alguns trabalhos franceses de grande qualidade foram produzidos sobre este tema nestes últimos anos a partir

sem dúvida ao que, contrariamente a outros países europeus, a questão das escolhas de identificação dos indivíduos não aparece em França, politicamente sensível, pois neste Estado-Nação consensualmente considerada como “acabada”, a pertença nacional não é questionada por nenhum movimento nacionalista territorial de envergadura comparável aos nacionalismos basco, catalão, flamenco, escocês, que agitam respectivamente a Espanha, a Bélgica, e a Grã-Bretanha. Mesmo se os movimentos de contestação regionalistas ou nacionalistas não são ausentes do universo político francês, a maneira pela qual os indivíduos, aos quais estes movimentos se referem mobilizam suas referências identitárias deixa por ora pouco espaço às suas reivindicações.

Para retomar a comparação franco-espanhola esboçada anteriormente sobre o caso basco, uma pesquisa recente utilizando o questionário criado por Juan Linz (PERES, 2007) e dando às pessoas participantes a possibilidade de opor ou de combinar duas pertenças fornece resultados expressivos:

% de pessoas respondentes à questão “Você mesmo, você se sente...?”⁴

de pesquisas de sondagem, notadamente sobre as relações entre identificação nacional, identidades territoriais e identificação à Europa (por exemplo: DARGENT, 2001; DUCHESNE; FROGNIER, 2002).

⁴Fonte : Institut culturel basque/ Eusko Ikaskuntza, Pratiques culturelles et identités collectives en Pays Basque, Ustaritz, 2005.

	País Basco francês (out 2004 – jun 2005)	País Basco espanhol (Euskadi) (out-dez 2004)
Unicamente francês/ espanhol	36	6
Mais F/E que basco	16	3
Tão F/E que basco	24	28
Mais basco que F/E	5	15
Unicamente basco	11	40
Não sabe ou Não respondeu	1	4
Total de pessoas	1610	1204

A diferença entre as situações francesa e espanhola é resolvida. Mesmo se, no caso da França, a identidade dual regional/nacional é a mais frequente, ela o é de maneira muito menos afirmada na Espanha. Em França, o curso da identidade é bem mais inclinado para a pertença nacional, e a identidade basca exclusiva é quatro vezes menos difundida na Comunidade Autônoma d'Euskadi. Esta modéstia relativa ao sentimento de pertença às entidades infranacionais mais amplas que a

escala do município⁵ é frequentemente interpretada de maneira autêntica segundo a qual o julgamento provém de observadores e de atores franceses ou mesmo de observadores e atores estrangeiros. A interpretação dominante em França é conforme a representação da nação imaginária fundada sobre

⁵O nuance é importante, pois a força da identidade do município perdura em França. O diagnóstico de Annick Percheron (1993) para quem os “Franceses têm duas partes, uma próxima, íntima poder-se-ia dizer, seu município, a outra há muito, encarregada de todas as marcas da história, a França” (1993, p. 200) é sempre pertinente.

a igualdade política e à ideia de uma cidadania transcendente a particularismos: os Franceses deixam de lado suas identidades territoriais quando se projetam no espaço da nação. A interpretação dominante fora da França (mesmo se ela é dividida pelos movimentos regionalistas minoritários em França continental), e de maneira mais marcada ainda desde o sucesso dos teóricos do multiculturalismo, ao contrário acentua a uniformização cultural conseguida por um Estado tendo erradicado as culturas minoritárias em proveito da cultura dividida e promovida pelas elites governantes. A questão cultural é o centro deste desacordo: a nação imaginária dos intelectuais franceses é diferente à cultura enquanto que a nação francesa vista do exterior repousa ao inverso sobre a imposição de uma cultura nacional... Esta controvérsia, que simplifica excessivamente um cenário historicamente bem mais complexo, tem somente uma posição marginal, essencialmente acadêmica, tendo em vista a fraqueza atual das reivindicações regionalistas. Mas ela se transforma, ao contrário, inteiramente central desde que se trate de compreender a problemática da integração dos imigrados na França contemporânea.

A alternativa entre nação “cívica” ou “contratual”, “à francesa” e nação “étnica” ou “orgânica”, “à moda germânica” foi por muito tempo considerada em França como o fator determinante do tratamento reservado aos imigrantes (SCHNAPPER, 1991). A

primeira tornou possível a inclusão dos recém-chegados, independentemente de suas origens, no seio da comunidade nacional; a segunda somente autorizaria a perpetuação de uma separação simbólica e jurídica entre os nacionais de um lado, e os imigrantes, assim como seus descendentes, de outro. Nesta lógica, o vetor central de integração ou de exclusão se enraíza na política de atribuição da nacionalidade considerada como uma “política da identidade” (BRUBAKER: 1997, p. 275). É bem mais frequente nestes últimos anos opor o modelo republicano assentado sobre uma cidadania individual desprovida de toda carga particularista, ao “modelo multicultural anglo-saxão”. Mas, se o número de autores franceses e anglo-saxões concorda facilmente com esta oposição, eles divergem mais frequentemente quanto a sua significação e a maneira de apreender o elo entre cidadania municipal e diferenças (notadamente) culturais. Então, encontra-se a diferença de interpretação mais geral relativa ao lugar da cultura no modo de construção da identidade nacional. Para Patrick Weil (1995), um dos mais eminentes especialistas franceses de políticas de integração de imigrantes, o “sistema francês sempre tem por especificidade buscar, através de um equilíbrio jurídico que até hoje perdura, a produção de cidadãos integrados que, uma vez

nacionais, não são mais identificados por sua origem, mas pelo direito formal e real que os faz participar das questões públicas” (WEIL: 1995,493). Quase no mesmo momento, Stephen Castles e Mark Miller (1998), cuja a influência sobre a literatura anglo-saxônica foi considerável, estimavam que, se o modelo “republicano” francês e o modelo “multicultural” anglo-saxão eram fundados comumente sobre o princípio de uma cidadania aberta, o primeiro promovia um monolitismo cultural conduzindo à busca da assimilação dos imigrados enquanto que o segundo se caracterizava pela aceitação do pluralismo cultural.

Entretanto, a idéia de um reconhecimento necessário da diversidade de origens (culturais, geográficas, bem como étnicas) se espalhou bem recentemente nos discursos e nos dispositivos da ação pública transgredindo o princípio da indiferença às diferenças caras à nação imaginária francesa. Este novo “paradigma da diversidade” (PERES, 2006) é estreitamente ligado ao anúncio de um imperativo de luta contra as discriminações, cuja identificação e a maneira de combatê-los transformaram-se, desde o fim dos anos 1990, em questões maiores do debate público. Não se hesita mais em se reconhecer publicamente em França a existência de uma “imigração visível” (AZOUZ, 2006), bem como

“minorias visíveis” (BÉBÉAR, 2006), mesmo se ainda se é reticente a abraçar adjetivos tais como “raciais” ou mesmo “culturais” no termo de “minorias”. O valor atribuído às discriminações no tocante às populações estigmatizáveis implica um novo interesse em relação à situação dos Franceses ultramarinos que comungam com os imigrados ou descendentes de imigrados com traços exteriores potencialmente desvantajosos. Desde então, o percurso clássico da integração dita “republicana” não aparece mais suficiente para assegurar a coexistência igualitária dos indivíduos portadores de diferenças assumidas ou somente assinaladas. Os debates sobre a aquisição da nacionalidade que tinham agitado tão fortemente o espaço público durante os anos 1980 praticamente desapareceram, a partir deste momento critério da nacionalidade não parece mais pertinente para determinar quem é suscetível de sofrer a discriminação. Em qualquer lógica, o binômio diversidade-discriminação supõe que as distinções entre Franceses tomam o passo sobre a fronteira definida pelo estatuto jurídico.

No entanto, a mudança introduzida por esta reorientação dos discursos públicos deve apontar suas nuances. O tabu das origens e as suspeitas que pesam em França sobre as estatísticas “étnicas”, e mais ainda sobre tudo que

se aparenta às categorias “raciais” de classificação dos indivíduos estão longe de ser abandonados, ainda que tais estatísticas fossem de grande segurança para identificar a amplitude e a natureza das discriminações⁶. De outra parte, o “paradigma da diversidade” é frequentemente apresentado como uma simples reformulação do modelo republicano. Mais exatamente, tratar-se-ia, colocando em valor as discriminações sofridas pelas populações percebidas em razão de uma diferença, de aplicar enfim na realidade um modelo até aqui virtualmente exemplar. Patrick Weil (2005) exprime bem esta linha de defesa: “No fundo (...) a cada vez que a República é confrontada com sua diversidade, é bem uma política de igualdade que se impõe como a melhor resposta. A igualdade é inscrita no centro dos valores republicanos desde a Revolução; seu princípio não é certamente isento de hipocrisia e seu formalismo mascara por vezes um etnocentrismo recalcitrante à diversidade, mas ele esconde os mais preciosos recursos para a ação, e para reduzir a diferença entre nossos valores e nossas práticas” (2005, P.11). Isto está, aliás, em fase com a linguagem das mobilizações contestadoras que admoestam a República de ter sido, enquanto antiga potência colonial, contraditória com seus valores declarados, e de trair hoje o postulado da igualdade de

chances entre os cidadãos pondo de lado as minorias visíveis de altas funções políticas, econômicas e midiáticas.

CONCLUSÃO

A confrontação entre a representação dominante da identidade nacional (a nação imaginária), o processo histórico de construção nacional em França (a formação da comunidade imaginada) e os desafios de uma integração dos imigrantes hipotecados pelas discriminações que os afetam, desemboca inevitavelmente em uma contradição flagrante. A afirmação ideológica incessantemente reiterada que a cultura e as origens não têm importância para transformá-lo plenamente francês coexiste com uma exigência de uniformização e de assimilação da parte de uma sociedade refratária às diferenças culturais, e, em geral, particularismos impossíveis de relegar ao espaço privado. Paradoxalmente, esta contradição aumenta ainda a importância da dimensão política da questão nacional: é em direção ao Estado que se volta para preencher a diferença entre a igualdade teórica dos cidadãos e a realidade da diversidade sociocultural e das desigualdades que a acompanham.

De uma maneira geral, é impossível compreender a importância simbólica do Estado em França sem se referir à sua posição central no imaginário nacional. O Estado francês não é somente um “Estado forte” no sentido dado por Bertrand Badie e Pierre Birnbaum⁷, mas é também

⁶Em novembro de 2007, o Conselho Constitucional reafirmou este tabu invalidando uma disposição legislativa que autorizava a possibilidade de produção de estatísticas “étnicas”.

⁷Para Bertrand Badie e Pierre Birnbaum (1979), o Estado

um Estado fortemente valorizado no qual a figura encarna a nação imaginada enquanto comunidade política. Não há, em França uma nação “antes” do Estado ou “sem” o Estado, pois o nascimento da ideia nacional é conceitualmente ligado à imagem de um corpo público responsável pela coesão de uma comunidade de cidadãos formalmente igualitária e que agem em nome dela. A nação, o Estado e o que nós finalmente chamaremos de “República” são as três faces de um único e mesmo sistema ideológico dominante. Este elo entre Estado e Nação sob os auspícios do ideal “republicano” explica porque o espaço público foi, em França, tão impermeável às críticas “multiculturalistas”. A aversão histórica do Estado francês em relação às identidades particularistas é denunciada por estas críticas como a demonstração da sua ausência de neutralidade cultural, contrariamente aos seus princípios declarados⁸. O imaginário nacional inverte a perspectiva: é o reconhecimento destas identidades que põe em questão a neutralidade do Estado. E, enquanto o Estado é considerado como neutro, a cultura promovida pelo Estado não é uma cultura entre outras, mas, por definição, a única cultura comum: o francês deve ser a língua de todos

é “forte” quando a administração estatal é nitidamente diferenciada da sociedade civil, notadamente por meio de mecanismos de recrutamento e de organização das carreiras que asseguram a autonomia dos funcionários públicos

⁸Ver por exemplo o prefácio de Will Kymlicka (2001) à tradução francesa de Multicultural Citizenship.

por que esta língua é a “língua da República”, como está inscrito há pouco na Constituição. Desde então o Estado francês pode, nos espaços internacionais, promover a “diversidade cultural” para defender a identidade francesa contra as ameaças de hegemonia anglo-saxônica pretendendo ainda, em França mesmo, ficar indiferente às diferenças...

A osmose entre as representações de Estado e Nação implica também em uma percepção que é provavelmente mais dolorosa e mais complexa que está além dos riscos de uma construção europeia e da mundialização. Num país onde a valorização do papel do Estado é um componente central da aprendizagem da identidade nacional, não é surpreendente encontrar uma grande hostilidade à pressão da mundialização liberal ameaçando a soberania estatal⁹. O fato desta hostilidade transcender a clivagem política entre a direita e a esquerda permitiu a constituição de uma maioria rejeitando, por meio do referendun, o projeto de tratado constitucional europeu em 2005. Porém, contrariamente ao que aconteceu em outros países, e, por exemplo, na

⁹As pesquisas de comparação internacional evidenciam sempre a desconfiança particularmente marcada da opinião francesa em relação ao mercado e ao enfraquecimento das proteções estatais. Pode-se sobretudo referir aos resultados do “Flash Eurobaromètre” dedicado à mundialização em 2003 ou ainda à pesquisa do instituto Globescan publicada em 2006 pela Universidade de Maryland, na qual a França é o único país, dentre 20, a rejeitar majoritariamente a economia de mercado como regra do jogo econômico mundial.

Grã-Bretanha, a desconfiança em relação à europeização se acompanha mais frequentemente em França, no debate público, da preferência por uma Europa dita “política”. À exceção da extrema-direita, as críticas à “Europa liberal” defendem a ideia de uma União dotada de mecanismos de decisão coletiva e que seja capaz de se opor ao único jogo do mercado: em suma, uma transposição de expectativas em relação ao Estado francês em escala europeia. De uma maneira bem comparável, os protestos públicos contra a mundialização são frequentemente associados ao desejo de um reforço dos poderes das instituições internacionais multilaterais.

Em França, a resistência da identidade nacional aos processos profundos, que se sobrepõem à nação, se exprime menos pelo seu desenvolvimento que pela utopia de uma Europa e de um mundo considerando como modelo a comunidade política francesa. Uma nova maneira de continuar a se pensar como uma nação universal.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities : reflections on the origin and spread of nationalism*. London ; New York: Verso, 1991.

BADIE, Bertrand; BIRNBAUM, Pierre. *Sociologie de l'Etat*, Paris, Grasset, 1979.

BEAUNE, Colette. *Naissance de la nation France*. Paris: Gallimard, 1985.

BÉBÉAR, Claude. *Rapport au Premier Ministre. Minorités visibles : relever le défi de l'accès à l'emploi et de l'intégration dans l'entreprise. Des entreprises aux couleurs de la France*, Paris, La Documentation française, 2004.

BEGAG, Azouz. *La République à ciel ouvert, Rapport pour Monsieur le ministre de l'Intérieur, de la sécurité et des libertés locales*, Paris, Ministère de l'intérieur, de la sécurité intérieure et des libertés locales, 2004.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*. London: Penguin P., 1967.

BIRNBAUM, Pierre, “La France aux Français” : *histoire des haines nationalistes*. Paris: Editions du Seuil, 1993.

BRUBAKER, Rogers, *Citoyenneté et nationalité en France et en Allemagne*. Paris: Belin, 1997.

CASTLES, Stephen; MILLER, Mark J. *The age of migration : international population movements in the modern world*. Basingstoke: Palgrave, 1998.

CHANET, Jean-François. *L'école républicaine et les petites patries*. Paris: Aubier, 1996.

DARGENT, Claude. “Identités régionales et aspirations politiques: l'exemple de la France d'aujourd'hui”, *Revue Française de Science Politique*, vol. 51, n°5, out. 2001. pp. 787-806.

DUCHESNE, Sylvie; FROGNIER,

André. “Sur les dynamiques sociologiques et politiques de l’identification à l’Europe”, *Revue Française de Science Politique*, vol. 52, n° 4, ago. 2002. pp. 355-373.

Institut culturel basque / Eusko Ikaskuntza, Pratiques culturelles et identités collectives en Pays Basque, Ustaritz, 2005.

ITÇAINA, Xabier. Les virtuoses de l’identité: religion et politique en Pays basque. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2007.

KYMLICKA, Will. La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités. Paris: La Découverte, 2001.

MARX, Karl. Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte. Paris: Editions sociales, 1968.

MAUSS, Marcel. Œuvres. Tome 3: Cohésion sociale et divisions de la sociologie. Paris: Éditions de Minuit, 1968.

MAYER, Nonna. “Le sentiment national en France”, in BIRNBAUM, Pierre (org.). *Sociologie des nationalismes*. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

OZOUF, Mona. “Fédération”, in FURET François; OZOUF Mona (org.). *Dictionnaire critique de la Révolution française*. Paris: Champs, Flammarion, 1992.

PERCHERON, Annick, “Le local dans les têtes”, in MABILEAU, Albert (org.). *A la recherche du « local »*. Paris: L’Harmattan, 1993.

PERES, Hubert. “Genèse et contexte d’une invention le questionnaire de Juan Linz entre identité subjective et prétentions nationalistes”, *Revue internationale de politique comparée*,

vol. 144, n° 4, 2007, pp. 515-530.

_____. “Le village dans la nation française sous la Troisième République. Une configuration cumulative de l’identité”, in MARTIN, Denis (org.). *Cartes d’identité : comment dit-on “nous” en politique?*. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1994.

_____. “Políticas de la diversidad y debate público : una comparación entre España, Francia y Gran Bretaña”, in RODRÍGUEZ, Josep A. (org.). *Sociología para el futuro*. Barcelona: Icaria, 2006. pp. 311-330.

_____. “Un autre regard sur les dynamiques de l’identité nationale en France et en Espagne”, in NADAL Emmanuel, Marty Marianne, Thiriout Céline (dir.), *Faire de la politique comparée : les terrains du comparatisme*, Paris, Karthala, 2005.

PIZZORNO, Alessandro. “Sur la rationalité du choix démocratique”, in BIRNBAUM Pierre, Leca Jean (dir.), *Sur l’individualisme : théories et méthodes*. Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986.

SCHNAPPER, Dominique. *La communauté des citoyens : sur l’idée moderne de nation*. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *La France de l’intégration : sociologie de la nation en 1990*. Paris: Gallimard, 1991.

WEBER, Eugen. *La fin des terroirs : la modernisation de la France rurale*,

1870-1914. Paris: Fayard, 1983.

WEIL, Patrick. La France et ses étrangers : l'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours. Paris: Gallimard, 1995.

_____. La république et sa diversité : immigration, intégration, discrimination. Paris: Seuil, 2005.

Hubert Peres

Professor de Ciência Política na Université Montpellier 1. Diretor do CEPEL (CNRS UMR 5112).

TRADUTORES

Fernando de Castro Fontainha

Professor Adjunto da FGV Direito Rio. Doutor em Ciência Política pela Université de Montpellier 1. Mestre em Sociologia e Direito pela UFF. Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela UFRJ. Pesquisador Associado do CEPEL - Centred`Études Politiques de l`Europe Latine. Diretor da Associação Brasileira de Ensino do Direito – ABEDi.

Pedro Heitor Barros Geraldo

Professor Adjunto do Departamento de Segurança Pública, Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense. Professor do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito (PPGSD). Pesquisador do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (InEAC).

CRIME E CONTROLE DA CRIMINALIDADE NO BRASIL: A CRIMINOLOGIA CULTURAL E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA DEBATE*

* O presente trabalho integra os resultados do desenvolvimento de pesquisa em Criminologia Cultural, decorrente de pós-doutorado em Criminologia, realizado pelo autor na SSPSSR, School of Social Policy, Sociology and Social Research, da Universidade de Kent, Reino Unido, a convite do Prof. Keith Hayward.

Alvaro Oxley Rocha

PUC-RS - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - Brasil

E-mail: alvaro.rocha@pucrs.br

RESUMO

O artigo oferece uma revisão bibliográfica sobre as propostas de pesquisa e análise do crime e controle da criminalidade, originadas da Criminologia Cultural. Para esse objetivo, os conceitos de crime e cultura são relacionados e debatidos, de modo a fornecer algumas referências epistemológicas, contribuindo para o desenvolvimento da Criminologia no Brasil.

Palavras-chave: Crime ; Controle da Criminalidade; Criminologia Cultura.

ABSTRACT

The article provides a literature review on the proposed research and analysis of crime and crime control, originating from the Cultural Criminology. For this purpose, the concepts of crime and culture are related and discussed, in order to provide some epistemological references, contributing to the development of Criminology in Brazil.

Keywords: Crime; Crime Control; Cultural Criminology.

INTRODUÇÃO

Preliminarmente, é preciso esclarecer que o presente artigo é um estudo em Sociologia, ou mais precisamente, na chamada Sociologia Jurídica. Quanto ao uso da denominação “Criminologia”, destacamos que esta é utilizada em respeito à tradição acadêmica, que assim procura enfeixar, ou reunir, os estudos na área do crime e do controle da criminalidade, que se desenvolvem, sem nenhuma dúvida, em razão dos avanços no conhecimento sociológico.

Nesse sentido, pode-se dizer, da Criminologia Cultural, que esta trata de colocar o crime em seu contexto cultural, o que implica em ver tanto o crime como as organizações de controle como produtos culturais, os quais devem ser lidos a partir dos significados que carregam. Além disso, a Criminologia Cultural procura aclarar a dinâmica entre dois elementos-chave nessa relação: a ascensão e o declínio desses produtos culturais. O que se busca é focar a contínua geração de significados que surgem: regras são criadas ou quebradas, em uma constante interação entre iniciativas moralizantes, inovação moral e transgressão. Em razão da complexidade desse foco, a Criminologia Cultural é essencialmente interdisciplinar, e se utiliza de uma grande variedade de ferramentas de análise, que se inicia com uma interface direta, não apenas com a Criminologia, a Sociologia e o Direito Penal, mas com

perspectivas e metodologias advindas dos estudos culturais, midiáticos e urbanos, filosofia, teoria crítica pós-moderna, geografia humana e cultural, antropologia, estudos dos movimentos sociais, e abordagens de pesquisa ativa.

Entretanto, no sentido destacado por Hayward¹, é bastante grande o complexo de interações e homologias que ligam crime e cultura, as quais têm sido, ao longo dos anos, uma grande fonte de inspiração para os criminologistas. Entretanto, apesar de esse complexo haver possibilitado a existência de alguns dos trabalhos fundamentais da Criminologia², a trajetória do chamado “foco cultural”, nessa disciplina, tem passado por fases alternadas de interesse e de esmorecimento, por parte de seus estudiosos. O que resulta dessa dinâmica é que, hoje, aproximar-se desse conhecimento significa tomar ciência de uma disciplina na qual se cruzam e competem muitos paradigmas teóricos e ideológicos. Isso se torna ainda mais perceptível no que concerne à relação entre crime e cultura. Há pouco mais de uma década, porém, iniciou-se uma retomada da tradição cultural, com o surgimento de um fluxo mais consistente de trabalhos, que gravitam em torno de

¹HAYWARD, Keith and YOUNG, Jock. Cultural Criminology. In MAGUIRE, Mike et all. The Oxford Handbook of Criminology: London/New York: Oxford University Press, 2007. p. 102.

²Destaca-se como exemplo, nesse sentido, a obra sociológica clássica de Émile Durkheim.

um movimento intelectual conhecido como Criminologia Cultural³, no qual se destacam os trabalhos de Ferrell e Sanders (1995); Ferrell (1999); Banks (2000); Presdee (2000); Hayward e Young (2004); Ferrell et all. (2004), além de outros autores, que embora não se intitulem criminologistas culturais, muito têm colaborado nesse sentido, pelo que serão referidos ou citados, oportunamente.

Nas palavras desse autor⁴, “a responsabilidade da criminologia cultural é manter ‘girando o caleidoscópio’ sobre as maneiras pelas quais pensamos sobre o crime, e mais importante, sobre as respostas jurídicas e sociais à quebra de regras”. Deve-se destacar ainda que, apesar dos avanços já produzidos no desenvolvimento do pensamento criminológico (ou “imaginação criminológica”), a Criminologia Cultural está trabalhando para estabelecer mais firmemente suas trajetórias e métodos. Contraditoriamente, essa busca pode ser seu ponto fraco, mas também pode ser seu ponto mais forte, dado que a mesma procura ser menos um paradigma definitivo, e mais uma matriz de perspectivas sobre o crime e o controle da criminalidade⁵, o que evita a centralização e a limitação das propostas conhecidas.

CRIMINOLOGIA CULTURAL: REFERÊNCIAS INICIAIS

Em seus primeiros desenvolvimentos, nos Estados Unidos, a Criminologia Cultural se apresentava mais como uma referência operacional de pesquisa, ligada aos estudos de imagem, significados e interações entre crime e controle, especialmente voltada para as estruturas sociais emuladas, e às dinâmicas de experiência relacionadas às subculturas ilícitas, à criminalização simbólica das formas culturais populares, a construção mediadas do crime e dos temas ligados ao seu controle, além das emoções incorporadas à coletividade, as quais moldam o significado do crime. A Criminologia Cultural, entretanto, ganhou força no Reino Unido, onde se procurou introduzir uma estrutura mais consistente em sua base teórica⁶. O nome “Criminologia Cultural”⁷, em acordo com O’Brien e Yar⁸ pode ser visto como uma designação para um determinado número de interesses criminológicos, situados na confluência entre “crime” e “cultura”, tomados em seu sentido mais difundido.

⁶O'BRIEN, M. 'What's Cultural about Cultural Criminology?'. *British Journal of Criminology*, 45(5): 599-612, 2005. p. 605.

⁷Ver a obra “Criminology: the Key Concepts”, O'BRIEN, Martin & YAR, Majid. Oxon, UK, and New York, USA: Routledge, 2008. Essa obra desenvolve boa parte das referências conceituais e bibliográficas aqui utilizadas, além de ser um excelente repositório conceitual, bibliográfico e crítico, para o estudo da Criminologia em todos os níveis.

⁸O'BRIEN, M. and YAR, M. *Criminology: the Key Concepts*. London: Routledge, 2008.

³Cultural Criminology”, em inglês (Nota de Tradução).

⁴HAYWARD, YOUNG, 2007, op. cit., p. 103.

⁵FERRELL, J. *Crimes of Style: Urban Graffiti and the Politics of Criminality*. Boston, MA: Northern University Press, 1996. p. 396.

Sobre as relações entre crime e cultura, Ferrell⁹ estabelece alguns parâmetros, afirmando que nas sociedades contemporâneas a intersecção entre atos criminosos e dinâmica cultural está inserida na vida diária, e que muitas das formas do crime emergem de subculturas, moldadas por convenções sociais de significado, simbolismo e estilo. Essas subculturas, então, devolvem intensamente ao grupo social experiências coletivas e emoções que definem as identidades de seus membros e reforçam o “status” social marginalizado dos mesmos. Destaca que, ao mesmo tempo, aqueles que se encarregam de empreendimentos culturais, como música popular, fotografia artística, filmes e programas de televisão, com frequência são acusados de promover comportamento infracional ou mesmo criminoso, e comumente enfrentam denúncias e inquéritos policiais, além de processos, em nome da moralidade coletiva. Hoje todos esses fenômenos, desde identidades criminosas, controvérsias populares, campanhas para o controle de crimes, experiências de vitimização, são casa vez mais oferecidas e exibidas para o consumo público. Além disso, segundo o autor, todos esses fenômenos ganham forma dentro de um grande universo de mediação, no qual subculturas

⁹FERRELL, J. 'Crime and Culture'. In HALE, Chris, et all. *Criminology*. London / New York: Oxford University Press, 2007. p. 139.

criminosas se apropriam das imagens populares, e criam suas próprias formas de comunicação mediada; líderes políticos iniciam campanhas públicas de criminalização e pânico sobre o crime e os criminosos, e os cidadãos tem consumido o crime diariamente, como notícias e entretenimento. Em razão disso, afirma Ferrell, os criminologistas, hoje, entendem que uma consciência crítica da dinâmica cultural das sociedades modernas é necessária, se quisermos entender até mesmo algumas das dimensões mais fundamentais dos fenômenos do crime e do controle da criminalidade¹⁰.

A Criminologia Cultural foi inicialmente desenvolvida por Jeff Ferrell e Clinton Sanders¹¹. Essa abordagem pode ser, entretanto, rastreada no passado, até escolas sociológicas e criminológicas bem anteriores. O próprio Ferrell refere a “nova criminologia” dos anos setenta¹², em particular, a Escola de Estudos Culturais de Birmingham¹³. Os mesmos antecedentes são também referidos por outros autores, como Presdee¹⁴,

¹⁰Optamos por não ocupar o reduzido espaço de um artigo para expor as definições e controvérsias em torno das definições de crime e cultura, o que implicaria em longas incursões laterais em Sociologia, Filosofia e Direito Penal.

¹¹FERRELL, J. e SANDERS, C.R. (eds) *Cultural Criminology*. Boston MA: Northeastern University Press, 1995.

¹²TAYLOR, I., et all. *The New Criminology*. New York: Harper & Row, 1973.

¹³HALL, S. et all. *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law, and Order*. London: Macmillan, 1978.

¹⁴PRESDEE, M. *Cultural Criminology and the Carnival of Crime*. London: Routledge, 2000.

o qual também desenvolve aspectos relacionados aos clássicos da Sociologia, em especial os trabalhos de Karl Marx, Émile Durkheim, Talcott Parsons e Robert Merton. Ao mesmo tempo, Hayward e Young¹⁵ avançam no que se refere à antropologia social e a sociologia urbana de Jonathan Raban e Michel de Certeau. Esses desenvolvimentos, e em especial as referências aos precursores intelectuais, convenceram Ferrell¹⁶ a sugerir que a criminologia cultural “é menos um paradigma definitivo do que uma matriz emergente de perspectivas”, preocupadas com representações, imagens e significados do crime.

É importante notar que muitos criminologistas atuais pesquisam as relações entre dimensões de cultura e crime, mas sem se considerar criminologistas culturais. Esse dado não facilita a tarefa de produzir uma definição de criminologia cultural. Entretanto, pode-se citar Rafter¹⁷, que tem pesquisado o crime apresentado nos filmes de Hollywood, e também McLaughlin¹⁸, que esboçou as construções populares do típico policial inglês, o “bobby”, na Inglaterra do pós-guerra, enquanto Winlow e Hall¹⁹

investigaram cuidadosamente a cultura da violência na chamada “economia noturna”. Todos esses trabalhos e autores levam muito a sério a noção de cultura na pesquisa do crime e do controle da criminalidade, embora nenhum deles se intitule abertamente como criminologistas culturais. Além disso, algumas abordagens criminológicas, que se afirmam lançar luz sobre o crime e o controle da criminalidade, como as teorias das atividades de rotina²⁰ e a teoria do controle, são abertamente rejeitadas pelos criminologistas culturais.

O que se busca destacar, até aqui, é que as características de preocupação ou compromisso com a análise das relações entre crime e cultura não são suficientes para uma definição satisfatória de criminologia cultural, visto que seu objetivo, na realidade, não se insere em nenhuma tradição, e se define, no mais das vezes, mais pelo que combate do que por aquilo que apóia. Os seus adeptos rejeitam, particularmente, a criminologia administrativa, a prevenção situacional do crime e a teoria da escolha racional. Destaca-se Presdee²¹ que acusa a criminologia administrativa de ser apenas uma “fábrica de dados”, que nada mais faz do que produzir estatísticas

¹⁵HAYWARD, K.J. (eds) *Cultural Criminology: some notes on the script*, *Theoretical Criminology*, 8 (3), 2004.

¹⁶FERRELL, 1996, op. cit. p. 396.

¹⁷RAFTER, N.H. *Shots in the Mirror: Crime Films and Society*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

¹⁸McLAUGHLIN, E. *From Reel to Ideal: the Blue Lamp and the Popular Cultural Construction of the English 'Bobby'*, *Crime, Media, Culture* 1(1):11-30, 2005.

¹⁹WINLOW, S. and HALL, S. *Violent Night: Urban Leisure*

and *Contemporary Culture*, Oxford: Berg, 2006.

²⁰COHEN, L. and FELSON, M. 'Social Change and Crime Rates Trends: a Routine Activity Approach', *American Sociological Review*, 44: 588-608, 1979.

²¹PRESDEE, 2000, op. cit., p. 276.

que são “demandadas e devoradas” por seus chefes políticos. Hayward e Young²² afirmam que tal criminologia desenvolve “teorias doentias e análises retrógradas, geralmente seguidas de resultados inconclusivos”. Deve-se destacar que muito dessas hostilidades e críticas sobre escolas e teorias conhecidas indica que a Criminologia Cultural parece se posicionar mais como uma abordagem política do que analítica ao entendimento do crime e do controle da criminalidade. Basta citar Ferrell et all.²³, onde o mesmo afirma que o ataque da Criminologia Cultural contra a “chatice”²⁴ da criminologia “empírico-abstrata”, deriva mais da “política de seus métodos e teorias”, do que de seu objeto em si mesmo.

Para fins de localização temporal, mas também como um bom exemplo da proposta da Criminologia Cultural, destaca-se a obra “Crimes of Style”²⁵, de Jeff Ferrell²⁶, na qual o autor relata sua experiência entre os grafiteiros de Denver, Colorado (USA), movimento no qual o pesquisador se inseriu, especialmente entre o grupo de grafiteiros conhecidos como “Syndicate”. A obra aponta algumas das fontes culturais do estilo “hip-hop”

de grafite, as conexões e distinções entre grafite e a arte “oficial” e a de vanguarda. Descreve as reações das autoridades e da mídia locais ao grafite, e conclui com uma análise política do grafite como forma de resistência sub-cultural, um contraponto de estilo às imposições de autoridade, uma ação irreverente contra a inércia do conformismo, e uma fuga dos canais convencionais de autoridade e controle. Desse modo, os grafiteiros não são apresentados como vândalos, antissociais ou inconvenientes, e sim como indivíduos de estilo criativo, os quais aceitam se arriscar a sofrer sanções legais, a fim de expressar sua individualidade artística. Ferrell afirma que o sentido do grafite é menos depredar a paisagem urbana ou marcar território, com seus símbolos coloridos, e muito mais uma busca subcultural pela “adrenalina da criação ilícita”, um desafio e uma celebração da imensa ilegalidade do ato de escrever, no sentido da transgressividade presente nessa ação. Essa última referência destaca uma das principais características da Criminologia Cultural: um forte interesse pelo primeiro plano, ou pelo momento “experiencial” do crime; nesse sentido, a criminologia Cultural se preocupa com o “sentido localizado da atividade criminosa”²⁷, ou com os “quadros interpretativos,

²²HAYWARD, 2004, op. cit., p. 262.

²³FERRELL, J. et all., *Cultural Criminology Unleashed*. London, Glasshouse Press, 2004. p. 296.

²⁴*Boredom*, no original (NT).

²⁵Em português, “Crimes de Estilo”, sem versão em língua portuguesa (NT).

²⁶FERRELL, 1996, op. cit.

²⁷FENWICK, M. *New Directions in Cultural Criminology, Theoretical Criminology* 8 (3): 377-86, 2004. p. 385.

lógicas, imagens e sentidos através dos quais e nos quais o crime é apreendido e realizado²⁸. O interesse no “sentido localizado”, e nos “quadros interpretativos” pode ser referido à obra de Jack Katz, “Seductions of Crime: Moral and Sensual Attractions in Doing Evil”²⁹. Nessa obra, o autor estabelece uma distinção entre o que chama de “emoções morais” (humilhação, arrogância, desejo de vingança, indignação, etc.) espreitando no primeiro plano do crime, e “condições materiais” (especialmente gênero, etnicidade e classe social) como antecedentes do crime. O argumento central de Katz é o de que uma criminologia que procura entender os crimes “normais”, - agressão, assalto, coação, rufianismo, e assim por diante - deve prestar especial atenção às recompensas morais e emocionais que essas ações fornecem para aqueles que as cometem. Com frequência, esses crimes não são simplesmente explicáveis a partir de eventuais recompensas materiais, destacando-se especialmente a violência doméstica, incluindo homicídio. Ao contrário, tais crimes surgem no contexto de profundas necessidades emocionais e sensoriais, e é somente pela apreensão dessas profundas sensações que variações nos fatores

anteriores podem ser explicadas: por exemplo, por quê os homens cometem mais crimes do que as mulheres, por quê algumas pessoas que vivem na pobreza se voltam para o furto e os assaltos, mas não outras, e por quê existem variações na participação étnica em diferentes tipos de crimes. Para Ferrell, esse foco no primeiro plano das sensações ligadas ao crime, leva a atenção da criminologia para longe das colunas de estatísticas, que mostram propositalmente a extensão do “problema do crime”, e a leva (a criminologia) para as “imediatas e incandescentes integrações entre risco, perigo e habilidade que moldam a participação nas subculturas desviantes e criminosas”³⁰. Finalmente, o autor escreve que o foco no primeiro plano do crime serve para “resgatar o empreendimento criminológico de uma criminologia aprisionada no edifício da racionalização científica e da objetivação metodológica”³¹.

Um outro importante avanço para a Criminologia Cultural, que deve ser citado, foi o produzido por Stephen Lyng³², o qual juntou o conceito de ação-limite³³ ao interesse pelo primeiro plano do crime. Esse conceito é utilizado

³⁰ FERRELL, 1996, op. cit., p. 404.

³¹ FERRELL, 2004, op. cit., p. 297.

³² LYNG, Stephen. ‘Dangerous Methods: Risk Taking and Research Process.’ in FERRELL, J. and HAMM, M.S. (eds) *Ethnography at the Edge: Crime, Deviance and Field Research*, Boston, MA: Northeastern University Press, 1998.

³³ “Edgework”, no original, sem tradução direta em português (NT).

²⁸ KANE, S.C. ‘The Unconventional Methods of Cultural Criminology’ *Theoretical Criminology*, 8 (3) 303-21, 2004. p. 303.

²⁹ Em português, “Seduções do Crime: Atrativos Morais e Sensoriais na Prática do Mal”, sem versão em língua portuguesa (NT).

para descrever o comportamento de risco voluntário. Embora não tenha sido desenvolvido, pelo menos inicialmente, para os interesses da Criminologia Cultural, esse conceito tem sido aceito para significar a ligação entre comportamentos criminais e desviantes na aceitação voluntária de riscos em esferas de atividade mais convencionais como, no caso do autor, o para-queda. A ação-limite está referida à experiência subjetiva que decorre da prática de atividades que contenham riscos pessoais inerentes: essa seria uma forma de “ação proposital, baseada no emocional e no visceral”, e na “excitação imediata”, que provém da ação arriscada, em si mesma³⁴. Embora aparentemente restrita à experiência subjetiva e ao significado da aceitação de riscos, Lyng e seus colegas argumentam que tais significados estão sempre relacionados a um contexto subcultural: os participantes aprendem o significado do seu comportamento pela interação com outros, engajados nas mesmas atividades. Além disso, eles desenvolvem distintas estruturas linguísticas e simbólicas: códigos específicos, imagens e estilos, pelos quais comunicar e entender suas experiências. Desse modo, o sentido de correr riscos está invariavelmente relacionado

às “comunidades de significados mediados e representações coletivas”³⁵. Portanto, uma psicologia social do comportamento de risco estará relacionada aos estilos subculturais, símbolos e valores do grupo ao qual aqueles que se arriscam estão referidos, no qual, por sua vez, ambos se baseiam para desafiar a cultura mais ampla, na qual eles estão situados.

Por esse ponto de vista, destaca-se que uma das mais importantes preocupações da Criminologia Cultural é estabelecer em que medida o comportamento desviante ou criminoso desafia, subverte ou resiste aos valores, símbolos e códigos da cultura dominante. Nesse sentido, a preocupação em investigar as subculturas desviantes, nos termos precisos de desafios e resistências que elas oferecem, é a principal linha divisória entre a Criminologia Cultural e aquelas criminologias que levam a cultura a sério, mas não representam o desvio como desafio e resistência. É preciso ter presente que a ideia segundo a qual subculturas desviantes desafiam a cultura dominante não implica que elas o façam de maneira consciente ou direta. Embora Ferrell, em especial, tenha se dedicado à detalhada exploração dos grupos “outsiders”³⁶, incluindo grafiteiros, anarquistas urbanos, e grupos distintos de

³⁴FERRELL, J. et all, Edgework, Media Pratices and Elongation of Meaning: A Theoretical Ethnography of The Bridge Day Event, *Theoretical Criminology* 5 (2): 177-202, 2001. p. 178.

³⁵Idem, p. 179.

³⁶Essa palavra inglesa, de uso consagrado em português, tem originalmente o significado de “estranho” ou “forasteiro” (NT).

catadores de lixo, alguns criminologistas culturais estão mais preocupados em expor o contexto cultural e social no qual esses grupos de “outsiders” agem. Nesse sentido, é relevante a obra de Jock Young, cujo interesse em Criminologia Cultural é descrever como “as intensas emoções associadas à maioria dos crimes urbanos está relacionada a problemas significativos e dramáticos da grande sociedade”³⁷, que o mesmo descreve como se constituindo de insegurança, pessoal e econômica, numa combinação de inclusão cultural e exclusão social, e perda das identidades conhecidas (baseadas em classes sociais), através das quais se pode compreender coletivamente o mundo social. Embora esses problemas não possam ser tomados em si mesmos como causas diretas do crime, eles fornecem as condições de possibilidade, nas quais o crime e a transgressão se desenvolvem. Numa cultura que promete prazeres imensos e liberdade para todos, pelos meios de comunicação de massa, a realidade da marginalização econômica e da exclusão social, conduzem a sensações generalizadas de humilhação. Em contrapartida, segundo o autor, é a experiência de humilhação que fundamenta uma parte significativa do crime, na contemporaneidade. Ao descrever criminosos violentos e usuários de drogas, Young³⁸ afirma que estes “transgressores

são movidos por energias de humilhação”. Da mesma forma, Hayward³⁹ também procura ligar insegurança e exclusão aos problemas do crime, argumentando que muitas formas de crime e desvio são respostas psicológicas às experiências de impotência e marginalização vividas pelos pobres do meio urbano. Hayward e Young⁴⁰, ao deslocar o foco da discussão do indivíduo para o grupo, propõem que “é através das quebras de regras que os problemas subculturais procuram solução”. Em outras palavras, formas de crime e desvio são os sinais visíveis de problemas coletivos profundos: os criminosos aprendem a quebrar regras no contexto de subculturas específicas, que mais tarde aparecem precisamente como respostas aos grandes problemas coletivos. Por essa via, esses autores procuram ligar os sentimentos individuais de impotência e exclusão aos estilos subculturais, códigos e valores que caracterizam de forma central o trabalho de Ferrell, Lyng e outros autores.

ALGUMAS PROPOSIÇÕES EM CRIMINOLOGIA CULTURAL

Ferrell⁴¹ destaca que, entre as muitas interseções entre crime e cultura, portanto entre as principais referências da Criminologia Cultural, podem ser destacadas

³⁹HAYWARD, K.J. *The City Limits: Crime, Consumer Culture and the Urban Experience*. London: Cavendish, 2004. p. 165.

⁴⁰HAYWARD, 2004, op. cit., p. 266.

⁴¹FERRELL, 2007, op. cit., p. 141.

³⁷(2003, p. 391).

³⁸Idem, p. 408.

cinco, que aparentemente apresentam os “insights”⁴² mais significativos para a compreensão da complexa dinâmica social, dentro da qual a prática criminosa e o controle da criminalidade tomam forma. São elas: 1) subcultura e estilo; 2) ação-limite, adrenalina e compreensão criminológica⁴³; 3) cultura como crime; 4) crime, cultura e exibição pública; e finalmente, 5) mídia, crime e controle da criminalidade. Apresentaremos a seguir, de forma condensada, cada um desses pontos.

Quanto à relação entre subcultura e estilo, o autor⁴⁴ afirma que muito dos objetos que os criminologistas estudam é organizado e definido por subculturas criminosas, que fornecem um repositório de habilidades, do qual seus membros obtém o “aprendizado” que lhes permitirá ter sucesso em ações criminosas, como por exemplo, o uso correto das ferramentas adequadas para furto de veículos ou de residências, ou o manejo de armas e técnicas para a violência efetiva. Destaca, entretanto, que o mais importante é que essas subculturas criam um “ethos” coletivo, que pode ser descrito como um conjunto de valores e orientações (ou ‘regras’), que definem o comportamento criminosos de seus

membros como adequado, ou mesmo louvável. Nesses meios sociais também surgem as contraculturas criminosas, cujo estilo de vida se opõe e conflita com os conceitos convencionais de legalidade, moralidade e realização. Na maioria dos casos, essas orientações e valores vêm incorporados no estilo que distingue cada subcultura, a qual convencional o modo de vestir, comportar-se, uso de códigos linguísticos muitas vezes incompreensíveis aos estranhos e rituais diários criados para definir os limites da adesão. Esses aspectos, porém, vão muito além da simples associação, criando verdadeiras comunidades simbólicas, que definem para seus membros o sentido da criminalidade, muito mais do que o crime em si mesmo.

Ainda sobre essa relação, dois aspectos importantes se destacam, segundo esse autor; primeiro: a difusão desses símbolos subculturais, exibidos na vida diária de seus membros, em atividades como dança e música, como no “hip-hop” americano, em comportamento social e roupas, e em suas marcas pictóricas nas ruas, não soaria também como um “convite” a uma maior vigilância e controle por parte das autoridades? Entretanto, como se trata, na verdade, de marcas de estilo e identidade subculturais, seria adequada a utilização desses símbolos como indicadores de criminalidade? Segundo, seria adequado que os símbolos de estilos de subculturas

⁴²Não há tradução direta para o português. Poder-se-ia utilizar as palavras “compreensão”, ou “achado”, que não carregam, entretanto, um efeito dinâmico, mais próximo do metafórico “estalo” mental da compreensão súbita, como na sensação da descoberta, o clássico “eureka” (achei!) dos gregos (NT).

⁴³“*Criminological verstehen*”, inglês e alemão, no original (NT).

⁴⁴FERRELL, 2007, op. cit., p. 142.

ilícitas, a partir da difusão midiática, e da apreensão desses símbolos por grandes empresas, sejam largamente utilizados para a venda de produtos no mercado, especialmente para o público jovem? Ao mesmo tempo, deveriam pais e autoridades escolares se preocupar com o fato de os jovens começarem a usar roupas, linguagem e produtos culturais associados a subculturas criminosas⁴⁵?

No que se refere à noção de ação-limite, adrenalina e compreensão criminológica, Ferrell⁴⁶ refere que, além dos aspectos antes citados, as vidas dos engajados em atividades criminosas também é moldada por algo mais: uma variedade de experiências coletivas intensamente significativas e emocionais⁴⁷. Ao examinar uma ampla gama de atividades criminosas, desde brigas de rua a incêndios criminosos, esses criminologistas perceberam que os criminosos com frequência aceitam o perigo e os altos riscos que acompanham essas ações. Ao invés de evitar esses riscos, ou vê-los como uma infeliz consequência de seus atos, eles passam a desfrutá-los, a ponto de, regularmente, afirmarem estar “viciados” em experiências perigosas, ou na “adrenalina” do

crime. Essas afirmações contrariam a ideia psicanalítica de “desejo de morte”, e sugerem, no discurso dos agentes, a referência simbólica e de linguagem, vivida e dividida pelos membros dessas subculturas. Com o fim de estender as possibilidades da pesquisa, o autor propõem uma revisão dos métodos criminológicos, que segundo o mesmo, não podem ficar apenas na organização de dados estatísticos e de questionários. Afirmando que métodos como esses não podem penetrar nos significados transacionados das experiências vivas de primeiro plano. Ao contrário, fazem-se necessários métodos que coloquem os criminologistas tão perto quanto possível do imediatismo dos fatos e das situações criminosas. Indo além da pesquisa de campo convencional, a proposta seria a aproximação, no sentido da obtenção da chamada “compreensão criminológica”, um entendimento profundo, e até mesmo emocional, das perigosas experiências que definem a criminalidade, como uma forma de obter “insights” criminológicos inacessíveis à pesquisa convencional. Trata-se de assumir riscos que trazem ao criminologista-pesquisador desafios relativos às convenções sobre “objetividade” da pesquisa científica, sobre criminologia como “sociologia” do crime e do controle da criminalidade, e também traz desafios

⁴⁵FERRELL, 2007, op. cit., p. 143.

⁴⁶Idem, ibidem.

⁴⁷KATZ, Jack. *Seductions of Crime: Moral and Sensual Attractions in Doing Evil*, New York: Basic Books, 1988. LYNIG, 1998, op. cit. FERRELL, 1996, op. cit. HAYWARD, 2004, op. cit., cap.

envolvendo moralidade e legalidade. Entretanto, segundo o autor, se o significado do crime é em grande medida construído no momento de sua experiência, de que outra maneira podem os criminologistas investigá-lo e entendê-lo? Finalmente, o autor pergunta se existem tipos de crime que não sejam moldados pela ação-limite e pela excitação. E caso existam, como diferenciar essa suposta categoria de crimes, daqueles definidos pela ação-limite? Ainda mais, pergunta se existiriam limites sobre a pesquisa entre criminosos, orientada pela compreensão criminológica, e se existem tipos de crime para os quais não se deveria procurar uma compreensão emocional; e se existem, qual seria a razão que fundamenta uma suposta negativa.

Sobre a cultura como crime, o autor principalmente sobre as questões que se relacionam à ação da mídia. Referindo o conceito de cultura pelo seu significado de complexo de imagens e símbolos, o autor refere todos os agentes ligados à produção desse ambiente cultural midiático, ou seja, artistas, músicos, fotógrafos, cineastas e diretores de televisão, por exemplo. Muitos deles produzem e se relacionam com o que se identifica como “alta cultura”, filmes, música, fotografia, etc., que é apreciada pelas elites instruídas, surge em museus galerias de arte, etc. Outros se dedicam

às chamadas formas populares da cultura, com programas de televisão, filmes comerciais, música popular, etc, em geral referidas como “cultura popular”. Mas não importando em que nível atuem, nunca eles estão livres de terem seus produtos redefinidos como criminosos, e serem, conforme a época, acusados de disseminar obscenidades, pornografia, violência, estimulando o comportamento social criminoso, influenciando, especialmente os jovens, a cometer estupros, consumir drogas, cometer assaltos, homicídios ou suicídios, ou, ainda, a cometer crimes copiando⁴⁸ ou imitando os conteúdos disseminados pela mídia. Em alguns caso, as acusações apenas circulam, em outros, chegam a se tornar queixas, inquéritos e processos judiciais. Todo esse processo mobiliza empreendimentos morais, movimentos de indivíduos ou grupos sociais, para redefinir o que surge na cultura como crime, os quais, no entanto, ocupam os mesmos espaços de mídia (especialmente a televisão) pelo qual se veicularam os conteúdos considerados indutores da criminalidade. O autor se propõe um caso, como pergunta⁴⁹: se num processo judicial alguém é acusado por um crime, e a defesa alega ter sido

⁴⁸ O crime que decorre da imitação de conteúdo midiático é chamado “copy-cat crime”, em inglês (NT).

⁴⁹ FERRELL, 2007, op. cit., p. 147.

o mesmo provocado por excessiva exposição a imagens violentas, transmitidas pela mídia, quer dizer, que o acusado simplesmente imitou o que viu, e desse modo não seria pessoalmente responsável, que tipo de prova se poderia usar para apoiar essa alegação? E que prova se poderia apresentar em contrário? Ao mesmo tempo, que diretrizes poderiam ser desenvolvidas para amenizar o potencial dano decorrente de imagens violentas transmitidas pela mídia, contrariando valores humanísticos de liberdade de expressão? A mídia deveria ser limitada, a partir das preocupações sobre seus danos sociais em potencial?

Ao procurar relacionar “crime, cultura e exibição pública”, o autor estabelece que os meios de comunicação de massa produzem e expõem um número incontável de imagens relacionadas a crime e controle da criminalidade diariamente, para o consumo público. Mas essa não é a única maneira pela qual os temas da criminalidade são exibidos na sociedade contemporânea: eles também são exibidos como parte da movimentação social das interações diárias, como parte do ambiente construído dentro do qual a vida da sociedade continua. Nesse sentido, uma série de outros elementos são exibidos, relacionados ao crime: objetos públicos depredados, pessoas

maltrapilhas e maltratadas, crianças abandonadas, lixo, paredes sujas, janelas quebradas. Essas considerações inspiraram o modelo das janelas quebradas⁵⁰, utilizado por grupos políticos conservadores para exigir e justificar ações duras contra mendigos, sem-tetos, grafiteiros e outros grupos visíveis, relacionados aos crimes contra a “qualidade de vida” nas áreas urbanas, concentrando-se na ação policial na vida diária. O autor considera⁵¹, que a fim de melhor pensar sobre essa relação, seria útil questionar, ao nos movermos em nosso ambiente urbano, quantos símbolos relacionados ao crime, controle da criminalidade ou vitimização são identificáveis? E como interpretamos os mesmos no sentido de nossa segurança ou vulnerabilidade? E como se pode esperar que variem as interpretações das pessoas sobre esses símbolos, com base em seu gênero, orientação sexual, classe social, idade ou origem étnica?

Finalmente, o autor procura relacionar mídia, crime e controle da criminalidade. Destaca que na sociedade contemporânea, a mídia detém a preponderância sobre o crime e o controle da criminalidade. Desse modo, para compreender temas como o apoio público à disseminação das

⁵⁰ WILSON, J.Q. and Kelling, G. 1982. 'Broken Windows: The Police and Community Safety', *Athlantic Monthly*, March: 29-38. 2003.

⁵¹ FERRELL, 2007, op. cit., p. 150.

empresas de segurança privada, ou as preocupações sobre a criminalidade no dia-a-dia, as várias formas dos meios de comunicação de massa devem ser examinadas. E desse exame, segundo o autor, resulta um padrão significativo: a mídia de massa transmite não apenas não apenas informação, mas emoção. Tanto nas notícias quanto em programas de entretenimento, a mídia superenfaziza, com regularidade, o crime de rua, muito mais do que os crimes empresariais; focaliza a criminalidade entre estranhos, mais do que a violência doméstica, a criminalidade violenta mais do que os crimes não-violentos e silenciosos contra a propriedade. Enquanto parte desses padrões de sensacionalismo resulta em parte da manipulação política da mídia, e confiança da mídia nas fontes oficiais, eles parecem ser conduzidos, em sua maior parte, pela busca obsessiva da mídia por altos índices de audiência, maior venda de jornais e revistas, e aumento de lucros financeiros. Entretanto, quaisquer que sejam suas fontes, o efeito cumulativo dessas distorções permanece claramente político; eles regularmente ampliam e agravam o medo público do crime, estabelecem inapropriadamente agendas públicas punitivas, visando o controle da criminalidade, e preparam o público para a crise seguinte de pânico moral, sobre o crime e a criminalidade. Não é

nenhuma surpresa que o objeto dessas ações, indivíduos e grupos criminosos e criminalizados, também participem do processo interminável de negociação mediada. Esses grupos, por exemplo, “gangs” de rua, “skinheads”, grafiteiros e outros, com frequência possuem websites, construídos para apresentar seus próprios pontos de vista sobre crime e sociedade, ou produzem vídeos de suas ações criminosas, no mesmo sentido. Essa disputa em torno da “verdade” sobre o crime, justifica as crises de pânico moral e os movimentos de “empreendedorismo” moral, administradas pela mídia, que envolve o público, e media a negociação sobre o significado do crime em si mesmo. Essas negociações necessitam, segundo o autor, de mais pesquisa criminológica, pois são de extremo relevo para a compreensão das mudanças na sensibilidade social.

Nessa linha, então, surge a questão sobre o que pode ser feito para corrigir as distorções da mídia de massa, e a superdramatização dos temas do crime. Além disso, seria adequado a criminosos e grupos criminalizados a produção de seus próprios websites e vídeos? Deveria haver limites para esses tipos de mídia ilícita? Finalmente, o autor observa:

As interseções entre crime e cultura estão hoje emergindo como uma área extremamente relevante da crise política e

moral da sociedade contemporânea. É nele que os temas fundamentais da identidade humana e da justiça social estão sendo contestados. O objetivo da vigilância e do conhecimento dos perfis criminosos, o equilíbrio entre livre expressão e o potencial de danos sociais, a negociação dos limites que separam arte e obscenidade, o papel adequado das várias formas de mídia no controle da sociedade contemporânea, todos esses temas tomam forma na interseção entre crime e cultura. Por essa razão, a análise da relação entre crime e cultura não é um mero exercício intelectual abstrato; ela antes de tudo, um exercício de cidadania engajada e ativismo informado (FERRELL, 2007, op. cit., p.153).

O autor, desse modo, reafirma o papel político do estudo científico da criminalidade, assumido pela Criminologia Cultural. Não se trata apenas de rever e reconstruir o pensamento e metodologia criminológicos, mas de estabelecer parâmetros para avanços reais, levando em consideração o conhecimento sociológico, mas sem se afastar da realidade social contemporânea, por mais caótica que a mesma se apresente.

Trata-se de um posicionamento pouco convencional da tradição das ciências sociais, mas que entretanto, parece se justificar, hoje, pelo avanço lento de outras metodologias, em contraste com a forte demanda por respostas consistentes das ciências sociais, sobre os problemas objetivos do crime e do controle da criminalidade.

CONCLUSÃO

Não se pode negar que a Criminologia Cultural se apresenta como uma arena nova, emocionante e politicamente carregada, para a pesquisa e a teoria criminológicas. E também que ela pode ser vista, em alguns sentidos, como um ramo da criminologia crítica, na medida em que muitas vezes procura, como esta, avançar na ligação do mundo do desvio e da criminalidade com a imensa pressão social e econômica enfrentada pelos pobres urbanos, nas sociedades contemporâneas. Por outro lado, da leitura de seus críticos, fica evidente que ainda persistem questionamentos sobre em que medida as noções de subcultura, subversão e transgressão fornecem pontos de referência adequados para explicar o comportamento desviante e criminoso.

Entretanto, como antes afirmado, essa referência de análise está em desenvolvimento, e por sua postura mais flexível, acreditamos que merece ser conhecida, acompanhada e desen-

volvida entre nós. Para finalizar, lembramos que a Criminologia Cultural foi e segue sendo desenvolvida a partir da realidade social na qual se inserem seus autores, e visando essa mesma realidade, não podendo seus avanços e questionamentos serem simplesmente transpostos, para a obtenção de contribuições à análise, adequadas à realidade social brasileira. É necessário estudar, comparar e revisar seus conceitos e instrumentos cuidadosamente, para esse objetivo. Portanto, é nesse sentido que o presente artigo também se constitui em um convite, aos leitores e pesquisadores interessados, especialmente aos com formação sociológica, no sentido de buscar o aprofundamento dessa referência, e os modos pelas quais os conceitos, posicionamentos e métodos da Criminologia Cultural podem se tornar referências valiosas e/ou de auxílio na produção e operacionalização de instrumentos de análise adequados ao contexto brasileiro de estudos do crime e do controle da criminalidade.

Alvaro Oxley Rocha

Professor Titular no PPG em Ciências Criminais da Faculdade de Direito da PUC-RS, linha: Violência, Crime e Segurança Pública. Pós-doutorado em Sociologia do Crime e do Controle da Criminalidade, na Kent University - UK.