

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

HABITUS, MALDADE E PERMANÊNCIA:
O problema do mal e os limites do conhecimento
sociológico

Nicole Louise Macedo Teles de Pontes

JOÃO PESSOA
2014

Nicole Louise Macedo Teles de Pontes

**HABITUS, MALDADE E PERMANÊNCIA:
O problema do mal e os limites do conhecimento sociológico**

Tese apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Sociologia para
obtenção do título de Doutora em
Sociologia sob orientação da Prof. Dra.
Simone Magalhães Brito

JOÃO PESSOA
2014

P814h Pontes, Nicole Louise Macedo Teles de.
Habitus, maldade e permanência: o problema do mal e os
limites do conhecimento sociológico / Nicole Louise Macedo
Teles de Pontes.-- João Pessoa, 2014.
189f. : il.
Orientadora: Simone Magalhães Brito
Tese (Doutorado) – UFPB/CCHLA
1. Sociologia. 2. Maldade. 3. Habitus. 4. Abu Ghraib - prisão
militar - Iraque. 5. Fotografia.

UFPB/BC

CDU: 316(043)

Nicole Louise Macedo Teles de Pontes

**HABITUS, MALDADE E PERMANÊNCIA:
O problema do mal e os limites do conhecimento sociológico**

Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Sociologia da
UFPB, para obtenção do título de
Doutora em Sociologia.

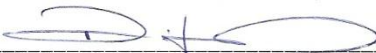
Aprovada em 04 de Julho de 2014.

Prof^o Dr. Romero J. Venâncio Silva
(Examinador externo/PPGS/UFPB)

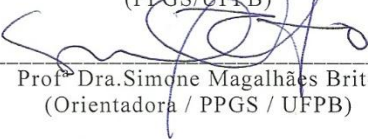


Prof^a Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury
(Examinador externo/PPGA / UFPB)

Prof. Dra. Marcela Zamboni (PPGS / UFPB)



Prof. Dr. Rogério de Souza Medeiros
(PPGS/UFPB)



Prof^a Dra. Simone Magalhães Brito
(Orientadora / PPGS / UFPB)

RESUMO: O presente trabalho busca mapear o caminho de construção de uma sociologia do mal através de uma crítica às construções prévias desse objeto na filosofia, na psicologia social de Stanley Milgram e Phillip Zimbardo e nas abordagens sociológicas de Zygmunt Bauman e Jeffrey Alexander. Dessa forma, serão discutidas as questões relacionadas ao mal como objeto socialmente construído e que contém a capacidade generativa de classificar simbolicamente a realidade social e as ações humanas a partir das relações de formação dos sujeitos e das coletividades. Essa releitura do mal como objeto sociológico será substancialmente informada pela teoria disposicional da ação de Pierre Bourdieu, através dos seus conceitos de habitus e libido social. Para tanto, o trabalho de construção do mal como problema empírico será feito através da análise das fotografias produzidas por soldados americanos na prisão militar de Abu Ghraib no Iraque no ano de 2003.

Palavras-chave: Maldade; Habitus; Abu Ghraib; Sociologia; Fotografia;

ABSTRACT: The objective of this dissertation is to delineate the trajectory of a sociology of evil through a critique of the concept as it appears in philosophical works, the social psychology of Stanley Milgram and Phillip Zimbardo, and the sociological approaches of Zygmunt Bauman and Jeffrey Alexander. Thus, evil will be considered as a socially constructed object, which contains a generative capacity of symbolically classifying social reality and human actions through formative relations of subjects and communities. This rereading of evil as a sociological object is fundamentally based on the dispositional action theory of Pierre Bourdieu, especially in regards to its concepts of habitus and social libido. As such, evil as an empirical problem will be considered through an analysis of the photographs taken by American soldiers in 2003 at the Abu Ghraib military prison in Iraq.

Keywords: Evil; Habitus; Abu Ghraib; Sociology; Photography;

AGRADECIMENTOS

A empreitada de construção dessa tese me tomou uma quantidade de anos inesperada. Nesse período experimentei momentos de desespero, angústia e muitas dúvidas. Ao mesmo tempo, pude usufruir de experiências únicas e de momentos de fortalecimento pessoal e profissional. Nessa caminhada longa, algumas instituições como a CAPES, a New School for Social Research e o PPGS-UEPB me foram fundamentais.

Agradecimento especial aos Professores Mauro Koury e Rogério Medeiros que participaram deste processo desde a minha banca de qualificação.

Das pessoas que fizeram e fazem parte do meu círculo mais imediato de amigos e familiares, gostaria de agradecer primeiramente à amiga do coração, professora e orientadora Simone Brito, por ter me possibilitado acreditar que no ‘último minuto do segundo tempo’ eu ainda seria capaz de realizar esse trabalho. Sua leitura cuidadosa e sua delicadeza de espírito nas nossas discussões sociológicas ajudaram a mudar os rumos da minha história acadêmica.

C.J. Eland, merece um troféu de marido do ano. Sem a presença constante da sua paciência e sua fé inabalável na minha capacidade eu não teria terminado meu trabalho e realizado tantas outras coisas ao longo do caminho.

Minha mãe querida, Maria Helena merece menção de honra por ter suportado meu mau humor e chateação durante anos. Sem sua implicância amorosa e suas mandonices, teria saído nada dessa cachola preguiçosa! Painho foi só amor, compreensão silenciosa e cumplicidade em momentos cruciais. Kiko

e Neila, muito da perseverança que precisei veio da nossa união. Mais que irmãos, somos companheiros sempre!

Agradeço ainda aos meus amigos de longos anos Rogério, Nínive e Carol que de longe e de perto sempre foram companheiros da minha caminhada.

Aos novos companheiros da vida, também acadêmica, no Sertão do Pajeú, agradeço do fundo do coração especialmente à Paula Santana, Caio Sotero e Tony Apolinário por terem mantido acesa a chama da curiosidade acadêmica que será essencial para seguir adiante!

Gostaria de gritar em uníssono com todos vocês: UFA, ACABEI!



SUMÁRIO

Introdução	10
1. O Mal e sua Permanência	32
2. Da <i>Blind Obedience</i> ao <i>Bad Barrel</i> : O Mal na Psicologia Social	64
3. Modernidade, Trauma e Holocausto: Por uma Sociologia do Mal	98
4. Habitus, Maldade e Permanência: A Formação do Mal Cotidiano	117
5. Imagens de Abu Ghraib: O Mal no Contexto Contemporâneo	142
Conclusão	178
Lista de Figuras e Imagens	182
Bibliografia	183
Recursos da Internet	188

INTRODUÇÃO

“A tolerância com o mal não é de maneira alguma corolário do conhecimento.”
Sigmund Freud

Em meados de agosto de 2013 a revista *Veja* trouxe em sua sessão *Entrevista* o psicólogo e pesquisador americano Philip Zimbardo. A atenção dada ao fenômeno da maldade humana naquele momento no Brasil, e a tentativa de discutir o papel da sociedade e das instituições sociais na sua existência e permanência, estava pautada pela ocorrência, havia pouco tempo, de um caso de quádruplo homicídio seguido de suicídio, que teve como suposto agente perpetrador um adolescente de 13 anos que matara os pais, a avó e a tia de forma aparentemente premeditada e em seguida tirara a sua própria vida. Diante de caso tão estarrecedor, não apenas pela idade do suposto assassino, mas principalmente pela frieza e premeditação da ação, o país inteiro passou a discutir o que levaria as pessoas a praticarem o mal¹. Como um indivíduo considerado “normal” pode cometer um ato tão cruel? De que lugar na experiência humana deriva a maldade? Seria o mal uma ação de uma mente doentia ou poderíamos atribuí-lo à intromissão de aspectos sociais e culturais, à presença de uma situação ou circunstância influenciadora, que levaria indivíduos a transformar suas ações ou a perder o controle sobre elas? Será que todos nós temos ‘naturalmente’ a

¹<http://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/sp/2013-08-08/alienacao-mental-e-patologia-social-podem-explicar-tragedia-familiar-em-sp.html>

capacidade de cometer maldades ou seria essa capacidade gerada a partir de circunstâncias especiais? Para estas e outras questões relacionadas ao tema, existe um rol complexo de explicações que nos levam da teologia à psicologia personalista, percorrendo áreas tão distintas quanto a filosofia e a neurociência. Cada uma delas busca entender e explicar, à sua maneira, como a maldade é possível e como ela permanece existindo no mundo contemporâneo apesar dos esforços coletivos da humanidade para dar-lhe um fim.

A presença do Professor Zimbardo nas páginas de *Veja* e na discussão nacional acerca das razões para a prática da maldade não se deu por coincidência. Tendo lançado no Brasil seu livro *O Efeito Lúcifer* (Zimbardo, 2013 [2007]) no início de 2013, ao professor de psicologia é dado papel central na discussão devido à relevância internacional, principalmente nos EUA, dos seus estudos acerca de comportamentos humanos violentos, sobretudo daquele chamado *The Stanford Prison Experiment*², desenvolvido na década de 1970 e considerado, ainda hoje, um marco na pesquisa em psicologia comportamental e social acerca do encarceramento humano e da violência, apesar das diversas controvérsias que suscitou.

A repercussão mais recente de sua investigação sobre a relação entre o comportamento violento e a situação social teve como ponto alto o caso dos soldados americanos acusados de torturar prisioneiros no Iraque em 2003 (MASTROIANNI, 2013). Naquele momento, Zimbardo se contrapunha

²<http://www.prisonexp.org/>

fundamentalmente à “tese da maçã podre”³ defendida pelo governo americano como justificativa para a ação violenta de um grupo de soldados contra prisioneiros em Abu Ghraib no Iraque. Contrapunha-se também, como consequência, às teses sobre distúrbios de personalidade e à afirmação do senso comum de que alguns indivíduos possuiriam uma maldade natural que lhes impediria de agir de forma moralmente correta, de praticar o bem.

É importante também notar que Zimbardo não está sozinho no seu interesse pelo comportamento violento, cruel etc. e pelas questões relacionadas ao papel das forças sociais, do poder e da intencionalidade humana na perpetração do mal. Como parte desta mesma tradição da psicologia, e antes mesmo que Zimbardo se tornasse celebridade acadêmica na área da psicologia social, o professor da universidade de Yale, Stanley Milgram, já buscava compreender a questão do poder e da autoridade em ações consideradas desviantes, perversas ou más.

Num estudo também famoso sobre obediência e autoridade, realizado na primeira metade da década de 60, Milgram já começava a explorar o papel de estruturas externas à personalidade individual como base de ações desviantes ou moralmente repulsivas. Milgram buscava responder questões relacionadas à maldade ou à perversidade em ações coletivas, como no caso do assassinato em massa de Judeus no Holocausto, sem que para isso fosse necessário fazer uso da psicologia personalista para explicar tendências observadas em seus estudos, tais

³*Bad Apple theory* ou teoria da maçã podre diz respeito à presença, em situações de desvio como corrupção, violência etc., de supostos indivíduos de má índole ou mal intencionados que exercem influência autoritária ou carismática sobre os demais, levando-os a tomar parte nela ou abster-se de dar-lhes fim.

como a de obedecer à autoridade inclusive em situações consideradas socialmente desviantes. Sua explicação dialogava diretamente com algumas tentativas na Filosofia e na Sociologia, especialmente com os conceitos de *banalidade do mal* de Hannah Arendt e *personalidade autoritária* de Theodor Adorno, que naquele momento buscavam entender a perseguição e o massacre de um povo inteiro sob ordens do Regime Nazista Alemão que, como indica Alexander (2009) tornou-se então a “*representação do mal absoluto*”⁴ no mundo contemporâneo.

Para além dessas abordagens, podemos ainda encontrar outras tentativas de compreender o mal e a maldade como possibilidade de ação. A abordagem tradicional resultante de estudos teológicos buscou ancorar no discurso cristão do pecado original a essência da maldade. Para autores voltados à discussão teológica sobre o mal, a desobediência da lei divina e o livre arbítrio fazem parte do arcabouço explicativo da maldade humana, da perda da virtude e da emergência do pecado. Nesse sentido, pecado e maldade são considerados indistintos, ainda que possam existir duas formas essenciais de maldade, aquela natural que provém das forças da natureza, como os terremotos, meteoros, secas etc. e a maldade moral, que deriva da ação e do arbítrio humanos. É a maldade moral, sobre a qual os seres humanos devem supostamente ter o controle, que preocupa mais profundamente a teologia e as demais abordagens que se baseiam em seus preceitos básicos, como no caso de algumas teodiceias que serão

⁴ Todas as citações provindas de referências de língua inglesa foram traduzidas para o português pela própria autora.

trabalhadas com mais profundidade nos capítulos que se seguem. No entanto, o livre arbítrio parece se prestar mais a uma leitura também individual, de caráter personalista, apesar de alguns autores abordarem o problema do pecado-maldade como fenômeno coletivo durante determinados períodos históricos.

Já as abordagens filosóficas, apesar de sua maior capacidade de lidar com os aspectos coletivos e deliberadamente sociais da maldade não levam em consideração seus aspectos micro e macro sociais, como a existência de sistemas de coerção, de processos de produção e reprodução das formas de agir e das possibilidades práticas e culturalmente delineadas da existência do mal, como o faz distintamente a abordagem sociológica que terá centralidade no estudo aqui apresentado.

A filosofia, por sua vez, como forma de observar e explicar o mundo não se prende a mecanismos de ação e a produção simbólica de comportamento para definir a maldade como problema humano. Sua preocupação se baseia na existência do mal como característica universal historicamente permanente e na construção de um conjunto de argumentos que expliquem sua existência e, algumas vezes, porque precisa ser evitado. O mal, nesse sentido, é explicado a partir de uma teoria social apoiada na discussão de modelos de humanidade, moralidade e história que não podem ser imediatamente relacionados às particularidades de um caso específico. Podemos afirmar que o foco mais abrangente das discussões filosóficas acerca do problema do mal tem, portanto, um caráter normativo.

Diferentemente do projeto filosófico, o estudo sociológico sobre o mal deve estar voltado para uma explicação e compreensão do mal como problema epistemológico, tentado assim, observá-lo a partir de seus sentidos simbólicos e de sua força explicativa como recurso que auxilia na construção de sentido nos processos de classificação e organização social da realidade (LEMERT, 1997; ALEXANDER, 2001).

No entanto, a sociologia mais ortodoxa parece tentar definir as más ações como aquelas que desviam daquilo que é considerado como ação normal e socialmente aceitável. Existe uma tendência a lidar com o mal como contingência, como resultado da ausência de valores positivos apreendidos na experiência social pelos sujeitos ou como um acidente causado pelo enfraquecimento das forças sociais. O mal como valor é raramente considerado nas equações sociais acerca dos processos de socialização e ajustamento das ações individuais às normas sociais. Nesses processos, a sociologia, herdeira dos projetos da modernidade, tende a aceitar que os sentidos socialmente construídos que regulam a vida social trilham, teleologicamente, o caminho do bem. Mesmo nas teorias onde o conflito aparece como elemento central na organização social do mundo, a sua resolução é o objetivo final do sentido da história. Por essa razão, a sociologia não trata da conceituação do mal como objeto *em si* (BAUMAN, 1998; LEMERT, 1997; SVENDSEN, 2010; ALEXANDER, 2009), mas o considera elemento central nos processos de construção do sentido moral que perpassa a vida social em todas as suas formas, tanto nas relações que culminam no reconhecimento simbólico positivo quanto negativo.

O mal, assim como o bem, deve ser considerado como pertencente a um processo mais amplo que inclui a atribuição de valores, processos de codificação e construção de estruturas simbólicas, que organizam as ações e relações sociais de maneira positiva e negativa. Não cabe a sociologia definir o quadro de valores normativos, bem ou mal, e nem como devem ser atribuídos a determinados tipos de ação para que a normalidade seja atingida. A menos que aceitemos que a definição do mal não pode ser capturada pela forma de construção a que a sociologia se propõe até o momento, permaneceremos numa busca que não nos permite de fato, do ponto de vista das ciências sociais, observar e explicar o mal como valor central na vida humana.

Por conseguinte, não é necessário haver na sociologia uma explicação ontológica sobre o mal, como presente em algumas teodiceias. A sociologia não se presta à definição do homem como fundamentalmente bom ou mal porque ela é erguida a partir de uma pressuposição da construção social dos valores analisados e da neutralidade dos valores no momento de observação e explicação, muito embora autores como Bauman (1998) – e Max Weber, bem antes dele – critiquem justamente esse aspecto da feitura sociológica. Para Bauman, tanto construtivismo quanto neutralidade são vistos como problemáticos nas tentativas de compreender o mal já que este deriva de um momento histórico, da emergência da modernidade, onde o próprio fazer sociológico e científico se fundamenta numa teleologia positiva, na crença de que problemas sociais devem ser compreendidos e explicados para que sua solução seja encontrada e o equilíbrio

dos sistemas sociais seja restabelecido. Como veremos mais adiante, isso cria um problema para o tipo de abordagem que Bauman propõe à Sociologia.

Uma crítica similar é feita por Jeffrey Alexander acerca da fundamentação do projeto de modernidade, ambas serão trabalhadas com mais minúcia no capítulo três. Nela, o autor afirma que o senso comum e suas categorias nativas são adotados como parte do projeto sociológico moderno e categorias como bem e mal são utilizadas sem que haja a preocupação de observar os processos através dos quais a elas são atribuídos historicamente valores e sentidos. Portanto, a partir dessas críticas, podemos afirmar que uma abordagem sociológica acerca do mal deve buscar compreender como o mal se torna uma forma de ação possível à qual podemos atribuir significados diversos e construir explicações e justificativas para sua realização.

Para a sociologia, os seres humanos não são intrinsecamente bons ou maus, eles são sociologicamente constituídos, caracterizados, transformados; são os mecanismos de construção, caracterização e transformação que devem ser nossos objetos. Portanto, atribuir à maldade ou à ação má um lugar antecipado dentro do processo de organização simbólica do mundo social seria oferecer-lhes um sentido pré-determinado que lhes retira a força explicativa. Dessa maneira, o trabalho aqui proposto desenha uma crítica às construções prévias acerca do objeto da maldade na filosofia, na psicologia social e na sociologia e tenta dar-lhe uma nova dimensão, fazendo com que ele se torne ferramenta útil na compreensão do mal como processo social permanente na história das relações humanas. O mal então será aqui tratado como característica construída, assim

como o bem, a partir de relações de formação dos sujeitos e das coletividades, sendo a estas atribuídas a mesma força e a mesma capacidade generativa de classificar simbolicamente a realidade social e as ações humanas. Essa releitura do mal como uma característica socialmente constitutiva nos processos de formação do sujeito e classificação e codificação da vida social serão desenvolvidas a partir do arcabouço teórico da teoria bourdieusiana.

Para que esse objetivo seja alcançado, se faz necessário antes de mais nada, reestabelecer os caminhos de construção do mal como característica que emerge na realidade das relações sociais, daí a centralidade do exemplo das fotografias do caso de Abu Ghraib como forma contemporânea daquilo que o mundo ocidental moderno considera como mal. Esse objeto empírico será trabalhado a partir da reconstrução dos caminhos epistemológicos da elaboração do mal como problema no mundo moderno, numa reconstrução dos sentidos atribuídos ao mal nas mais distintas disciplinas e em momentos históricos diferentes. Assim, o caminho seguido será então uma tentativa breve de compreensão geral do ponto de vista teológico e filosófico sobre o mal nas suas formas de teodiceia e filosofia da história, passando pela construção moderna do mal como consequência de certos mecanismos de ação no mundo contemporâneo, através da investigação do papel do Holocausto nesse processo, sua influência como motivadora das investigações da psicologia social e mais contemporaneamente, das sociologias de Zygmunt Bauman e Jeffrey Alexander, até finalmente ancorar-se numa releitura do lugar do mal na teoria sociológica a partir do conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu. O caso de Abu Ghraib servirá como pano de fundo para auxiliar

na compreensão dos mecanismos trabalhados no processo de geração da ‘ação má’ tanto no que diz respeito às suas características subjetivas quanto aos seus elementos coletivos e normatizados historicamente. Ele serve também como exemplo mais próximo de uma atrocidade que, muito embora distinta historicamente do Holocausto, parece estar inscrita num mesmo processo moderno de racionalização das ações que influenciam nas atribuições simbólicas, na codificação e criação e manutenção de narrativas sociais que demarcam o lugar do mal no mundo atual. As guerras são, segundo Alexander e Bauman, momentos cruciais nesse processo de produção social do mal, pois demarcam não só territorialmente as relações entre eu e o outro, mas também fortalecem simbolicamente aquilo que define a natureza “normal” do mal num dado momento da história coletiva. A guerra também nos permite conhecer, numa linha analítica mais bourdieusiana, a verdadeira força da organização e do conflito simbólico que são premissas para o estabelecimento das barreiras e diferenças sociais e culturais que informam nossas ações e definem nossas afinidades e diferenças.

O mal na Sociologia e a fotografia como objeto de análise

Embora a conceituação e compreensão do mal traga alguns problemas para abordagens distintas como já foi discutido brevemente, a leitura sociológica do mal tem sido apresentada desde os clássicos, como parte de uma preocupação mais ampla acerca de discussões relacionadas à moralidade e ao papel dos valores na formação e transformação da vida social no mundo moderno. Como ciência

moderna e da modernidade, a Sociologia se propõe, de maneiras distintas, a lidar com questões éticas e morais buscando na visão normativa sua fundamentação.

Em Durkheim (1957), por exemplo, a moralidade e a construção do certo e errado possuem um caráter normativo fundante e que respalda a construção de uma sociologia que não somente explique os mecanismos de funcionamento do mundo social, mas também sirva como guia para a construção de uma nova forma de organização social mais equilibrada. Na sociologia contemporânea, vemos a discussão do mal e da maldade ressurgir depois do Holocausto e da retomada das discussões filosóficas, numa tentativa de explicar e compreender o extermínio cruel em grande escala. Autores como Theodor Adorno e Hannah Arendt, que estão no limiar entre esses dois espaços, filosofia e sociologia, foram fundamentais nessa retomada. Com seus trabalhos sobre a personalidade autoritária (ADORNO, 1950) e a banalidade do mal (ARENDT, 1964) ambos retomaram discussões clássicas da filosofia ao mesmo tempo em que abriram caminho para que novas teorias emergissem para dar conta das questões acerca da maldade como característica da ação humana. O que foi essencial nas abordagens desse autores, principalmente Arendt, diz respeito à integração da ação má, negativa, às possibilidades de ação cotidiana. A partir de posições em conflito, Adorno e Arendt literalmente transformaram a discussão acerca do mal. A personalidade autoritária e a banalidade do mal são conceitos ainda hoje extremamente essenciais quando se trabalha acerca do mal e da moralidade.

Ainda nas décadas de 60 e 70 e, até certo ponto, influenciados pelos trabalhos citados anteriormente, autores da linhagem fenomenológica e

interacionista, alguns associados à Escola de Chicago, como Kurt Wolff, Everett Hughes e alguns outros (ver LEMERT, 1997) também se propuseram a abordar o problema do mal, de onde vemos a explosão de um conjunto forte e bastante influente de estudos sobre o comportamento desviante, sobre o poder da autoridade, sobre a mente criminosa e comportamentos de risco. Depois desse período, houve um momento de dormência nas discussões acerca do mal como objeto sociológico em prol de um aprofundamento nas discussões acerca da própria atividade desviante ou das forças micro e macro sociológicas que pudessem explicar o comportamento considerado mau.

Desde os anos 90 começou a ser desenhada uma retomada do tema, especialmente a partir do renovado interesse pelas temáticas da moralidade e da ética que surgem no ambiente acadêmico (BRITTO & PONTES, 2011). Os estudos sobre a moralidade renovam o interesse pelo mal como construção social, como produto da atribuição de significados coletivamente definidos e da própria maldade como atividade que pertence ao rol de possibilidades da vida cotidiana (KATZ, 1990). Nesse sentido, os trabalhos de Zygmunt Bauman (1998) e Jeffrey Alexander (ALEXANDER, 2009; LARA, 2001) são essenciais nesse momento de retomada da temática e servem como referencial teórico para leituras atualizadas acerca do mal na sociologia.

De maneiras distintas, Alexander e Bauman reconstroem a discussão do mal a partir do arcabouço teórico que define suas linhas de trabalho mais amplas e bastante distintas, quais sejam: a liquidez do mundo moderno a partir das transformações históricas da produção das ações individuais e estruturas sociais,

e a reconstrução das ações como trauma cultural na contemporaneidade. Assim, Bauman nos apresenta uma abordagem que enfatiza a crise da vida moderna e considera o mal como emergindo dessa crise a partir da desconstrução de significados e relações de valor essenciais à existência humana, enquanto Alexander defende a reorganização da leitura sociológica do mal a partir da reestruturação da nossa compreensão através do conceito de trauma cultural. O mal passa a ser considerado como experiência construída na forma específica de trauma cultural, e emerge da inter-relação de três elementos essenciais: a codificação, a importância (peso do evento) e a construção narrativa dos discursos sobre o bem e o mal.

Apesar da relevância desses autores e de suas abordagens que renovam os questionamentos da sociologia, no que tange aos mecanismos de ascensão, funcionamento e manutenção histórica do mal, alguns pontos ainda deixam a desejar, especialmente no que diz respeito aos mecanismos microsociológicos, no seu nível mais individual, de formação do ator social, bem como na clarificação dos processos de interlocução entre esses mecanismos individuais e processos de coletivização dos significados simbólicos que são também fundamentais para a manutenção do reconhecimento coletivo e compartilhamento do significado social da maldade.

É justamente com a intenção de reconstruir esse caminho que vai do olhar aprofundado sobre o mal, em algumas de suas formas aparentes – crueldade, tortura, perversão – à reconstrução mais pormenorizada de uma explicação para os mecanismos sociológicos que fundamentam a ação má que este trabalho foi

realizado. Nessa empreitada, a teoria sociológica de Pierre Bourdieu servirá como base para ancorar essa busca pelos mecanismos da ação social que expliquem tanto a codificação e a classificação das ações boas quanto as ações más, sem que para isso seja necessário essencializar de antemão as diferenças entre esses dois pólos como diferenças ontológicas. A discussão acerca do mal, embora ausente de forma explícita na obra de Bourdieu, pode ser constituída a partir de uma revisão de conceitos fundamentais como *habitus* e *libido social*, que incluem um conjunto de elementos essenciais para compreender o lugar dos valores nas relações sociais, assim como para esclarecer os processos de classificação, codificação e construção de significados coletivamente compartilhados que estão no cerne da atribuição de “boa” ou “má” às ações humanas. Nesse caminho, serão traçadas problemáticas gerais acerca do mal na forma de crueldade, exemplificadas pelas imagens de abusos cometidos por soldados americanos na prisão Iraquiana de Abu Ghraib em 2003, assim como serão visitados diversos dos autores aqui citados na tentativa de construir uma teoria sociológica sobre o mal que possa nos ajudar a melhor definir esse fenômeno social.

Vale ressaltar que a dificuldade explicativa encontrada nas tentativas prévias de problematizar o mal e compreender sua existência social é que as abordagens até então elaboradas fundam-se, por um lado, em análises relacionadas à formação da personalidade de indivíduos considerados desviantes, incomuns, “monstros”, párias da sociedade e que por essa razão são incapazes de compaixão e conexão íntima com o sofrimento que infringem. Por outro lado, as tentativas mais sociais e sociológicas, que dizem respeito às discussões voltadas

para características éticas e morais, bem como aos mecanismos sociais envolvidos nas ações de crueldade, enfatizam aspectos relacionados ao papel da cultura na definição do que é considerado mal ou cruel, como no papel do que Zimbardo chama situação social e sua capacidade de influenciar (algumas vezes na forma de controle quase completo) as ações perpetradas por indivíduos comuns, ordinários no sentido da sua “normalidade”.

Nesse mesmo sentido, outras discussões dizem respeito ainda aos aspectos mais relacionais, como em Arendt, entre uma certa lógica de organização social (no caso de Arendt, a organização do estado alemão na sua burocratização racional, busca pela eficiência etc.) e um comportamento social que se dissemina dentro desse espaço (nesse caso, obediência às regras e busca de sucesso dentro das hierarquias burocráticas do estado alemão), apesar da autora também fazer referência a certos traços do caráter e personalidade fracas e medíocres demonstrados por Eichman quando ela discorre acerca da sua trajetória no partido e na sua vida pessoal.

Porém, o mais relevante na discussão é demonstrar que existe uma diferença fundamental, na construção do mal como objeto sociológico, entre o que se pode chamar de pessoa má e o ato cruel/mal em si. Essa diferença se funda nas formas distintas de observar a ação humana que pertencem respectivamente à filosofia moral e à sociologia.

No primeiro caso, consideramos a maldade dentro do arcabouço das discussões ontológicas e ou normativas acerca das características humanas. Pessoas são essencialmente boas ou más. Essa discussão também está presente na

teologia e, de certa forma, em alguns aspectos relevantes da psicologia comportamental (a psicopatia, por exemplo, apesar de forjada e agravada através de relações humanas, ainda define o indivíduo com relação ao limite entre normalidade e patologia). No segundo caso, da sociologia, a definição do ato cruel ou mal se constrói a partir da suposição de uma neutralidade valorativa do olhar sociológico e da irrelevância de um possível aspecto ontológico para sua construção. Como dito anteriormente, a sociologia, ela mesma, não se preocupa em construir (pelo menos explicitamente) definições ontológicas sobre a essência do ser humano. O trabalho sociológico se constitui na busca pela compreensão dos elementos explicativos da ação cruel a partir das categorias simbólicas construídas socialmente, na busca por seus sentidos coletivos e significados. Portanto, é a constituição simbólica da ação e seu processo de emergência que precisa ser explicado e não alguma essência metafísica do sujeito ou mesmo uma fundamentação normativa para sua ação. Essa diferença vai ajudar a compreender como o mal, incorporado na experiência subjetiva como ato cruel, pode ser observado e discutido a partir de categorias sociológicas que lhes são atribuídas, sem necessariamente ter que recair numa análise das personalidades dos indivíduos que agem cruelmente como forma de explicação causal para os seus atos. Não quero dizer com isso, no entanto, que determinados elementos encontrados nas formas de relações sociais estabelecidas pelos indivíduos não possam influenciar a definição de determinadas de suas ações como cruéis, mas certamente essas relações não definem sua capacidade de agir cruelmente, nem garantem que esse indivíduo vá ser socialmente definido como mau.

O que essa diferença significa na realidade, é que se justifica a necessidade de uma abordagem sociológica relacional, como em Bourdieu, para compreender a existência da crueldade/mal como construção social, possuidora de uma estrutura passível de captura e explicação sociológica de maneira consistente, que se faz presente nas relações sociais cotidianas, ainda que ocupem um lugar problemático nas discussões sociológicas no *mainstream* acerca dos seus mecanismos de ação e reprodução e de sua permanência histórica. Sua existência se comprova pela utilização que fazemos dessa categoria nos momentos de codificação e classificação de nossas experiências no mundo.

Nessa busca da compreensão dos elementos constituintes do mal e da sua permanência histórica, propõe-se então a análise de um objeto até certo ponto pouco convencional nas análises teóricas em Sociologia, qual seja a fotografia. Não a fotografia artística ou engajada no que diz respeito aos seus aspectos estéticos e comumente esmiuçada na sociologia da arte, mas a fotografia cotidiana, fruto do *point and shoot* das nossas realidades facebookianas contemporâneas, a fotografia como construção social, *como jogo com peças simbólicas e que apresenta uma polifonia de possibilidades na constituição da vida comum* (Koury, 2010, p. 6). Também, não apenas qualquer fotografia, mas aquelas fotografias produzidas por indivíduos em situações que vieram a ser consideradas más, ou que capturam a maldade no seu momento de feitura. Esse uso da fotografia documental corriqueira, amadora, servirá como forma ilustrativa. No entanto, essas imagens também podem servir como dado construtivo de uma narrativa que se expande para além das imagens e que tem,

na sua própria construção, elas mesmas, uma ferramenta auxiliar na produção de dominação e controle encontrados nas ações reconhecidas como más, cruéis ou perversas.

As fotografias escolhidas nesse caso remetem-nos então ao Iraque, ao complexo prisional de Abu Ghraib, aos anos de 2003/2004 quando foram reveladas e publicadas centenas de imagens feitas por soldados americanos enquanto abusavam física e psicologicamente de indivíduos presos (e não julgados e condenados, o que ainda assim não justificaria o abuso) que abalaram as estruturas de forças internacionais então em confronto nos EUA e no Oriente Médio. Essas imagens foram publicadas em diversos espaços da mídia, incluindo sítios na internet. As imagens utilizadas no capítulo 5 do presente trabalho foram retiradas para fins educativos do site de notícias www.salon.com, mais especificamente de uma série especial intitulada *The Abu Ghraib Files*, que consiste de um grupo de nove reportagens que apresentam as imagens e reconstroem parte das narrativas sobre as fotos de forma sequencial.

Vale trazer novamente à tona que Phillip Zimbardo e alguns outros autores (CARRABINE, 2011; MASTROIANNI, 2013) desde então também vêm fazendo uso desses elementos fotográficos para discutir o problema da maldade e da ação má no mundo contemporâneo. Suas abordagens partem do pressuposto que as imagens são peças ilustrativas de um processo mais amplo e sistêmico, onde a pressão e a lógica opressiva das situações de vida prisional e militar são abundantes. Elas funcionam como testemunhas de um processo de desumanização, distanciamento e crise moral que se abate sobre esses indivíduos,

sendo, portanto, ferramentas especiais que auxiliam na construção de um arcabouço explicativo sobre o mal no mundo contemporâneo.

Elas irão auxiliar-nos também nesse trabalho a enxergar como o mal pode ser incorporado no conjunto de experiências sociais que alimentam atos cotidianos. O significado simbólico que a feitura e exposição das imagens atribui à ação dos indivíduos envolvidos influencia nos processos de codificação e classificação dessas ações. Quando se vê um indivíduo exercendo total controle sobre o corpo do outro (sem consentimento direto) a ponto de poder lhes fotografar em situações socialmente definidas como degradantes, se estabelece um parâmetro ou uma fronteira simbólica que, no caso de Abu Ghraib e da relação dos soldados com valores ocidentais, podem vir a definir as fronteiras entre o bem e o mal.

A leitura sociológica de imagens de tortura nos ajudará a compreender a ação cruel e o mal por: 1. Proporcionar uma compreensão visualmente marcante do caráter de desumanização ou apagamento do sujeito que se configura como característica negativa no processo de codificação das ações humanas no mundo contemporâneo; 2. Aprofundar o entendimento das imagens como maneiras de retratar ou trazer à tona relações sociais que se estendem para fora delas mesmas em ambas as direções, presente e futuro, nos ajudando a construir e referenciar experiências subjetivas e coletivas, traçando assim historicamente o conjunto de elementos simbólicos que atuam no processo de construção das ações como boas ou más e 3. Nos remeter ao que Malraux (Malraux, 2000) chama de *canto de metamorfose*, ou seja, por suscitar a construção de um diálogo histórico com

outras imagens (independentemente de seu meio de apresentação – escultura, fotografia etc.) que se tornam essenciais para a constatação de um sentido das ações humanas já que se propagam através dos tempos. Logo, as imagens fotográficas, em especial as imagens cotidianas feitas por soldados durante atividades diárias, constituem-se em instrumentos incorporados que se permitem ser capturados pelas lentes, também elas habituadas, dos participantes desses eventos.

No primeiro capítulo intitulado *O Mal e sua Permanência* tratarei da análise teológica e filosófica do mal, ressaltando seus argumentos centrais em autores distintos, terminando por fazê-las dialogar com a sociologia. Esse percurso dá conta brevemente da apropriação sociológica do problema do mal e trata das fontes do mal a partir das transformações ocorridas no pensamento filosófico na entrada da modernidade. Essa relação entre filosofia e sociologia é ponto relevante para o estabelecimento das diferenças essenciais das duas abordagens sobre o mal e dos limites da explicação sociológica.

No capítulo dois, *Da Blind Obedience ao Bad Barrel: O Mal na Psicologia Social*, introduzirei a problemática que surge já depois do Holocausto quando o problema do mal emerge novamente como fruto de discussões sobre o comportamento coletivo e a capacidade de realização do mal. O Holocausto serve como divisor de águas nessa passagem entre a crença moderna no progresso e na extirpação do mal através da racionalidade e isso vai se mostrar claramente nos estudos clássicos da psicologia comportamental de Stanley Milgram e Phillip Zimbardo.

As teorias sobre o mal na psicologia social analisadas no capítulo 2 nos levam então, no capítulo seguinte, a uma abordagem propriamente sociológica do mal na atualidade. Os estudos de Zygmunt Bauman e Jeffrey Alexander constroem uma ponte entre as abordagens anteriores e a sociologia. No caso de Bauman, ele estabelece, em *Modernidade e Holocausto* (1998), uma linha direta de diálogo com Milgram e Zimbardo e os estudos empíricos acerca da personalidade autoritária e da capacidade humana de fazer o mal sob circunstâncias específicas. A teoria do trauma cultural de Alexander surge como contraponto e crítica a Bauman, pois estabelece de forma mais contundente as fronteiras do trabalho sociológico sobre o mal, ainda que recaia numa posição de relativismo extremo que também causa sérios problemas a sua proposta de discutir o mal.

Tendo seguido toda essa trajetória, o quarto capítulo apresenta a teoria do *habitus* de Pierre Bourdieu como alternativa para compreender sociologicamente o mal na atualidade. O projeto teórico Bourdieusiano será visitado e reconstruído a partir de um conjunto de referências distintas, principalmente da psicanálise, como forma de refinar o instrumento analítico do *habitus* que será utilizado para discutir o mal, retratado no capítulo seguinte pela situação de abuso e tortura perpetrados por soldados americanos em Abu Ghraib. De maneira crítica, os elementos formativos do sujeito e do processo de ação social serão reconstituídos dentro da lógica de formação do *habitus*, tendo como objeto desse processo os soldados americanos, as imagens retratadas por eles e os contextos de construção dos processos de codificação e classificação que geram como consequência a atribuição de má as ações que tomam lugar em Abu Ghraib. Essa trajetória final

será construída no capítulo 5, *Imagens de Abu Ghraib: o Mal no Contexto Contemporâneo*.

Na conclusão deste trabalho, serão apontados alguns novos caminhos para a discussão da sociologia do mal na atualidade. De uma forma geral, o objetivo deste trabalho é contribuir para o debate contemporâneo da Sociologia da Moral através de uma problematização da utilização da categoria do ‘mal’ na pesquisa sociológica, especificamente tentando delinear os seus limites.

CAPÍTULO 1

O MAL E SUA PERMANÊNCIA

“‘Evil’ as a philosophical concept has never been clarified in a manner that allows us to specify what we mean, morally speaking, when we talk of ‘evil deeds’.”

Maria Pía Lara (2001, p. 1).

Muito se tem discutido na teoria social e em outras áreas acerca da relevância do conceito de maldade e de como explicar sua permanência histórica. Embora essa ideia venha permeando o cerne de algumas discussões acadêmicas há muito tempo, também tem sempre havido certa presunção de que uma explicação social para esse fenômeno esbarraria numa possível tolerância em relação à sua existência, principalmente quando levamos em consideração estudos relativamente recentes baseados em análises relativistas ou situacionais, que focam num conjunto de elementos estruturais e externos às ações individuais e coletivas como base para sua explicação e compreensão. Porém, apesar das dissonâncias discursivas encontradas nessa área, é tido por certo que o mal existe como categoria classificatória dentro dos sistemas de organização social em praticamente todos os lugares. A história da humanidade apresenta grande quantidade de atos de tortura, agressão, vingança, homicídios, genocídios, abusos e muitas outras ações que podem ser classificadas como maldade. O que se configura como problemático a partir do projeto de modernidade que toma fôlego

durante o século XX e perdura até hoje (apesar das “viradas” cultural, hermenêutica, ontológica etc. e dos “pós” estruturalismo, modernismo, industrialismo...) é a incômoda sensação de termos atingido um nível de racionalização e desenvolvimento elevadíssimos, um processo civilizatório extenso e complexo, e ainda assim continuarmos a produzir, como coletividade globalizada que configura as relações mundiais hoje, um alto número de crimes cruéis e perversos. O Holocausto se ergue apenas como a ponta do iceberg, seguido de muitos outros assassinatos em massa, genocídios, guerras, crimes hediondos. Ele representa o início da tomada de consciência de que talvez esse processo de modernidade não nos garanta a extirpação do mal no mundo. O Holocausto marcou a história ocidental moderna por ter nos mostrado, de forma contundente e clara, que a modernidade e a civilidade que tem servido de modelo para projetos de desenvolvimento na atualidade, podem guardar em si um lado nefasto e destruidor.

Ainda que sua nomenclatura seja bastante diversa – pecado, perversão, crueldade, tortura, crime, desvio dentre outras – e que suas formas sejam socialmente constituídas a partir do elo entre ações e significados culturalmente diversos, é parte do próprio discurso sobre o mal o fato de que sua realidade permeia as relações sociais de forma quase universal, não só em termos do lugar que ocupa em cada um desses espaços simbólicos, na construção de sistemas de classificação da ação humana e da conduta moral e ética, mas também como forma de explicação para fenômenos devastadores e de grande potencial destrutivo que ceifam vidas, principalmente as consideradas socialmente inocentes. Mesmo nas

explorações que emergem com a virada ontológica proposta na antropologia (e bastante em voga atualmente), marcada também pelo processo de desconstrução dessas narrativas modernas, como no caso dos trabalhos sobre a cosmologia indígena de Eduardo Viveiros de Castro (1998), temos ainda a presença de certas categorias representativas do mal, no seu sentido mais amplo que engloba significações simbólicas acerca da dor, do sofrimento e das emoções negativas, funcionando de forma relevante na expressão e organização da vida social dos povos amazônicos, mesmo que conjuradas a partir de uma fundamentação ontológica distinta daquela sedimentada pelo mundo ocidental europeu moderno.

Os estudos sobre o mal podem ser traçados genealogicamente de volta às suas origens mitológicas e teológicas, ou de forma mais complexa, às teodiceias, que são uma tentativa de responder a pergunta sobre o porquê do mal existir ou por que Deus o permite. Seja na tradição Judaico-cristã, seja em tradições mitológicas incorporadas na cosmologia específica de grupos nativos em diversas partes do mundo como apontado anteriormente, podemos encontrar explicações acerca do mal, da maldade e de suas origens e significações morais e éticas, bem como tentativas de esclarecer suas funções como parte dos sistemas classificatórios que regem a organização social e o comportamento humano nesses espaços.

No entanto, muito antes que a teoria sociológica, e mesmo a sociologia como forma organizada de lançar um olhar particular sobre o mundo, pudesse se apropriar das discussões acerca da problemática da maldade e tentar compreender as razões sociais para existência do mal e os mecanismos da ação humana que

regem esses processos simbolicamente desviantes, a teologia e a filosofia, principalmente a filosofia da religião, já se preocupavam com a existência do mal, seu lugar de nascimento, o papel dos seres humanos nesse processo e como explicar Deus em sua onipotência, onipresença e infalibilidade, sendo Ele ao mesmo tempo responsável pelo mal no mundo em suas formas mais diversas.

As explicações teológicas que buscam conjugar a noção de um Deus todo-poderoso à existência do mal nas suas formas naturais e morais estão fundamentalmente presentes no que se conhece como teodiceias. Podemos encontrar diversas teodiceias distintas, distribuídas na tradição teológica e filosófica ocidental, e como argumentam alguns autores (ver Svendsen, 2001 e Lemert, 1997) podem incluir até mesmo a ideia da totalidade histórica como uma forma específica de Teodiceia.

Seguindo uma tradição que preza pela construção de uma genealogia dos conceitos e para que possamos tratar o problema do mal a partir de uma perspectiva sociológica, se faz necessário, antes de qualquer outra coisa, traçar brevemente suas bases, fundamentação e as diferentes formas que toma no pensamento ocidental. Acreditamos que, como objeto de pesquisa, analisar o fenômeno do mal a partir de sua forma mais contemporânea, no caso aqui presente a observação e análise das imagens de tortura e abuso criadas pelos soldados em Abu Ghraib, nos aponta para uma maior compreensão do mal como ação possível dentro de um *continuum* de possibilidades apresentadas ao ator a todo momento. Uma vez que esse objeto é produzido dentro de um contexto social localizado no mundo ocidental contemporâneo, se faz necessário revisitar de forma breve e

introdutória as discussões acerca do lugar e do sentido do mal na teologia, em teodiceias distintas, principalmente dentro do pensamento judaico-cristão⁵.

É importante ressaltar que o objeto desse trabalho não são as teodiceias ou a perspectiva filosófica sobre o mal. Contudo, para desenvolver uma compreensão sociológica de experiências classificadas como ‘más’ é preciso conhecer a especificidade do próprio objeto: a maldade pode ser considerada como algo mais do que um resíduo ou elemento contingente que emerge a partir de sua posição dicotômica com o bem? Para a sociologia é suficiente lidar com as representações coletivas sobre o mal ou existe algum mecanismo social que possa explicá-lo melhor? Quais são esses mecanismos e como eles emergem e funcionam? A filosofia e a teologia avançaram muito no campo das teorias sobre a moral de modo que é importante perceber o que delinearam como perspectiva para que a pesquisa sociológica e seus limites sejam melhor estabelecidos.

Essas explicações para a existência e o sentido do mal são importantes porque servirão, em diversos casos, como base e ponto de contraste para a construção posterior do discurso sociológico acerca do mal, como pode ser encontrado em autores essenciais para o trabalho aqui desenvolvido, a exemplo de Zygmunt Bauman e Jeffrey Alexander. São essas perspectivas teológicas e filosóficas que localizam num primeiro momento o problema do mal como possível objeto de preocupação na organização e sistematização da vida social.

⁵ Apesar das teodiceias estarem fundamentalmente ligadas, a partir de Leibniz, à própria tradição cristã, Svendsen (2001) afirma que alguns de seus principais argumentos podem ser encontrados já no pensamento grego pré-cristão.

Deus, o mal e suas relações inconstantes

No mundo contemporâneo vivemos rodeados de exemplos do que as pessoas caracterizam como mal – guerras, doenças, crimes hediondos, catástrofes naturais etc. – e temos, portanto, lutado para dar-lhes explicação. Mas, antes de seguir pelo caminho que nos levará à compreensão do fenômeno da maldade como parte intrínseca e historicamente permanente das ações humanas a partir de uma abordagem sociológica, primeiro faz-se necessário estabelecer o que é esse mal do qual falamos e distinguir entre o mal “natural” e o mal “moral”.

Essa distinção está fundamentada na tradição judaico-cristã, preocupada que está com a definição de Deus como bom e a pergunta que esta afirmação torna problemática, se Deus é fundamentalmente bom, como permite que o mal possa existir? As respostas a essa questão, ou as justificativas e tentativas de comprovar a justiça Divina estão no cerne da problemática teológica acerca do bem e do mal e fazem com que haja uma divisão inicial entre os tipos de maldade possíveis. Existem aquelas que relacionadas tradicionalmente ao papel da vontade divina (que por sua vez geraram e ainda geram um conjunto muito específico de questionamentos e discussões acerca da volição e onisciência divina) vão atribuir o conceito de “mal natural” aos acidentes, às catástrofes naturais – terremotos, furacões etc. e as doenças. Por outro lado, existem também respostas que vão atribuir à intenção e ação humanas a responsabilidade pelo mal, nesse caso o mal “moral”, como em situações de guerra e crimes.

Svendsen (2001) nos apresenta uma análise bastante interessante e aprofundada acerca deste primeiro grupo de pensadores e teólogos que tentam dar justificação e comprovação da graça e justiça divinas enquanto ao mesmo tentam compreender e explicar a existência do mal. Segundo o autor, essas justificativas tem como base a crença na onipotência divina, na sua suprema bondade e na infalibilidade de sua criação, portanto o mal tem apenas uma aparência de injustiça para nós humanos que não temos a capacidade de enxergar a teia complexa e intrincada de toda a vida humana. Assim, a perspectiva divina é a única que tem a capacidade, por ser aquela que tudo vê, de enxergar o sentido e o real significado da maldade como parte da totalidade da existência no mundo. Essa formulação geral assume formas distintas em teodiceias diferentes, que têm como base aspectos específicos da relação Deus-humanidade e do papel de cada uma dessas partes no problema do mal. A partir dessa discussão geral acerca do lugar do mal, o autor parte para um mapeamento bastante útil de formas básicas de teodiceias e suas nuances através das quais lidam com o mal e seu lugar na criação divina. É preciso esclarecer, no entanto, que essa divisão não necessariamente indica que existam formas puras dessas teodiceias nos autores citados. Alguns desses autores podem ocupar mais de um lugar nessa sistematização do pensamento teológico e filosófico, pois exibem ideias e conceitos que podem pertencer a Teodiceias distintas.

Como parte dos argumentos incluídos no que Svendsen chama *Teodiceia da Privação*, filósofos cristãos como Agostinho e Tomás de Aquino se alinham numa perspectiva a partir da qual a existência divina garante a bondade universal de

toda a existência. A natureza, e isso inclui os seres humanos, é intrinsecamente boa. O problema do mal se coloca dessa maneira: se o mundo, a criação divina como representação de Deus, é fundamentalmente boa, como explicar a existência de catástrofes naturais? E os crimes hediondos? E as guerras? Para esses autores, e alguns outros, o mal surge então como não-existência, como *ausência* do bem. Uma ausência que se configura como necessária à existência, mas que não pode ser compreendida a partir da perspectiva humana. Por outro lado, essa ausência não pode ser considerada apenas como ausência generalizada, segundo Tomás de Aquino, já que em alguns casos a ausência não pode ser atribuída à incapacidade humana de enxergar a criação divina a partir da própria visão divina. O mal não pode ser atribuído à cegueira humana quando o mal que a acomete provém de algo que não é de sua natureza. Portanto, o fato de os seres humanos não serem capazes de viver na água ou de voar não pode ser considerado como algo mal já que asas e garras não fazem parte da sua existência natural. Mas a ausência de pernas ou braços e outras partes de seu corpo pode ser qualificada como má porque contradiz diretamente a forma natural proporcionada a nós pela autoridade Divina. O mal dessa maneira pode ser compreendido como qualquer divergência em relação ao plano divino para a humanidade. O que é ainda mais problemático é que esse afastamento se dá justamente a partir da escolha humana, do livre-arbítrio, ou seja, seres humanos escolheram se afastar do plano divino, da forma como Deus os criou e por isso o mal se torna uma possibilidade na sua existência.

Vale ressaltar que a existência do mal discutida nessa perspectiva diz respeito ao status ontológico do mal. Isso implica na impossibilidade de tratar de

questões como responsabilidade e culpa já que no seu status ontológico, a escolha de afastar-se do plano divino é atribuída à totalidade da humanidade e não as pessoas individualmente. O status ontológico da privação do bem como essência definidora do mal torna praticamente toda e qualquer existência em fundamentalmente má, dada a falibilidade humana presente na própria tradição cristã na forma de livre-arbítrio e da queda do paraíso. O argumento da escolha também pode ser contraditório já que a onipotência divina deveria ser capaz de dar conta das escolhas acerca da imperfeição e do afastamento dos indivíduos do caminho escolhido por Deus. O livre-arbítrio, como consequência, danifica intimamente a capacidade explicativa das teodiceias da privação por trazer à tona também problemas com relação à onipotência e benevolência divinas. Deus é criador de todas as coisas. Deus é aquele que tudo sabe, tudo vê e tudo controla. O mal então, apesar de ser escolha humana, deve sua existência à criação divina? Deus é o responsável por ele? Se tudo que aqui existe é fundamentalmente obra de Deus, o mal também pode ser atribuído a Ele? Deus é o culpado pelo mal?

Esses questionamentos aparecem como ponto inicial na discussão das *teodiceias do livre-arbítrio*. Nelas, autores como Malebranche entre outros da casta mais recente de pensadores da teologia e filosofia da religião, argumentam que o mal não pode ser atribuído a Deus. Deus é inocente de todo o mal e nossa busca por respostas acerca da existência desse mal deve ter como foco a escolha humana de se afastar do caminho do bem, que é expresso como caminho para Deus.

O mal ainda está presente aqui como algo fundamentalmente inexistente, como ausência do bem, mas o centro da problematização acerca da sua existência está localizado no próprio ato de afastar-se, por escolha própria, do caminho divino. Esse ato de afastamento é encontrado na sua forma inicial na queda do Paraíso, onde Adão e Eva escolheram, através do livre arbítrio, comer o fruto do conhecimento e, portanto, compreender pela primeira vez o bem e o mal. O pecado original, e o livre arbítrio do qual ele deriva diretamente, é a fonte de todo o mal. Logo, sem o livre arbítrio, sem a possibilidade de escolha, não existe mal. Ele só se configura como parte da existência humana a partir do momento em que exercitamos uma escolha. No entanto, para Tomás de Aquino, essa possibilidade de escolha é necessária e esse ponto será fundamental na discussão acerca da necessidade do sofrimento e do mal como caminho para alcançarmos a graça de Deus. A centralidade da ideia de livre escolha também se mantém essencial para a discussão das formas psicológicas e sociológicas de estabelecimento da natureza do mal contemporaneamente e voltará a nos visitar mais adiante nesse trabalho.

Ainda com relação ao livre-arbítrio, podemos observar pela primeira vez uma distinção entre os males naturais e o mal moral. O mal natural pode ser atribuído à ordem Divina, muito embora essa atribuição esteja refletida apenas como a vontade divina de punir a humanidade pelo pecado original de Adão e Eva. A culpa e responsabilização são atributos aplicáveis a toda a humanidade indistintamente. Por outro lado, temos também uma noção do mal moral como sendo aquele que deriva especificamente do próprio processo da escolha e esse

mal não pode ser atribuído à autoridade divina. Somos responsáveis pelas escolhas que fazemos e assim, somos responsáveis pelo mal que deriva delas. O mal nesse sentido deriva de qualquer escolha que afaste o indivíduo do caminho da moral cristã e dos dogmas da Igreja. Aqui, a emergência do sentido de culpa aparece de forma pungente e essa característica vai permanecer importante nas discussões sobre o mal até os dias atuais. A culpa resultante de uma escolha que leva ao mal serve como reconhecimento de que se tomou uma má decisão que diverge do caminho que leva à vida boa estabelecida por uma ordem moral superior. Esse sentimento de culpa, após a apropriação e reelaboração, na modernidade, de certos elementos da moral cristã irá relacionar-se intimamente à responsabilidade como chave nos processos de codificação e classificação das ações humanas como boas ou más. A ausência de culpa é um dos elementos na psicologia e psiquiatria atual que delimitam, em termos científicos, a diferença entre psicopatia e normalidade.

As abordagens acerca do livre arbítrio poderiam ser identificadas como fundamento de muitas de nossas concepções atuais, afinal trazem elementos que servem ainda hoje como base para as discussões acerca do mal, tais como a centralidade da escolha, os problemas de responsabilização e da ausência ou existência de culpa por parte dos perpetradores, apresentando também problemas bastante sérios. O mais importante deles diz respeito à incapacidade de atribuir uma explicação para a existência da maldade moral, ainda que ela seja fruto de uma escolha humana. Se Deus é responsável pela própria atribuição de livre-arbítrio aos seres humanos, porque permitir o mal como opção de conduta? Não

poderia haver um mundo onde suas opções levassem apenas ao bem? Qual o sentido da escolha moral dentro desse plano de escolha que é traçado pela ordem divina? Como consequência disso, qual o lugar do sofrimento e da dor que emergem como resposta ao mal, na criação divina?

A existência da possibilidade de escolha não parece nos dar respostas completas a essas indagações e foi a partir delas que a questão do sofrimento como consequência do mal e como necessário à existência humana foi problematizada (SVENDSEN, 2001). Essa tradição parte do pressuposto de que o mal, e aqui estamos falando fundamentalmente do mal moral, pode ser parcialmente atribuído ao domínio do divino. A expressão *“são males que vêm para o bem”* representa bem essa tradição. O mal é necessário, assim como o sofrimento que dele provém, como caminho de elevação e fortalecimento do espírito e do caráter humano, levando-nos para mais perto de Deus. *“Aquilo que não nos mata nos fortalece”*.

Uma diferença também fundamental entre essa tradição e aquelas visitadas anteriormente, é que os seres humanos são criados como seres imperfeitos e incompletos e que somente passando por um aperfeiçoamento através das atribulações e do sofrimento experimentados em vida pode se tornar completo e encontrar o caminho da virtude moral que leva a Deus. A característica mais fundamental da humanidade, portanto, é esse sentido de busca pelo aperfeiçoamento, levado pela promessa da salvação da alma ao final do processo.

O mal tem aqui um caráter intimamente necessário e divino e tudo que provém dele em última instância se transforma num bem. A necessidade de

existência do mal provém de três formas de organização do pensamento. O mal é fonte de conhecimento, pois a dor causada por ele nos move na busca da satisfação dessas necessidades. Logo, se estamos sofrendo isso significa que estamos distantes do caminho moralmente correto e devemos nos esforçar para voltarmos ao caminho da virtude. Além disso, a própria experiência da dor nos oferece a possibilidade de crescer moralmente e corrigir o curso de nossas experiências. Por fim, o mal moral só é possível através de um processo através do qual os indivíduos desconectam as necessidades naturais das necessidades geradas a partir dos desejos humanos, desnaturalizando a ação humana. A desconexão entre esses dois aspectos tornam o mal moral possível. Dessa maneira, podemos observar que, segundo essa tradição, o mal moral tem três características fundamentais: serve como elemento de educação do espírito, como compasso indicativo do caminho da vida moralmente boa e como retorno a um sentido de natureza que foi abandonado no momento da queda do paraíso.

A explicação para esse sentido “educativo” do mal moral, apesar de aceitar a existência do sofrimento como algo humano e tangível, o relega a uma forma de experiência metafísica do divino. O sofrimento e a dor são transmutados em um bem mais elevado, afinal, *deus escreve certo por linhas tortas* e todo o mal deve ser justificado pelo crescimento do espírito. A virtude humana é, portanto essencialmente dependente da existência do mal, da dor e do sofrimento. O mal se define como experiência positiva que, no final das contas, causa o bem.

É precisamente essa compreensão do mal como necessidade e como caminho para um bem maior que é também discutida na *teodiceia da totalidade*. Nesse

caso, o mal é apontado como forma de crescimento e indica nossa incapacidade de compreender sua utilidade simplesmente pelo fato de não sermos capazes de experimentar o mundo a partir da sua totalidade. Obviamente, esse sentido de totalidade significa fundamentalmente a capacidade divina de conhecer a *soma total de todas as coisas*, especialmente livre de conceitos como espaço e tempo que regulam e limitam a compreensão humana da vida. Para Deus não existe espaço e tempo, como consequência não existe uma visão parcial daquilo que toma lugar na vida humana. Para essa tradição, somente essa entidade que está para além das relações espaço-temporais de existência é capaz de compreender o sentido de todas as ações no mundo e assim, de lhes atribuir uma razão para existir. E, como Deus é infinitamente bom, todas as ações e processos relacionados à existência da sua criação são essencialmente bons e justos, no sentido moral e natural da maldade, ainda que para a nossa visão humana limitada eles aparentem ser injustos.

Diversos outros pensadores como Rousseau e Spinoza também defendem formas específicas de teodiceias da totalidade. Para o último, o mal é fruto dessa incapacidade humana de compreender a totalidade do mundo e para aqueles com a capacidade de enxergar o mundo de forma correta, o mal não existe. O mal nada mais é do que uma ferramenta utilizada por Deus para que saibamos de nossa falibilidade e procuremos sempre o caminho da boa vida. Por fim, e de maneira mais contundente, Leibniz possui o argumento aparentemente mais forte e completo dentre as teodiceias da totalidade por defender que Deus não só é o único capaz de compreender a totalidade da existência, como também foi o

responsável pela construção de um mundo concebido na sua forma mais perfeita, formado a partir da soma de substâncias que podem constituir combinações infinitas. No entanto, devido à sua própria perfeição, e a essa capacidade de conhecer a totalidade da existência, a combinação das substâncias escolhida por Deus só pode ser a mais perfeita de todas. Em razão disso, vivemos no melhor dos mundos possíveis. No entanto, essa noção da perfeição do mundo que ocupamos esbarra na existência do mal. A saída encontrada é afirmar que o mal que habita nosso mundo é um mal necessário, que existe para nos tornar conscientes da necessidade de melhorar nossas ações ou para nos mostrar que seria possível haver um mal ainda maior. O mal é, como resultado, parte essencial da nossa existência e está presente no plano de perfeição de Deus como uma forma de nos lembrar de que a realidade poderia ser ainda muito pior. Qualquer outra forma que o mundo tomasse, com mais ou menos maldade, seria impossível, pois Deus ‘em toda a sua glória’ só pode ter escolhido a melhor de todas as possibilidades.

O problema com essa abordagem é que ela se torna tautológica, pois se baseia na assunção de que, devido a ‘sua suprema bondade’, Deus só pode ter escolhido o melhor dos mundos, e o fato de que ele nos deu o melhor dos mundos comprova a sua bondade. Outra implicação negativa está presente no fato de que o mal também pode ser considerado como ausência de perfeição e essa ausência não parece estar presente no melhor dos mundos possíveis criado por um ‘deus onipotente’. Ela também alimenta uma dificuldade de compreender como o mal pode servir para o crescimento do espírito através da experiência do mal que é

necessária a vida humana para que ela transcenda sua existência limitada. Entretanto, Svendsen (2001) aponta para a incapacidade de compreender como certos tipos de sofrimento são inúteis a esse propósito do crescimento espiritual, pois muitas vezes esses males não são vistos pelas pessoas e não parecem poder assumir esse caráter positivo. Como explicar que uma mulher que sempre desejou ter filhos continue a ter abortos espontâneos em toda gravidez? Qual a lição de crescimento espiritual e de virtude moral que esse sofrimento acarreta? E o aprisionamento de indivíduos inocentes, a morte de crianças nas guerras, o estupro, a tortura, a perversão? A que ordem de justiça moral servem essas dores? Desse modo, parece não haver forma de concordar com essa explicação para a presença do mal na vida humana.

De maneira geral, os caminhos filosóficos apontados aqui são todos tentativas de explicar ou controlar (no sentido normativo que os ensinamentos judaico-cristãos possuem) certos tipos de ação humana. E, sendo os valores partes inerentes dessas ações, o problema do mal será sempre recorrente na experiência humana. Dessa maneira, se torna importante compreender que as Teodiceias receberam um lugar de destaque aqui, pois formam um conjunto de explicações baseadas na atribuição de valores tanto às características e capacidades humanas como a algumas formas determinadas de comportamento individual e coletivo, elas caracterizam tentativas de compreender e regular a vida social em momentos bastante distintos da história humana.

Deus está morto: O Mal como problema humano

Enquanto as abordagens teológicas e alguns autores da filosofia medieval buscam compreender o mal entendido na sua forma natural e moral como derivados do poder divino, a maldade moral ou maldade humana se torna o centro das atenções nas aceções acerca do mal do mundo moderno. Essas abordagens derivam das discussões acerca do papel divino na criação do mundo e da vida humana, mas devido à separação da compreensão do mundo entre seu sentido teológico e as explicações mais propriamente sociais, e que se utilizam da crença no método científico e na autonomia humana como criadores e transformadores do mundo em que habitamos, podemos observar a maldade através de uma perspectiva humanista, que busca na realidade da vida social e na atribuição de significados aos padrões de comportamento encontrados no mundo social uma explicação mais aprofundada desse fenômeno humano que se repete historicamente desde sempre. Deve ficar claro, no entanto, no início dessas discussões, que a materialidade do sentido de maldade tem-se transformado historicamente e que o que antes era considerado comportamento normal, hoje pode ser considerado como mau e vice-versa. No entanto, em todos os momentos históricos, apesar de suas variações, sempre existiram determinados tipos de comportamento e valores morais que nortearam as ações humanas, definindo-as de acordo com o grau de desvio que exibiam em relação às normas morais de comportamento.

Em nossos dias o conceito de maldade e a explicação acerca da existência do mal se fundamentam essencialmente pelo processo de secularização que ocorre

a partir da emergência no mundo moderno da substituição da ideia de Deus pelo conceito de História. A maior parte do desenvolvimento da Sociologia como ciência da sociedade ela mesma está pautada nesse processo que desloca o foco da explicação acerca da realidade do mundo de deus para o homem. Esse processo, descrito por diversos autores de formas distintas, como Desencantamento do mundo em Weber e Processo Civilizador mais tarde, com Norbert Elias, faz emergir um conjunto de elementos explicativos que tomam tanto o lugar da magia e da superstição como explicações para o mal, como, na sua maior parte, a reordenação das questões morais como pertencentes a um espaço exterior às formas racionais de organização da vida social.

Há a substituição de uma forma narrativa baseada no controle do divino sobre o humano, por uma concepção humanista que defendia essencialmente a construção de uma narrativa social, histórica para ordenar os eventos da vida humana e evitar qualquer contingência no processo de atribuição de valores e sentidos a todos os aspectos da vida humana. As explicações baseadas nessa nova forma de constituir uma narrativa histórica estão também amparadas por um novo sentido atribuído à volição e ação humanas como responsáveis pela criação e transformação de processos históricos. Logo, os seres humanos adquirem centralidade nesses processos narrativos, muito embora, ainda em alguns casos, o próprio sentido da história, como estrutura exterior aos indivíduos e uma totalidade que expressa mais do que simplesmente a soma de suas partes, como diria bem mais recentemente Émile Durkheim, pudesse ser considerado bem mais importante para a explicação da maldade como parte das interações humanas.

Como parte desse processo, o próprio sentido atribuído ao mal e à maldade como valores são substituídos por características relacionadas à ação humana a partir de categorias sistêmicas representadas por conceitos como patologia, anomia e desvio. A ação humana transforma o mundo quando incorpora uma normalidade, atribuída pela organização do mundo exterior e ordenada por valores positivos. Quando essa normalização falha, o mal emerge como resultado, passando a ser considerado como forma contingente e como negação dessa capacidade de volição.

Dentro dessa nova perspectiva, o próprio sentido da História como totalidade, presente na filosofia da história de Hegel e no pensamento marxista de forma geral, vai informar a ideia da maldade como algo inevitável, senão necessário como forma de atingir o progresso, que é o objetivo final do processo histórico. Vale ressaltar que embora a categoria maldade não esteja presente explicitamente no pensamento marxista, podemos falar da ausência dos valores causada pela “*depravação do capitalismo*” (Alexander em LARA, 2001, p. 160) como uma forma de destruição da orientação normativa que leva os indivíduos à formar laços de solidariedade e compromisso. O que temos é a “*noção de que não é o mal, mas a ausência de valores que cria uma má sociedade*” (Alexander em LARA, 2001, p. 160). Essa abordagem vai estar presente não somente na análise marxista, como também em algumas outras abordagens sociológicas mais recentes. Os meios através dos quais esses processos ocorrem parecem pouco importantes visto que o fim para o qual a humanidade se arvora garante-nos alcançar a forma suprema de justiça social e extinção de todo o mal.

A filosofia Kantiana também discute esse sentido da história como o novo lugar da realização do bem como objetivo último e atribui à natureza humana a ascensão da sociedade ao progresso, não através de ações intencionais individuais, mas pela realização coletiva da sua natureza. As teodiceias e a filosofia da história tem um objetivo parecido que é o de ordenar numa totalidade todos os eventos que dizem respeito à vida humana de forma a dar-lhes um sentido. As próprias noções de progresso e civilização que emergem com a secularização e racionalização das relações sociais no mundo moderno, como vimos anteriormente, estão imbuídas desse novo propósito. Para alguns autores, no entanto, essa construção narrativa da modernidade está já imbuída de um conjunto de valores morais que lhes condena, senão ao fracasso, pelo menos a uma crise.

Schopenhauer e Nietzsche, nos informa Svendsen (2010), advogam uma relação distinta com o mundo e com o sentido da história, bem mais negativa, mas não necessariamente pessimista (especialmente em Nietzsche). Para esses autores, o mundo se define fundamentalmente como espaço degradado, ilegítimo, falso e cheio de injustiças e que, obviamente, não se pode esperar que tivesse como fim a chegada triunfal da justiça e da realização do bem, nem mesmo a tomada de consciência da situação paradoxal que ocupamos com nossa existência. Para Nietzsche, a morte de Deus representa o fim de todo significado; logo, a própria atribuição do sentido moral de bem e mal às ações humanas perde seu significado. Tornamo-nos órfãos de significados, o ser humano como criação divina já não existe mais. Somos desprovidos de divindade, ou seja, destituídos

de uma finalidade que nos alcançará nesta ou na outra vida. No entanto, esse processo é apresentado por Nietzsche como algo positivo, senão necessário na sua busca por uma nova moralidade.

O que nos resta a partir dessa perspectiva não é substituir a perda de Deus com a existência humana, mantendo nosso lugar central de criatura suprema, e com uma moralidade que deriva dessa experiência do falso poder, mas a destruição da própria construção de bem e mal como categorias morais. Precisaremos criar uma nova moralidade a partir da consciência da inexistência de um sentido teleológico para nossa existência. A destruição, em Nietzsche, da moralidade que se baseia na dialética do senhor-escravo, é por ausência ou excesso de poder uma moralidade falsa, baseada na culpa e na vergonha, e que define o mal como ausência do bem, atribuindo sua existência e legitimidade à uma ordem divina e deve ser abolida em favor de uma outra ordem, da busca pelo crescimento moral a partir da realidade e do sofrimento verdadeiramente humanos. Desse modo, em Nietzsche temos novamente a explicação sobre o mal quase como irrelevante no seu sentido moral, já que sucumbir à explicação do mal através da defesa de um bem superior é o mesmo que defender a justificação da falta de heroísmo e da capacidade de poder e luta daqueles que sofrem no mundo. Não se pode manter o paradigma moral de bem e mal derivado da ética cristã porque ele traz em si um sentido de vitimização que, segundo a proposta nietzschiana, nos aprisiona numa situação de subalternidade e de expectadores dos nossos destinos.

Por outro lado, a posição ou moralidade relacionada ao excesso do poder na sua forma de controle sobre o outro também é inadequada como forma de imposição moral, já que a própria lógica nietzschiana critica esse sentido de existência de uma moralidade coletiva imposta pela força. A explicação sobre o mal sucumbe em Nietzsche sob uma revisão ou busca pela compreensão de uma ordem moral própria e individual, que respeite as vontades e sofrimentos do próprio autor. Não há como falar de um mal como objeto de uma ação na sua forma já classificada pela coletividade sem que ele seja fruto desse processo ilegítimo e falso do estabelecimento de uma falsa moralidade. O mal, portanto, desaparece, assim como o bem, da explicação Nietzscheana.

Vale ressaltar que Nietzsche é uma das bases essenciais das sociologias de Max Weber e Norbert Elias, e que a sociologia contemporânea é, portanto, herdeira desse processo em que o mal desaparece. Durante o surgimento da sociologia, o mal como categoria explicativa já não mais existe no horizonte da ciência moderna. Como então trazer o mal para o centro das discussões sociológicas no mundo contemporâneo?

O Holocausto e as fontes do mal

Como vimos até o momento, a maldade na sua dimensão humana para alguns autores da filosofia não representa necessariamente uma forma específica de agir ou um processo direto de escolha dos indivíduos nas suas práticas individuais e coletivas. Para os autores acima apresentados, tanto para as teodiceias quanto para os autores da filosofia, o problema do mal se encontra inicialmente

relacionado à própria natureza da maldade-que não está necessariamente presente nas ações humanas, mas na descrição e atribuição de um sentido moral a todas as ações humanas, num certo sentido, à própria ideia de humanidade como um todo. O mal surge como afiliado diretamente ao processo de classificação e subscrição da própria ideia da humanidade ao bem ou ao mal. Essa forma de essencializar o mal como característica humana toma formas bastante claras no mundo moderno com o processo de naturalização dos comportamentos humanos e a emergência institucionalizada e normatizada de sua existência.

Essas definições têm como tendência central utilizar a dicotomia bem X mal não apenas como forma de mensurar as ações de indivíduos dentro de contextos sociais buscando explicar-lhes os motivos e os mecanismos de emergência, mas também para afirmar a existência coletiva do mal como característica da humanidade indistintamente. Para esses autores, somos bons ou maus como seres no mundo, ainda que possamos ser ambos, a discussão provém do ponto de partida onde o mal prático e cotidiano não precisa ser explicado, sua existência e permanência são justificadas pela simples afirmação do caráter coletivo de sua conceituação.

Existem aspectos fundamentais da discussão teológica e filosófica que são centrais para a construção do mal como objeto sociológico. Seja pela necessidade de compreender genealogicamente as origens do que construímos socialmente como maldade no mundo contemporâneo, que deve à tradição judaico-cristã muito de sua simbologia e significação, seja pela necessidade de problematizar também aspectos relacionados aos caminhos epistemológicos que nos levam a atribuir

certas faculdades aos sujeitos ou agentes sociais engajados nas más ações em questão, o engajamento teológico e filosófico com o problema do mal nos oferece alguns *insights* valiosos e essenciais. Podemos citar as discussões acerca da ênfase no papel da escolha humana, do livre-arbítrio, ou seja, da crença na liberdade humana, ao mesmo tempo em que pode ser extremamente útil revisitar os aspectos de justificação histórica e, até certo ponto, estrutural e sistêmica de certas más ações. No projeto de modernidade que irrompe na Europa dos fins do século XIX e início do Século XX, valores da moralidade cristã que enxergam uma falha moral fundadora (a da queda do paraíso) passam a ser atribuídos à humanidade de forma secularizada. Essa passagem de uma subscrição da lógica cristã à totalidade da história na modernidade representa um ponto crucial a partir do qual o sentido da história passa a ser definido pela busca da redenção e da expiação do mal que lhe é inerente, ainda que esse processo seja travestido em desenvolvimento das capacidades humanas e da organização racional da vida social através da atribuição de um novo sentido à moralidade, baseada agora no sucesso organizacional e na conquista de controle sobre as contingências da vida humana. Os valores humanos estão subscritos a uma lógica universal que lhes classifica e atribui lugar dentro desse caminho de ascensão à modernidade. Assim, males sociais como a fome, a miséria, as guerras etc. podem ser atribuídos a uma referida distância histórica em relação ao caminho que leva a redenção da humanidade pela civilização, ou podem também ser justificados como percalços necessários para a realização desse fim civilizatório.

Assim, podemos afirmar que o mundo moderno que inaugura a crença no pensamento racional e científico emerge num contexto onde o mal pode ser justificado historicamente como desvio dos, ou obstáculo aos objetivos finais da realização moderna. Os projetos de colonização e dominação imperialista que se espalharam pela nossa história foram justificados dentro desse contexto e a expansão do mundo capitalista dá continuidade a esse processo com uma nova roupagem. O projeto capitalista moderno, criador e regulador de mercados e pautado na lógica racional da eficiência e menor custo é apenas o resultado na vida econômica e política de um processo bem mais amplo que engloba transformações também na vida social.

Essas transformações pautadas pelo enfraquecimento da moral cristã e sua substituição por um novo conjunto de normas comportamentais, baseadas na lógica racional que relega os valores à categoria residual e indesejada, fortalece inclusive, na produção científica, um sentido de normalização do comportamento humano. A normalidade e a adequação das ações humanas aos modelos de ação racional transformam também o processo de decodificação social de seus sentidos. Normalidade e adequação estão para a ação humana como racionalização e modernidade estão para a história. Todo aquele que falha em agir a partir das categoriais normativas que demarcam as fronteiras da normalidade estão indo de encontro ao sentido do projeto moderno. Essa nova organização da vida gera o estabelecimento de um conjunto de dicotomias que pautam o comportamento dos sujeitos e das sociedades, tais como normal x patológico, equilíbrio x anomia, racional x irracional, civilização x barbárie.

A representação social do mal passa a incluir então processos que vão desde os problemas naturais que causam mortes e perdas de capital, como terremotos, enchentes, secas, etc. até problemas relacionados à vida coletiva e individual, como violência, criminalidade, homicídios e loucura. No entanto, por mais que esses problemas continuem a existir no horizonte da humanidade, a crença no projeto moderno indica, nesse momento, que o mundo caminha na direção oposta de sua permanência. O mal como problema na modernidade é um processo temporário que será extirpado, controlado e curado quando todas as sociedades atingirem o nível máximo das suas potencialidades civilizatórias. A civilização acabará com o mal.

Quais não foram o susto e a surpresa quando, no momento de auge desse processo de modernização, o Holocausto surgiu como imagem aterradora para paralisar as ânsias civilizatórias e modernizadoras que se digladiavam por mais território, mais mercado e mais riqueza. O Holocausto não só questionou as motivações da expansão capitalista, mas também trouxe à tona a existência de efeitos nefastos do projeto moderno. O genocídio em massa que ocorreu naquele momento estabeleceu um confronto direto com a crença na civilidade como afastamento da barbárie. O assassinio racionalizado de milhares de pessoas não cabia dentro do projeto de modernidade que se opunha diretamente à selvageria bárbara dos espaços não civilizados.

Esse susto também foi sentido no campo da produção do saber, atingindo fortemente a filosofia e a sociologia. O Holocausto explicitou a necessidade de entender melhor a própria modernidade como também de entender o lugar do mal

nesse processo. As explicações sobre o Holocausto repercutiram na produção das ciências humanas e reinauguraram o mal como objeto central de suas discussões. No grupo de autores mais relevantes que se debruçaram sobre o problema podemos encontrar Hannah Arendt e Theodor Adorno, na filosofia e sociologia, e Stanley Milgram na psicologia social. Outra repercussão importante, sobremaneira para a produção na sociologia e psicologia social, foi o reforço da crença na sua capacidade não apenas explicativa, mas preditiva e curativa. Tanto a sociologia quanto a psicologia social debruçaram-se então sobre o problema do Holocausto e por extensão sobre as explicações para a existência do mal de maneira prática, buscando não apenas entender sua essência e emergência, mas também buscando formas de prever sua chegada, preveni-la ou combatê-la. Como apontou Everett Hughes em seu artigo *Good People and Dirty Work* (HUGHES,1962), onde dá a tônica da abordagem sociológica com relação ao *trabalho sujo* realizado pelo governo nazista na Alemanha: “O que precisamos é de um melhor conhecimento dos sinais de sua ascensão ao poder e de formas melhores para mantê-los fora do poder” (HUGHES,1962, p.4).

Os trabalhos disponíveis sobre o Holocausto a partir do ponto de vista sociológico, como aponta Bauman já no final da década de 1980, seguiam projetos muito específicos que ora explicavam o Holocausto como fenômeno judeu, historicamente único e fundado num projeto etnocêntrico de ódio racial, ora tratavam-no como mais um dentre uma gama de outros casos de conflito e preconceito, todos também considerados abomináveis, relacionados porém ao deslize humano, ao retorno a um sentimento pré-civilizado, irracional, fugindo

assim das fronteiras explicativas da sociologia. Para Bauman, ao analisar o Holocausto a partir desse ponto de vista, a sociologia perde a capacidade de entendê-lo como fenômeno essencialmente moderno já que ele acontece “*na nossa sociedade moderna e racional, em nosso alto estágio de civilização e no auge do desenvolvimento cultural humano, e por essa razão é um problema dessa sociedade, dessa civilização e cultura*” (BAUMAN, 1998, p12). Assim, sua contribuição tenta demonstrar como a compreensão do Holocausto, e de maneira correlata dos mecanismos envolvidos na perpetração da maldade, é essencial para reformular as próprias bases do fazer sociológico. O estudo aguçado e cuidadoso do Holocausto como fenômeno moderno tem o intuito de esclarecer quais são esses mecanismos ocultos que emergem historicamente, influenciando também as práticas sociais as quais se relacionam.

A partir dessas constatações e críticas, Bauman pede por um modelo de sociologia que discuta o problema da produção social do comportamento humano ou natureza social do mal, baseado na experiência do Holocausto que serve como laboratório involuntário desse fenômeno. Na sua construção desse processo, que será explorada no capítulo 3 com maior profundidade, ele aponta para um conjunto específico de problemas, especialmente a produção da indiferença e da invisibilidade, que se baseiam numa análise minuciosa do comportamento humano que incluem influências não só da filosofia, como o conceito de banalidade do mal de Arendt, mas também por autores da Sociologia, como os já citados Hughes e Adorno, até chegar às discussões das teorias da psicologia social em Milgram e Zimbardo, que serão também visitados com maior cuidado no

capítulo a seguir, e aos quais ele atribui um papel essencial na construção empírica do problema da obediência à autoridade e da capacidade humana universal de cometer atos desumanos.

Todos os projetos acima citados foram de extrema importância para os estudos acerca do mal, mas também de aspectos mais tradicionalmente sociológicos como a agência humana, os processos de produção das coletividades e a manutenção de estruturas simbólicas de pensamento nas quais os comportamentos e a organização social estão baseados. No entanto, a preocupação com o problema do mal será afetada depois desse período crítico. Na entrada do século XXI, o mal entrou novamente num período de dormência. Suas vítimas e quase todos os algozes já são bastante idosos ou já faleceram. O Holocausto perde muito de sua força explicativa em termos sociológicos já que os referenciais simbólicos presentes na vida dos indivíduos afetados pelo processo passam a ser inexistentes ou bastante reduzidos.

Porém, um outro acontecimento traz de volta com força total a comprovação da existência do mal no mundo atual. Os ataques terroristas aos EUA em 11 de setembro de 2001 marcam a nova era de discussões acerca do tema, e mais do que ele, as atrocidades cometidas no oriente médio pelos soldados americanos, socialmente justificadas como proteção da autonomia e soberania do estado americano, vão novamente assombrar o mundo. Dos casos de abuso descobertos nesse período, o da prisão de Abu Ghraib ganhou repercussão imensa devido à existência e veiculação midiática de fotografias que retratavam as condições desumanas às quais estavam sendo submetidos os prisioneiros. Essas

imagens pediam por uma explicação não só das justificativas políticas para tais atos, mas a reabertura das discussões acerca da capacidade humana para o mal. Agora não apenas o mundo ocidental, mas de forma bem mais perigosa, todo o mundo, engajado que está na produção de uma racionalidade a nível global e que falha em relacionar ambos os fenômenos, sente o peso de suas consequências.

É nesse momento que autores como Jeffrey Alexander e o próprio Bauman assumem uma posição central nas discussões acerca do mal como problema sociológico. Constituem o *centro* das discussões acerca do tema e traçam os caminhos para a construção dessa área específica de conhecimento. Outros autores clássicos da Sociologia, como Pierre Bourdieu que será crucial no trabalho aqui proposto, apesar de não estarem diretamente relacionados ao problema do mal, podem fundamentar de maneira essencial o desenvolvimento dos estudos na área por terem desenvolvido um conjunto de teorias que lidam não só com elementos como a codificação, classificação e produção simbólica de sentido nas relações sociais, que serão conceitos importantes nas discussões que se seguem, mas também por formularem uma teoria robusta acerca da ação social e dos mecanismos microsociológicos nela envolvidos. No entanto, é preciso ressaltar que, apesar de não lidar diretamente com o problema do mal e problemas da moralidade na sua sociologia, Bourdieu, autor de obra extensa que é, esboçou em algumas poucas páginas uma leitura breve sobre a moralidade (ver apêndice intitulado *Um fundamento paradoxal da moral* em BOURDIEU, 1998c).

Tendo reconstituído o caminho que nos trouxe à preocupação com o mal na atualidade e à sua centralidade nos estudos sociológicos como chave para a

compreensão da produção social do comportamento desumano, podemos propor a análise dos abusos cometidos na prisão de Abu Ghraib que servirão como catalisadores para a discussão do problema social do mal. Assim como Bauman demonstra a necessidade mais geral de discutir as lições sociológicas do holocausto, a discussão e compreensão de Abu Ghraib nos remete novamente a necessidade ainda fundamental de, apesar dos esforços anteriores, reexaminar formas atuais do mal na sociedade.

A existência do trabalho proposto indica, sociologicamente, que embora o problema não seja ainda uma área constituída da disciplina, especialmente no Brasil, não significa dizer que não deva ser. Assim como as discussões acerca do conceito de raça e do racismo permanecem centrais pela sua importância simbólica na organização das relações sociais no mundo contemporâneo e não mais como legitimação de uma preocupação biológica, a categoria do mal é socialmente relevante já que está presente nos espaços de caracterização e classificação moral e social das ações humanas. Continuamos a classificar indivíduos como bons ou maus a partir de uma compreensão e classificação de suas ações no mundo, se elas são boas ou ruins. Se esse é um processo legítimo nas nossas interações sociais no mundo contemporâneo, o estudo cuidadoso de seu funcionamento e sua força simbólica torna-se absolutamente necessário.

Nesse intuito, o capítulo seguinte busca analisar uma outra vertente que oferece bases importantes na construção do mal como objeto sociológico, qual seja a psicologia social. Veremos com mais profundidade como os estudos empíricos de Stanley Milgram e Philip Zimbardo, realizados nas décadas de 1960

e 1970, produziram, ou ao menos auxiliaram, no desenvolvimento de uma teoria social acerca do mal que foi, e ainda é, de fundamental importância para construção sociológica do mal na atualidade. Ao mesmo tempo, faremos também uma exposição de seus limites explicativos e os desafios impostos por sua problemática.

CAPÍTULO 2

DA OBEDIENCE TO AUTHORITY AO BAD BARREL:

O MAL COMO OBJETO NA PSICOLOGIA SOCIAL

“O que existe na natureza humana que permite que um indivíduo aja sem absolutamente nenhum controle? Que ele possa agir de maneira desumana, dura e severa e sem que seja de qualquer forma limitado por sentimentos de compaixão ou consciência?”

Stanley Milgram, *Obedience*, 1961.

Como vimos no capítulo anterior, o Holocausto, a crueldade e a perversidade as quais protagonizou repercutiram para muito além do choque e da perplexidade entre os cidadãos comuns de meados do século XX. Uma dessas repercussões se fez fundamentalmente presente pela necessidade que criou para uma reorganização do pensamento científico na e da modernidade, em especial uma busca cuidadosa de explicações individuais e sociais para esses fatos. A questão da capacidade humana de conscientemente causar o mal volta a ser o centro das atenções e faz emergir uma revisão de paradigmas que tentam não apenas dar conta da explicação para o fenômeno da ação cruel e perversa, mas almejam encontrar uma resposta para o porquê da sua existência. De maneira ainda mais profunda, a preocupação científica daquele momento pedia uma explicação dos mecanismos que possibilitaram a emergência de tais ações de maneira a ajudar a prevenir sua emergência no futuro. Hannah Arendt com seu *Eichmann em Jerusalém* foi peça fundamental, assim como outros autores da Teoria Crítica (especialmente Adorno e seu estudo sobre a autoridade), na

construção desse novo caminho para a compreensão da maldade não só como fenômeno humano, mas fundamentalmente social.

No entanto, muito embora uma grande parte das discussões sobre a maldade que surgem rapidamente após esse período devam a Arendt muitos de seus *insights*, especialmente no que diz respeito à desmistificação do mal como pertencente à ordem do extraordinário, as questões voltadas para o nível mais microsocial do fenômeno da maldade não haviam sido discutidas até seus limites. Arendt foi atacada por ousar indicar, com a ideia de banalidade do mal, que homens comuns e não ‘bestas apocalípticas’ poderiam levar a cabo uma carnificina cruel e perversa como o Holocausto. Porém, seu trabalho de cunho ainda um tanto filosófico e abstrato, falhou em demonstrar na realidade, em uma sociedade onde a verdade era constituída pela comprovação científica de estilo lógico-racional e empírico, como a existência de crueldade e maldade que emergiram durante o Holocausto eram fruto de um processo muito mais amplo contido na própria natureza humana e na descoberta de qual a sua relação exata com as forças externas, chamadas pela psicologia social então em voga, de forças situacionais.

Foi com o intuito justamente de compreender, com base na realidade da vida cotidiana, os mecanismos psicológicos e sociais (leia-se situacionais) da emergência da ação cruel e tentando estabelecer maneiras de estancar seu avanço nas sociedades civilizadas, que diversos pesquisadores pioneiros da psicologia social (Bower, 2004) lançaram-se na busca de respostas científicas para um problema até então de interesse quase que exclusivo das esferas da teologia e da

filosofia. Problemas relacionados à obediência já circulavam os halls dos principais departamentos de psicologia nos EUA. No entanto, eles estavam quase que invariavelmente buscando uma solução nas características encontradas no caráter e personalidade dos indivíduos envolvidos em ações desviantes, incluindo as formas da maldade encontradas no sadismo. Essas explicações baseavam-se fundamentalmente nas relações entre a formação do caráter individual, com suas aptidões naturais e instintuais (como no caso da psicologia behaviorista) e um mundo social considerado como fundamentalmente exterior e contraposto a essas capacidades individuais. Assim, normalmente a maldade emergia como uma de duas opções: como falha no processo de formação da personalidade, ou seja, como fruto de um problema disposicional do sujeito, dando ênfase às suas características fisiológicas (como nos casos de certas práticas de mutilação e outras perversões consideradas como doenças), ou como um problema relacionado à sobreposição dos elementos instintuais sobre a força das normas sociais, representadas como falhas das instituições responsáveis de controlar apropriadamente as forças instintivas naturais do ser humano. Isso significa afirmar que as forças situacionais se sobrepunham, justamente através da presença de autoridade e obediência, às forças disposicionais.

Em ambos os casos, o indivíduo, representado pelos seus processos mentais e pela falha ou sucesso em se engajar nas situações às quais é apresentado, possui o papel central na explicação sobre a maldade. As forças sociais aparecem como distintas dessas características individuais. Elas são forças exteriores à própria lógica racional e aos valores morais dos indivíduos, e possuem uma função muito

específica de controle dos instintos naturais e das escolhas morais de cada sujeito. Dessa maneira, a preocupação da psicologia social nesse momento, embora leve em consideração o mundo social, é a de explicar o desvio a partir de uma visão bastante particular da influência do mundo exterior sobre as ações humanas e da própria relação existente entre a formação do caráter ou personalidade individual e as situações nas quais essa personalidade está engajada. Por essas razões, os estudos voltados à lógica explicativa do poder da situação sobre os indivíduos tornaram-se centrais a partir do início dos anos 60 e levaram pesquisadores como Stanley Milgram e Phillip Zimbardo (produzindo ainda nessa mesma vertente na atualidade), a debruçarem-se sobre a relação caráter-situação como a chave para compreender a ação cruel e o problema do mal.

Obediência à autoridade

Stanley Milgram, professor assistente de psicologia social da Universidade de Yale nos Estados Unidos tem sido considerado por muitos, um dos pioneiros nos estudos acerca da obediência no Século XX. Em 1961, dois anos após o lançamento de *Eichmann em Jerusalém* de Arendt e bastante influenciado por sua enfática defesa da capacidade de um homem comum de perpetrar atos extremamente cruéis sob um ponto de vista racionalmente lógico, Milgram produziu um estudo sobre a obediência e o poder da autoridade como instigadores das ações cruéis. Inicialmente levado a cabo em pequena escala, com um grupo de 40 participantes, o projeto cresceu e tornou-se um dos experimentos humanos mais fascinantes na área das ciências sociais até os dias atuais. Tendo

contabilizado cerca de 1000 indivíduos submetidos a testes em condições distintas e resultados ainda mais diversos, suas conclusões mudaram os rumos da pesquisa científica sobre a relação personalidade (disposição) X contexto social (situação), principalmente nos estudos em psicologia social e comportamento humano.

Impelido pelas discussões abordadas acima e em conjunto com um grupo de colegas e assistentes de pesquisa do departamento de Psicologia Social da Universidade de Yale, Milgram deu andamento a um experimento controlado com o objetivo de entender a tendência humana de obediência à autoridade. Segundo o próprio Milgram sua preocupação era responder ao questionamento sobre *“que mudanças ocorrem quando o indivíduo que age autonomamente é inserido numa estrutura social na qual ele passa a funcionar como um componente de um sistema ao invés de agir sozinho”?* (Milgram, 1971, pg.79).

Utilizando um laboratório localizado no porão do prédio de Psicologia da universidade de Yale, no seu primeiro experimento, Milgram recrutou cerca de 40 indivíduos do sexo masculino através de uma nota nos classificados do jornal local da

Public Announcement

**WE WILL PAY YOU \$4.00 FOR
ONE HOUR OF YOUR TIME**

Persons Needed for a Study of Memory

*We will pay five hundred New Haven men to help us complete a scientific study of memory and learning. The study is being done at Yale University.

*Each person who participates will be paid \$4.00 (plus 50¢ carfare) for approximately 1 hour's time. We need you for only one hour: there are no further obligations. You may choose the time you would like to come (evenings, weekdays, or weekends).

*No special training, education, or experience is needed. We want:

Factory workers	Businessmen	Construction workers
City employees	Clerks	Salespeople
Laborers	Professional people	White-collar workers
Barbers	Telephone workers	Others

All persons must be between the ages of 20 and 50. High school and college students cannot be used.

*If you meet these qualifications, fill out the coupon below and mail it now to Professor Stanley Milgram, Department of Psychology, Yale University, New Haven. You will be notified later of the specific time and place of the study. We reserve the right to decline any application.

*You will be paid \$4.00 (plus 50¢ carfare) as soon as you arrive at the laboratory.

Figura 1

área metropolitana da cidade de New Haven, nos entornos da universidade (Figura 1). A nota no jornal oferecia quatro dólares/hora àqueles que participassem do experimento. Cada um dos voluntários recebeu direções precisas de como chegar

ao prédio onde o estudo seria realizado, assim como um horário específico para que comparecesse ao local. O pagamento foi realizado antecipadamente e aos voluntários foi garantido o direito de, mesmo após o pagamento, desistir da participação. Isso garantiu que o interesse financeiro não interferisse com os resultados do processo de pesquisa.

A forma como o estudo procedeu incluía a presença de três indivíduos durante o processo, cada um deles tendo um papel específico a cumprir na situação planejada, sendo somente um deles um membro recrutado da comunidade. Cada voluntário ou participante, à sua vez, encontrava-se após sua chegada com outros dois indivíduos. Um era o ‘pesquisador’ (*Experimenter*), responsável pela aplicação do teste e o outro, apresentado ao voluntário também como participante, era na verdade parte da equipe de pesquisa e invariavelmente

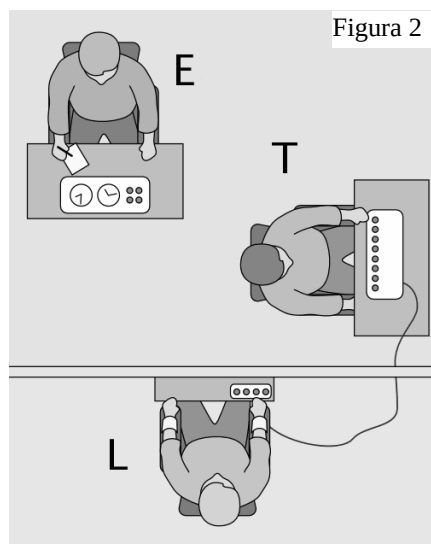


Figura 2

exercia o papel de ‘aprendiz’ (*Learner*). Assim, cabia ao verdadeiro participante o lugar de ‘professor’. Essa definição de papéis era estabelecida através de um sorteio previamente enviesado, mas sem conhecimento do ‘professor’ (*Teacher*). No segundo momento, o ‘pesquisador’ levava o ‘aprendiz’ a um quarto pequeno onde o mesmo era atado a uma cadeira e tinha eletrodos

colados aos seus pulsos enquanto o ‘aprendiz’ assistia ao procedimento (Figura 2). Em seguida, o ‘pesquisador’ explicava que o procedimento fazia parte de um estudo sobre o efeito da punição no processo de aprendizado.

O ‘professor’ era então trazido para o outro lado da sala onde se encontrava o ‘pesquisador’ e tomava seu lugar em frente ao aparato chamado ‘caixa de choque’ (*shock generator*) (Figura 3). Nesse momento, o ‘professor’ não tinha qualquer possibilidade de enxergar o ‘aprendiz’ e se comunicava com o mesmo somente através do equipamento localizado na mesa à sua frente. O ‘professor’ era então instruído a ler uma lista de pares de palavras para o ‘aprendiz’ e em seguida deveria testar sua capacidade de memorizá-las. A cada resposta errada, o ‘professor’ deveria administrar uma descarga elétrica que começava com 15 volts e deveria aumentar gradativamente a cada erro cometido, chegando a 450 volts, carga considerada letal. A “caixa de choque” continha alavancas que, quando pressionadas, acionavam os choques. Acima dessas alavancas havia a quantidade de volts e abaixo delas uma descrição da intensidade dos mesmos. As descrições de intensidade incluíam avisos verbais que iam de choque baixo, passando por moderado, forte, muito forte e ‘perigo, choque extremo’, finalmente atingindo o pico onde se podia ler apenas ‘XXX’.

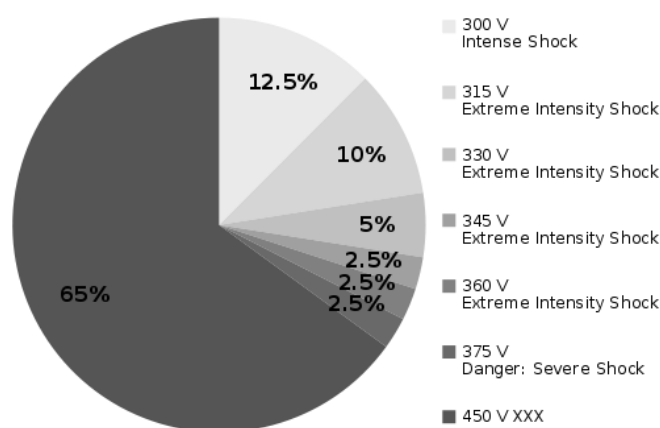
Em todos os casos o procedimento sempre se iniciava com um determinado número de acertos por parte do ‘aprendiz’, mas depois de duas ou três alternativas corretas, os erros aconteciam e os choques começavam a ser administrados a partir dos



Figura 3

15 volts. O ‘professor’ podia ouvir gemidos baixos quando os menores choques eram administrados e a partir dos 150 volts, invariavelmente, o ‘aprendiz’ passava a fazer reclamações verbais e a gritar após cada choque. Depois de alcançada a área de alta intensidade dos choques, o ‘aprendiz’ passava a ficar em silêncio. Durante esse processo, caso o ‘professor’ expressasse qualquer dúvida ou hesitação e se dirigisse ao ‘pesquisador’, o mesmo o impelia verbalmente a permanecer administrando os choques, utilizando-se de frases previamente escolhidas, como “*o senhor deve continuar, por favor*” ou “*o experimento requer que o senhor continue*”. Ao final de cada uma das sessões os participantes eram avisados de que a ‘caixa de choques’ era falsa e o ‘pesquisador’ e o ‘aprendiz’ eram atores. O verdadeiro objetivo do trabalho também era revelado.

Os resultados desse experimento foram literalmente chocantes! Em outubro de 1963 quando o primeiro artigo que continha a análise dos dados produzidos nessa primeira etapa do experimento foi



publicado no periódico científico *Journal of Abnormal and Social Psychology*, ele revelou uma realidade assustadora (Perry, 2012). Dos 40 participantes ou ‘professores’ no experimento, 65% seguiram rigorosamente as instruções recebidas e chegaram a administrar a carga máxima, e letal, de 450 volts, marcada pela intensidade XXX (Figura 4).

O frenesi causado pela publicação desses dados foi ainda mais impressionante devido à interpretação que Milgram fez deles dando grande ênfase à sua relação com o Holocausto (Milgram, 1963; 1974). Jornais e revistas da época publicaram reportagens de capa sobre a ciência por trás do Holocausto e afirmações como ‘isso poderia acontecer em qualquer lugar’ tomaram conta da mídia (Shea, 2013). Milgram afirmou com seus dados que o homem comum, representado pelo americano médio, é capaz de cometer os atos mais cruéis e perversos quando comandado por uma autoridade. Ainda mais estarrecedor era o fato de que essa obediência permanecia inalterada mesmo quando os indivíduos em questão reconheciam conscientemente que a administração dos choques era moralmente errada.

A realidade da ação cruel passa agora a ser comprovadamente fruto da obediência à autoridade. A própria obediência passa a ser uma característica natural, não tocada ou submetida aos processos morais; ela se torna “um dos universais do comportamento humano” (ver ZIMBARDO, 2013b e MILGRAM, 1963). Somos obedientes à autoridade invariavelmente e nem a racionalidade humana nem nossas características disposicionais (apreendidas que são nos processos de interação com o mundo social) podem alterar esse fato. Logo, a depender da autoridade e do tipo de ação que é impelida sobre nós, seres humanos são capazes de absolutamente tudo.

Tendo estudado e discutido por um bom tempo questões relacionadas à moralidade e autoridade, bem como as teses sobre esses problemas, como os trabalhos de Adorno e Arendt, Milgram acreditava haver comprovado, portanto

que mais do que necessária e útil à vida coletiva, a obediência à autoridade também tinha um lado nefasto. Essa era a sua explicação para o que se passou no Holocausto e para o fato de que alemães normais, por mais éticos que fossem, obedeceram às ordens de extermínio comandadas pela autoridade do Terceiro Reich. Enquanto esses dados passavam a fazer parte do repertório dos cidadãos comuns ao redor do mundo, no mundo da ciência algumas preocupações surgiram com relação à forma de obtenção dos dados da pesquisa e ao que poderia ser visto como leitura apressada e generalização prematura de seus resultados.

Milgram deu continuidade aos seus experimentos, tanto como forma de rechaçar algumas dessas críticas como para verificar com mais profundidade os efeitos da variação de diversos fatores situacionais sobre a relação entre autoridade e obediência. Essas variações, publicadas apenas 10 anos após seus estudos iniciais problematizaram ainda mais as questões na psicologia social acerca da obediência e da crueldade e maldade como fruto dessa força. Nos estudos publicados em 74, as variações incluíam a presença de mais de um indivíduo participando de uma ‘linha de montagem’ na aplicação dos choques; a presença de autoridades discordantes (*experimenter*) supervisionando os trabalhos do ‘aprendiz’, um grupo organizado somente com mulheres no papel de ‘aprendiz’, etc. Afora essas variações e seus resultados assustadoramente diferentes dos encontrados no primeiro estudo, como, por exemplo, o fato de que quando autoridades dissonantes eram incluídas no processo, todos os participantes pararam de administrar choques quando a intensidade destes atingiu 165 volts, foi em *Obedience to Authority* (1974) que Milgram finalmente se

debruçou mais cuidadosamente sobre os elementos que embasaram seus estudos e quais os resultados mais qualitativamente relevantes dos mesmos.

É nesse livro que Milgram vai chamar atenção para o papel da moralidade e da capacidade que a consciência individual possui de reconhecer e decidir entre o certo e o errado. Essa capacidade moral que cada indivíduo possui, segundo Milgram, é fundamental para a vida coletiva, mas ela é fundamentalmente abalada pela situação e pela universalidade da obediência à autoridade. No entanto, considerar que a moralidade como capacidade reflexiva sobre suas próprias ações desaparece em momentos de obediência (mesmo quando a obediência gera ações consideradas más ou moralmente erradas) nega fundamentalmente a compreensão de que na verdade ela é substituída por um outro processo que enfatiza o julgamento que a própria autoridade exerce sobre este indivíduo, ou seja, numa situação marcada pela obediência e pela presença de uma autoridade, o sujeito *“não responde com um sentimento moral às suas próprias ações. Pelo contrário, sua preocupação moral se transforma em consideração sobre o quanto ele está satisfazendo as expectativas da autoridade acerca da sua própria ação”* (Milgram, 1974, pg. 8 – grifos meus). Nesse sentido, o engajamento requerido em ações obedientes é fruto de um processo que mais tarde será considerado fundamental por Zigmunt Bauman (ver capítulo 3 desta tese e Bauman, 1989), que é a racionalização da ação humana; a mesma racionalização também apontada de forma clássica por Max Weber. Para além da racionalização como fator importante na transferência da responsabilidade do ator à autoridade, ela também

tem papel fundamental no afastamento sistemático entre moralidade e ação que permeia de forma essencial a produção do mundo moderno e civilizado.

Uma outra consequência que se fortalece na repetição e variação que Milgram faz do seu estudo está ligada à importância do processo de desumanização não só no seu sentido individual, mas também no sentido de apagar qualquer presença humana como fazendo parte da instituição que na realidade legitima a autoridade do pesquisador. A primeira forma de desumanização é claramente visível, segundo Milgram, em outras duas variações onde havia presença física próxima entre o indivíduo administrando o choque e aquele que o recebe. Nesses casos, o percentual de indivíduos que continuaram aplicando descarga acima de 150 volts foi bem menor que o primeiro caso controle. Dessa maneira, Milgram pôde relacionar o afastamento físico a uma crescente desumanização, nesse caso muito mais efetiva para a continuação do “aprendizado”. Quanto à desumanização da própria autoridade, o que ocorre é que quando entrevistados posteriormente ao experimento, os indivíduos reportaram suas escolhas como justificadas por aquilo que “o experimento” necessitava naquele momento. Em raras ocasiões os envolvidos fizeram menção à autoridade do ser humano que tinha o papel de “pesquisador” na sala. Milgram acredita que essa despersonalização da autoridade e a desumanização do indivíduo presente nesse espaço são essenciais na própria lógica da obediência. A exemplo desse processo, ele afirma: “na guerra, o soldado não se pergunta se é bom ou ruim bombardear uma aldeia; ele não sente vergonha ou culpa ao destruir uma vila. Pelo contrário. Se ele sente orgulho ou vergonha depende do

quão bem ele desempenhou a missão à qual foi designado” (Milgram, 1974, pg. 8). Assim, a característica humana de obediência à autoridade afasta a preocupação moral baseada na lógica individual de decisão e escolha, substituindo-a por uma percepção de quão apropriado é o engajamento do sujeito no processo situacional, coordenado pela percepção de quem possui autoridade.

Finalmente, para a construção de sua análise e generalização dos dados para produzir uma teoria geral acerca da obediência humana, Milgram faz uso da teoria, naquele momento ainda nascente, da Cibernética. Por mais estranho que nos pareça, essa teoria lida com sistemas autômatos e sua relação com sistemas hierarquizados e Milgram constrói um paralelo entre a vida humana e entidades cibernéticas. Afirmando que o problema da obediência necessita que se responda “que mudanças ocorrem quando o indivíduo que age autonomamente é inserido num estrutura social onde passa a funcionar como componente de um sistema ao invés de sozinho” (Milgram, 1974, pg. 79), Milgram explica que o sistema cibernético serve como modelo para explicar o funcionamento do problema da obediência à autoridade. Nesse processo o autor afirma que indivíduos são capazes de viver de forma autônoma, mas ao mesmo tempo também devem viver em sistemas hierarquizados. No entanto, essa capacidade autônoma da vida humana, e suas configurações múltiplas, devido às experiências humanas mais variadas que as do autômato cibernético, complica os processos de vida hierárquica e fazem com que haja conflito entre a moralidade, as escolhas (que são processos individuais e disposicionais) e a hierarquização das vontades coletivas (processos situacionais). A obediência à autoridade aparece como

mediação necessária para regular essas interações. Nesse momento ele afirma que a moralidade não possui esse papel regulador das relações entre mundo político-social, mas que apenas a presença desse sistema hierárquico garante essa mediação e a sobrevivência da vida coletiva. Desse modo, a moralidade não é uma forma válida de explicação da ação cruel ou perversa dentro do sistema de Milgram. A moralidade pertence ao espaço do disposicional, formada por elementos individuais que são comumente subjugados pela presença da adequação individual ao sistema mais amplo.

Para ele, isso é comprovado pelo fato de que nenhum dos atores que administraram choques extremos (qualquer choque, na verdade) deixou de considerar essa forma de lidar com outro ser humano como moralmente errada. Moralmente, não houve variação na descrição dos procedimentos, ou seja, ninguém achou que o que estava fazendo era correto. Todos reconheceram a natureza má das suas ações, mas justificaram-nas a partir da lógica de obediência a uma autoridade legítima e a necessidade de satisfazer os desejos dessa autoridade. No entanto, os dados mostram uma variação nos resultados do experimento cada vez que variáveis relacionadas à proximidade da vítima, presença ou não do pesquisador, informações conflitantes etc. estavam em jogo. Para Milgram isso revela a essencialidade do sistema hierárquico como chave para o conhecimento das motivações tanto com relação à obediência (que ele tentou comprovar) quanto com relação à desobediência humana. É essa leitura da centralidade dos sistemas hierárquicos e do silenciamento da moralidade individual como fundamentais para o estudo e compreensão dos mecanismos da

ação humana, principalmente da ação considerada má ou cruel, que Phillip Zimbardo vai resgatar na teoria da obediência de Milgram.

Bad barrels e o Lúcifer situacional

O professor de Psicologia Social da Universidade de Stanford, também foi o centro das atenções, que perduram até hoje, quando colocou em prática um experimento sobre a vida na prisão e os efeitos psicológicos e comportamentais da prisão sobre os guardas e os prisioneiros. O estudo foi tão controverso e, segundo o próprio Zimbardo, tão chocante também para ele, que a sistematização de seus dados e o aparecimento do livro que relatam sua experiência só vieram a público mais de trinta anos depois no livro *O Efeito Lúcifer* (Zimbardo, [2007] 2011). O propósito do estudo, segundo seu autor, não era especificamente comprovar uma teoria sobre o comportamento desviante ou a ação cruel e perversa, mas “acessar até que ponto fatores externos de um espaço institucional poderiam passar a dominar as disposições internas de atores localizados naquele ambiente. Boas disposições foram contrapostas a situações ruins” (Zimbardo, 2007, pg.220).

Nesse trabalho o autor defende que o contexto e a situação são forças exteriores que, quando exercidas sobre o indivíduo, suspendem sua capacidade de distinção moral entre bem e mal. O mal, portanto, aparece como fruto de uma força situacional que impede escolhas e direciona ações, anulando qualquer capacidade crítica dos sujeitos e, de maneira muito mais perigosa, a capacidade de reconhecer sua responsabilidade sobre as ações em questão. No entanto, para

chegar a essa conclusão, temos que observar, além da própria situação e dos indivíduos envolvidos nesse experimento, que Zimbardo se utiliza de um arcabouço teórico que se baseia em premissas relativamente parecidas com aquelas defendidas por Milgram com relação à obediência à autoridade e ao caráter dicotômico da relação sujeito X situação.

O experimento em psicologia social realizado em 1971 na universidade de Stanford, conhecido como The Stanford Prison Experiment (SPE), é decisivamente um dos trabalhos de pesquisa mais amplamente conhecidos sobre a centralidade do comportamento humano para a compreensão da natureza do mal e da maldade e aparece como quarta opção entre 76, 100,000 de resultados quando a palavra-chave *experiment* é utilizada no site de buscas *Google*. Esse estudo serviu de base para o que Phillip Zimbardo chamou de efeito Lúcifer ou um caso de *good apples* em *bad barrels* (Zimbardo, 2008a). Vale salientar que a teoria do efeito Lúcifer serviu também como ponto de defesa controverso, nos anos de 2006 - 2008, para argumentar em favor dos soldados americanos do Centro de Inteligência e Prisão Militar de Abu Ghraib que haviam sido acusados de torturar e humilhar de forma brutal prisioneiros de guerra no Iraque.

O SPE envolveu um grande aparato tanto humano quanto estrutural. Uma parte do departamento de Psicologia Social da Universidade foi transformada em falsa prisão onde os participantes desempenhariam seus papéis sob a supervisão de um time durante as 24 horas do dia. Um conjunto de 24 universitários distribuídos em dois grupos como guardas e prisioneiros deveriam desempenhar os papéis que lhes foram designados por duas semanas ininterruptas. O próprio Zimbardo deveria desempenhar o papel de diretor da prisão, tendo poder para intervir com os guardas e para controlar o experimento uma vez que ele se iniciasse.

O processo de escolha dos candidatos envolveu uma pré-seleção

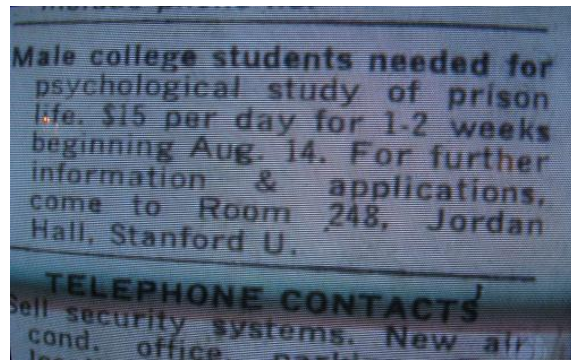


Figura 5

entre 70 candidatos que foram submetidos a uma bateria de testes

psicológicos antes do início do experimento para garantir sua sanidade mental, que não fossem usuários de drogas, ex-presidiários ou possuíssem algum tipo de deficiência ou tendência a desvios de comportamento, estabelecendo assim os parâmetros de normalidade psicológica requeridos como controle e que foram mais tarde utilizados para discutir como os papéis sociais desempenhados durante o funcionamento de uma instituição carcerária e a própria situação prisional tem o poder de transformar pessoas até então boas em pessoas capazes de perpetrar ações moralmente erradas. Dessa maneira, Zimbardo e sua equipe puderam afirmar ter em mãos um conjunto de jovens adultos universitários, pertencentes à

classe média americana, e que não possuíam nenhum distúrbio de personalidade ou tendências agressivas ou depressivas. Eles eram todos considerados ‘normais’.

A escolha de quem desempenharia quais papéis no experimento foi feita aleatoriamente. Além disso, foi oferecida a cada participante uma quantia de \$15,00 pela hora de participação, que seriam pagos ao final do experimento. Para dar maior veracidade ao processo de encarceramento, os estudantes-prisioneiros não foram previamente avisados do dia de início do estudo, sendo que alguns dos carcereiros, tendo participado de uma breve sessão preparatória no dia anterior às prisões e já exercendo seus papéis participaram dos atos de prisão; Os ‘presos’, por sua vez, foram surpreendidos num domingo pela manhã por um carro de polícia e policiais verdadeiros que chegavam para dar-lhes

Figura 6



voz de prisão, sendo levados para a delegacia de polícia, fichados e fotografados. Esses procedimentos contaram com a ajuda da polícia do condado de Palo Alto que cedeu alguns de seus homens e uma viatura para dar mais veracidade aos procedimentos prisionais (Figura 6).

Só algumas horas mais tarde, quando já estavam sendo divididos em suas celas e recebendo ordens de como se comportar na prisão, alguns estudantes-prisioneiros perceberam, finalmente, que o experimento começara. Os prisioneiros adentraram o espaço prisional na Stanford University sem perceber o que acontecia ao seu redor, pois estavam vendados. Assim que adentraram os

espaços das celas, foram despidos inclusive de suas roupas íntimas, receberam suas batas (as quais permaneceriam vestindo durante todo o experimento) e foram tratados com medicamentos contra escabiose (piolhos) e outros tipos de infecção. Esse procedimento garantia a manutenção da saúde coletiva no espaço confinado da prisão. Cada um dos prisioneiros recebeu um número, na frente e nas costas de sua bata e também uma meia-calça de náilon que deveria ser usada na cabeça para simular o corte de cabelos e a consequente cabeça raspada comum em situações prisionais verdadeiras. Em seguida foi lida aos prisioneiros uma lista de regras de comportamento que incluíam a proibição da livre movimentação e a utilização de nomes próprios entre os prisioneiros, que receberam também avisos sobre a necessidade de respeito e bom comportamento com relação aos guardas, ao carcereiro e ao superintendente. Essas regras haviam sido criadas na reunião de preparação dos guardas, carcereiro e superintendente no dia anterior.

Projetado inicialmente para durar duas semanas, o SPE durou apenas seis dias devido ao desenrolar de eventos surpreendentes e inesperados que envolveram desde tortura psicológica e humilhação a castigos corporais, infligidos aos prisioneiros pelos guardas, sob a supervisão do carcereiro. Esses abusos se iniciaram de forma contundente a partir da primeira contagem dos prisioneiros nas suas celas. As formas de abuso incluíram forçar os prisioneiros a praticar exercícios à exaustão, forçar os prisioneiros a limpar os vasos sanitários de suas celas com as próprias mãos, encapuzá-los e fazê-los dançar e cantar, obriga-los a simular posições sexuais, entre muitas outras. Esse comportamento durou cerca de cinco dias e foi devastador no caso de alguns prisioneiros que se

desequilibraram psicologicamente. Nas primeiras 24 horas, um dos prisioneiros teve um colapso nervoso e pediu para ser retirado do estudo, o que lhe foi concedido cerca de 12 horas depois. Praticamente a cada dia que se seguiu um prisioneiro requisitou desligamento do experimento, o que algumas vezes lhes foi negado através do uso da força física pelos guardas da prisão.

É importante notar também que durante os momentos de crise e colapsos nervosos na falsa prisão, os pais puderam visitar seus filhos encarcerados uma única vez e que um padre e um advogado estiveram presentes no momento em que alguns dos prisioneiros demandaram, depois de tentar estabelecer um comitê de negociações contra a tortura e após uma reunião de seus representantes com o superintendente. Também foi formado um comitê de falsos oficiais de condicional que entrevistou cada uma dos prisioneiros, sem que qualquer um deles tenha expressado o desejo de deixar o experimento. O fim da falsa prisão e do estudo teve lugar quando, numa visita praticamente informal ao seu namorado Phil Zimbardo, a então estudante de pós-graduação em psicologia Christina Maslach ficou aterrorizada com a permissividade de Zimbardo em relação ao comportamento extremamente cruel e violento aos quais os alunos estavam sendo submetidos. Segundo Zimbardo, foi esse momento de distanciamento trazido por um indivíduo de fora que o ajudou a perceber que era o momento certo de dar um fim ao estudo.

À época o estudo chocou as comunidades acadêmicas trazendo à tona dilemas éticos sobre os limites da pesquisa com seres humanos, ainda que outros experimentos tão controversos quanto este, por exemplo, o estudo famoso de

Milgram, discutido acima, já tivesse sofrido o mesmo tipo de ataque. No entanto, a controvérsia com o estudo de Zimbardo era ainda mais profunda, pois incluía não somente sofrimento e dor psicológica e física causada aos envolvidos na pesquisa, mas também punha em cheque a capacidade do próprio pesquisador, pelo seu profundo envolvimento, de analisar objetivamente os dados que a pesquisa havia gerado. Essa problemática ainda provocaria também, e mais fundamentalmente, dúvidas acerca da qualidade explicativa dos próprios dados.

No entanto, embora esses elementos sejam fundamentais numa crítica acerca da validade da pesquisa e dos dados que demonstrariam na prática como uma situação ruim pode transformar pessoas boas em Lúciferes (no mal encarnado), cabe a uma leitura mais aprofundada sobre o problema do mal, criticá-la mais precisamente a partir de suas premissas teóricas. Assim, podemos afirmar que o que nos importa aqui não é apontar somente para os problemas metodológicos, mas trazer à tona as fissuras encontradas na própria lógica explicativa daquilo que Zimbardo denominou *O Efeito Lúcifer*.

Segundo a teoria esboçada no livro de mesmo nome (Zimbardo, [2007] 2012), a emergência de ações malignas perpetradas por indivíduos racionais, sadios e conscientes de desempenhar um papel que lhes foi prescrito deve ser compreendida a partir de um conjunto de fatores estruturais determinantes, que definem através de sua força persuasiva, as ações de cada indivíduo inserido nessa situação. As ações individuais são desconectadas da realidade da consciência individual e da capacidade de julgamento moral devido às nossas tendências naturais a obedecer cegamente àquilo que nos é imposto pelo

poder da autoridade. A vontade individual e a capacidade de escolha, que se mostraram também relevantes nas discussões teológicas e filosóficas no capítulo anterior, vão novamente se instituir como problema central na abordagem de Zimbardo.

Seguindo os pressupostos apontados por Milgram, Zimbardo também pressupõe que o comportamento individual está localizado no extremo oposto em relação às forças situacionais e que essa consciência ou capacidade individual de refletir acerca daquilo que é certo ou errado, e de como proceder apropriadamente a partir desses parâmetros, se perde dentro dessa força situacional que passa a determinar nossas ações. Logo, temos que a teoria geral, que tem como objetivo entender como as ações humanas cruéis derivam de uma contraposição entre as estruturas e o indivíduo, está apoiada na atribuição de um sentido fundamentalmente bom para as ações humanas. Para Zimbardo, a ação de seres humanos bons só podem ser boas, e quando não o são, esses indivíduos devem certamente ter sucumbido ao controle de uma situação perversa que retira deles sua capacidade de apreciar moralmente e também de escolher racionalmente aquilo que é certo. Essa visão do poder da situação, baseada na universalidade da obediência, o leva a afirmar que, nesses casos, o que ocorre é “a transformação de pessoas boas em pessoas más”.

Essa ênfase na transformação do caráter humano é uma explicação bastante específica da Psicologia Social e como vamos ver mais à frente nas críticas que Erich Fromm faz a algumas das ideias centrais por trás dos estudos de Milgram e Zimbardo, ela ocupa o lugar central dos estudos sobre da maldade. Para entendê-

la Zimbardo afirma existirem três abordagens, normalmente consideradas excludentes, que são utilizadas nos estudos sobre o caráter humano e que ele gostaria de revisitar e retrabalhar para que se tornem complementares, são elas: (1) disposicional, (2) situacional e (3) sistêmica.

A abordagem disposicional (1) busca compreender as ações humanas a partir do que constitui sua personalidade, focando nos processos de formação e amadurecimento da consciência individual e de aspectos particulares de cada indivíduo. Segundo o autor, as ciências sociais em geral, a teologia e alguns autores da filosofia utilizam-se dessa abordagem para atribuir aos indivíduos a centralidade tanto no que diz respeito aos mecanismos de ação social quanto aos processos incluídos na escolha moral. No caso de Abu Ghraib, e em muitos outros casos de abusos e torturas envolvendo instituições poderosas ou ações coletivas, essa abordagem é utilizada para justificar os atos cruéis. Sua forma essencial é representada pela *bad apple theory* ou pelas teorias do bode expiatório, onde um ou poucos indivíduos são considerados como culpados por possuírem algum desvio, ou característica pessoal extraordinária, que os leva a cometer determinado ato. Já na abordagem situacional (2), os fatores exteriores (como apontados algumas páginas atrás), “o que está ao redor dos indivíduos, qual a situação, qual o contexto social em que a ação se desenrola” (Zimbardo, 2008a) são o foco da explicação da ação. Aqui, o que importa segundo Zimbardo não são mais as ‘maças podres’ e sim os ‘*bad barrels*’ (barris ruins). Isso significa dizer que a situação social tem uma função essencial na compreensão de que forças sociais estão envolvidas no momento em que a ação se desenrola. O autor afirma

ainda que é nesse ponto que os cientistas sociais focam sua análise, não seguindo adiante para o próximo passo fundamental que é a explicação e compreensão do sistema no qual essas situações emergem. Assim, na terceira e última abordagem, a sistemática (3), o foco do pesquisador deve recair sobre um processo ainda mais amplo que é o estudo das influências mais gerais da política, da economia, do poder legal, da cultura etc. sobre a emergência das situações nas quais os atores desempenham seus papéis. Esse olhar sistêmico está diretamente ligado à localização do poder nesse espaço. Logo, é o poder que está localizado no próprio sistema que define as situações onde a perversidade e o mal podem emergir como forma possível de ação humana, ou, como afirma o próprio autor: “o poder está no sistema. O sistema então cria a situação, que corrompe o indivíduo” (Zimbardo, 2008a). A relação dinâmica entre esses três fatores torna-se a chave para compreensão da ação cruel e da maldade.

Através dessa última abordagem, que ele clama só a psicologia social dele e de Milgram terem sido capazes de perceber, Zimbardo então busca compreender quais os fatores situacionais e sistêmicos que explicam tanto as agressões ocorridas durante seu experimento de Stanford quanto às instâncias de tortura e maus-tratos que tiveram lugar na prisão de Abu Ghraib no Iraque. Para tanto, Zimbardo enumera então um conjunto de sete fatores que “lubrificam esse caminho escorregadio que nos leva ao mal” (Zimbardo, 2008a e 2008b), nos informando quais os mecanismos psicológicos que exercem força sobre os indivíduos levando-os a agir de maneira incorreta, são eles:

1. Dar o “primeiro pequeno passo” de forma impensada – esse processo é ilustrado pelo estudo de Milgram, onde 100% dos indivíduos em todos os testes aplicaram o choque mais baixo, de 15V, ao ‘aprendiz’. Esse pequeno passo não deveria ser tomado se quiséssemos evitar sua ‘escalada’.
2. Desumanização do outro – esse fator é descrito como chave em todas as situações onde crueldade, perversão e tortura acontecem. Humilhação, extirpação de direitos individuais, subjugação do corpo, abuso de autoridade e outras formas de desumanização ocorreram nos três casos discutidos até aqui (Experimento com Choque, Stanford e Abu Ghraib).
3. Desindividuação – esse processo pôde ser observado no estudo de Milgram, através do distanciamento físico, mas também da referência ao “experimento” como possuidor de agência individual; no caso de Stanford através do uso de sacos e óculos escuros como formas de impossibilitar o contato visual direto; e por último, mas não menos relevante, em Abu Ghraib, onde os prisioneiros também foram encapuzados e os soldados pintaram o rosto.
4. Difusão da responsabilidade pessoal – essa característica que auxilia na emergência de ações más pode ser exemplificada pela justificação dada, em cada um dos três casos apresentados, que estão todas baseadas na atribuição de culpa às forças supraindividuais. Estávamos apenas

obedecendo a ordens. Essa mesma característica serviu como justificativa para Eichmann e outros nazistas durante seus julgamentos.

5. Obediência cega à autoridade – Milgram e sua teoria da obediência formam o arcabouço explicativo que informa esse processo. Somos seres naturalmente obedientes e temos uma tendência inata a não questionar autoridades.
6. Conformidade acrítica às normas do grupo – esse elemento é alimentado pela tendência que temos de obedecer e, não só isso, mas obedecer sem analisar de maneira crítica quais as opções de ação disponíveis. Ela é bem ilustrada quando Zimbardo afirma haver um desengajamento do indivíduo com relação à moralidade. Milgram dá uma explicação que vai mais além, essa moralidade temporariamente suspensa é substituída pela eficiência da ação atribuída por uma autoridade legítima.
7. Intolerância passiva do Mal através da inação ou indiferença – nesse caso, a capacidade de observar uma ação cruel tomando lugar e não agir contra ela ou ser indiferente ao seu acontecimento podem levar à emergência de uma outra ação má. Isso poderia ser observado, segundo Zimbardo, na sua própria inação ou indiferença em relação aos fatos que ocorriam durante seu experimento. Em Milgram, o próprio engajamento pode levar tanto à perpetração do ato como à ação como coadjuvante, o que explica de certa maneira a cumplicidade do povo alemão com o regime nazista.

Assim, tanto no caso do experimento acima descrito, como no dos soldados em Abu Ghraib, pode-se então observar que as ações de humilhação e dor infligidas aos prisioneiros são causadas não por escolhas individuais, mas por determinantes externos que demandam deles certos comportamentos, o que pode levar a ações dissonantes daquelas consideradas normais em outras circunstâncias, estando seus perpetradores, portanto, protegidos sob o manto da conformidade e da obediência. Mas, a força dos mecanismos psíquico-sociais descritos acima só é exercida de forma determinante quando emergem em situações novas ou desconhecidas para os autores. Isso ocorre porque somente nesses momentos os padrões habituais de personalidade dos atores não funcionam, levando a um desengajamento do seu caráter e de sua moralidade.

A partir dessa conclusão, Zimbardo passou a se preocupar então com formas para transformar os sistemas sociais que geram situações onde o mal emerge. Sendo seu objetivo último, em consonância com o caráter curativo da psicologia como ciência, encontrar uma saída para esse problema da emergência do mal, ele passa a propor um novo paradigma para lidar com o problema. Deve-se então passar a olhar para o problema da ação cruel e do mal a partir de um olhar baseado na saúde pública, com um foco preventivo, que considere o mal como problema social e que busque na modificação das atitudes das crianças uma saída para transformação do futuro e não através de um olhar individual, medicalizado, baseado na abordagem disposicional. O seu projeto atual busca lançar um novo olhar sobre esse paradigma do que ele chama ‘banalidade do bem’, tentando transformar indivíduos em ‘heróis em potencial’. Para isso,

devemos ter como modelos de comportamento social indivíduos que exercem o sacrifício pessoal em prol de uma causa coletiva, cujos exemplos vão de Gandhi à Mandela.

Problemas chocantes nos barris de Lúcifer

Como pudemos ver até aqui, as abordagens de Milgram e Zimbardo buscam dar conta de diversos aspectos psicológicos da ação cruel e das possibilidades de sua emergência no mundo contemporâneo. Embora diversos aspectos desses estudos sejam ainda considerados fundamentais para as abordagens sociológicas (ver Bauman, 1989), as quais abordaremos no próximo capítulo, elas também estão sujeitas a muitas de suas críticas. De maneira geral, essas críticas giram em torno de alguns de seus aspectos metodológicos e de problemas epistemológicos mais sérios, que dizem respeito fundamentalmente à maneira como a relação entre indivíduo e sociedade são abordados e aos desdobramentos de certos pressupostos subjacentes aos processos de racionalização e do lugar da moralidade na vida social.

Muito embora Milgram descreva com precisão o papel essencial do engajamento sistêmico dos sujeitos nos processos de obediência à autoridade legítima, esse conceito de legitimidade é muito pouco articulado. Embora reconheça que a questão da autoridade se transforma a depender do espaço onde os atores se encontram, da instituição à qual ele diz ser filiado, da presença ou não de indivíduos como colegas ou como autoridade dissidente etc., a interpretação situacional a que se atrela impede que ele discuta os mecanismos

através dos quais essa autoridade é atribuída ou adquirida pelos indivíduos envolvidos no teste. Essa questão da legitimidade da ação já estava presente na sociologia clássica de Weber. Na sua descrição sobre os tipos de ação social, Max Weber já falava da personalidade carismática e do poder do carisma como fontes de legitimação do poder na sociedade. Isso indica um caminho, às vezes ignorado nas ciências sociais, especialmente àquelas preocupadas com as formas racionais de ação, que nos leva a compreender antes mesmo de Milgram, a questão da autoridade como força essencial para a ação social não racional. Nesse sentido, o experimento sobre autoridade deveria iluminar não só os mecanismos relacionados à problemática da especialização e distribuição de poder autoritário das instituições diversas no mundo contemporâneo que se alastrou cada vez mais com o avanço da lógica de progresso e modernidade, mas também o próprio sentido da obediência cega a algumas formas autoritárias que não estão contempladas somente na divisão racional do conhecimento e na lógica dos experts.

Essa questão da legitimidade da autoridade e da sua relação com os processos de racionalização apontam para alguns problemas de caráter mais metodológico que, no entanto, geram dúvidas e questionamentos quanto às generalizações feitas acerca do comportamento humano. A medida das ações e da lógica da obediência surge a partir da contraposição de um indivíduo em relação a outro, sendo esse possuidor dos indicadores sociais que lhes atribuem autoridade. No entanto, o próprio estudo aponta uma mudança radical quando a situação desenhada conta com dois pesquisadores que possuem opiniões diversas

acerca do teste em andamento ou quando a figura de autoridade é ela mesma submetida aos choques elétricos. Dos 40 participantes, apenas quatro (4) completam o processo. Ou seja, um número altamente significativo se recusa a ir até o ponto final na escala de administração dos choques. Isso revela diversos problemas que dizem respeito às condições de obediência à autoridade.

Em primeiro lugar, o tipo de autoridade e seu nível de legitimidade sobre o indivíduo e sobre o grupo social do qual faz parte parecem ser relevantes e não são problematizados no estudo. A autoridade presente varia apenas com relação ao seu gênero (feminino ou masculino), apresentado de forma binária e não leva em consideração o papel da ciência como forma de autoridade nas sociedades contemporâneas, muito menos a forma como os participantes percebem essa autoridade quando apresentada por homens ou mulheres. O estudo assume de antemão, sem nenhuma justificção ou problematização aparente, que a ciência é verdadeiramente uma forma de autoridade reconhecida universalmente, independente daquele que a represente. Segundo, as forças da consciência coletiva parecem entrar em ação quando há maior número de indivíduos envolvidos que se posicionam contra a administração dos choques elétricos. Se a condição de obediência à autoridade se atrela a questão do número de indivíduos envolvidos, não deveriam então os judeus terem todos se rebelado, em conjunto aos alemães opositores, contra o regime que se lhes impunha? Como explicar a obediência coletiva a partir de experiências individuais? Se o experimento baseado em ações individuais distintas serve para explicar o movimento da

coletividade então, do ponto de vista sociológico, o contrário deveria ser também verdadeiro.

Esses dois elementos problematizam, de forma bastante relevante, a questão da obediência. O primeiro chama por um exame mais complexo e abrangente do contexto de emergência dos significados simbólicos das ações relatadas e que é fundamental para compreender o processo de legitimação das autoridades no que diz respeito ao seu poder sobre as ações dos indivíduos. A obediência à autoridade, como foi dito anteriormente, não parece algo de fundamentalmente novo nas discussões sociológicas. Os fundamentos da sociologia como ciência, como discutidos no capítulo passado, já pressupõe essa tensão entre as capacidades de ação e as normas e regras do mundo social. As teorias Marxistas, Weberianas e Durkheimianas debatem desde sua emergência esses elementos, embora não tenham chegado a soluções definitivas. A aplicação direta de um resultado que surge a partir de uma experiência controlada em laboratório parece à sociologia uma leitura apressada de dados que, embora extremamente relevantes, precisam ser cuidadosamente contextualizados para que permitam compreender aquilo a que verdadeiramente se propõe, qual seja descobrir *“em que condições uma pessoa obedeceria à autoridade que comandasse ações que vão contra a consciência?”* (Milgram, 1961).

Esses problemas estão também relacionados à forma como Zimbardo utiliza as descobertas de Milgram em sua própria teorização acerca da ação cruel e da maldade. De maneira geral, podemos enxergar dois problemas nessa abordagem do mal como fruto de forças situacionais. Primeiro, apesar de

considerar o contexto situacional como importante fator para o engajamento na ação violenta, Zimbardo parece ainda tentar justificá-la como resposta a um sistema de pressão estabelecido por forças superiores, que funcionam como uma corrente causal perfeita onde a força exercida pela estrutura chega sem nenhuma dissipação ou perda de energia até o fim de determinada ação. Tudo ocorre como se num vácuo, sem nenhuma possibilidade de interferência entre a determinação estrutural da situação e a ação individual. Ainda que ele se refira a esse processo como uma relação dinâmica entre os três níveis distintos que determinam a ação individual final, ao atribuir a existência de instâncias de poder somente aos elementos mais sistêmicos do processo, ele retira completamente dos indivíduos qualquer capacidade de transformar ou utilizar-se de estratégias efetivas para dissuadir ou transformar as situações nas quais se encontra.

A esfera do poder, em abordagens sociológicas e filosóficas contemporâneas, como as de Michel Foucault ou Pierre Bourdieu, permeiam tanto as relações sistêmicas quanto as relações interpessoais, estando nesse nível sua maior capacidade de produzir, reproduzir ou transformar o estar-no-mundo e as relações interpessoais que se desdobram em situações específicas. São os jogos de poder que acontecem entre os indivíduos, naquilo que Foucault chama de micropolítica do poder, que exercem um peso essencial na feitura ou quebra de sistemas de dominação e deturpação das ações humanas.

O segundo problema se mostra da seguinte forma, embora a leitura de Zimbardo seja bastante distinta daquelas que consideram a ação maligna como traço de uma personalidade mal ajustada, e mais acertada no que diz respeito à

importância do contexto na realização de tais ações, ela ainda falha por não enxergar um contexto histórico mais abrangente que produz um sistema historicamente informado, como apontado por Erich Fromm (1941), que gera um tipo de mecanismo de fuga baseado numa lógica estrutural que define tipos ideais de caráter social adequados a seu tempo e não uma força situacional determinante das ações de personalidades arrefecidas pela falta de controle da própria situação. Ou seja, embora afirme que a situação da qual ele fala pareça possuir uma dimensão histórica mais aprofundada, fazendo uso tanto de elementos culturais, quanto econômicos e sociais na construção do conceito de sistema, Zimbardo falha na sua demonstração de como esses elementos sistêmicos estão articulados de maneira complexa para gerar situações dominantes sobre ações individuais dominadas.

Atribuir a esses sistemas a característica de possuidor do poder não nos garante uma compreensão adequada de como esse poder é articulado nas instituições que formam o sistema. Afinal de contas, por mais que acreditemos que sistemas são entidades que possuem uma existência independente em relação à soma das ações dos indivíduos que delas fazem parte, *a la* Durkheim, é bastante difícil, à luz das discussões sociológicas contemporâneas, atribuir-lhes toda a sorte de capacidades sem levar em consideração a extensa gama de seres humanos que ocupam posições distintas, papéis diferenciados e acesso à fonte e quantidade de poder múltiplas, constituindo, no entanto, o que lhes vai nas entranhas, o que transforma esses sistemas em realidades passíveis de escrutínio sociológico. Essa dinâmica interna do sistema e sua relação mais complexa e profunda é que precisa

ser desenvolvida por uma abordagem sociológica que dê à ação humana seu devido lugar na emergência do mal como processo social.

Seguindo esse mote, o próximo capítulo tratará do problema do mal, sua emergência, permanência e mecanismos de funcionamento social a partir de duas abordagens sociológicas distintas que estão sendo discutidas contemporaneamente, são elas: a teoria do trauma cultural de Jeffrey Alexander e a busca por uma sociologia da moralidade de Zygmunt Bauman. Nesses autores, o mal como objeto é considerado a partir de um ponto de vista sociológico, até mesmo radicalmente sociológico no caso de Alexander, porém incorporando, de formas e em pontos distintos, alguns dos elementos abordados na discussão apresentada aqui pela psicologia social.

CAPÍTULO 3

MODERNIDADE, TRAUMA E HOLOCAUSTO:

POR UMA SOCIOLOGIA DO MAL

“Evil can never be eliminated from the social world”

Jeffrey Alexander (em LARA, 2001, p.13)

Como vimos nos capítulos anteriores, a problematização da ação cruel ou má a partir das perspectivas da teologia, filosofia e psicologia social contemporânea, que dialogam abertamente com a Sociologia, deixam a desejar um olhar mais aprofundado acerca dos mecanismos de construção social e do funcionamento coletivo do mal como conceito sociológico. Nesse sentido, devemos retomar a crítica feita anteriormente sobre as teorias constituídas nas abordagens de Milgram e Zimbardo, concentrando nosso olhar especificamente para o problema da situação e da obediência como formas normativas da ação humana. Devemos, portanto, não apenas propor uma teoria sociológica que dê conta do objeto maldade aqui discutido, mas também ter consciência das falhas ou do alcance limitado das teorias da psicologia social aqui apresentadas, se fazendo assim necessário trazer à baila um conjunto diverso de teorias mais especificamente sociológicas que vêm tentando compreender e organizar o pensamento sociológico acerca da maldade, da ação má e da crueldade hoje (LEMERT,1997; LARA, 2001; GOLDSWORTHY).

Antes disso, vale afirmar ainda que as análises de Milgram e Zimbardo trazem elementos importantes que nos ajudam a matizar o problema das diferentes formas de crueldade/maldade e a definir alguns limites situacionais e individuais da ação, mas não são suficientes para explicar a permanência histórica da ação cruel como possibilidade cotidiana, construída a partir de um sentido de coletividade.

Essa ressalva nos coloca justamente no limite da construção de duas formas distintas de teorização social, quais sejam a psicológica e a sociológica. Enquanto a primeira busca ancorar sua compreensão da maldade nos processos de formação do indivíduo a partir de uma perspectiva individualista, ainda que informada normativamente por certos elementos circunstanciais ligados aos valores e representações definidos culturalmente, a abordagem sociológica tem seu foco voltado para a construção do mal social que afeta as coletividades a partir de sua capacidade de significar e ressignificar as relações sociais e a própria estrutura de organização comunitária (ALEXANDER, 2009; LARA, 2001). Assim, o presente capítulo intenciona analisar os modelos teóricos apresentados em alguns trabalhos seminais de Jeffrey Alexander e Zygmunt Bauman que, cada um a seu modo, vêm pautando as discussões acerca do mal e da maldade no mundo atual como alternativa aos modelos tanto psicológicos quanto tradicionalmente filosóficos e teológicos.

O mundo moderno e o Holocausto

Como vimos brevemente na introdução do presente trabalho, o Holocausto inaugura um novo momento na trajetória do mundo moderno, principalmente no que diz respeito à compreensão do lugar da maldade no mundo social. Até o período que sucedeu a primeira guerra mundial, podíamos observar ainda um hiato na explicação sociológica do mal e da maldade como categorias explicativas da ação humana. O sentido histórico da modernização, do processo civilizador e da evolução das relações sociais que emergiram a partir de uma ideia de ciência e história moderna, não pressupunha espaço para o mal como valor constitutivo das relações sociais, e sim, como categoria “nativa” que poderia ser adotada a partir do senso comum apenas como explicação causal de outros processos. As explicações acerca de desigualdades, do crime, da violência, da perversão etc. eram buscadas na falta ou ausência de um plano adequado e uma apropriação correta de mecanismos de modernização e civilidade, tais como a pouca racionalização, a distribuição de poder e riqueza de maneira desigual, a emergência de sistemas corruptos de opressão etc. Esses problemas sociais definiam, de forma pouco cuidadosa, o mal social como acontecimento patológico, como sintoma de uma sociedade que está doente. Assim, tinha-se que quando as causas que levavam a emergência desses males fossem erradicadas, eles também seriam.

Em seu livro seminal *Modernidade e Holocausto* ([1989]1998) Zygmunt Bauman busca explorar o problema do Holocausto a partir de uma nova forma de olhar criticamente para a própria construção da sociologia e da sociedade como

frutos de uma lógica moderna. Sua abordagem intenciona considerar o Holocausto não como acontecimento histórico extraordinário resultante de uma conjunção de forças sociais e históricas que emergiram num dado momento, muito menos como um dentre muitos outros conflitos que tem como causa o ódio étnico e religioso. Segundo o autor, uma revisão desse fenômeno, e das bases sociológicas sob as quais as análises sobre ele se sustentam, torna-se essencial na atualidade já que, até o momento, para essas abordagens “nenhuma revisão importante é de fato necessária (...) uma vez que os métodos e conceitos acumulados pela sociologia são plenamente adequados para lidar com esse desafio” (BAUMAN, 1998, p.20-21), pois que se alinham à mesma lógica de explicação a partir de dicotomias como racionalidade X irracionalidade, civilização X barbárie.

Em franca oposição ao que ele chama de “os princípios bem estabelecidos da prática sociológica” que até o momento haviam tratado do problema do Holocausto através da tentativa de clarificar a relação entre fatores psicossociais e tendências peculiares que permitiram a certos indivíduos se deixarem levar pela força estrutural de um regime opressor, Bauman se propõe a reorganizar as categorias de análise sociológica acerca do Holocausto, atacando fundamentalmente a ideia central de que há uma crise de moralidade e de coerção normativa sobre os indivíduos todas as vezes que as estruturas responsáveis por reforçar suas condutas estão ausentes. Logo, ele ataca a ideia de que somente “numa condição de anomia – livre de regulação social – as pessoas podem agir sem considerar a possibilidade de estar ferindo outras” (BAUMAN, 1998, p.22-23). Nesse caso, a presença de regulação social é o que define o altruísmo e a

civilidade, ou seja, a normatização de valores morais. Sua ausência marca a perda das capacidades socialmente reguladas, causando o retorno a uma situação de egoísmo e selvageria. Contudo, o problema dessa abordagem é que, para o autor, ela passa a explicar o Holocausto como fracasso do processo civilizador, como um caso atípico de anomia social, onde a regulação social não põe em xeque a normatividade moral dos indivíduos.

De forma contundente, Bauman defende que o Holocausto é fruto dos mesmos processos de regulação, atribuição de sentidos e organização social específicos da modernidade. Os mesmos processos responsáveis pelo disciplinamento da ação na racionalização do mundo moderno possuem um lado sinistro, desconsiderado pela sociologia até o momento, que possibilita que a ação má ou imoral seja também uma possibilidade. Ao invés de acidente de percurso que acontece dentro da construção da civilidade e da modernidade na Alemanha, o Holocausto demonstra o lado nefasto desse processo, onde a racionalização e seus mecanismos internos de disciplinamento do sujeito criam, de maneira organizada e racional, o mal. Ele então afirma: “proponho tratar o Holocausto como um teste raro, mas importante e confiável das possibilidades ocultas da sociedade moderna” (BAUMAN, 1998, p.31), embora complementa que a “civilização moderna não foi a condição *suficiente* do Holocausto; foi, no entanto, com toda a certeza, sua condição *necessária*” (BAUMAN, 1998, p.32).

Para Bauman, o exercício sociológico mais importante em todo esse processo é buscar reavaliar e compreender como a moralidade moderna, recheada

que está por valores associados à obediência⁶, ao bem e ao altruísmo – como vimos no primeiro capítulo na discussão acerca da moralidade judaico-cristã como fonte dessa moralidade moderna – pôde servir ao Holocausto. O problema aqui se define na questão de como pessoas comuns, reguladas pela moralidade moderna, puderam engajar-se em tamanhas atrocidades tais como as cometidas contra os Judeus e outras minorias durante o Holocausto? Como o indivíduo são, racional e bom foi capaz de não apenas silenciosamente aceitar, mas também participar ativamente e conscientemente de ações tão bárbaras?

Antes de seguirmos no caminho explicativo acerca dos processos sociais que geram essa crise moral e social moderna, vale salientar que uma crítica também essencial que Bauman faz ao projeto de modernidade é seu distanciamento em relação à moralidade. Para Bauman, a ação racional instrumental, que se torna central na produção da civilização moderna, se afasta fatalmente das questões valorativas, causando uma ruptura perigosa que leva justamente à possibilidade de emergência da invisibilidade e da indiferença morais. Esse distanciamento entre ação e moralidade é fruto de uma visão específica acerca da existência do ator social e da sua relação com o Outro. A invisibilidade e a indiferença morais vão emergir a partir de mecanismos como a obediência (tendência comprovada por Milgram e Zimbardo de acordo com a leitura que Bauman faz de seus trabalhos) e a desumanização, através da mediação

⁶ Bauman faz uso aqui das teorias sobre a obediência formuladas por Milgram e Zimbardo que foram discutidas no capítulo anterior.

das ações, sendo, de tal maneira, atributos centrais nesse processo de separação entre racionalidade e moralidade.

O problema surge como consequência ao fato de a sociologia, de maneira geral, tender a desconsiderar o ator na sua condição de estar-no-mundo. Essa desconsideração faz com que as teorias acerca da ação social falem somente de um ator situado, contextualizado, mas quase nunca numa relação dinâmica com outros atores que também se relacionam a seu modo com esse mesmo contexto. O Outro nesse sentido pode ser controlado, observado e manipulado assim como qualquer objeto que ocupe o mesmo espaço do ator social. Se a existência do outro é considerada da mesma maneira que a existência de qualquer outro objeto do nosso campo de ação, a relação que se estabelece entre eu e o outro só pode servir para me ajudar ou me atrapalhar na realização do meu objetivo. O outro se transforma objetivamente em ferramenta ou empecilho para uma ação calculada da qual se tem a impressão de controlar os possíveis resultados. Esse processo radicaliza a ausência de moralidade na ação social e a substitui por um sentido tecnológico, racional-instrumental, onde o cálculo substitui a construção de sentidos, pois se baseia num processo de objetificação do outro de maneira unilateral. Nesse caso, a moralidade, os valores e as implicações intersubjetivas da ação são considerados irrelevantes. A observação e a análise sociológica que se segue a esse modelo perde a capacidade de compreender a construção do sentido e da significação do estar no mundo que leva em consideração a existência do outro como interlocutor nesse processo.

Como alternativa a essa visão, Bauman propõe, baseado na teoria Sartreana da relação alter-ego, o reestabelecimento da existência dinâmica do outro e da relação entre sujeitos como base do processo de ação. Quando passamos a considerar o outro em sua complexidade existencial como possuindo uma capacidade distinta, nossa ação deixa de ser autocentrada e passa a se projetar para a presença do outro, assim como para suas “definições, pontos de vista e perspectivas” (BAUMAN, 1998, p.210). Assim, o ator deixa de ser controlador dos resultados de sua ação e passa a considerar suas probabilidades num jogo que se estabelece entre dois atores e não um ator e qualquer outro objeto que participe do seu campo de ação. A ação do outro e a relação que se forja com ele, seguindo aqui uma abordagem fenomenológica, causam uma sensação de desconforto e incerteza. No entanto, esses processos não regulam ou criam uma necessidade moral porque geram um ressentimento entre os atores e revelam uma exterioridade hostil das ações humanas.

Porém, é na filosofia de Levinas (BAUMAN, 1998) através do conceito de *responsabilidade* que Bauman vai ancorar sua busca por uma moralidade pré-societária que reintroduza os valores como base fundamental da relação com o outro, antes mesmo que esses sejam afetados ou distorcidos no processo de ordenação racional da experiência moderna. Essa responsabilidade se funda na proximidade com o outro e gera um relacionamento moral. O distanciamento gera ausência de relacionamento moral, que é exacerbado, no mundo moderno, pelo processo de desumanização e pela inclusão de ações mediadas, assim como pela já mencionada tendência à obediência. A moralidade não é algo construído

socialmente, ela tem como base uma existência pré-societária que é transformada coletivamente pela sociedade através do caráter normativo das motivações sociais para a ação. Como consequência, o comportamento imoral, como a tortura, por exemplo, não é um efeito do mau comportamento de um indivíduo ou coletividade, e sim das condições das relações intersubjetivas a partir das quais a ação emerge. Quando definida a existência pré-societária da moralidade, podemos então tentar compreender como o projeto de modernidade afeta a capacidade humana de agir moralmente, transformando-a em ação racional instrumental, através da já mencionada produção social da invisibilidade e da indiferença. Voltemos então a elas.

A indiferença e invisibilidade moral como processos distintos de produção social da moralidade são essenciais para entendermos que o mal é ainda opção de ação no mundo moderno. Elas são produzidas a partir de um conjunto de mecanismos que se baseiam e reforçam a dominação dos processos de racionalização, causando uma inibição moral e sendo incorporados em regimes de disciplinamento da ação social, baseadas que estão em alguns elementos centrais, quais sejam: (a) a obediência à autoridade, regulada através de normas sociais e atribuição de papéis específicos; (b) a desumanização, levada a cabo pela produção da distância social e da objetificação do outro; (c) o apagamento do caráter moral da ação, através da sua mediação ou inclusão de atos insignificantes que aumenta a distância psíquica e física entre ator e ação; e por último, mas não menos importante, (d) a produção da ausência de responsabilização, que apaga as consequências possíveis das ações,

transformando-as em reflexos de uma engrenagem complexa e desprovida de força moral. Cada um desses elementos apontados por Bauman nos ajuda a compreender como a moralidade é extirpada das relações humanas cotidianamente.

A tendência humana de obedecer à autoridade é trabalhada a partir da discussão de uma ética organizacional baseada no auto-sacrifício, exaltado como virtude moral no mundo moderno. Essa é a lógica a partir da qual os processos de profissionalização e preparação para o mundo do trabalho e da política (no seu sentido amplo de participação pública e coletiva da conformação organizacional da sociedade) se fundamentam. Servir a uma organização e ser bom profissional significa abdicar-se das opiniões e necessidades pessoais em favor do bem comum no espaço de sociabilidade ao qual se está engajado. O sucesso profissional nesse sentido está mais ligado à honra e ao mérito da obediência e do trabalho realizado, ou seja, à disciplina, do que à responsabilidade moral conectada ao fim último daquilo que se está realizando. ‘Feito é melhor do que perfeito’. Nesse sentido, se pensamos nas carreiras profissionais no mundo militar podemos enxergar como, em seus processos de disciplinamento, a honra de servir aos seus superiores e de obedecer às regras sem ponderar sua validade moral é mais importante do que a qualidade moral do próprio objetivo final da ação que se realiza. Vale ressaltar que o poder normativo desse disciplinamento à obediência pode ser atribuído e reforçado pela extirpação da responsabilidade do indivíduo que realiza a ação.

Ainda considerando o Holocausto como ponto culminante nesse processo de disciplinamento moderno, podemos observar que ele se torna ainda mais eficiente quando auxiliado por um processo de desumanização e distanciamento social que se estabelece na relação entre o ator social e o outro. Esse processo fundamenta o que Bauman vai chamar de invisibilidade moral e ocorre pela conjunção de processos de mediação da ação ou sua dissipação. No mundo industrial moderno, a lógica da hiper-especialização do trabalho e dos papéis sociais são um exemplo especial desse processo. Cada indivíduo realiza uma tarefa singular, particular que faz parte de um conjunto mais complexo que deixa de ser visível na sua totalidade. Essa invisibilidade aciona também a dissipação do sentido de responsabilidade, reforçando mais ainda a invisibilidade moral. Podemos observar que na máquina do Estado nacional-socialista Alemão, essa reprodução de pequenos papéis e tarefas foi essencial. Hannah Arendt (1963) aponta para esse mesmo problema quando reporta que Eichman se eximiu de responsabilidade individual justamente por considerar apenas ter cumprido seu papel particular na organização da partida de trens para os campos de concentração e outras medidas que não estavam ‘diretamente’ ligadas ao assassinato de judeus.

A conjunção de todos esses elementos produz, portanto, uma configuração específica das relações morais modernas que podem potencializar seu caráter destrutivo. Alguns desses elementos também emergem como fundamentais na conclamação a uma leitura crítica da modernidade que Alexander faz através da sua tentativa de mapear uma possível sociologia do mal.

Trauma Cultural e a Sociologia do Mal

A sociologia do Mal proposta por Jeffrey Alexander no capítulo intitulado *Toward a Sociology of Evil* (ver LARA, 200, p. 153) marca a abertura de um projeto mais amplo que engloba a construção do conceito de trauma cultural que ele vem desenvolvendo em sua obra a partir do contexto de discussão sobre o terrorismo e as ações políticas e da sociedade civil no mundo contemporâneo. Na análise realizada nesse texto em particular, como, de forma mais refinada em *Remembering the Holocaust* (2009), Alexander intencionou esboçar, através de uma crítica à produção sociológica sobre o mal e a moralidade, uma teoria da ação que consiga articular de maneira mais apropriada o lugar tanto dos valores morais quanto dos processos de estruturação envolvidos na criação de uma representação simbólica do mal na atualidade. Vale salientar que a abordagem desenvolvida por Alexander nesse e em praticamente todos os seus outros trabalhos, carrega a marca de sua afiliação à sociologia cultural americana, herdeira que é das produções sociológicas e antropológicas da escola de Chicago dos anos 60 que se transmutou numa linhagem de pensadores engajados social e politicamente hoje. Essa afiliação também responde por sua ênfase nos processos de atribuição de significados, construção de representações coletivas e universalização de valores nas suas análises que é cara à sociologia da cultura de maneira geral.

Tendo essas informações em mente, podemos observar que o conceito de trauma cultural surge no projeto de Alexander como recurso conceitual para

analisar o Holocausto (ALEXANDER, 2009) e outros eventos também aterradores, como o 11 de setembro (ALEXANDER, 2004a), que serão também os objetos centrais da discussão acerca do mal. A intenção de discutir a construção de eventos como trauma cultural surge a partir do estudo do caso do Holocausto para tentar compreender “como um evento histórico específico e situado, um evento marcado pelo ódio racial e étnico, pela violência e pela guerra foi transformado em símbolo generalizado do sofrimento humano e do mal moral (...)?” (ALEXANDER, 2009, p. 3). Para o autor, essa transformação serve como ponto de partida para a feitura de uma teoria social mais acertada sobre os mecanismos sociais de criação dos fatos culturais e de seus efeitos sobre a vida social e moral. O mal, como representante dessa moralidade, deve ser também compreendido dentro dos esforços explicativos da sociologia.

Diferentemente do projeto de Bauman, o mal para Alexander faz parte de uma construção simbólica que deve ser apropriada pela sociologia a partir de um esforço epistemológico de compreender os mecanismos de codificação e transformação das experiências humanas através da atribuição de valores morais. Portanto, para Alexander a moralidade, e como consequência o mal, não pode se configurar, para a sociologia, como forma pré-societária, senão como força motriz essencial que informa os atores e os processos de transformação de eventos em trauma cultural. Levando esses elementos em consideração, se faz necessário então reconstruir o caminho de transformação simbólica desse fato histórico, o Holocausto no caso aqui em questão, chamando a atenção, ao longo do caminho, para os eventos e ações cruciais que possibilitaram que ele se transformasse num

exemplo universal e forma mais reconhecida do mal humano no mundo atual. Portanto, essa abordagem rejeita qualquer sentido ontológico que se queira atribuir à moralidade e ao mal, sendo assim radicalmente sociológica.

Essa defesa de uma abordagem sociológica se inicia a partir de uma crítica em certo sentido próxima à que Bauman faz à sociologia clássica, da forma como ele lida com o mal como categoria residual dos processos de construção do bem e da normalidade. Como vimos anteriormente, a visão sociológica que lida com o mal e com o Holocausto é constituída a partir da mesma transformação ocorrida no mundo social no início da modernidade. A noção de ciência, e particularmente, de ciência social que se constitui nesse momento partilha das mesmas categorias valorativas, do mesmo conjunto de valores morais, advogados pelo senso comum. Alexander considera esse o maior problema para a sociologia em tentar lidar com o problema do mal. Para ele, esse compartilhamento de valores e a crença no projeto moderno e civilizador que se expande pela sociologia no início do século XX faz com que as teorias sociais desse período se constituam a partir da noção de que a ação humana e as relações sociais, bem como os processos de socialização e representação simbólica estejam focados em elementos moralmente positivos, que seu sentido histórico esteja voltado para o bem como valor essencial das relações humanas.

O bem é a categoria fundante das relações sociais e para ele se movem todos os processos envolvidos nas escolhas sociais dos atores sociais e das coletividades. A racionalização funciona, nesse sentido, como processo de organização e otimização da vida social e sua finalidade é a constituição de um

mundo melhor e mais justo. Esse processo gera a naturalização e normalização do bem como valor intrínseco à ação humana e a totalidade da vida social, relegando o mal ao status de contingência ou de acidente, transformado socialmente em desvio da norma ou processo anômico de construção das relações sociais. Essa crítica leva o autor a buscar na “virada cultural” os elementos necessários para ultrapassar formas antiquadas de lidar com o mal e a moralidade. Assim, seu objetivo não seria nem esboçar uma causa, seguindo uma lógica positivista da ciência dura, nem entender os significados do mal, como uma abordagem hermenêutica propõe, e sim entender os mecanismos que organizam o mal como ato de interpretação que faz parte do sistema de categórico que os indivíduos utilizam para atribuir sentido ao mundo. Para Alexander “culturalizar o mal é tão importante quanto os esforços para definir e institucionalizar o bem” (ALEXANDER, 2001, p.156, grifo meu).

Esse processo de observar o mal a partir da cultura tem como foco central o reconhecimento de que a produção do bem traz consigo a produção cultural do mal. A realidade cultural da experiência humana está organizada a partir de categorias duais que incluem um elemento positivo, enfatizado nas abordagens sociológicas não culturais, e um elemento negativo, que é deixado de lado nos modelos de racionalidade moderna. Porém, devemos considerar que ambos são constituídos ao mesmo tempo, durante o mesmo processo de produção e compreensão dos valores e normas culturais, entendidos como esforços sociais para simbolizar, codificar, narrar e ritualizar as experiências humanas. Assim, o mal é elemento essencial para a experiência do bem.

A experiência, no modelo oferecido aqui, ocupa lugar central na classificação simbólica do mundo e como consequência deve ser considerada na sua inteireza. Assim temos que a experiência do mal não pode ser apenas considerada como processo cognitivo, como atribuição racional de valores a uma determinada ação ou evento, mas como um processo emocional e sensorial. A experiência do mal possibilita também, através da rememoração e rearticulação das memórias envolvidas na sua construção, que ele se cristalize como oposição moral ao bem. O mal tem um papel importante na manutenção das fronteiras morais que definem culturalmente aquilo que é aceitável e aquilo que não é. Para que esse processo tome lugar, o mal precisa ser “codificado, narrado e incorporado em cada esfera social (...)” (Alexander em LARA, 2001, p. 162).

Os processos de codificação, narração e incorporação estão diretamente ligados à produção do evento traumático e por sua vez à representação desse evento como mau. Portanto, para que uma ação ou evento seja considerado culturalmente como mau, é necessário que se compreenda quem comanda as bases materiais de sua produção simbólica, qual a intensidade que esse mal representa no espaço de possibilidades e quais as características que possibilitam a produção de uma narrativa particular sobre ele (quem foi o perpetrador, quem foi a vítima, quais os resultados a curto e longo prazo desses eventos etc.).

Uma vez que esses processos sejam realizados, o que se segue é a incorporação e sedimentação desses elementos em cada uma das esferas sociais que abarcam a experiência humana. Para Alexander, *“em cada uma dessas esferas e em cada sociedade nacional, existem narrativas profundamente elaboradas*

sobre como o mal se desenvolve, onde é mais provável que ele apareça, sobre as lutas que tomaram lugar em épocas distintas entre o bem e o mal e sobre como o bem pode triunfar sobre o mal mais uma vez” (idem). A incorporação dessas narrativas segue, no mundo contemporâneo, um processo de classificação binária que estrutura as práticas representativas e simbólicas dos indivíduos. Assim, temos que em eventos ou ações as narrativas incorporadas que nos ajudam a decodificá-los ou avaliá-los moralmente constituem-se em pares antagônicos: bem X mal, certo X errado, positivo X negativo etc. O conjunto desses processos incorporados de classificação forma o que Alexander chama de estrutura cultural que, por sua vez, participam da constituição ou organização do espaço que produzem.

Os problemas na teoria sociológica do mal em Alexander e Bauman

Embora seja impossível ignorar a importância do trabalho desenvolvido por Jeffrey Alexander para trazer o problema da permanência do mal e os estudos sobre moralidade novamente ao centro das discussões sociológicas contemporâneas, não se pode negar também que sua abordagem cultural baseada numa lógica da legitimação do discurso nativo como definição última da condição de maldade de certas ações oferece um escopo de análise reduzido e limitador.

A sua tentativa de construir uma teoria culturalista do Mal, apesar de ser importante para situar o problema na teoria sociológica contemporânea, sofre de uma grave deficiência: que é a permanência numa forma de relativismo sociológico no qual a maldade, apesar de sua suposta tentativa de ir além de sua

definição como oposto do bem, é o resultado de uma construção social particular, de esferas de ação distintas, produzindo processos de classificação diferenciados em cada um desses espaços. O processo que deveria levar da incorporação das categorias classificatórias de uma determinada esfera à formação daquilo que é descrito como estrutura cultural não é claro e esbarra no relativismo.

O problema dessa perspectiva é que ela descaracteriza a experiência do mal. A partir de Alexander não é possível entender a recorrência histórica dessa forma social. A principal crítica a essa perspectiva sociológica e os seus problemas para a prática da disciplina são delineados pelo próprio Bauman.

Bauman (1993) tenta concretizar o projeto de uma sociologia da moralidade capaz de não desnaturar a própria natureza da moralidade. Porém, devido a sua percepção limitada do problema da normatividade, constrói um projeto político e não um ‘modelo’ de pensamento ou uma teoria. Seguindo Levinas, Bauman afirma que o cuidado com o ‘outro’ me é imposto junto com minha condição humana e que a vida social seria a história da manipulação dessa condição primeira. Ao afirmar que a moralidade é pré-social, o autor chega a confrontar o problema, mas não desenvolve quais seriam as consequências desta ideia para a disciplina. Os problemas se somam, especialmente quando esta ideia se une a uma recusa em pensar qualquer forma normativa: o que seria esse momento pré-social? Como explicá-lo?

O problema do projeto Baumaniano é confundir o autoritarismo das normas sociais e políticas com as necessárias normas e limites que estruturam e ordenam o pensamento e a crítica. Não que estruturas de pensamento não possam carregar

elementos de autoritarismo, mas mesmo um pensamento negativo mais radical precisa se estruturar e revelar fundamentos.

Reconhecer que a moralidade (e, portanto, o mal) está relacionada a uma experiência pré-social (ainda que este seja apenas um modelo normativo) não seria solapar as bases epistemológicas da sociologia? Já que o intuito deste trabalho é tentar apresentar uma visão alternativa para a compreensão sociológica da experiência da maldade, traremos uma outra abordagem para continuar dialogando e construindo o mal como objeto sociológico.

Assim, ao analisarmos a teoria do habitus de Bourdieu, estaremos diante de uma teoria capaz de explicar melhor os processos de ‘incorporação’ de emoções e valores. Em Bourdieu, essa faceta da incorporação está presente de forma fundante na ideia de habitus, em seu aspecto relacional, mutável, mas também constante e estruturado. A ideia é que esse autor nos permite pensar de forma mais consistente a produção e normalização de processos sociais civilizadores (muitas vezes identificados como exemplo do mal e de sua irracionalidade). Mais ainda, fornece elementos teórico-metodológicos para a compreensão de como os valores morais são apreendidos na experiência (enquanto sentimentos, expressão de emoções e práticas incorporadas), especialmente, como os indivíduos articulam as diferenças entre configurações de valores morais e outros tipos de valores. Portanto, na discussão aqui proposta, pretendemos demonstrar a seguir como a discussão sobre uma análise sociológica do mal pode encontrar na perspectiva de Pierre Bourdieu uma teoria das práticas sociais e da experiência moral mais consistente que aquelas apresentadas até aqui.

CAPÍTULO 4

HABITUS, MALDADE E PERMANÊNCIA:

A FORMAÇÃO DO MAL COTIDIANO

“Absolutely central to considering the problem of evil is its relation to human agency. Evil belongs to the domains of action where agency is related to moral and political responsibility.”(LARA, 2001, p. 2)

A teoria do habitus de Pierre Bourdieu não oferece uma leitura específica sobre a maldade. No entanto, com o intuito de formular aqui uma nova abordagem sociológica do mal que dê conta de aspectos da criação e manutenção de uma noção de maldade na qual estão fundamentados os aspectos morais do mundo ocidental, vale à pena tentar compreender como sua abordagem disposicional da construção do conceito de habitus como espaço fluído de interação entre o sujeito e o mundo social leva a uma compreensão mais aprofundada do estabelecimento de características historicamente fundamentadas das ações voltadas para o mal. A partir da perspectiva Bourdieusiana, pretendemos discutir o problema do mal, sua permanência e seu reconhecimento, para além de abordagens que caiam num determinismo cultural exacerbado, como no caso da teoria do trauma cultural oferecida por Alexander, num personalismo individualista ou, finalmente, numa abordagem situacional que não dá conta da permanência histórica do fenômeno.

Como pudemos observar nos capítulos anteriores, para que a sociologia possa dar conta do problema do mal na atualidade é preciso que ela elabore um conjunto de conceitos que indiquem como as ações humanas se organizam a partir

dos processos de atribuição e classificação de valores, e como esses são articulados na produção simbólica de sentidos que podem ser compartilhados coletivamente como parte da constituição de contextos sociais mais ou menos estruturados. O desenvolvimento dessa ideia permeou as análises anteriores e nos trouxe alguns elementos importantes para iluminar e organizar nosso mergulho mais aprofundado na teoria Bourdieusiana com o intuito de resgatar seus elementos fundamentais, quais sejam, *habitus* e *libido social*, que servirão como arcabouço teórico e metodológico na nossa discussão sobre os abusos ocorridos em Abu Ghraib como caso exemplar.

Pierre Bourdieu é um dos sociólogos mais lidos e comentados na sociologia contemporânea e a abrangência de seu trabalho inclui discussões acerca das mais diversas áreas, desde a influência da mídia e sua crítica até trabalhos de auto-análise sobre sua própria ascensão como símbolo do pensamento francês no campo da sociologia atual. Pierre Bourdieu é um autor diverso, porém nem sempre acessível. Sua produção massiva de textos, livros e artigos, faz com que a entrada no que chamo seu ‘labirinto teórico’ seja sempre escorregadia e incerta. Só após leitura cuidadosa de certos conceitos fundamentais de sua teoria, como o emprego da noção de *habitus*, e outros elementos tais como campos, jogos, interesses e poder simbólico é que o leitor começa a dar sentido a uma teoria sistêmica mais geral.

Também é importante salientar que vários desses elementos foram constantemente revisitados por Bourdieu num esforço de refiná-los e mantê-los adequados ao mundo social que logravam explicar. Podemos afirmar, portanto,

que houve, claramente, um amadurecimento de alguns de seus conceitos, especialmente os de habitus e poder simbólico, aos quais elementos como libido social, *illusio* e incorporação foram atrelados posteriormente em busca de uma explicação mais refinada dos processos de reprodução, dominação e transformação do sujeito (que potencialmente viriam a desencadear processos mais extensos de mudança social).

Foi assim que, influenciado por correntes diversas do pensamento sociológico e fazendo uso de um processo interpretativo bastante distinto, Bourdieu buscou enfatizar a desigualdade entre os indivíduos no mundo social e as forças que estão em ação tanto para reproduzir como para modificar este sistema-mundo. Dentre os novos conceitos utilizados para fazê-lo, o de libido social parece ter um lugar especial por ser introduzido como forma de explicar, e psicologizar, o que até então era um sujeito estritamente racional ou um fantoche dominado por estruturas todo-poderosas que definiam essencialmente suas ações. O projeto que inclui o conceito de libido, e mais diretamente, de libido social, faz parte de um esforço de abertura da própria ideia de habitus, pois traz em si elementos que intensificam a compreensão da formação desse último, sem necessariamente voltar a já batida fórmula do habitus como estrutura estruturada e estrutura estruturante.

De acordo com Bourdieu, a libido social é um conjunto de forças que age sobre o sujeito em todos os períodos de seu desenvolvimento e que auxilia na aquisição de elementos necessários para a formação do habitus, tanto num sentido da experiência individual quanto da esfera coletiva, compartilhada. Em

Dominação Masculina (BOURDIEU, 1999), por exemplo, Bourdieu expressa a existência da libido sexual como primeira camada formativa do habitus de qualquer indivíduo, mas também como experiência compartilhada no processo de socialização, que será fundamental na classificação dos sujeitos quanto ao seu pertencimento de gênero e afiliação da sua sexualidade. A divisão entre masculino e feminino vai, a partir de então, filtrar as possibilidades de existência dos indivíduos, gerando tanto novas possibilidades quanto impossibilitando certos resultados num contexto de aquisição e manutenção das representações individuais e coletivas.

Fazendo uso do conceito de libido social para explicitar o movimento de incorporação e transformação do mundo através do indivíduo, que tinha até então a aquisição do habitus como único elemento responsável por esse processo, Pierre Bourdieu finalmente reabriu um canal de comunicação (que em seus textos posteriores aparece nas citações explícitas de Freud e outras referências tácitas ao projeto da psicanálise, de forma geral) há muito excluído de projetos sociológicos, estabelecendo assim um diálogo direto com teorias da psicologia e da psicanálise naquilo que tenham produzido de mais interessante, explicações no nível micro para o desenvolvimento do indivíduo e a formação de suas potencialidades no mundo social.

No entanto, a relação entre a apropriação que Bourdieu faz de conceitos da psicanálise e os conceitos psicanalíticos em si nem sempre são claras. Isso pode ser visto especialmente em seus trabalhos iniciais como *Outline of a Theory of Practice* (Bourdieu, 1977), onde ele parece evitar qualquer discussão mais

aprofundada sobre o tema. Apenas em seus estudos mais recentes, a partir dos anos oitenta, especialmente em *Knowledge and Symbolic Power* (Bourdieu, 1982), Pierre Bourdieu começou a mostrar, de forma coerente, uma tentativa de relacionar o que ele chama de sócio-análise ao desenvolvimento psicológico e psicanalítico dos atores sociais (FOURNY, 2000).

Essas evidências parecem corroborar a necessidade de ir mais adiante neste processo para descobrir se é possível realizar uma análise comparativa levando em consideração tanto os aspectos discrepantes quanto os aspectos similares entre as teorias psicanalíticas (em diversos autores) e a teoria da formação do sujeito em Pierre Bourdieu. Dessa maneira, seriam criadas novas possibilidades para a compreensão e explicação dos mecanismos psicossociais através dos quais o ser humano se transforma em sujeito da ação no universo sociológico.

Para tanto, o exame dos conceitos de habitus e libido e sua interdependência, que será feito aqui, bem como sua relação com o processo de formação do sujeito (tanto na sociologia como na psicanálise), serão ambos fundamentais para a compreensão da teoria Bourdieusiana como um todo e para aumentar seu poder explicativo sobre o mundo social.

Habitus, sujeito e estrutura

“(...) Atores Sociais são imbuídos de habitus, inscrito em seus corpos por experiências do passado. Esses sistemas de esquemas de percepção, apreciação e ação torna-os capazes de atuar baseados no conhecimento prático, baseados na identificação e reconhecimento de estímulos convencionais e condicionais aos quais eles estão predispostos a reagir; e, sem qualquer definição explícita de fins ou sem cálculo racional de meios, gerar estratégias apropriadas e infinitamente renováveis, mas dentro das fronteiras dos limites

*estruturais dos quais eles são o produto e que os define”
(BOURDIEU, 2000, p.138).*

À primeira vista, podemos afirmar que no trabalho de Pierre Bourdieu o processo de dominação e socialização é disposto de forma a funcionar tão efetivamente através da incorporação de elementos do mundo social, que qualquer possibilidade de oposição ou incongruência parece inexistente. Nesse contexto, o sujeito parece permanecer preso num mundo complexo de imagens, ilusão e repetição que não lhe permite negociar novas possibilidades de ação. A tendência à manutenção da conformação do espaço social se dá através dos mecanismos de reprodução e de processos de transformação estrutural para adequação dos *habitus* ao jogo no espaço social. Provém daí as críticas mais ferrenhas a seus trabalhos sobre a reprodução social e a distinção. No entanto, essas leituras essencialistas parecem ser enganosas, ou no mínimo muito genéricas.

Se tomarmos a obra de Bourdieu como processo em construção, lembrando que ele publicou quase que ininterruptamente por aproximadamente três décadas, podemos notar o amadurecimento de certas ideias que se refinam ao longo do tempo como interesse, jogo, campo e a própria ideia de *habitus*. Mas, além desse refinamento, observamos também uma constância na sua defesa de elementos fundamentais como a sua crença na falsidade da dicotomia subjetivismo *versus* objetivismo. Para Bourdieu, esses elementos formam um continuum inseparável na realidade, donde não se pode falar de um sem o outro. Dessa forma, o mundo das possibilidades e estruturas objetivas, reais, só faz sentido quando dotado de

elementos simbólicos de significação, esses, por sua vez, capazes de ser incorporados, modificados ou reproduzidos por sujeitos investidos no mundo.

Esse sentido de investimento apresentado por Bourdieu na sua definição de sujeito também aparece como forma de “des-cientificizá-la”, pois até então o sujeito aparece aprisionado numa posição de perpetrador de uma razão-instrumental todo-poderosa, donde deriva cálculos de meios e fins para agir no mundo, estando esse agir de forma geral relacionado às ações sancionadas por uma moralidade coletiva que motiva e controla normativamente suas ações. É desse sujeito investido no mundo, atrelado às possibilidades e impossibilidades, aos riscos e benefícios do mundo real, participante num jogo social onde a seriedade das apostas pode custar vidas, que Bourdieu vai falar quando passa a incorporar o conceito de *habitus* como instrumento metodológico para compreender o dinamismo e a complexidade do mundo social.

O conceito de *habitus* surge na sociologia/antropologia Bourdieusiana, já desde muito cedo, como ferramenta de explicação não apenas das formas de reprodução de estruturas objetivas no mundo, mas também como instrumento de compreensão e explicação dessas possibilidades de transformação e adequação do sujeito ao mundo social, ou seja, tanto como meio de incorporação de elementos do espaço social, como enquanto processo tenso de adaptação e reestruturação das suas condições de existência, responsável por sua ação no mundo.

O *habitus* se forma através de processos psicossociais, portanto objetivos (pela incorporação, que inclui classificação e objetificação das experiências) e

subjetivos (através da formação psíquica e de experiências singulares) de acumulação, pela experiência individual e coletiva, de elementos do mundo exterior em camadas formadoras, incorporadas ao longo da vida do indivíduo, possuindo camadas mais profundas e mais sedimentadas, assim como elementos mais contemporâneos e ainda não completamente incorporados à trajetória individual. Um exemplo disso pode ser encontrado nos mecanismos de definição de gênero, tanto individual quanto coletivo, que funcionam através da inculcação e desenvolvimento de aspectos masculinos ou femininos e da incorporação dessa dicotomia masculino X feminino desde a mais tenra infância, levando dessa maneira, já desde muito cedo, a uma identificação significativa com um ou outro lado desse continuum. Essa incorporação de pares de códigos e valores morais serve ao processo de classificação tanto no que diz respeito à identificação positiva com uma delas quanto à identificação negativa com seu oposto. Podemos dizer então que no caso dessa estrutura binária masculino *versus* feminino, os indivíduos que são classificados desde a infância a partir de uma ou outra categoria pela estrutura formal, que no mundo ocidental está baseada numa diferença superficial de caráter biológico, incorporam tanto os elementos que vão constituir sua identidade sexual e seu habitus quanto os elementos que vão, de maneira negativa ou excludente, indicar seu oposto. Isso faz com que seja possível aos atores construir em seu habitus um conjunto de códigos e valores morais que definem socialmente os comportamentos aceitos ou não para ambos os sexos.

Segundo Bourdieu, a incorporação e sedimentação dessa primeira polarização traz em si o fechamento e, ao mesmo tempo, a abertura de possibilidades de ação futura para os indivíduos, delimitando, desde já, não só a formação individual e preferências sexuais da pessoa, mas também delimitando quais papéis podem ser desenvolvidos por ela na vida coletiva (ver CHODOROW, 1978, como exemplo interessante dessa relação entre aspectos sociais – e psicanalíticos - da reprodução da maternidade através da produção do gênero. Ver também BOURDIEU, 1999).

Nesse sentido, o habitus é caracterizado como entidade mutante, como processo contínuo, de inclusão de novos elementos que a todo momento pode gerar tensão e modificação na trajetória do sujeito social. O habitus como estrutura, portanto, não condiciona a ação do sujeito, mas funciona como um prisma, direcionando suas potencialidades através de certas categorias incorporadas pela experiência do passado e que precisam ser atualizadas, a todo instante, no presente.

Esse processo de atualização é a chave para compreender como ocorre tanto a mudança nas trajetórias individuais quanto coletivas. No mais das vezes, é quase que impossível realinhar os parâmetros da ação e suas condições de surgimento, localizadas no passado. A transformação das condições estruturais no espaço-tempo, portanto, torna a atualização e a transformação em aspectos quase fundantes do conceito de habitus.

Dessa maneira, podemos dizer que o sujeito está a todo instante investido seriamente no mundo, experimentando com certa regularidade situações de

desconforto e de deslocamento, tanto quanto situações em que seu habitus aparece bem ajustado ao mundo do qual faz parte.

Além disso, através do conceito de habitus, Bourdieu não está apenas buscando lidar com a falsa dicotomia indivíduo-sociedade, mas também tentando reinserir o corpo como ferramenta essencial da ação desse sujeito no mundo. O conhecimento pelo corpo refere-se essencialmente ao princípio de indivisibilidade dos seres humanos, ou seja, a incapacidade de dicotomizar o indivíduo em corpo e mente. Esse reducionismo já bem conhecido na sociologia, tanto quanto nas ciências biológicas, foi gerador de uma distinção entre a percepção do mundo corpóreo, físico, construído na prática (o profano) e a construção do saber racional e metafísico sobre o mundo (o sagrado). A incorporação, pela ciência, de tal dicotomia, especialmente nas ciências sociais, nos leva a falar de um corpo humano não como depositário de conhecimento, mas como obstáculo que nos impede de encontrar e compreender a verdade da ação humana, em sua dimensão racional, instrumental e intencional. Esse corpo deve ser subjugado a processos mentais que o definem, posicionam e controlam de forma a favorecer ações no mundo.

A crítica Bourdieusiana a esta razão escolástica, que transforma todos os sujeitos da vida cotidiana em “cientistas” de suas próprias vidas, analisando a cada passo suas condições, racionalizando suas motivações, escolhendo os melhores resultados para suas ações e ignorando seu estar no mundo corporal, se refere ao corpo como o repositório do habitus e lugar (*carrier*) da sociabilidade. O corpo é o meio através do qual estruturas objetivas da realidade são

incorporadas e transformadas em disposições para o jogo social. O corpo, segundo Pierre Bourdieu, também representa tudo que é sensorial, subjetivo, único, em seu sentido mais individual, mas também contém em si estruturas objetivas na forma de um habitus sedimentado, o produto coletivo do espaço sócio histórico no qual está inserido.

A noção de habitus, mais uma vez, tem um papel essencial na definição e no *fading* (sumiço, fluidez) das fronteiras entre as estruturas objetivas do mundo e a compreensão subjetiva de tais estruturas num determinado contexto. O habitus é incorporado na forma de disposições, é feito carne, é transformado no princípio através do qual nós percebemos e sentimos o mundo ao nosso redor, tomando-nos capazes de nos adaptar a ele ou adaptá-lo a nós. Essas disposições estão em constante contato com o mundo, com as posições efetivas, oferecidas por estruturas objetivadas no mundo social, e é essa relação dialética entre posições e disposições que indica, sem cálculo ou projeto prévio, as ações do sujeito no mundo.

“O princípio da ação não é, portanto, nem um sujeito confrontando o mundo como objeto numa relação de conhecimento puro, nem um ‘ambiente’ que exerce uma forma de causalidade mecânica sobre o agente; não está nem no lado material ou simbólico da ação, nem na coação exercida pelos campos. Ele está localizado no princípio de cumplicidade entre dois estados do social, entre a história inscrita nos corpos e a história inscrita nas coisas, ou, mais precisamente, entre a história objetificada na forma de estruturas e mecanismos

(dos espaços sociais ou campos) e a história encarnada nos corpos na forma de habitus...” (BOURDIEU, 2000, p.151).

A ação subjetiva é, portanto, não uma ação mecânica, mas um processo de tensão e situação deste corpo no mundo dentro de um espaço de possíveis e de uma localização temporal, como disposição de atualização do passado que informa (mas não determina) o futuro. Essa nova configuração do caráter do habitus como elemento corporal do indivíduo no mundo, e sua temporalidade, também leva em consideração certos processos biológicos em jogo no desenvolvimento desse corpo, como por exemplo, as mudanças geracionais, doenças, como a perda da memória, acidentes etc. Dessa maneira, Bourdieu também incorpora ao seu sujeito sua dimensão biológica aliada às relações simbólicas referentes a ela, dando a este corpo um sentido de trajetória individual e de historicidade única.

Mas, levando em consideração que a trajetória e historicidade de uma pessoa configuram, modificam e reconfiguram seu habitus, como falar de previsibilidade e regularidade de processos coletivos na vida social? Como extrapolar a partir dessa individualidade idiossincrática e chegar a um habitus de ‘classe’⁷, onde grupos compartilhem certas disposições?

É aqui que o processo de codificação, objetificação e formalização do mundo surge como “*uma operação de ordem simbólica*” (BOURDIEU, 1990a,

⁷O conceito de classe em PB está definido pelo compartilhamento de disposições semelhantes no habitus entre indivíduos que ocupam posições semelhantes num determinado campo social. (ver Bourdieu, 1998a, 1998b e 1998c)

p.80) que formaliza e normatiza as ações, gerando um conjunto de ações possíveis que “*asseguram um nível mínimo de comunicação*” (*idem*) entre os sujeitos. Esta codificação (formal, normatizada e legítima) é o processo que pressupõe ações de violência simbólica através do qual podemos derivar a validade universal de condutas e ações específicas, transformando-as, desta maneira, em ações legítimas.

É para compreender esse processo de codificação e ajuste das trajetórias individuais em grupos ou habitus coletivos que Bourdieu utiliza o conceito de libido ou, mais tarde, libido social. Para ele, é extremamente importante que a sociologia e a psicologia (a meu ver, mais a psicanálise, já que suas referências são mais relativas a Freud que a qualquer outro autor) trabalhem juntas no exame da gênese das disposições e do interesse do indivíduo pelo jogo, buscando explicitar como é possível ir do interesse narcísico ao interesse pelo outro, a “orientação objetiva” dos desejos e da experiência. Em suma, como a formação do habitus, como depositário de disposições mundanas e experiências individuais, através do direcionamento da libido para o mundo, torna-se o mediador chave dessa relação do indivíduo com o mundo. E, para além disso, como a transformação dessas pulsões libidinais podem ser consideradas de forma coletiva, na compreensão não só da ação, mas de ações desviantes, como por exemplo, as ações violentas.

A compreensão dessa passagem do psicológico ao coletivo é de extrema importância, pois ela explicita a forma como o habitus, em seu caráter dispositivo, aparece como elemento duplamente estruturado por uma realidade objetiva, mas

também por uma trajetória psíquica de experiência individual, respondendo assim a capacidade de ajuste desse habitus a novas situações, mas também a capacidade de mudança decorrente de modificações nas trajetórias, tanto individuais quanto coletivas, no espaço social.

Sendo assim, passemos a uma rápida análise do sujeito freudiano, para que possamos compreender que processos são responsáveis pela transformação das estruturas objetivas do mundo em estruturas de significação simbólicas subjetivas e como a libido atua, através do direcionamento de suas pulsões, como libido social, no investimento do sujeito no mundo e na formação de coletividades.

O sujeito psicanalítico como sujeito social

Sigmund Freud, fundador da psicanálise como projeto científico que buscava explicar os processos mentais pelos quais o ser humano se desenvolve no mundo, bem como quais as causas das mazelas mentais que assolavam o mundo a sua época (e que ainda hoje estão presentes em formas complexas que vão de doenças psíquicas a sintomas generalizados de anomia social), não formulou uma noção de sujeito de forma direta.

O desenvolvimento de suas teorias da formação subjetiva estão difusos nas noções tanto topográficas quanto descritivas da mente humana, divididas entre inconsciente e consciente e sob os três elementos básicos da formação da personalidade, o eu, super-eu e o isso, todos transformados através de princípios de regulação do prazer, da realidade, por pulsões de vida e de morte e processos

de recalque e sublimação que formam e informam a vida, tanto individual quanto coletiva.

Dentro desse contexto difuso, libido pode ser definida como um conjunto de forças psíquicas, reguladas pela tensão entre o princípio do prazer e o princípio da realidade, que estão engajadas em diferentes processos no desenvolvimento da mente e da ação humana no mundo, como a imaginação, a identificação, a memória e a sexualidade, possuindo ainda, como objetivo, a manutenção do prazer e da satisfação, numa distribuição de energia que busca manter a constância na sua dispersão.

Segundo Freud, embora essa quantidade de energia libidinal dispersa pela mente humana nas suas relações de objetificação do eu e do mundo seja fixa, é possível transferir sua forma ou função sexual específica a outras formas. Esse processo de conversão libidinal ocorre através das relações entre as três camadas fundamentais da mente (o isso, o eu e o super-eu) localizadas tanto nos níveis consciente e pré-consciente, quanto no inconsciente.

Sendo assim, podemos afirmar que apesar de haver uma noção consciente e pré-consciente de certos aspectos da formação subjetiva e de sua relação objetiva com o mundo, também há nesse processo um nível inconsciente fundamental, acessível apenas através da análise científica, informada de alguns de seus aspectos, tornados visíveis nos sonhos, nos “atos falhos” da fala etc. Sendo assim, o sujeito enquanto tal não é capaz de acessar a maioria dos aspectos inconscientes da formação do seu *eu*, podendo, no entanto, racionalizar os processos objetivos desse *eu* na tentativa de explicar suas ações no mundo.

Para Freud, libido define-se não como uma energia geral, mas como uma energia específica (libido egoísta) engendrada nos processos de formação sexual e de identificação. Em revisões posteriores, Freud distingue entre uma libido egoísta e uma libido objetiva, essa por sua vez, essencial nos processos de recalque e identificação que trazem os elementos sociais como, por exemplo, enquadramentos morais, para o cerne da formação psíquica do sujeito. Essa diferenciação é fruto do objetivo básico das pulsões instintivas de manutenção da vida.

A formação da libido egoísta no desenvolvimento inicial do bebê se deve, enfaticamente, a incapacidade do infante de distinguir seu eu do eu materno, percebendo esse corpo materno como extensão de seu próprio corpo. O prazer obtido através da alimentação e do cuidado básico (em Freud originalmente da amamentação, mas em revisões de autores mais atualizados, como Chodorow, o cuidado, como um todo, representa esse aspecto inicial da não-objetivação do outro) é a satisfação em primeira instância de um eu-egoísta, que não vai além do reconhecimento e da resposta a um instinto básico de reconhecimento de si mesmo.

O passo seguinte, nos leva a transformação da libido-egoísta em libido-objetiva, processo que acontece através das relações edipianas, onde a causa da satisfação não está mais localizada no seu próprio corpo, mas no reconhecimento e na identificação com um objeto exterior a ele. A inclusão da figura do pai, como terceiro elemento, ou seja, como objeto excluído do eu e que separa a figura materna do eu infantil, gera uma nova dinâmica entre o eu, como fonte de todo o

prazer, e o mundo exterior (o pai, outros significativos e mais tarde o mundo social). Essa relação se apresenta como sofrimento, dado que ela afasta a libido-egoísta de sua fonte primordial de prazer, dando lugar a uma ansiedade (castração) onde a figura do pai representa o perigo de extinção do prazer.

Por outro lado, ao mesmo tempo em que esse processo de castração toma lugar, há também uma identificação com a figura do pai, como única maneira de garantir, através da incorporação de traços elementares de comportamento moral (presentes por sua vez, no super-eu desse pai), que se possa novamente ter acesso ao prazer controlado por ela. Vale lembrar que nessa fase de identificação não é feita uma cópia exata dos elementos constitutivos dessa figura paterna, e sim a incorporação de certos elementos que parecem ser efetivos para o posicionamento adequado do sujeito no mundo e que garantam a manutenção adequada da satisfação subjetiva. Esse processo de identificação é responsável pelo primeiro passo na formação do sujeito socializado, e irá permanecer/direcionar o desenvolvimento posterior à vida infantil.

Também vale lembrar que, de acordo com Freud, esse processo de identificação ocorre não somente nessa fase nem mesmo apenas em relação à figura paterna. A identificação é um processo contínuo de incorporação de aspectos relevantes da ordenação do mundo social que leva em consideração todas as relações significativas entre sujeitos em diversos períodos de seu desenvolvimento, podendo, dessa forma, ser representada por professores, amigos e até mesmo inimigos, que se relacionam com o sujeito no espaço social em diferentes fases temporais.

No entanto, é na fase de latência onde a sublimação e a repressão têm um caráter formador essencial ao auxiliar na dispersão da libido sexual através do seu direcionamento para o mundo. Esses mecanismos de recalque e repressão que ocorrem como forma de autopreservação da libido egoísta (também libido narcisista) contra o estímulo exterior constante, representado por uma diversidade de objetos-libidinais, toma lugar justamente para garantir o amadurecimento biológico e posterior re-localização dessa sexualidade nas zonas erógenas do corpo, quando estas estarão preparadas para lhe dar vazão.

Podemos então afirmar que nos processos de recalque, o instinto de preservação aí proposto está baseado no impulso à restauração da situação previamente existente que foi obliterado por um distúrbio exterior, por uma exacerbação no gasto de energia da libido sexual, que deverá ser sublimada. A incorporação, neste momento, das ideias de nojo e vergonha, como demonstra Freud, é fundamental para a manutenção da integridade do ego, enquanto torna possível, ao mesmo tempo, o desenvolvimento de aspectos sociais dos sujeitos.

Em geral, o completo desenvolvimento do indivíduo produz não só sua maturidade em relação a sua sexualidade, mas também leva à formação de outros interesses derivados de relações libidinais com o mundo na forma de elementos representacionais presentes no isso e também de aspectos reguladores, normativos e morais do super-eu. O mundo social é, dessa forma, parte fundante do sujeito freudiano, sendo essencial pra seu desenvolvimento enquanto ser no mundo.

Habitus e Libido: mecanismos microssociológicos da ação

É justamente esta noção de libido, não apenas como pulsão do eu e confinada ao processo de geração do sujeito egoísta, individual, mas também como pulsão geradora de outras formas de interesse, que será adotada por Bourdieu nos seus trabalhos mais recentes.

É enquanto desenvolve o conceito de *illusio* como espaço de jogo onde os pensamentos e as ações podem ser afetados e modificados, como esse mundo ilusório onde a ação está complexamente relacionada ao mundo exterior através da adequação do habitus nesse espaço e onde tudo ocorre “como se” fosse natural ser desta maneira, que Bourdieu volta sua atenção para a noção de libido ou libido social. Vale salientar aqui que o conceito de libido social é mais evidenciado por sua natureza diferenciada e diferenciável, e por sua capacidade de dar ao conceito de habitus, ele mesmo, um caráter individualizado.

Para prosseguirmos com nossa análise, e aproximarmos de forma mais complexa as noções de sujeito como propostas por Freud e Bourdieu, vale lançar mão de um recurso metodológico caro ao próprio Bourdieu, qual seja, a ideia de homologia.

Levando em consideração que homologia, como utilizada por Pierre Bourdieu em sua teoria dos campos, representa a presença de processos de estruturação objetiva comuns aos campos sociais e uma estratégia para compreender sua emergência em campos sociais diferentes, torna-se assim possível compará-los sem destruir sua existência relativamente autônoma no espaço social. Podemos, portanto, considerar como homólogos os processos

através dos quais o sujeito Freudiano se desenvolve e através do qual o habitus Bourdieusiano se forma e atualiza seus elementos no mundo.

Esse processo de comparação de estruturas homólogas cria também a possibilidade de compreender as tensões e diferenças entre esses dois corpos estruturais em comparação, dando vazão também aos elementos idiossincráticos presentes em ambos.

O conceito de habitus em Bourdieu incorpora a noção de elementos de formação do interesse e do investimento do agente social no mundo através do direcionamento libidinal em diversos campos do espaço social, assim como para o sujeito Freudiano essas energias libidinais são concentradas no processo de sublimação e aquisição de elementos morais também provenientes desse mesmo mundo exterior. Assim, ambos os processos de formação do sujeito, quer em seu viés sociológico, quer psicológico, possuem estruturas relacionais contíguas no que diz respeito à produção do mundo social e das individualidades.

O que podemos observar, levando em consideração os aspectos discutidos por ambos os autores, é que a formação do sujeito através de processos psicológicos de estabelecimento de objetos-libidinais faz parte dos primeiros passos na formação do habitus individual. Através desse mesmo processo simbólico da transformação do mundo concreto em habitus individual, o sujeito partilha das experiências historicamente situadas e coletivizadas na forma de estruturas objetivas do mundo, tais como estruturas de parentesco, relações afetivas, maritais, trabalhistas etc.

Levando em conta que o período gestacional produz um conjunto de expectativas, objetivadas nas ações da família, podemos afirmar que o sujeito começa a interagir com o mundo exterior ainda antes de ‘ser’ nele, através das posições objetivas ocupadas pelos pais no espaço social dado e, como consequência disso, por um posicionamento do próprio infante nesse mundo, ainda que sua capacidade de agir esteja condicionada a capacidade de ação possibilitada apenas por seus outros significativos.

Portanto, a partir do momento em que faz parte do mundo, até mesmo sua iniciação infantil nesse mundo, através dos processos de incorporação e ajustamento de suas energias libidinais nele, a criança já está circundada por uma teia de possibilidades de certa forma pré-estabelecidas. Não obstante, isto não significa afirmar que este sujeito seja completamente determinado por estas estruturas, senão que há a inscrição de uma certa previsibilidade e a redução das escolhas que podem vir a ser feitas no espaço de possíveis.

Nesse sentido, a palavra operante nesse contexto de formação do indivíduo deve ser disposição e não determinação. Afinal, a escolha existe, ainda que em caráter mais modesto e com possibilidades mais reais, mais adequadas ao mundo em que se está inserido. Escolher, dessa forma, não é contemplar um fim necessariamente aberto de possibilidades, afinal há sempre um nível de contingência que não pode ser controlado pelo indivíduo, assim como há a impossibilidade de conjugar todos os elementos necessários para a realização de certas ações no mundo. Escolher aparece nesses atores, então, como possibilidade

de traçar uma trajetória historicamente plausível diante das fronteiras estruturais dadas.

“O agente possui uma compreensão imediata do mundo familiar, isso ocorre porque as estruturas cognitivas aplicadas por ele constituem o produto da incorporação das estruturas do mundo no qual ele age, e também porque os instrumentos empregados para conhecer o mundo são construídos pelo mundo.” (BOURDIEU, 2000, p. 166).

Consequentemente, a noção de habitus pode ser dividida então, para fins analíticos, em duas fases, a de formação inicial, através do desenvolvimento dos processos psicanalíticos da construção do eu e do super-eu, com sua aquisição de elementos morais retirados do mundo social e reinseridos neste através de uma libido diferenciada de acordo com os campos nos quais o sujeito encontra-se inserido; e uma segunda fase, essa de caráter mais social, onde, a partir desse “centro” gerado pelos processos da formação individual, o sujeito atualiza esses elementos, posicionando-se num dado espaço de possibilidades, e se adapta ao mundo.

Não podemos esquecer, no entanto, que ambas as fases de formação e atualização do habitus estão co-presentes na realidade da vida cotidiana, e que o sujeito, devido ao caráter inconsciente de diversos aspectos dessa formação primeira de seu habitus individual, não está racionalmente imbuído do poder de calcular suas ações no mundo a todo momento. Ele é capaz, sim, de racionalizar *a posteriori* suas ações, mas incapaz de fazê-lo naquele milissegundo entre a necessidade de fazer alguma coisa e o fazer em si. O processo de parar- pensar-

agir surge como resposta a uma sensação de inadequação e, no mais das vezes, perante situações onde a ação necessária requer ou a aceitação de parâmetros já temporalmente ultrapassados do nosso habitus, ou a inculcação de novos parâmetros que atualizem esse habitus temporalmente defasado, ajustando-o, dessa maneira, a realidade que se apresenta.

Os elementos que formam esse habitus individual, idiossincrático, no entanto, também possuem aspectos compartilhados pela experiência comum aos outros indivíduos em diversas áreas da vida, quer na formação familiar, com pais, irmãos etc., quer na incorporação de deveres de ofício ou nos processos educacionais, o que possibilita, sobremaneira, a formação de um habitus coletivo, ou habitus de classe, que indica o posicionamento do sujeito no espaço social. Lembrando-nos, portanto, que *“a capacidade de construir a realidade social, (...) não é a de um sujeito transcendental, mas a de um corpo socializado, investido na prática dos princípios organizadores socialmente construídos e adquiridos no curso de uma experiência social situada e datada”* (BOURDIEU, 2000, p. 167).

Para além desse caráter de compartilhamento do habitus, devemos levar em consideração que a diferenciação do mundo social gera campos sociais específicos, autônomos, e que para ‘investir’ e participar nesse campo, o sujeito necessita compartilhar seu habitus coletivo, precisa ser iniciado, treinado, nessa transformação da libido em libido específica, em libido *sciendi*, *artística*, *militar* etc., podendo, no entanto, esbarrar, como vimos acima, em situações onde não tendo incorporado elementos essenciais para o investimento num campo

específico, exista um sentido de desconforto, de não-adequação a situações inusitadas.

É nessas ocasiões de inadequação e da ausência de investimento legítimo (reconhecido socialmente por outros atores como investimento pertencente a um campo determinado) da libido em um campo social não compreendido que o sujeito busca, então, estabelecer através da conversão de capitais simbólicos em capitais específicos, uma adaptação de suas ações nesse campo específico, ou sua subversão e a reorganização das estruturas objetivas desse campo de maneira a se inserir nele.

Nesse processo, podemos então vislumbrar o funcionamento do habitus como estrutura estruturante e estrutura estruturada que é responsável pelas posições e disposições do sujeito, em campos específicos, e no espaço social de maneira geral. Ainda, com a historicização das trajetórias individuais e também das estruturas objetivas das suas condições de formação, tem-se uma compreensão mais adequada da complexidade das escolhas individuais e das determinações coletivas da vida humana.

Bourdieu busca exemplificar a importância dessa duplicidade do habitus e da compreensão de ambos os seus aspectos idiossincráticos e coletivos, bem como a necessidade de sua historicização em diversas áreas tais como a formação do campo artístico, em *As regras da arte*, onde chama a atenção não para o desdobramento de uma ideia do gênio artístico, mas para o desenvolvimento de uma análise da gênese histórica deste campo, do habitus artístico como forma coletiva, e da trajetória específica (a formação do habitus individual) de autores

como Flaubert, demonstrando assim como a sobreposição de todos esses aspectos leva a autonomização específica do campo das artes na França do século dezenove.

Ainda na tentativa de incorporar aspectos da trajetória individual para a compreensão do investimento no mundo e a formação do habitus individual, Bourdieu faz finalmente uma tentativa de autoanálise onde através da historicização de sua trajetória de garoto pobre no interior da França à lumiar da vida intelectual francesa, ele busca ressaltar aspectos importantes da formação do habitus individual e coletivo e demonstrar que é, sim, possível, através da subversão de elementos objetivos e da mudança das condições objetivas do sujeito, fugir do pesadelo da determinação estruturalista.

A reorganização do modelo teórico Bourdieusiano realizada até aqui, além de pontuar diferenças essenciais entre seu alcance explicativo e aquele dos autores discutidos anteriormente, serve como pano de fundo para uma leitura das imagens produzidas pelos soldados americanos na prisão de Abu Ghraib, visto que essas imagens nos ajudam a retratar não só as ações no momento de sua feitura como possibilitam enxergar predisposições constituídas e sedimentadas antes do próprio ato (que vão, portanto, informa-lo normativamente) e indicar as possibilidades de classificação de seus significados a partir da compreensão do contexto e dos aspectos históricos mais gerais nas quais elas serão simbolicamente ordenadas. Esse trabalho de análise dessas imagens de dos seus contextos será feito a seguir.

CAPÍTULO 5

IMAGENS DE ABU GHRAIB: A PERMANÊNCIA DO MAL NO CONTEXTO CONTEMPORÂNEO

Em abril de 2004, o programa de entrevistas *Sixty Minutes II* veiculou em horário nobre um conjunto de fotos⁸, que datavam do final de 2003 e chocaram os EUA e o mundo, pois retravam situações extremas de abuso de prisioneiros por soldados americanos na prisão de Abu Ghraib no Iraque. Naquele momento de ânimos acirrados e relações internacionais abaladas pela recente ocupação do território Iraquiano pelo exército americano, ocorrida no início do mesmo ano, o contexto nos quais essas ações se tornaram públicas não estavam nada favoráveis ao uso de justificativas historicamente edificadas sob a proteção dos valores que intencionavam proteger a segurança territorial e a liberdade do povo americano.

A entrada no Iraque havia criado controvérsias domésticas sérias que causavam problemas de justificação para o governo americano e acirravam disputas políticas internas com aqueles que se opunham a mais uma intervenção militar e também com a população em geral. O exército americano já estava ocupando o Afeganistão como retaliação ao apoio de seu governo aos radicais do Talibã de Osama Bin Laden, responsáveis pelos ataques de 11 de setembro de 2001. Os resultados desse processo, no entanto, não eram ainda significativos o

⁸ Ver www.salon.com para compilação desse material.

suficiente (poucos presos eram comprovadamente terroristas, nenhuma notícia do paradeiro de Bin Laden etc.) para justificar esse novo enfrentamento no oriente médio. Assim, o contexto de emergência dessas imagens não favorecia o objetivo do governo naquele momento que era convencer parte de seus políticos, do seu povo e da comunidade internacional de que a entrada e permanência nesse território fora justificada.

É claro também que aquelas não eram as primeiras evidências a vir à tona sobre o uso da tortura e da força para obter informações sobre as ações e o paradeiro de inimigos de guerra. No Vietnã e em outras instâncias depois dele, essas ações foram tratadas sistematicamente como táticas de guerra, mas também sistematicamente criticadas e discutidas pela comunidade americana e internacional que focavam especialmente nas dúvidas acerca de sua efetividade e de sua decência humana, tendo em vista a subscrição a protocolos internacionais que defendiam os direitos de presos e inimigos de guerra.

Mas, mesmo nesse ambiente de contestação, em meio a protestos populares e discussões acaloradas em Washington DC, no primeiro momento, o governo americano insistiu em justificar e tentar legitimar as ações cruéis retratadas em Abu Ghraib como parte do procedimento padrão (*Standard Operating Procedure*) em casos de investigação que envolve a segurança nacional. Essa situação favoreceu o reforço da discussão sobre o uso legítimo e ilegítimo da violência de estado e o uso da tortura física e psicológica como meios de obtenção de informações cruciais em situações de guerra e questionou de forma contundente

esse procedimento padrão; ele quebrava os protocolos internacionais que regulavam o tratamento de prisioneiros de guerra.

Diversos questionamentos relacionados a esse tópico já vinham sendo discutidos desde a entrada dos americanos no Afeganistão como retaliação ao atentado terrorista de 11 de setembro e desde que a base americana de Guantánamo Bay (GTMO) em Cuba passou a ser utilizada pelos times da segurança nacional dos EUA como prisão e centro de interrogatório de suspeitos de terrorismo, especialmente nos casos relacionados ao 11 de setembro.

É importante ressaltar que não estamos afirmando qualquer excepcionalidade deste caso em termos do problema da tortura. A associação sistemática das ações do Estado com as práticas de tortura pode ser inferida pelas diversas leis e tratados de proteção dos direitos humanos. O caso de Abu Ghraib se torna um referencial importante devido à conjunção contextual de elementos políticos e históricos. Mas, o seu uso como caso exemplar para esse estudo se deve principalmente ao seu caráter de ‘cotidianidade’. Infelizmente, seria tolice e desinformação tratar os casos de tortura realizados pelo Estado como exceção. No entanto, essa certeza de que os exemplos são muitos não pode sempre, pela própria natureza da tortura e gradiente de poder de quem a implementa, mostrar as provas empíricas. É nesse sentido que esse conjunto de fotos foi escolhido: por documentar um conjunto de ações que, mesmo que saibamos de sua recorrência, não costumam ser registrados- ou ao menos que esses registros não costumam ser públicos.

Pela própria discussão realizada aqui anteriormente, alguém poderia perguntar: por que Abu Ghraib? Por que não Auschwitz, como na maior parte da bibliografia contemporânea, ou qualquer outro dos tantos exemplos de ações que dificilmente alguém discordaria que representam a maldade?

Qualquer um dos exemplos ocorridos depois de Auschwitz que fosse escolhido teria o mesmo sentido incômodo para o pensamento: a dificuldade de lidar com o fato de que, como percebeu Adorno, mesmo que todos concordem que Auschwitz nunca deve ocorrer novamente, o seu horror continua se repetindo. É nesse sentido que a permanência do mal é um problema: são formas de ação capazes de gerar uma grande concordância sobre seu caráter indesejável, também capazes de produzir formas sistemáticas de rejeição moral e revolta-produzindo efeitos graves até do lado de quem as comete, mas que ainda assim continuam sendo sistematicamente utilizadas. Consequentemente, Abu Ghraib se justifica como escolha no debate sobre o mal não por ser diferente de Auschwitz, mas por não só por confrontar e dramatizar o que foi escrito sobre este, como por atualizar para as gerações atuais os efeitos devastadores da maldade.

Num outro sentido ainda, Abu Ghraib também acrescenta algo a discussão sobre Auschwitz: o registro de sua sistematicidade. Portanto, ainda que o fato da sistematicidade não lhe seja particular, ou seja, ainda que as ações tenham se repetido cotidianamente no decorrer de um período, é único o seu registro fotográfico sistemático, permitindo que se veja e acompanhe os rituais de tortura através do olhar daqueles que os produzem.

Assim, percebemos que os soldados não só estavam integrados numa ação sistemática de abuso cotidiano, como pareciam haver conseguido transformar essas ações num esquema aparentemente necessário e normal de controle sobre os presos. De forma ainda mais complexa, pareciam contar com a conivência (ou no mínimo um olho cego) de outros oficiais em posições superiores na organização militar. Quem observa de fora pode enxergar que não apenas os soldados estavam envolvidos, mas também diversos outros indivíduos da hierarquia militar. A sordidez desse caso foi exacerbada justamente pelo aparente sentido de ‘normalidade’ que ele tomou e que aparece retratado nas imagens de soldados sorridentes e confortáveis nas suas posições de torturadores. Afirmar que eram todos um grupo de sádicos ou desviantes morais impossibilita a compreensão do fato. É necessário desvendar os mecanismos motivadores de suas ações, as relações com o espaço social nas quais as ações aconteciam e a relação histórica dessa instância específica de violência com outros processos de mesma natureza ocorridos anteriormente.

Após algum tempo, com uma investigação oficial sobre o caso já aberta e havendo publicado oficialmente algumas das mais de 200 fotos (muitas delas fotos da mesma cena, capturadas de ângulos diferentes e por múltiplos indivíduos) de situações abusivas nas quais soldados eram retratados humilhando e degradando presos, o governo americano passou a empregar uma segunda estratégia de explicação para o caso. Dessa vez, deixando de lado o processo de justificação das atitudes como procedimento padrão, passou a defender que os soldados que participaram dessas ações eram não mais que um punhado de *maçons*

podres dentro de um barril de maçãs ‘saudáveis’. Essa explicação para o problema dos abusos em Abu Ghraib gerou um *frisson* na mídia e nos meios acadêmicos (MASTROIANNI, 2013), levando à retomada de outro conjunto de problematizações acerca da perpetração de atos de crueldade. O trabalho que passou a ser desenvolvido por Phillip Zimbardo, por exemplo, emergiu justamente em meio a essas discussões. Depois de um hiato de 30 anos, Zimbardo não só lançou seu livro sobre os efeitos da situação sobre a ação humana (baseado, como vimos, no seu famoso experimento em na Universidade de Stanford) como incluiu em suas páginas a análise comparativa que começou a esboçar a partir de sua participação como *expert* na defesa dos soldados de Abu Ghraib. Na esteira de suas palestras e discussões, se seguiram um número grande de trabalhos jornalísticos e acadêmicos que procuraram entender e explicar o problema. Poucos tiveram a mesma repercussão e a capacidade de influenciar também a própria construção da narrativa moral que ajudou a justificar socialmente as ações dos soldados em Abu Ghraib, como também auxiliou de alguma maneira na redução de suas sentenças criminais.

Antes de seguirmos para uma leitura alternativa, e mais sociologicamente acurada, desses eventos, das ações e das imagens produzidas, precisamos entender, factualmente, o que se passou naquele ano de 2003 em Abu Ghraib.

O que aconteceu em Abu Ghraib

A prisão de Abu Ghraib fica localizada na área metropolitana de Bagdá, capital do Iraque. Ela passou a ser utilizada pelo exército americano em meados

de 2003 como resultado da ocupação do território iraquiano e da derrubada de Saddam Hussein do poder. O complexo prisional já exercia a mesma função e era largamente conhecido como espaço de produção de tortura e sofrimento sob o comando de Hussein. Era uma prisão superlotada onde todos os tipos de criminosos, incluindo assassinos e pessoas presas por pequenos frutos ou divergências políticas, podiam ser encontrados. Lá também eram levadas a cabo sentenças de morte. Era um ambiente considerado historicamente hostil e degradado.

A partir da tomada do território iraquiano, as forças armadas americanas liberaram a maioria dos presos de Abu Ghraib e instalaram ali uma base operacional que serviria tanto como prisão para aqueles indivíduos recolhidos na rua após o toque de recolher (ou envolvidos em qualquer outra atividade criminal), quanto para aqueles suspeitos (e não necessariamente os comprovadamente culpados) de envolvimento com atividades terroristas, ligados principalmente a Al Qaeda.

A prisão passou a servir também como espaço de investigação e interrogatório de presos de guerra. Vários destacamentos do exército e alguns da polícia militar americana, incluindo parte do corpo de reservistas, foram destacados para garantir a segurança do complexo prisional e das áreas ao seu redor, visto que ainda havia conflitos armados entre as forças americanas e os representantes do governo iraquiano deposto. Foi desse conjunto de indivíduos, incumbidos de proteger e organizar a vida prisional em Abu Ghraib, que emergiram as atrocidades reveladas publicamente em 2014.

No documentário intitulado *Standard Operating Procedure* (2008), os soldados envolvidos nessas ações reconstroem o espaço de trabalho e as suas condições de existência. Segundo eles, a pressão para obter informações era constante, chegando, em algumas instâncias, a serem externadas por oficiais superiores. A ordem em relação ao tratamento a ser dispensado aos prisioneiros era para ‘*soften ’em up*’ e ‘*break their spirits*’. Isso deveria ser feito como forma de prepará-los pra o processo de interrogatório liderado pelos esquadrões da CIA e de agências privadas que prestavam serviços terceirizados ao governo americano.

Os incidentes ocorreram todos no turno da noite no bloco 1A onde um grupo de soldados fazia a guarda desses detentos. No entanto, nem todos os prisioneiros que ocupavam esses blocos eram suspeitos de ações de terrorismo e não seriam submetidos aos interrogatórios. Mas, sem distinção por parte dos soldados, todos eles foram submetidos a condições degradantes e a humilhações, tortura e abuso. A lista extensa de atrocidades cometidas vai desde despir, encapuzar e humilhar verbalmente os prisioneiros até ofensas criminais mais graves que incluem espancar, acorrentar em posições de stress físico, incitar cães a atacar as vítimas e obrigá-las a simular relações sexuais umas com as outras. Em todas essas circunstâncias, os soldados não só agiam coletivamente, como também registravam com câmeras fotográficas e telefones celulares imagens e vídeos das suas ações. Nesses registros figuravam não apenas os detentos sendo abusados, mas também, propositadamente, os próprios soldados que participavam ativa ou passivamente desse processo. Cerca de 200 fotografias foram registradas

por soldados diferentes e uma parte delas foi feita circular por entre os companheiros de Abu Ghraib.

A descoberta da existência dessas imagens aconteceu justamente através da delação feita por um desses soldados que recebeu essas imagens através de uma mensagem de celular. Ele imediatamente reportou o incidente e um inquérito na corte militar foi aberto para investigar o caso. Foi nesse momento, em meados de abril de 2014, quase seis meses depois que as fotos foram feitas, que imagens vazaram para a imprensa e o caso veio a público na reportagem do *Sixty Minutes II* e numa matéria extensa do *New York Times*.

Habitus, Imagens do Mal e seus significados sociológicos

Depois do que foi discutido sobre o Holocausto e sua relação peculiar com a modernidade em capítulos anteriores, onde se demonstrou que a emergência do mal é uma de suas facetas possíveis, podemos defender que no caso de Abu Ghraib a surpresa e preocupação da mídia americana e internacional e dos intelectuais da academia em relação à produção das fotos e a perpetração dos abusos não estava mais atrelada ao entendimento do ‘porquê’ de tais indivíduos agiram daquela maneira.

Muitas outras evidências de tortura e humilhação pelo exército americano haviam sido reportadas previamente, o que fazia de Abu Ghraib mais um caso dentre muitos outros. Como consequência, as perguntas agora giravam em torno de como esses indivíduos foram capazes, numa situação onde há disciplinamento, treinamento e supervisão das ações individuais a todo instante (ou pelo menos de

forma consistente o suficiente para criar uma sensação de controle normativo constante), não só de agir com tanta crueldade, abusar e torturar outros indivíduos, mas também de fotografar e filmar essas atrocidades, fazendo-as circular como troféus e prêmios de honra e reconhecimento pelo trabalho bem feito. Isso punha em xeque não apenas os indivíduos diretamente responsáveis pelas ações, mas também seus superiores imediatos e toda a estrutura militar e governamental envolvida na guerra do Afeganistão e no projeto de democratização do Iraque.

Dez anos e muitas publicações, filmes e sentenças da justiça depois, ainda permanecem os questionamentos acerca das razões individuais, coletivas, institucionais e históricas para a situação de abuso, tortura e a produção e circulação dessas imagens dentro do sistema prisional de Abu Ghraib. É preciso então nos debruçarmos sobre esses problemas não apenas para entender Abu Ghraib como situação específica, mas também como parte de um conjunto de processos sociais que tem se mostrado permanente na história humana.

A análise de Abu Ghraib através da utilização das ferramentas teóricas desenvolvidas pela sociologia e refinadas nos capítulos anteriores nos ajudará a entender então como indivíduos podem agir cruel e brutalmente mesmo quando situados e dominados por um contexto social ‘aparentemente’ normal. Ajudará a compreender também que, na realidade, esse próprio contexto normal pode gerar ações que serão consideradas como moralmente desviantes. Esse trabalho de escrutínio também iluminará em última instância, o desenvolvimento de uma

sociologia do mal que englobe, de forma mais completa, os aspectos sociais e morais envolvidos na perpetração da ação má.

Como já demonstrado, o instrumento de análise aqui utilizado baseia-se na crítica construída acerca das abordagens da psicologia social, principalmente dos conceitos de obediência e situação, discutidos no capítulo 2, bem como nas críticas às sociologias do mal propostas por Bauman e Alexander no capítulo 3. Os problemas encontrados em todas essas abordagens foram retrabalhados na análise e revisão do conceito de habitus e seu desdobramento em libido social, feita sob a influência da teoria disposicional da prática de Pierre Bourdieu. O habitus e os demais conceitos que são a ele relacionados irão servir como chave metodológica para a compreensão das ações retratadas pelas fotos de Abu Ghraib, bem como para os processos relacionados à construção de sua representação social como maldade.

A natureza moral das imagens de Abu Ghraib

À primeira vista, correntes, dor, capuzes, sofrimento, sangue e sorrisos produzem naqueles que observam as fotografias de Abu Ghraib emoções de incerteza e angústia. O leitor dessa última oração, da mesma forma, sente essa incerteza e angústia quando lê o último par de palavras disposto lado a lado, sangue e sorrisos. Essa sensação não é causada pelo significado linguístico das palavras elas mesmas, nem da qualidade intrínseca de cada um de seus significados em separado. Seu sentido emerge a partir da relação que elas estabelecem uma com a outra, assim como com o conjunto de palavras que as

precedem. A princípio, antes de chegar à palavra final, sorrisos, os significados simbólicos construídos nas experiências cotidianas de cada um de nós, como parte do mundo ocidental moderno, nos faz organizar esse conjunto de palavras num contexto negativo. O sorriso, que finaliza esse conjunto, destoa dessa sensação porque ele remete ao seu oposto, representando um contexto positivo. A incerteza gerada a partir da incongruência entre esses elementos de codificação e representação simbólica, sangue e sorrisos, causa angústia por não permitir a imediata produção do sentido das ações que estão tomando lugar. Na leitura das imagens fotográficas, principalmente nas imagens históricas que envolvem humilhação e tortura, a captura desses processos na forma visual exacerba ainda mais essas sensações já que não é possível perceber na imagem, de maneira prontamente acessível, qual o contexto que informa essa incongruência, sendo difícil que seu sentido seja decodificado imediatamente⁹.

Num segundo momento, do olhar mais prolongado e apurado, esses elementos são relacionados ao contexto mais amplo, como ao fato de que se trata de militares fardados, de fotos tiradas por eles num contexto de guerra e conflito, de terem acontecido numa prisão, de retratarem pessoas de origens étnico-raciais distintas etc. O instante construído a partir da relação entre a primeira percepção

⁹ Esse processo pode ser observado não só nas imagens de Abu Ghraib, mas nas fotografias produzidas durante muito tempo no sul dos EUA, onde se podiam observar homens brancos sorridentes e orgulhosos, armas em punho, exibindo seus troféus: negros espancados, queimados vivos que pendiam enforcados nas Magnólias das estradas locais. Outra apreciação crítica, essa esteticamente mais prazerosa, desses eventos pode ser ouvida na música/poema de Abel Meerpol, *'Strange Fruit'*, interpretada com primor por muitas divas da música negra americana.

das imagens e a contextualização que se segue é o espaço onde os valores morais emergem para organizar a produção dos significados das imagens observadas.

Como vimos anteriormente, a moral é parte essencial da incorporação da libido social e, por conseguinte, figura nos habitus dos indivíduos como um conjunto de ferramentas disposicionais utilizadas nos momentos de interação com o mundo. Na fronteira bastante tênue entre sociologia e filosofia, observamos também que para a primeira é difícil apontar o lugar de emergência desses valores morais. Consequentemente, a sociologia moderna é confrontada com seu limite e os caminhos apontados por Alexander deslegitimam essa busca, que descaracterizaria o trabalho sociológico. Ainda assim, podemos afirmar que a existência de sistemas de valores morais está presente, como força normativa, na produção das ações e das representações simbólicas das sociedades atuais, ainda que regidas por diferentes cosmologias¹⁰. A expressão dessa presença, e de sua centralidade, se faz inegável quando nos confrontamos nas nossas experiências cotidianas justamente com situações que nos forçam a reorganizar as relações entre as normas já incorporadas no nosso habitus e novas experiências, que por sua vez pedem a adaptação ou incorporação de novos valores. É para dar conta desse processo que Bourdieu afirma que o habitus funciona também como estrutura estruturante.

No caso de Abu Ghraib, o que se pode observar através da análise das imagens fotográficas é a captura objetiva desse momento de articulação de dois

¹⁰ Como nos casos da cosmologias indígenas em Viveiros de Castro, citadas brevemente no capítulo 1.

conjuntos opostos de valores morais operando concomitantemente. Podemos ver sorrisos e ‘thumbs up’ dos soldados enquanto vemos também o azulado de um corpo morto ou a dor contorcida de corpos nus. Vemos alegria e sofrimento, bom e ruim, estampados na mesma realidade. Essa capacidade de capturar objetivamente os valores morais em ação define a importância central da fotografia como objeto e como instrumento para uma análise detalhada na produção sociológica sobre o mal, ou outros conjuntos distintos de emoções humanas.

Podemos adicionar à forma de organização desses valores morais capturados pelas imagens e articulados nas ações dos soldados o fato de que eles expressam as condições de sua produção social, ou seja, refletem a situação e as experiências de onde emergiram e as condições sob as quais se sedimentaram como sistemas sociais apropriados cultural e socialmente. Em Abu Ghraib essas condições de emergência e apropriação estão ligadas a uma tradição de ações militares e ao comportamento militar americano, mas também, num sentido mais amplo, fazem parte de um contexto contemporâneo onde a nudez, a dor física e o sofrimento psicológico, não só são reconhecidos como valores negativos, a serem evitados e combatidos, como podem remeter, em situações específicas, à humilhação e vergonha, usadas como ferramentas de dominação e controle¹¹.

¹¹ Outra situação limiar que se organiza a partir dessa relação entre humilhação e dominação/controlado pode ser observada nas práticas sadomasoquistas. O que confere a elas uma diferença simbólica essencial é a articulação de outros valores morais, que incluem a necessidade de acordos que autorizam a ação do outro.

O contexto de emergência das ações de abuso e tortura que produziram as imagens de Abu Ghraib está assustadoramente cheios de condições que propiciam sua emergência. Havia pouca organização das cadeias de comando dentro da prisão, a prática corrente de interrogatório dos presos nesse espaço era legitimada pelo Estado Americano (inclusive auxiliada por indivíduos contratados da iniciativa privada) e a pressão para produção de informação era imensa. A substituição da racionalidade individual pela lógica da honra derivada do sucesso dentro do espaço organizacional burocrático, discutida brevemente no capítulo 2, alimentava a congruência entre os objetivos oficiais do governo de obter informações e a sensação que os soldados tinham de que quanto mais rápido essas informações fossem obtidas, não importando como, mais rápido eles seriam tirados do Iraque. Essa saída simbolizava para eles a premiação mais alta pelo seu trabalho bem feito.

Nas práticas de interrogatório que se tornaram frequentes, os abusos físico e psicológico eram ferramentas utilizadas sistematicamente. A fotografia também figurava como aparato de auxílio nos interrogatórios, pois funcionava tanto para garantir que os presos estavam vivos no início e no final das sessões, como para permitir que fossem identificados nos arquivos oficiais que serviriam para documentar os julgamentos, caso se comprovasse que eram de fato terroristas. Mas, a grande maioria dos indivíduos presos em Abu Ghraib não era considerada suspeita de ações terroristas, e certamente, pouquíssimos dos indivíduos presos no bloco 1A o eram. Na sua maioria eles eram presos comuns, envolvidos em brigas ou problemas locais. A diferença fundamental entre as imagens

oficialmente produzidas pelo aparato do Estado e as que foram produzidas pelos próprios soldados não está, particularmente, na falta de legitimidade estatal dessas últimas, nem nas condições em que as vítimas foram capturadas, mas no caráter de sistematicidade e banalidade das condições nas quais foram produzidas.

A dinâmica de produção em massa de imagens fotográficas observada em Abu Ghraib é o reflexo de um processo que se opera globalmente na atualidade, onde a construção dos espaços de convivência cotidianos, principalmente os que constituem a vida particular¹², inclui a sua inscrição como capital simbólico em um jogo social onde quanto mais *cutting edge* (inovadoras e exóticas) as atividades realizadas, maior seu valor simbólico acumulado. Assim temos, no caso de Abuh Ghraib, um conjunto de imagens produzidas como símbolo de status que davam aos indivíduos uma vantagem no jogo de distribuição de poder naquele espaço. Não é por acidente que o Sargento Graner – homem de mais alta patente dentre aqueles que formavam o grupo de torturadores e que, portanto, na cadeia de comando militar ocupava uma posição de poder mais elevada – é quem aparece mais nas fotos do que todos os outros. Sua aparição e participação assídua nessas ações estão inscritas na tentativa de manutenção de um status também elevado no espaço das atividades cotidianas que se forja nos períodos da guarda noturna.

¹² O facebook, o Orkut, MySpace, e as mensagens SMS dos telefones celulares antes deles, estão recheadas de imagens-capital-simbólico que alimentam esse jogo.

No que tange as ações retratadas e as possibilidades de representação simbólica das mesmas, é preciso levar em consideração que o caráter mau que a elas foi e permanece sendo atribuído emerge não só dos fatos discutidos acima, que dizem respeito aos valores morais articulados na sua feitura, mas também do outro lado do continuum relacional entre perpetradores e vítimas, através da forma como as vítimas foram construídas simbolicamente¹³. Essa discussão nos remete também à questão acerca das diferenças culturais que informam a relação entre dois grupos culturalmente distintos que interagem em Abu Ghraib.

Como vimos no capítulo 3, Jeffrey Alexander propõe uma linha de análise sociológica que defende a centralidade dos aspectos culturais da construção de representações simbólicas sobre o trauma coletivo, no entanto, essa abordagem peca ao se perder num relativismo cultural exagerado. A observação aqui apresentada tem como foco principal o escrutínio das ações perpetradas pelos soldados (ver nota 12 nesse texto) o que foca a análise num grupo culturalmente integrado de soldados americanos. Ainda assim, como o que se quer construir com a análise das imagens de Abu Ghraib não é somente a compreensão das causas de sua emergência nesse contexto específico, mas também explorar, num sentido mais amplo, as possibilidades de construção de uma sociologia do mal, a ser informada metodologicamente pelo uso de imagens, tem-se que é preciso

¹³ É preciso esclarecer que outra forma de constituir esse processo relacional e atribuição de valores morais seria incluir o ponto de vista das próprias vítimas e os processos históricos de constituição dos códigos valorativos operantes na sua construção. Certamente muitos trabalhos foram feitos a partir dessa ótica. No entanto, a análise sobre o mal construída aqui tem como foco a ação má e sua configuração moral e social, o que requer um olhar focado nos perpetradores dessa ação e todos os elementos que provém daí.

esclarecer como emergem as relações entre essa particularidade de Abu Ghraib e a sistematicidade generalizada dos mecanismos da ação má. A discussão acerca da produção do Outro como oposto moral da minha existência, representada de forma contundente nas fotografias de Abu Ghraib, será a chave para esclarecer esse aspecto porque ele representa um recurso bastante generalizado¹⁴ pelos indivíduos nos processos de posicionamento no mundo social.

A maneira sociológica de lidar com a interação, independentemente do foco que se construa, através da vítima ou do perpetrador, garante que a construção do outro sempre será parte central dos processos de codificação e classificação social. No caso de Abu Ghraib, a certeza de que a relação eu-outro se legitima, mesmo nas suas situações culturais distintas, é garantida também, na prática, pelo acesso que os soldados tinham ao mundo da vida cotidiana dos prisioneiros, e em certas ocasiões à vida fora do presídio, o que dava a eles um conhecimento mínimo acerca dos valores morais que operavam no mundo de suas vítimas. Eles tinham, portanto, algum conhecimento de que certas práticas como a nudez e a masturbação eram abominadas pelos mulçumanos, que compõem a esmagadora maioria da população no Iraque.

Por essa razão, podemos apreender, a partir das imagens, que os indivíduos submetidos ao abuso e a tortura eram considerados não somente como o Outro, no sentido de suas diferenças nacionais e de suas posições relativas dentro do

¹⁴ Novamente, os estudos acerca das cosmologias indígenas e orientais que demonstram como categorias relativas ao bem e mal, eu e o outro etc. estão presentes como meio de representação da realidade e das relações sociais servem como ponto para corroborar essa ideia da generalidade desse processo.

cenário político internacional, como também em termos da lógica de distribuição de poder no cerne da relação social que se estabelecia na prisão. Ao outro é dada a posição negativa na lógica de distribuição dos códigos morais que regulam ações humanas. Logo, temos que a esse outro construído nas fotografias foram atribuídos também todos os demais códigos de valoração negativa contidos no *habitus* dos perpetradores. O que passa a definir a construção desse outro se baseia, por esse motivo, na congregação de conjuntos de valores negativos e seus respectivos positivos. Os prisioneiros passam então a ser formas incorporadas dos aspectos negativos que alimentam a construção do *habitus* dos perpetradores e, por conseguinte, tornam-se uma ameaça. Ameaças devem ser contidas e eliminadas o mais depressa possível.

A construção da representação moral do outro (ou desconstrução moral – em se tratando de um processo onde valores positivos são extirpados como possibilidade de representá-lo) pode então ser claramente vista nas múltiplas imagens que retratam o uso de amarras, de capuzes e outros aparatos de contenção do corpo. O controle do corpo do outro não só dá ao perpetrador poder sobre sua existência física, mas lhe dá acesso as estruturas morais que embasam sua vivência. Assim, a vergonha sentida pela condição de nudez também é socialmente manipulada pelos soldados durante as sessões de tortura.

A nudez representa também um processo de aniquilamento do outro porque despoja o indivíduo, literalmente, de indicadores visíveis que o remetem a outra lógica, onde poderia ser representado como ser humano e não como estado de natureza. Essa condição de ser ‘rebaixado’ ao estado de natureza produzida pela

nudez está inscrita num processo também mais geral¹⁵ da cultura contemporânea. O uso dos cães também ressalta esse aspecto da relação dicotômica entre estado natureza e cultura que alimenta os processos de nudez. Permitir que os cães atacassem essas vítimas significa reforçar ainda mais sua posição inferior, não apenas nas categorias sociais da humanidade, mas também na hierarquia da natureza. Natureza essa que representa animalidade, barbárie, incivilidade etc.

Esses elementos gerais discutidos a partir da análise das fotos como conjunto funcionam na construção de uma narrativa complexa e mais ampla que nos possibilita entender as ações dos indivíduos que praticaram os abusos e produziram as imagens ao mesmo tempo em que requer observações mais pontuais. Estas devem ser construídas a partir de outros pontos localizados em imagens que não se reproduzem em grande número dentro do conjunto total das 200 fotos produzidas em Abu Ghraib.

Habitus e Histórias Inscritas na Imagem

A produção do habitus e do seu componente libidinal correspondente, responsável pelo estabelecimento de uma relação íntima com o espaço em que a ação se desenvolve, vai nos permitir, neste caso me questão, falar de uma *libido militar*. Tal libido se constitui, no caso de Abu Ghraib e de outras tantas situações parecidas, já no processo de incorporação das estruturas morais de classificação

¹⁵ No mesmo sentido de generalidade que foi discutido quando abordada a questão das construção social do Outro. No caso específico do Iraque, assim como nos países do ocidente, também está relacionada ao natural, instintual etc.

das experiências através do disciplinamento/treinamento recebido pelos soldados. No entanto, uma vez que esse processo é fruto de uma relação íntima dessa *libido militar*, incorporada no habitus, com o mundo exterior na qual ela emerge, as experiências de moralidade (na base da constituição do habitus dos soldados) são informadas tanto por suas experiências fora do mundo militar quanto pelas experiências históricas, compartilhadas coletivamente, do próprio sentido e lugar do trabalho militar no mundo atual.

A *libido militar* constitui-se como força psíquica não-diferenciada, transformada em força social voltada para o mundo militar em particular, sendo essa relação forjada por experiências sensoriais e morais incorporadas pela socialização dentro do espaço militar. Assim, podemos dizer que quando essa *libido militar* é incorporada nas disposições habituais que existiam previamente, as possibilidades de ação que elas engendram vão ser múltiplas e sua efetiva existência vai ser fruto de uma relação entre as ações habituais e o espaço em que se desenvolve. Porém, como vimos anteriormente, Bourdieu demonstrou que essa adequação entre ações fundadas na relação entre habitus e um espaço social só está em perfeita consonância em casos onde a condição de emergência do habitus esteja preservada. Nos casos onde há transformação desses espaços e pouca adequação habitual para operar neles, as ações emergem de forma mais ou menos distorcidas, causando desconforto, estranhamento e incerteza quanto a sua eficácia na construção de representações simbólicas legítimas. Vale ressaltar que essa leitura distingue a abordagem Bourdieusiana principalmente em relação à lógica da psicologia social onde a situação é responsável direta pela geração de

tipos específicos de ação. Na psicologia social aqui trabalhada, a influência situacional é sentida e decodificada simbolicamente de forma similar para todos os sujeitos envolvidos, por essa razão é possível então considerar a obediência como força motriz da ação humana. Na lógica Bourdieusiana, a obediência só pode ser considerada como elemento efetivo de motivação para a ação quando há legitimação produzida pelo alinhamento entre o habitus e o espaço de sua produção. Em situações onde essa legitimidade não é produzida, há uma tendência a contestação da autoridade e da ordem simbólica dos espaços sociais ocupados.

Assim podemos observar que não é à toa que Zimbardo encontra similaridades nas formas de abuso que ocorrem em Stanford e Abu Ghraib, no entanto, essas são apenas similaridades superficiais e se limitam a demonstrar como uma situação específica pode criar ações desviantes. O olhar sociológico mais apurado das fotografias, possibilitado pela teoria Bourdieusiana, em ambos os casos, lê nas expressões faciais, na diferença postural (sorrisos X expressões duras; corpos relaxados X corpos rígidos) e na intencionalidade da produção da imagem, uma distinção também desse processo de incorporação e classificação dos valores morais difundidos no espaço social mais amplo.



Figura 7



Figura 8

Se compararmos vários elementos que constituem visualmente as fotografias feitas no estudo de Zimbardo (figura7) e os que constituem as imagens capturadas pelos soldados em Abu Ghraib (figura 8), poderemos perceber que existem diferenças marcantes entre elas no que diz respeito, principalmente, aos posicionamentos gerais das pessoas e às expressões faciais dos retratados. Essas diferenças nos possibilitam perceber como os códigos morais visíveis em cada uma delas produz uma diferença que pode não ser aparente quando observada apenas superficialmente. Vejamos a seguir. Na imagem produzida no estudo de Stanford, a postura rígida e séria e o posicionamento lateral de um dos guardas, assim como a postura quase invisível e descentralizada do outro criam a sensação para o observador de que esses indivíduos não estão à vontade no papel que desempenham. Isso também é reforçado pelo uso de símbolos ostensivos de poder, os óculos escuros e o cassetete, que parecem ser utilizados como forma de

encobrir um certo reconhecimento da possível codificação moral negativa que seu comportamento pode gerar¹⁶.

Em Abu Ghraib, os sorrisos, os ‘*thumbs up*’ e as posturas confortáveis, incluindo a exposição total da face refletem a sensação de legitimidade do uso da força bruta que não só o sistema de disciplinamento do exército dá aos soldados, mas também, de legitimação mais ampla da sociedade, entronada pela necessidade coletiva, e reforçada pelo discurso midiático e governamental, de encontrar culpados, o que justifica a racionalização da tortura no mundo moderno. Afinal de contas, na guerra e no conflito, os meios parecem justificar os fins.

Essa intencionalidade na produção da imagem vem se somar ao conjunto de elementos legitimados socialmente por uma postura moral da coletividade do mundo exterior. Primeiro, aprende-se no mundo ocidental hoje um código moral no qual se fundamenta como bom o ato de retratar momentos importantes ou cruciais nas nossas vidas pessoais e profissionais que servem para marcar ritualisticamente nossos triunfos e vitórias. Segundo, no contexto atual da vida ocidental a imagem fotográfica é valorizada como narrativa de validação social e moral das nossas ações, percepções políticas, existências físicas etc. Terceiro, a fotografia tem sido historicamente utilizada em instâncias de guerra e conflito praticamente desde sua aparição (ROSENFELD, 2003). Ela tem servido como

¹⁶ É interessante notar que em *O Efeito Lúcifer*, Zimbardo percebe esses símbolos de forma bastante parecida, justificando inclusive sua existência histórica advogada pelos estudos antropológicos sobre o uso de máscaras nas guerras. Elas funcionam como proteção e como recurso mediador que possibilita a desumanização do outro de maneira mais efetiva. No entanto, Zimbardo parece não perceber que essa diferença é fundamental para demonstrar comparativamente como em Abu Ghraib o comportamento desviante aparece como parte aceitável da tarefa cotidiana de lidar com prisioneiros de guerra, daí a perda da necessidade de ocultar a face ou os olhos daquele que tortura.

testemunha e como cúmplice desses processos e foi transformada numa maneira legítima de retratar esses eventos (MIRZOEFF, 2006). Assim, podemos dizer que a intencionalidade, o fato de que esses indivíduos se sentiram impelidos a registrar fotograficamente suas ações, também reflete um conjunto de códigos morais que informa suas disposições habituais incorporadas pelo disciplinamento e reforça a possibilidade de fotografar seus atos desviantes como possibilidade ou opção de ação, mesmo que essas imagens possam ser reconvertidas em atos moralmente repulsivos quando observadas em outros momentos históricos.

Levando em consideração que a reconstrução do conceito de habitus, realizada no capítulo anterior se faz pela articulação de três momentos distintos de produção social da ação e estruturação da vida coletiva, quais sejam a (1) dupla historicização do espaço e do ator envolvidos na ação, (2) a incorporação das estruturas valorativas (classificação e codificação das experiências) e (3) a reconversão desses processos em representações simbólicas coletivas, podemos inferir que é a produção de um habitus militar, que informa as ações aqui analisadas e nos possibilita observar esses três momentos de produção da representação do mal, e da tortura e abuso mais especificamente, no contexto das ações em Abu Ghraib.

Mas, apenas conhecer os mecanismos que organizam as motivações estruturais ou contextuais que possibilitam a produção imagética como alternativa de ação é apenas um passo na direção da compreensão de como as ações más, nesse caso o abuso e a tortura, emergem e se incorporam às disposições habituais de cada indivíduo. Será preciso também discutir, a partir

dessas imagens, como o próprio habitus militar é incorporado, na sua forma disposicional, à vida cotidiana nesse espaço. Para tanto, é preciso ‘historicizar’ também a experiência dos sujeitos.

Uma das facetas do processo de disciplinamento dos soldados no mundo militar diz respeito à incorporação de certos elementos comportamentais que englobam a ação disciplinada, a obediência rígida das ordens nas cadeias de comando e a racionalização dos limites morais entre o posicionamento pessoal e a atitude profissional dos soldados, como já demonstrado de forma bastante clara por Bauman na sua descrição do que eu chamaria (para o seu desespero) de *construção do habitus militar dos soldados alemães*.

Porém, o que Bauman deixa escapar na sua discussão acerca da formação do habitus militar naquele contexto é que, ao mesmo tempo em que esses processos de disciplinamento rígido se formam, são também adquiridos, em contrapartida, um conjunto de disposições que definem e articulam seu uso em espaços e situações distintas. Os espaços fora do momento de realização das tarefas profissionais, os momentos de folga e conagração com colegas, por exemplo, fogem ao escopo do dever e são regidos por um conjunto de disposições que não necessariamente provém do disciplinamento militar. Ainda assim, por estarem incorporadas como camadas distintas em um mesmo habitus, essas disposições podem infiltrar espaços distintos daqueles que as produziram.

Esse processo é em parte ratificado pela leitura de Alexander, que fala de estruturas culturais baseadas em relações dicotômicas de positivo e negativo que ajudam a ordenar as relações em espaços de sociabilidade distintos. No entanto,

Alexander também gera problemas para sua abordagem cultural desse processo ao afirmar que a construção dessas estruturas normativas é dependente da variação cultural onde elas ocorrem. Para ele, cada esfera da experiência possui um conjunto específico de discursos morais opostos que se transformam discursivamente a todo instante, sem que haja aparentemente possibilidade de transmutação ou transferência desses valores de uma esfera a outra, o que gera a relativização extrema dos processos de codificação moral. Sem a permanência estrutural de um determinado conjunto de valores, não podemos falar sociologicamente do mal como problema histórico.

Como alternativa, se levarmos em consideração que, na abordagem Bourdieusiana, a formação das estruturas básicas de codificação moral emergem do compartilhamento de um mecanismo universal de apropriação dessas categorias dicotômicas (na forma da libido social) e que essas provêm não só do conteúdo cultural de cada espaço, mas também das relações de conflito, ensaiadas nas disputas pelo poder de codificação das experiências, teremos então um processo explicativo que dá conta não só dos conteúdos culturais (que podem variar localmente, nacionalmente e globalmente) presentes no processo de classificação, mas também da forma que esses processos ocorrem em todas as instâncias da vida social. Essa forma é articulada através de transferências homológicas que possibilitam que as categorias de codificação de um espaço possam ser transmutadas a outros e articuladas ali na construção de representações simbólicas novas.

Nas imagens que se seguem, podemos observar a soldado de 1ª. Classe da Polícia Militar do EUA Lyndie England (Figura 9) e a Soldado Megan Ambuhl e o Sargento Graner (Figura 10) em momentos distintos de atividade em Abu Ghraib.



Figura 9



Figura 10

A primeira imagem reflete um momento de descontração quando a Soldado Lyndie England não estava em regime de plantão da guarda noturna. Podemos perceber que sua postura e as ações que tomam lugar nesse momento refletem atitudes espontâneas e jocosas pelo conteúdo relativamente sexualizado da sua postura corporal, da sua vestimenta e da sua expressão facial que não representam a conduta habitual no mundo do trabalho.

Na outra imagem, vemos a Soldado Megan Ambuhl e o Sargento Graner prestando primeiros socorros a um prisioneiro que acabara de ser atacado pelos cães da guarda noturna. Suas posturas também demonstram espontaneidade e um sentido de normalidade, no entanto essa postura não se adéqua ao contexto da ação na qual foi constituída. Ainda assim, a mesma informalidade que se vê na foto de England está reproduzida aqui, assim como uma certa conotação sexual que envolve os dois indivíduos dessa foto. O posicionamento físico do Sargento

Graner em relação ao soldado que aparece com ele na foto não faz somente referência ao ato sexual, mas também implica uma relação de controle e superioridade que derivam possivelmente da sua patente superior e da sua condição masculina. O que essas fotos demonstram é que existe fluidez das ações e das avaliações morais acerca de seus significados em espaços distintos, como foi discutido acima. O comportamento adequado e apropriado para o lugar da intimidade e da vida pessoal fora do espaço de trabalho é trazido, por um processo de transmutação homológica, tornado mais possível pela falta de espaços físicos diferentes aos quais se pudessem atribuir essa função, para dentro do espaço de desempenho do dever. Esse processo também é corroborado pela ausência, à noite, de outros indicadores que reforcem e legitimem essa diferença, como a presença de integrantes dos postos superiores, que ocorria com frequência durante o dia. Esse processo nos ajuda a entender não somente como esses indivíduos tiveram espaço para agir como agiram, mas também como eles sedimentaram comportamentos distintos daqueles que trabalhavam nos turnos da manhã.

Por conseguinte, percebemos como a porosidade da fronteira entre dois espaços de ação, que se constituem como distintos, levou à transposição do código incorporado em um deles para o outro, causando um processo de inadequação dos comportamentos baseados que eram nas experiências habituais de outro espaço. Nesse caso, não foi somente esse processo homológico que abriu espaço para o uso de categorias diferentes daquelas da *libido militar* durante os plantões de trabalho noturnos, mas também sua interlocução com o contexto no qual ocorre a transferência simbólica de motivações libidinais. É preciso

expressar que, enquanto Zimbardo nos informa que a situação é responsável pela geração das ações más, a análise aqui produzida afirma que a situação é importante nesse processo, mas não age como força motivacional singular. Não foi, portanto, a situação de stress ou a tendência à obediência que levou esses indivíduos a agir da forma que agiram e sim a confluência entre contexto de atuação e a inadequação das motivações libidinais em relação ao mesmo. Isso se justifica também porque, no caso específico de Abu Ghraib, diferentemente do experimento de Stanford, os indivíduos envolvidos tem incorporado em seu habitus militar experiências sedimentadas, pelo treinamento repetitivo e exaustivo que são fundamentais no treinamento militar, de como funcionar física e emocionalmente em situações de stress.

Esse desequilíbrio ou falta de alinhamento entre as motivações libidinais do habitus e a situação pode explicar como mudanças mínimas em situações que parecem inicialmente idênticas, assim como diferenças de incorporação de uma pequena camada de experiência codificadas no habitus¹⁷, podem gerar resultados completamente distintos. O potencial destrutivo das ações humanas ganha força total quando compreendemos que o processo de codificação moral é constituído a partir de categorias negativas e que quando seu alinhamento quase perfeito em relação às condições contextuais que o legitimam ocorre, a maldade emerge como possibilidade mais pungente. A exemplo disso, o trabalho de Jack Katz,

¹⁷ Essas experiências distintas podem variar desde idiosincrasias físicas – estatura, acuidade visual, força muscular etc. – até distintos background produzidos pela socialização nas relações familiares, escolares etc.

Seductions of Crime (1988) explora bem esse processo, a partir do mesmo viés fenomenológico que informa parte da teoria Bourdieusiana, quando discute as situações em que o crime e o desvio se apresentam como as opções moralmente mais acertadas para os sujeitos. É esse processo de alinhamento que ele chama de sedução do crime e que auxilia na explicação do apelo sensual e moral (social) de ser um *badass*¹⁸.

Outros elementos relacionados aos processos de formação do habitus militar que ajudam a entender o conjunto de ações aqui analisadas dizem respeito aos processos de desumanização e dispersão do sentido de responsabilidade que ocorrem no contexto de disciplinamento militar. As fotos a seguir nos ajudarão a observar mais claramente como esses se refletem nos abusos ocorridos em Abu Ghraib.

Nessa imagem (Figura 11) podemos observar a relação de desumanização produzida não só pelo posicionamento físico do soldado e do prisioneiro, como também pelo total controle que se exerce sobre o corpo deste último. Tirada



Figura 11

¹⁸ Gíria popular americana que adjetiva indivíduos que normalmente não seguem as regras comuns de comportamento social ou, mais do que isso, escolhem quebrá-las deliberadamente.

ainda no início dos eventos de tortura, em meados de outubro de 2003, essa imagem ajudou a demonstrar como todos os eventos fizeram parte de uma escalada do uso da brutalidade, da força física e da perversão. O processo de desumanização a que ela remonta é parte do treinamento militar, principalmente no que diz respeito à construção do outro como inimigo. No entanto, essa desumanização, agregada à distorção da relação habitus-espço que foi discutida acima, produz a necessidade de reforçar ou estabelecer novas fronteiras físicas, morais e espaciais que se adequem as demandas do habitus deslocado. A transformação do outro que é retratada por essa imagem nos faz perceber que nas ações más, a mesma diferença que serve para garantir a minha existência como pessoa, minha identidade, também serve para me certificar de que sou diferente do outro com o qual interajo e ao qual classifico como o oposto de mim. A certeza dessa diferença, no caso de Abu Ghraib e de diversos outros casos em que a dominação ou mesmo destruição pode ser vista, legitima a necessidade do apagamento ou aniquilamento das vítimas quando a relação social e o contexto da ação pressupõem alguma forma de conflito (ainda que esse conflito seja percebido apenas pelo perpetrador).

Um conjunto significativo de imagens de Abu Ghraib revela essa faceta do problema, entre elas a foto (Figura 12) que se tornou símbolo desses abusos ao redor do mundo. Nela, a soldado England segura uma guia que está presa a uma coleira amarrada ao redor do pescoço de um prisioneiro que está despido e deitado no chão. No canto direito da imagem podemos ver uma outra soldado que observa com interesse. A presença de outra testemunha, além é claro do indivíduo que



Figura 12

está atrás da câmera, indica um processo, também comum em outros casos de ações como essas, de dispersão da responsabilidade que é construída e incorporada no próprio habitus desses indivíduos, nesse caso seu habitus militar. Os estudos sobre a sociedade de massas, bem como os estudos weberianos acerca da burocratização, lidam com esse aspecto da perda da responsabilidade que se dispersa na cadeia burocrática do estado e das esferas de poder. Esse processo de dispersão da responsabilidade se torna possível pela própria lógica da cadeia hierárquica através da qual se organiza a vida militar. Arendt e Bauman, para nomear apenas alguns, apontaram para esse mesmo aspecto quando discorreram sobre a burocracia organizacional e a militarização do estado nacional-socialista Alemão. Num sentido mais amplo, também se pode afirmar que como característica do próprio projeto moderno que tem na racionalização das relações sociais seu ponto crucial, a dispersão da responsabilidade atinge a vida social de forma mais abrangente do que somente nas esferas de governo e poder. No caso particular de Abu Ghraib, a dispersão da responsabilidade pôde ser retratada pela presença de um grupo de indivíduos abusivos que agia coletivamente, tornando

mais difícil atribuir culpa a cada um deles individualmente. Essa situação se agravou também pelo fato de que a lógica organizacional de distribuição dos papéis de regulação e controle das ações no espaço militar segue uma estrutura hierárquica rígida onde cada nível da cadeia de comando deve obediência apenas aos seus superiores. Assim, a *lógica de caserna* que se estabelece é que no nível mais baixo de comando os indivíduos parecem não perceber nenhum sentido de responsabilidade por suas ações.

Essa lógica é ainda mais exacerbada quando observamos que, na constituição do habitus militar, a desobediência é incorporada conjuntamente com os códigos morais que definem a obediência. No mundo moderno, é dever dos soldados não somente defender a soberania, como também defender a integridade física e moral dos cidadãos do seu Estado. Esses deveres têm que ser considerados, enquanto valor moral, como superiores às vidas individuais dos próprios soldados e de indivíduos ou indivíduos que ameacem a segurança e soberania do Estado. A defesa da coletividade se apresenta moralmente como superior à individualidade. Assim, tem-se que a moral da obediência rege não somente as ações positivas que pressupõe a defesa, mas também traçam o espaço de possibilidades para desobediência como opção na defesa do bem comum. Dessa maneira, caso venha a ser necessário destruir ou aniquilar alguém, principalmente quando se trata do estrangeiro ou diferente, em prol da defesa da coletividade, essa ação estará moralmente justificada pela própria lógica do espaço social que garante a sua presença no habitus desses indivíduos. Portanto,

essa desobediência incorporada e legitimada gera um conjunto de forças disposicionais que podem impelir os indivíduos a agir cruelmente.

A construção da desobediência como possibilidade de ação também pode ser encontrada, *by and large*, como parte da constituição do habitus em outras esferas da vida social. Se levarmos em consideração que os mecanismos envolvidos na incorporação de cada um dos componentes morais que informam os habitus constituídos em cada uma das esferas da vida social, e atrelarmos a isso as possibilidades homológicas de transferência desses códigos de um campo a outro, talvez possamos defender que a desobediência construída como possibilidade moral a ser articulada nos momentos de defesa da vida também é parte essencial de qualquer ação má. Para tanto, precisamos levar em consideração que os valores modernos que definem a vida como instância mais sagrada nas relações humanas¹⁹ se baseia numa noção de indivíduo distinta da ideia de coletividade. De forma controversa, podemos dizer que moralmente as ações más também se justificam como defesa da vida, da vida individual, mas da vida ainda assim. Essa interpretação encontra formas aproximadas em alguns estudos, como o de C. Fred Alford, *What evil means to us* (1997), que como feito aqui, estabelecem um diálogo entre a sociologia e a psicologia social para

¹⁹ Essa definição parece ser o que distingue a constituição das referências morais no mundo militar (que opera uma reconversão dos valores da vida fora da caserna, justificada pelo seu papel de protetor da vida coletiva e não individual) e no mundo fora dele, problematizando inclusive as discussões acerca do papel dessa instituição no Estado democrático, por exemplo.

demonstrar como a experiência moral negativa pode servir como ímpeto para a ação humana.

CONCLUSÃO

Iniciamos este trabalho problematizando as percepções da natureza do mal para a Teologia e a Filosofia, passando pelos caminhos estruturados a partir da abordagem da psicologia social, chegando finalmente à sociologia. No terreno do debate sociológico sobre o problema do mal, apresentamos as ideias de Bauman e Alexander, apontando o seu lugar central na forma contemporânea de lidar com a questão e como se situaram como contraponto para a reestruturação da teoria disposicional Bourdieusiana, base da análise final das imagens e das ações de abuso e tortura discutidas como referencial empírico. Essa análise final nos traz de volta ao problema central da definição do mal na modernidade e de quais os limites de uma sociologia que se propõe a lidar com esse objeto.

Tendo como objetivo central delinear os principais dilemas de uma sociologia do mal, o presente trabalho não só reconstituiu teoricamente um conjunto de abordagens distintas que definem a ‘maldade’ como também se esforçou para propor fundamentação teórica que permitam uma discussão sociológica mais robusta sobre o problema do mal. Para tanto, era necessário não só criticar como também incorporar novos elementos ao conjunto de teorias sociológicas que poderiam ser úteis nesse processo, além de testar suas capacidades analíticas através da exploração de um objeto que servisse como exemplo do problema do mal na sociedade contemporânea. O ‘caso Abu Ghraib’, escândalo que chocou e estremeceu as bases do mundo atual a respeito das práticas perversas e cruéis como um tipo de ação possível e legítima, que

produziu um conjunto de imagens de ações decodificadas como exemplo do mal na atualidade e que, mesmo após dez anos, ainda representa um marco na retomada da exploração acadêmica do mal como objeto da sociologia, foi então capturado como objeto de análise.

A importância de discutir sociologicamente as imagens de Abu Ghraib está na possibilidade de ampliar a compreensão da lógica de produção das ações de abuso e tortura. Ao captar o olhar do próprio perpetrador, fazendo com que seja possível enxergar sua experiência, percebemos a presença de inscrições objetivamente marcadas nos indicadores corporais. Estas inscrições precisam ser entendidas em seus referenciais simbólicos e representacionais, através da historicização de seus possíveis significados, e também em seus valores e códigos, que podem ser compreendidos através percepção de uma *libido militar* em construção. Assim, temos que o uso desse conjunto particular de fotografias como recurso analítico para discutir o problema sociológico até então tratado de um ponto de vista apenas teórico, auxilia na produção de elementos para uma futura sociologia do mal de bases críticas.

Contudo, para que esse objeto se torne verdadeiramente legítimo é preciso, antes de tudo, reconhecer os limites da sociologia atual naquilo que diz respeito à sua capacidade de lidar com os valores morais. Esse problema recorrente, das limitações da sociologia no estudo dos valores, fica bastante claro quando comparado ao trabalho da filosofia sobre o mesmo tema.

Como visto no capítulo 1, a Filosofia, com todas as inúmeras dificuldades de uma generalização como essa, busca explorar o problema do mal a partir de

uma preocupação com a natureza dos valores morais, sem duvidar da possibilidade de se discutir os valores em si e de sua capacidade de determinar a natureza desses valores. A sociologia, por sua vez, emerge como campo legítimo do saber a partir da relação de forças históricas firmemente enraizadas num projeto de modernidade em que a moralidade está sendo relegada aos espaços de indeterminação ou crença que se situam fora do conhecimento científico. Como resultado, temos que a maldade, como valor moral, se torna um objeto problemático para a sociologia já que aparenta ocupar um espaço fora de seus limites explicativos.

Para que possamos trazer o mal de volta à área de alcance da sociologia, o primeiro movimento a ser feito, e que é realizado, sem exceção, por todos os sociólogos discutidos ao longo desse trabalho, é sempre uma análise crítica do projeto da sociologia moderna na busca por uma reestruturação de suas premissas fundamentais no que diz respeito à importância e ao lugar dos valores morais no processo de construção da vida social humana. Essa crítica nos forçará a reconhecer mais conscientemente qual o limite da explicação sociológica, que se desenha na impossibilidade de ultrapassar as barreiras erguidas ao redor de seus fundamentos epistemológicos. O trabalho sociológico deve incluir a interação interdisciplinar com outras áreas do saber para que as fronteiras do seu alcance sejam alargadas.

Conclui-se daí que a produção de uma sociologia do mal como área independente dentro dos parâmetros disciplinares da sociologia deve ser constituída em conjunção com um trabalho mais amplo sobre a moralidade e que

essas duas abordagens, juntas, podem delinear uma nova sociologia que consiga dar conta dos valores morais como elemento central da realidade social dos indivíduos e do mal com expressão dessa centralidade. O que se espera a partir disso é que a aplicação dos processos desenhados aqui sirva para auxiliar na compreensão tanto da produção das ações más numa diversidade de espaços sociais, como na interpretação da variação simbólica dos valores atrelados a elas.

LISTA DE IMAGENS

CAPÍTULO 2

Imagens de 1 e 2 disponíveis em

http://en.wikipedia.org/wiki/Milgram_experiment#cite_note-ObedStudy-1

Imagens 3 e 4 produzidas durante o experimento *Obedience to Authority* de Stanley Milgram, disponível em Milgram, Stanley (1963). Behavioral Study of Obedience. *Journal of Abnormal and Social Psychology*. n.67, v.4: 371–8.

Imagem 5 produzida durante a pesquisa do Stanford Prison Experiment disponível em <http://www.prisonexp.org/>

Imagem 6 produzida durante a pesquisa do Stanford Prison Experiment disponível em <http://www.prisonexp.org/> e no livro ZIMBARDO, Phillip. (2007) *The Lucifer Effect: understanding how good people turn evil*. New York: Random House.

CAPÍTULO 5

Imagens de 7 à 12, referentes produzidas pelo soldados americanos em Abu Ghraib disponíveis em Scherer, Michael; Benjamin, Mark. The Abu Ghraib Files. *Salon.com*. Publicadas em 14 de março de 2006.

http://www.salon.com/topic/the_abu_ghraib_files/

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D.J., Sanford, R. N. (1950). *The Authoritarian Personality*. Norton: NY.
- ALEXANDER, Jeffrey. (2000). Theorizing the Good Society: Hermeneutic, Normative and Empirical Discourses. *Canadian Journal of Sociology*. V. 25, n. 3: 271-309.
- _____. (2004a) From the Depths of Despair: Performance, Counterperformance, and "September 11". *Sociological Theory*, v. 22, n. 1: 88-105
- _____. (2004b). Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy. *Sociological Theory*, v. 22, n. 4: 527-573.
- _____. (2009) *Remembering the Holocaust: a debate*. New York: Oxford University Press.
- ALFORD, C. Fred. (1988). *What Evil Means to us*. Ithaca: Cornell University Press.
- ARENDT, Hannah. (1963). *Eichmann in Jerusalem*. New York: Penguin Classics.
- BAUMAN, Zygmunt. (1998). *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BAUMEISTER, Roy F. (1996). *Evil: Inside Human Cruelty and Violence*. New York: W. H. Freeman and Co.
- BECKER, H. S. 1974. "Photography and Sociology". *Studies in the Anthropology of Visual Communication*. v.1: 3-26.
- BRITTO, Simone & PONTES, Nicole. *Contra o efeito Lúcifer; esboço para uma teoria sociológica do Mal*. In: Anais do 35º Encontro Anual da ANPOCS, de 24 a 28 de outubro de 2011, em Caxambu - MG., 2011. v. 1: 270-271.
- BOURDIEU, P. and M.-C. BOURDIEU (2004). "The Peasant and Photography." *Ethnography*. n. 5, v. 4: 601-616.
- BOURDIEU, P., L. BOLTANSKI, et al. (1990). *Photography: a middle-brow art*. Cambridge, Polity Press.

- BOURDIEU, Pierre (1999), *A Dominação Masculina*. Tradução de Maria Helena Kühner, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- BOURDIEU, Pierre e WACQUANT, Loic. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago, University of Chicago Press.
- BOURDIEU, Pierre et al. (1999). *The Weight of the World*. Stanford, Stanford University Press.
- BOURDIEU, Pierre. (1991), “A doxa e a vida cotidiana: uma entrevista”. In: *Um Mapa da Ideologia*. São Paulo, Perspectiva.
- BOURDIEU, Pierre. (1977), *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BOURDIEU, Pierre. (1990a), *In Other Words: Essays towards and reflexive Sociology*. Stanford, Stanford University Press.
- BOURDIEU, Pierre. (1990b), *The Logic of Practice*. Stanford, Stanford University Press.
- BOURDIEU, Pierre. (1996b), *The Rules of Art*. Stanford, Stanford University Press.
- BOURDIEU, Pierre. (1998a), *Distinction: a social critique of the judgment of taste*. Cambridge, Harvard University.
- BOURDIEU, Pierre. (1998b), *O Poder Simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. 2ª. Edição, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- BOURDIEU, Pierre. (1998c), *Razões Práticas*. Tradução de Mariza Corrêa. 9ª. Edição, Campinas, Papirus.
- BOURDIEU, Pierre. (2000), *Pascalian Meditations*. Stanford, Stanford University Press.
- BOURDIEU, Pierre. (2007a), *Sketch for a Self-Analysis*. Chicago, University of Chicago Press.
- BOURDIEU, Pierre. (2007b), *A Economia Das Trocas Simbólicas*. Tradução de Sergio Miceli. 6ª Edição, São Paulo, Perspectiva.
- BOWER, B. (2004). To Err Is Human. *Science News*, n.166, v.7:106-108.

- CARRABINE, Eammon. (2011) 'Images of Torture: Culture, Politics and Power', in *Crime, Media, Culture*, n.1, v. 7: 5-30.
- CHODOROW, Nancy. (1978) *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender*. Berkeley: University of California Press.
- CLARK, Simon. (2006), "Theory and Practice: Psychoanalytic Sociology and Psycho-social Studies". *Sociology*. n.40, v.6: 1153 – 1169.
- COBLEY, Paul & HAEFFNER, Nick. (2009) "Digital Cameras and Domestic Photography: communication, agency and structure". *Visual Communication*. n. 8: 123.
- DURKHEIM, Èmile. (1957) *Professional Ethics and Civic Morals*. New York and London: Routledge.
- ELLIOT, Anthony. (1992), *Social Theory & Psychoanalysis in Transition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FERRAROTTI, Franco. (1993). "Culture and Photography: Reading Sociology Through a lens" *International Journal of Politics, Culture and Society*. n.7, v. 1:75-95.
- FOURNY, Jean-François. (2000), "Bourdieu's Uneasy Psychoanalysis". *SubStance*, n. 93: 103-111.
- FREUD, Sigmund. (1963), *Character and Culture*. New York, Macmillan.
- FREUD, Sigmund. (1989), *The Freud Reader*. Peter Gay (editor). New York/London, W. W. Norton and Company.
- FROMM, Erich. (1941), *Escape from Freedom*. New York, Rinehart & Co.
- FROMM, Erich. (1990), *The Sane Society*. New York, Henry Holt
- GOLDING, Robert. (1982), "Freud, Psychoanalysis and Sociology: some observations on the sociological analysis of the individual". *The British Journal of Sociology*, v. 33, n. 4: 545 – 562.
- HUGHES, Everett C. (1962). Good People and Dirty Work. *Social Problems*. N. 10 (verão).
- KATZ, Jack. (1988). *Seductions of Crime: Moral and Sensual Attractions in Doing Evil*. Basic Books.

- KOURY, M. G. P. (2004). Fotografia e interdito. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.19: 129-141.
- LARA, Maria Pía (Ed.). (2001) “*Rethinking Evil: contemporary perspectives*”. Berkeley, L.A. & London: University of California Press.
- LEMERT, Edwin. (1997). *The Trouble with Evil: Social Control at the Edge of Morality*. Albany: SUNY Press.
- MALRAUX, ANDRÉ. (2000). *O Museu Imaginário*. Lisboa: Edições 70.
- MASTROIANNI, George. (2013). Looking Back: Understanding Abu Ghraib. *Parameter*. N. 43, v. 2 (verão): 53 -65.
- MARCUSE, Herbert. (1966), *Eros and Civilization*. Boston, Beacon Press.
- MARTINS, J. d. S. (2008). *Sociologia da Fotografia e da Imagem*. São Paulo, Contexto.
- MAUAD, A. M. (1996) “Através da Imagem: Fotografia e História Interfaces”. *Tempo*, n.1, v.2:73-98.
- MAURANO, Denise. (2010), *Histeria, o princípio de tudo*. Coleção para Ler Freud. Rio de Janeiro: Cvilização Brasileira.
- MEAD, M. and BATESON, G. (1942 (2008)). *Balinese Character, a photographic analysis*. New York, New York Academy of Sciences/University of California.
- MOSCOVICI, Serge. (1985), *The Age of the Crowd*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MILGRAM, Stanley. (1963). Behavioral Study of Obedience. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, n. 67, v4: 371- 378.
- _____. (1974). *Obedience to Authority: An Experimental View*. New York: Harpercollins.
- MIRZOEFF, Nicholas.(2006). Invisible Empire: Visual Culture, Embodied Spectacle, and Abu Ghraib. *Radical History Review*, n. 95 (primavera): 21–44.
- NEIMAN, Susan. (2002) *Evil in Modern Thought: and alternative history of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

- PAULA, S. D. & MARQUES, Kadma.(2010). A imagem Fotográfica como objeto da Sociologia da Arte. *Revista de Ciências Sociais*, n. 41, v.1: 17-26.
- PERRY, Gina. (2012). *Behind the Shock Machine: the untold story of the Notorious Milgram Psychology Experiments*. New York/ London: The New Press.
- PONTES. Nicole L M T de. (2011). Habitus e Libido Social: revisitando Bourdieu através da psicanálise. *Estudos de Sociologia* (Recife), v.2.
- ROSENFIELD, Denis L. (2003) *Retratos do Mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SCHAEFFER, J.-M. (1996). *Imagem Precária: Sobre o dispositivo fotográfico*. Campinas, Papirus.
- SONTAG, S. (1973). *On Photography*. New York: Rosetta Books.
- SOCIOLOGICAL REVIEW* (2009), n. 57, v.3.
- SONTAG, S. (2003). *Regarding the Pain of Others*. New York: Picador, Farrar and Giroux.
- STANDARD OPERATING PROCEDURE*. (2008). Documentário. USA.
- STEINMETZ, George. (2006), “Bourdieu’s Disavowal of Lacan: Psychoanalytic Theory and the Concepts of “Habitus” and “Symbolic Capital””. *Constellations*, n.13, v. 4: 445 – 464.
- SVENDSEN, Lars. (2010). *A Philosophy of Evil*. Champaign and London: Dalkey Archive Press.
- SZTOMPKA, Piort. (2008). The Focus in Everyday Life: a new turn in Sociology. *European Review*. n.16, v.1: 23-37.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1998) Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 4, v. 3: 469- 488.
- WACQUANT, Loïc.(2004). Habitus.in Jens Beckert and Milan Zafirovski (eds.), *International Encyclopedia of Economic Sociology*. London: Routledge.

- WELLER, W. e BASSALO, L. d. M. B. (2011). Imagens: documentos de visões de mundo. *Sociologias*, v.13: 284-314.
- ZIMBARDO, Phillip. (2007) *The Lucifer Effect: understanding how good people turn evil*. New York: Random House.
- ŽIŽEK, Slavoj. (2006), *How to Read Lacan*. New York, W. W. Norton.

RECURSOS DA INTERNET

- Café Filosófico: “A morte como ritual” - Eduardo Viveiros de Castro. Visitado em 18 de março de 2014.
http://www.youtube.com/watch?v=8D_hwd4r0dc
- Carey, Benedict. *Decades Later, Still Asking: Would I Pull That Switch?* In: The New York Times. July 1, 2008. Visitado em 29 de setembro de 2013.
<http://www.nytimes.com/2008/07/01/health/research/01mind.html>
- FABRIS, Annateresa. (2007). “*Discutindo a imagem fotográfica*”. Publicado em 25 de outubro. Acessado em 12 de março de 2013.
<http://www.fotografiacontemporanea.com.br>
- GOLDSWORTHY, Terry. A Sociological and Criminological Approach to Understanding Evil: a case study of Waffen-SS Actions on the Eastern front during WWII 1941-1945. Tese de doutorado apresentada à University of Bond, Austrália.
http://www.researchgate.net/publication/27828856_A_sociological_and_criminological_approach_to_understanding_evil_a_case_study_of_Waffen-SS_actions_on_the_Eastern_front_during_World_War_II_1941-1945
- Grohol, J. (2013). Psychology Secrets: People Aren't as Evil as the Milgram Obedience Experiment Suggested. *Psych Central*. Visitado em 28 de janeiro de 2014.
<http://psychcentral.com/blog/archives/2013/10/01/psychology-secrets-people-arent-as-evil-as-the-milgram-obedience-experiment-suggested/>

Leung, Rebecca. *Abuse at Abu Ghraib*. 60 Minutes II – Edição de 27 de abril de 2004. *CBS News*. Acessado em 12 de março de 2013.
<http://www.cbsnews.com/news/abuse-of-iraqi-pows-by-gis-probed/>

Milgram, Stanley. (2012). Obedience Study Visitado em 30 de outubro de 2013. <http://www.youtube.com/watch?v=eTX42lVDwA4>

NPR.org. (2013) Taking A Closer Look At Milgram's Shocking Obedience Study. Visitado em 05 de setembro de 2013.
<http://www.npr.org/2013/08/28/209559002/taking-a-closer-look-at-milgrams-shocking-obedience-study>

O que as imagens de Abu Ghraib realmente nos dizem sobre a Guerra. Revista Fórum. Edição Online de 09 de maio de 2014. Visitado em 10 de maio de 2014.
<http://www.revistaforum.com.br/blog/2014/05/o-que-imagens-de-abu-ghraib-realmente-nos-dizem-sobre-guerra/>

Scherer, Michael; Benjamin, Mark. The Abu Ghraib Files. *Salon.com*. Publicado em 14 de março de 2006. Última visita em 10 de abril de 2014.
http://www.salon.com/topic/the_abu_ghraib_files/

Shea, Christopher. (2013). Stanley Milgram and the uncertainty of evil. *Boston Globe*. Edição de 29 de setembro. Visitado em 10 de outubro de 2013.
<http://www.bostonglobe.com/ideas/2013/09/28/stanley-milgram-and-uncertainty-evil/qUjame9xApiKc6evtgQRqN/story.html>

Zimbardo, Phillip. (2008a) Ted Talks: **The psychology of evil**. Vídeo visitado em 10 de setembro de 2013.
<https://www.youtube.com/watch?v=OsFEV35tWsg>

_____. (2008b) Stanford Series: Journey from the Psychology of Evil to the Psychology of Heroism. Visitado em 12 de setembro de 2013.
<https://www.youtube.com/watch?v=cMoZ3ThW6x0>