

VÍTIMA VIRTUAL E MÍDIA

Virtual Victim and the media

Paulo Vaz ^a

^(a) Paulo Vaz é professor da Escola de Comunicação (ECO) da UFRJ. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: paulorgvaz@uol.com.br

Resumo

Este artigo traz dois objetivos maiores. O primeiro é conceituar a passagem da norma ao risco. A hipótese subjacente é a de que esses dois conceitos expressam diferentes modos de conceber o poder da ação humana diante do sofrimento. O segundo objetivo é investigar como as narrativas midiáticas de crime tornam senso comum esses dois vocabulários sobre o poder da ação humana.

Exploro essas duas dimensões da passagem da norma ao risco do ponto de vista das narrativas midiáticas de crime, frisando suas consequências éticas e políticas. Argumentarei, primeiro, que o conceito de risco está vinculado à constituição da audiência como vítima virtual. Em termos concretos, essa constituição implica a presença tácita ou explícita de três fragmentos narrativos: esse crime poderia ter ocorrido a qualquer um; esse crime pode ocorrer novamente (potencialmente atingindo o leitor/espectador); esse crime poderia não ter ocorrido.

A segunda dimensão explora o último fragmento. O objetivo é compreender como os conceitos de norma e risco propõem a idéia de sofrimento evitável, isto é, a predominância de cada conceito em diferentes momentos históricos está associada a distintos modos de se compreender as causas do crime e de como é possível a sua redução futura através de ações no presente.

O conceito de norma explicava o crime através dos nexos entre desvio e perigo ou através da causalidade da estrutura social. O conceito de risco, por sua vez, está associado ao de decisão, constituindo o vocabulário de atribuição de responsabilidade próprio da cultura contemporânea. No caso do crime, o conceito de risco enfatiza a incompetência ou excessiva leniência dos agentes do Estado responsáveis pela segurança pública.

Palavras-chave: Vítima Virtual, Risco, Mídia

Abstract

This paper has two main objectives. The first is to conceptualize the shift from norm to risk. Its underlying hypothesis is that these two concepts express different ways of conceiving human agency in the face of suffering. The second objective is to inquire into how media narratives about crime render these different vocabularies regarding human agency commonsensical.

I explore two dimensions of the passage from norm to risk from the standpoint of crime narratives, as well as their ethical and political implications. First, I will argue that the concept of risk is linked to the constitution of the audience as virtual victims. In concrete terms, this construction entails the tacit

or explicit presence of three narrative fragments: a given type crime could have occurred to anyone; it could occur again (potentially victimizing the reader/viewer); a given crime could have not occurred. The second dimension explores this last fragment, wherein the passage from norm to risk figures as the means for ordering beliefs and social practices regarding crime. My aim is to understand how each of these concepts forwards the idea of avoidable suffering; that is, I explore how the social pervasiveness of each concept is associated to different ways of conceiving the causes of crime and of proposing their future reduction through present actions.

The concept of norm explained crime either through the linkages between deviance and danger or through social causation. The concept of risk, in turn, is conceived through its connection to a given decision (Luhmann), thus constituting the forensic vocabulary of contemporary culture (Douglas). In the case of crime, it tends to emphasize the incompetence or excessive lenience of state agents responsible for public security.

Keywords: Virtual victim, risk, media

O CONCEITO DE VÍTIMA VIRTUAL

Um modo de estimar as conseqüências da criminalidade na cidade do Rio de Janeiro é se colocar a questão sobre a contrapartida subjetiva da “violência urbana”: o que acontece na esfera psíquica dos moradores?

Uma estratégia de resposta sublinha a relação imediata entre “violência” e “sujeito”. Imediata, aqui, significa que o sentido da criminalidade e o funcionamento psíquico do sujeito estão previamente dados. Partindo dessa anterioridade dos termos sobre a relação, alguns efeitos podem ser estipulados. Identificando a “violência” com brutalidade e desprezo pela vida, para os indivíduos que foram diretamente afetados pelo crime, o trauma parece ser um efeito provável; para aqueles que só experimentam o crime indiretamente, quando sabem do sofrimento de estranhos, é plausível supor que sejam ao menos tomados pelo medo. E se a “violência” é suposta estar banalizada, com um sentido que inclui as denúncias de ilegalidade, desordem e impunidade, o efeito provável, por imitação ou redução de controles internos ou reação defensiva, será o “comportamento violento” de muitos, alimentando uma espiral de violência que dificultaria a vida em comum.

Embora plausíveis, esses efeitos estimados supõem a ausência de mediação, supõem que o sentido da criminalidade seja dado e que o indivíduo possua características psíquicas que não são afetadas quando é posto em relação com um determinado sentido da criminalidade. Se considerarmos a relação, haverá produção de subjetividade. Atribuir sentido ao crime implica ter respostas para uma série de questões: quais são as causas do crime? Que traços caracterizam os criminosos? E as vítimas? O que pode acontecer a cada morador? O que é possível de ser feito para reduzir o crime? Por quem? Não importa o grau de complexidade

nas respostas; o decisivo é que elas desdobram uma posição subjetiva, a proposição de um lugar para os indivíduos a partir do qual podem diferenciar moralmente entre “nós” e “eles” e conceber a responsabilidade perante suas vidas e a dos outros.

A forma específica de culturas ocidentais contemporâneas atribuírem hoje sentido ao crime produz a subjetividade da vítima virtual. O termo “virtual” indica que o conceito inclui todo e qualquer indivíduo que, a partir de notícias sobre o sofrimento de estranhos, concebe suas rotinas de trabalho e lazer como perpassadas pela possibilidade de vitimização. Há, então, dois modos de não participar da extensão do conceito: ou bem um indivíduo, por desconhecimento ou recusa, não reconhece haver a possibilidade de se tornar vítima, ou bem reconhece, mas não abre mão de suas práticas de prazer. Por depender de uma relação dos indivíduos com uma possibilidade, o conceito supõe haver diferentes intensidades no sentimento de ser uma vítima virtual. Alguns indivíduos podem estar mais preocupados do que outros; um mesmo indivíduo pode reduzir ou aumentar sua preocupação com o crime ao longo do tempo.

Já o termo “vítima” contém duas ou três idéias relevantes na caracterização dessa subjetividade. Uma vítima é imediatamente percebida como inocente; seu sofrimento foi causado por algo ou alguém. Para alguns autores e para a mídia, mesmo a experiência indireta do crime pode provocar trauma e até fazer com que alguns morram, literalmente, de medo; o mais comum, porém, é um indivíduo limitar suas oportunidades de prazer tendo em vista a possibilidade de crime. A vítima virtual é, muito concretamente, uma vítima. A limitação forçada das oportunidades de prazer é seu sofrimento e a razão de sua indignação. Uma vítima também é passiva. Mas sua passividade precisa ser qualificada. No caso das vítimas virtuais, grande parte dos indivíduos altera seus estilos de vida tendo em vista a possibilidade de vitimização e, sob esse ponto de vista, são ativos. A passividade de uma vítima virtual não reside em suas ações privadas, mas na sua capacidade de agir coletivamente, no modo como concebe sua participação política.

Embora o conceito de vítima virtual procure se aplicar à subjetividade tal como nos comportamos nas culturas ocidentais contemporâneas, ele não esgota todas as dimensões de nossas vidas. A não ser indiretamente, pela limitação de oportunidades, o conceito não se aplica às práticas afetivas ou à relação com objetos de consumo, tão relevante, hoje, para o modo como os indivíduos se pensam. O conceito trata da possibilidade de sofrer. Mesmo assim, escapa ao seu domínio os esforços dos indivíduos em evitar doenças futuras. Enquanto o cuidado em evitar doenças delimita a dimensão do cotidiano calculável, do sofrimento que o indivíduo pode trazer para si em sua busca de prazeres, o conceito de vítima virtual

compreende o cuidado de se evitar o sofrimento súbito e inesperado que outros podem provocar. A atribuição de responsabilidade não se restringe ao cuidado, ao eixo que avalia as decisões do presente tendo em vista a possibilidade de sofrimento futuro; na forma da acusação, a atribuição recua do sofrimento atual para ações humanas passadas, supondo que ele poderia não ter existido se outros tivessem agido diferentemente.

Por sua vinculação à possibilidade de sofrimento súbito e inesperado na rotina, uma ocasião para a emergência de vítimas virtuais são as notícias sobre atentados terroristas e sobre crimes ocorridos no espaço público com seleção aleatória de vítimas. Como a atribuição retrospectiva de qualquer sofrimento inesperado a alguma ação humana é o modo próprio de a vítima virtual construir responsabilidade, também são lugares de emergência as notícias sobre acidentes em meios de transporte (carro, avião, trem, metrô, navio, etc.), desastres ecológicos e mesmo catástrofes naturais como furacões e terremotos.

A preocupação social com o crime pode diminuir, mas os indivíduos não necessariamente abandonam a posição de vítima virtual. Um tipo de evento pode substituir outro, como nos Estados Unidos, onde o terrorismo substituiu o crime, mantendo, porém, a forma de atribuição de responsabilidade. O mais comum não é a substituição, mas o acúmulo; a presença simultânea de notícias de crimes, terrorismo, acidentes e catástrofes reforça o lugar da vítima ao reiterar que sofremos devido à imoralidade alheia.

Por aparecer em diferentes formas de sofrimento súbito e inesperado, o convite a ocupar a posição de vítima virtual é genérico. A generalidade da posição está articulada à construção de um novo lugar para se pensar o justo. Esses eventos que solapam o cotidiano de indivíduos são também modos de construção, por contraste, de um ideal, daquilo que deve ser. A rotina segura, onde cada um persegue suas possibilidades de prazer, seria um direito do indivíduo qualquer, independente de raça, renda, gênero e cultura.

A generalidade também está relacionada ao lugar que o Estado ocupa na forma de atribuição de responsabilidade. Acredita-se que as instituições estatais de prevenção e regulação têm grande poder para evitar sofrimentos. Se a rotina segura do indivíduo qualquer se tornou um direito, as notícias sobre crimes, atentados terroristas e acidentes são ocasião para se questionar a legitimidade do Estado. A vítima virtual é o indivíduo qualquer que responsabiliza o Estado pelos sofrimentos existentes, não porque suas leis e práticas de prevenção favorecem determinados grupos sociais ou são modos de sustentar preconceitos, mas porque seus agentes são incompetentes e/ou corruptos.

Pela relação com o Estado e pela espacialização da rotina, pois notícias sobre acidentes, atentados e crimes afetam aqueles que pensam que poderiam estar “naquele lugar”, a vítima

virtual implica a referência a uma comunidade, a um “nós”. A construção do “nós” requer, porém, a construção do “eles”. Talvez a simultaneidade seja característica de toda posição subjetiva dominante, que pensa sua identidade como negação de uma identidade negativa que ela inventou, que se pensa, portanto, como o outro de um “outro” estipulado como imoral e ameaçador. Pertencem ao “eles” os agentes do Estado incapazes ou corruptos; no caso do crime e do terrorismo, o “eles” incluirá imagens do criminoso e do terrorista. Nessas imagens, predominam o desprezo pela vida dos outros e a presumida impossibilidade de mudar. O que talvez singularize a posição subjetiva da vítima virtual é que a separação entre “nós” e “eles” tende a ser concebida como insuperável, sem horizonte de resolução, a não ser pela erradicação do “eles”.

Até aqui, o esboço do conceito de vítima virtual propôs ocasiões para sua emergência (notícias sobre acidentes, atentados, catástrofes e crimes), a necessidade de uma relação com a política, um modo adicional de conceber o justo e a formação de alteridade. A análise conceitual, porém, requer ao menos meditar sobre duas questões adicionais. A primeira é saber como a vítima virtual é produzida a partir das ocasiões privilegiadas de sua emergência. A segunda, correlata, é se interrogar sobre como as notícias sobre atentados, crimes e acidentes constroem a responsabilidade humana pelos sofrimentos, provendo assim modos para que os indivíduos atribuam sentido aos sofrimentos, seus e dos outros. Através desse esforço de precisão conceitual, o que se espera é esclarecer uma forma singular de se praticar a política nas culturas ocidentais contemporâneas, caracterizada por uma solidariedade emotiva e excludente.

O desafio da mídia

Pensar produção de subjetividade é reconhecer uma dívida com Foucault. Em seu livro “O uso dos prazeres”, ele argumentou que é a partir da divisão socialmente instituída entre o verdadeiro e o falso que os indivíduos diferenciam entre o certo e o errado, o normal e o patológico e, assim, atribuem sentido e valor a seus atos e pensamentos e se esforçam para agir sobre si mesmos, isto é, tornam-se sujeitos (FOUCAULT, 1984, p. 9-12).

Os saberes sobre o sujeito, que são os relevantes para a produção de subjetividade, separam o verdadeiro do falso; estes saberes, por sua vez, têm como condição de possibilidade um conjunto de práticas de poder – como a construção de fichas de anamnese em hospitais e asilos ou a possibilidade de observar em conjunto e individualmente o comportamento de crianças na escola. E desde o momento em que uma verdade sobre os indivíduos está

disponível, ela passa a orientar novas formas de um indivíduo ser pensado (novas formas de cuidar, vigiar e julgar) e de se pensar.

Tomemos o caso do comportamento sexual. Durante o período em que foi objeto da separação entre atos normais e perversos e em que as perversões eram consideradas como causa e efeito de perturbações psíquicas, tanto havia o esforço social de enumerar e perceber os indícios reveladores de perversão, quanto os indivíduos se culpavam, se angustiavam com o seu valor, se porventura praticassem ou mesmo desejassem praticar algum ato perverso. Essa mobilização social e esses dramas do íntimo não existiriam se não houvesse essa “verdade sobre os seres humanos” disponível para os indivíduos se pensarem e serem pensados. O que significa dizer que o sujeito é histórico; nas culturas em que não havia essa classificação, não havia essa forma de experiência de si e do outro (DAVIDSON, 2001, p. 1-29; HACKING, 2002, p. 99-114). Os atos sexuais que os modernos denominavam de perversos, com toda certeza, eram realizados por indivíduos de outra cultura; a historicidade do sujeito não reside tanto na invenção de novos atos ou proibições; reside, sim, nas experiências de si e do outro provocadas pela presença ou ausência de uma classificação.

Se a vítima virtual é uma subjetividade socialmente produzida, seu processo de produção deve incluir uma relação com a verdade e uma classificação hierárquica dos seres humanos a partir da descrição valorativa de comportamentos. Alguns autores frisam o surgimento de novos saberes quando elaboram essa posição subjetiva e discutem suas condições. O casal de antropólogos sul-africanos Jean e John Comaroff, por exemplo, parte da emergência recente de uma nova forma de descrição dos indivíduos, as estatísticas de vitimização, e argumentam que essa descrição, com sua questão sobre se os indivíduos temem ou não sair de casa à noite, participa da constituição do objeto que descreve: ao facilitar que os indivíduos se concebam como presas, tais estatísticas podem criar aquilo mesmo que medem. De fato, para essas pesquisas, “cada membro da sociedade ou é uma vítima, ou uma vítima potencial” (COMAROFF; COMAROFF, 2006, p. 227). Segundo os autores, a sociedade sul-africana tem um quase-fetice por números; cada vez que uma nova estatística oficial sobre crimes é divulgada, segue-se um imenso debate na mídia, especialmente se os dados mostram a redução do número de crimes violentos. As estatísticas de vitimização são então divulgadas para se contrapor à redução, ao mesmo tempo em que analistas e indivíduos comuns são convocados para testemunhar sobre como seu temor continua o mesmo ou ampliou. Afirmar que houve uma redução de crimes é tomado como afronta, pois significa a recusa dos governantes em reconhecer o sofrimento dos governados.

Um outro modo de frisar a dimensão da ciência na produção da subjetividade da vítima virtual é estudar as mudanças recentes nas teorias criminológicas que descrevem as características que separam os criminosos dos indivíduos comuns. Desde a História da Loucura, onde a normalidade é revelada como o negativo do anormal, é possível pensar que os cidadãos se constituem como a alteridade de uma alteridade inventada. No caso do crime, o que é inventado não são os criminosos concretos, que estão há muito por aí matando e roubando, mas as descrições teóricas que deles se faz para explicar seus comportamentos. Um livro publicado na década de 90 do século passado, com o pretensioso título de teoria geral do crime, tornou-se o livro de criminologia mais citado nas revistas especializadas. Sua proposta de diferenciação entre criminosos e vítimas é simples: os criminosos teriam fraco autocontrole e não se importariam com o sofrimento do outro (GOTTFREDSON; HIRSCHI, 1990, p. 85-120). Os criminosos seriam impulsivos, agindo sem pensar nas consequências negativas; seriam também incapazes de adiar a gratificação e, portanto, não se sacrificam no presente em prol de uma consequência positiva possível; por estarem presos às tentações momentâneas, também seriam incapazes de manter relacionamentos ou empregos; por fim, seriam insensíveis ao sofrimento do outro.

É sintomático de mudança histórica que os autores queiram extrair toda moralidade da prudência e da compaixão, sem referência, portanto, a regras morais externas aos cálculos e sentimentos dos indivíduos, fossem elas reveladas ou socialmente aceitas. É também sintomático de mudança histórica que os criminosos deixem de estar associados a loucos e perversos sexuais (FOUCAULT, 1984, p. 41), tendo, ao contrário, relações de parentesco com quem morre prematuramente, por acidente ou doença orgânica; com quem é infiel ou pratica atos sexuais desde cedo; com quem se droga e com quem não consegue emprego estável. Todos esses indivíduos estariam presos aos prazeres do momento, as consequências negativas de seus atos não pesando o suficiente em suas decisões.

Essa teoria tão bem sucedida provoca efeitos, mesmo no Brasil. Talvez por pouco mais ser do que a tradução abstrata de uma moralidade apropriada a uma cultura hedonista e tolerante e, portanto, uma cultura onde só se pode propor restrições de prazer alertando para o sofrimento futuro, do próprio indivíduo ou do outro, essa teoria do baixo autocontrole sustenta pesquisas sobre a anatomia cerebral e herança genética. Encontrar contrapartida anatômica para uma nova conceituação do sentido e valor de certos comportamentos é uma estratégia previsível de naturalizar uma mudança de crenças. A teoria orienta também práticas de prevenção à criminalidade em crianças, onde importa a impulsividade (traduzida como hiperatividade) e a capacidade dos pais de ensinarem a adiar a gratificação e a considerar o sofrimento do outro.

Daí a notória posição recente do governador do Rio de Janeiro sobre a necessidade de evitar a gravidez de adolescentes em favelas: a ausência ou defeitos na supervisão dos pais é fator de risco para a criminalidade.

Embora seja uma abordagem mais próxima dos trabalhos de Foucault, a ênfase no saber científico traz dois obstáculos para se pensar um processo alargado de produção da vítima virtual. Em primeiro lugar, a relevância dos saberes acima mencionados variaria de país a país. As estatísticas de vitimização seriam importantes na África do Sul; no Brasil, porém, elas começaram a ser feitas há pouco tempo e, de modo geral, os números do crime não são o tema maior a partir do qual a mídia questiona políticas públicas e lamenta o estado de coisas. Tampouco se dão com o mesmo ritmo em diferentes países tanto as mudanças nas práticas de prevenção e punição de crimes a partir de nova compreensão científica sobre o criminoso, quanto a presença dessa compreensão na explicação do comportamento em casos concretos. Em segundo lugar, se mantivermos a ênfase em saberes especializados ligados ao crime, é possível generalizar apenas para os atentados terroristas; contudo, não seria possível estender esse processo de produção de subjetividade para acidentes e catástrofes naturais – isto é, para diferentes formas de sofrimento súbito e inesperado que solapam as rotinas de indivíduos quaisquer.

O discurso midiático permite a generalização da vítima virtual em termos de países e eventos. Assim como as ciências humanas, a mídia também possui um lugar social que a autoriza a enunciar o verdadeiro. No caso do crime, a mídia é tida dizer a verdade sobre o que acontece numa cidade. A distância que os moradores costumam estabelecer com as notícias de sofrimento tem a forma da crítica ao “sensacionalismo”. Os indivíduos se inquietam com a exploração do sofrimento para aumentar a audiência, se inquietam com o uso de recursos retóricos que transformam o real em ficção, podendo minar a solidariedade da audiência em proveito de seu prazer. Se estão fixados na crítica à “espetacularização”, os indivíduos não questionam a caracterização moral dos personagens do evento; no caso do crime, da vítima, do criminoso e das autoridades estatais responsáveis pela vigilância e punição.

Essa diferenciação moral, por sua vez, pode ser vista como uma classificação, embora não necessariamente calcada no saber científico. De um lado, por narrarem o acontecimento em conjunção com a possibilidade de o sofrimento não ter acontecido, as notícias propõem, implícita ou explicitamente, de quem é a responsabilidade por sua existência. Definem, assim, inocência e culpa e o que deveria ser para que não houvesse sofrimento. De outro lado, essas notícias contêm um potente impulso para os indivíduos aderirem à classificação proposta pela mídia: um processo emocional de identificação com a vítima

Os afetos envolvidos na identificação são a compaixão, o medo e a indignação. Esses afetos estão conectados uns aos outros; adicionalmente, eles envolvem crenças, notadamente, sobre a causalidade do sofrimento. O argumento se completou. As narrativas de crimes, atentados e acidentes contêm uma classificação hierárquica dos seres humanos fundada no poder presumido da ação humana diante do sofrimento; a classificação traz consigo um potente motivo para sua validação e interiorização, que é a identificação com os sofrendores através das emoções de medo, compaixão e indignação; essas emoções, por sua vez, dependem de crenças sobre o poder presumido da ação humana. A conceituação das formas de subjetividade depende da análise dos mecanismos historicamente singulares de atribuição de responsabilidade.

A mídia é relevante para a produção de subjetividade não só porque tem a autoridade social para dizer o que acontece no Brasil e no mundo, como apregoava a antiga chamada do Jornal Nacional; também o é por ser o lugar onde concepções de senso comum sobre responsabilidade são construídas, difundidas e solidificadas.

A LÓGICA DA COMPAIXÃO

Embora seja comum pensar que as emoções são naturais, tendo forma e sentido independente da cultura, para quem investiga se os meios de comunicação são capazes de produzir subjetividade e comunidade, é interessante tomar como ponto de partida a possibilidade de as emoções implicarem crenças que as definem e as suscitam. No caso da compaixão como sentimento doloroso endereçado ao sofrimento de outro indivíduo ou ser vivo, três crenças são reconhecidas desde Aristóteles como decisivas para sua existência (NUSSBAUM, 2001, p. 297-353).

A primeira crença é um juízo de gravidade sobre o sofrimento do outro. Se porventura o observador acreditar que o sofrimento é insignificante, ele recusa a compaixão; inversamente, um observador pode se compadecer por alguém que não sabe que está sofrendo, como é o caso na atitude perante a “alienação” de modo geral, seja em relação à loucura, seja na crítica marxista à ideologia. É possível tanto experimentar compaixão por quem não se sente sofrendor, quanto não se compadecer por alguém que nos endereça diversos sinais de que está sofrendo. A compaixão é uma emoção de observador, pois é ele quem decide sobre a gravidade do sofrimento do outro. E como emoção de observador, a compaixão tem laços estreitos com a vergonha e a culpa. São emoções sociais porque, como outras, dependem de crenças, e também socializantes, no sentido de estabelecer laços. Vergonha e culpa paralisam

a ação ao desdobrarem um indivíduo entre o que deseja fazer e o que ele deve ser; o dever, por sua vez, mantém relações mais ou menos diretas com o sofrimento que a ação desejada supostamente causou ou causaria no outro. Já a compaixão estimula a solidariedade ao incitar ações que visam reduzir o sofrimento de outros.

Uma mudança moral e política recente tem provocado uma tensão na autoridade do observador em relação ao juízo de gravidade. Foi muitas vezes denunciado, especialmente pelo movimento feminista e pelo movimento de minorias, que o não-reconhecimento de gravidade do sofrimento decorria de preconceito do observador. Considerar a violência de um marido contra sua esposa como nada mais do que uma “briga de casal” resultaria da recusa em dar igualdade de status às mulheres. É mais fácil ser compassivo com quem é próximo ou semelhante. Se o outro é considerado diferente, inimigo, pode-se até regozijar com seu sofrimento. Assim, a ascensão social de um dado grupo – mulheres, crianças, negros, gays, etc. – significa a multiplicação das ocasiões em que ele pode ser o objeto da compaixão de outros.

Se a acusação de preconceito pesa sobre o juízo de gravidade do observador, a tendência é a transferência de autoridade para o sofredor. Essa tendência inclui também a recusa da representação dos sofredores por um terceiro – só pode falar sobre um dado sofrimento quem o experimenta – e a legitimidade do testemunho. É sintomática dessa transferência de autoridade a mudança nas causas de estresse pós-traumático. No DSM III e DSM III-R, o evento causador tinha uma definição que buscava a objetividade, isto é, privilegiava o olhar do observador: um evento traumático seria algo que causaria sintomas significativos em quase todo mundo e seria raro, fora da experiência ordinária. A partir do DSM IV, o que importa não é mais a gravidade do evento reconhecida por qualquer observador, mas a resposta emocional dos que passam por eventos, não importando se são freqüentes ou se grande parte dos indivíduos os experimenta sem nenhum transtorno psíquico. Desde então, pode ser um evento estressor “saber da morte súbita e inesperada de parente ou amigo” ou “ver um morto”. A dinâmica da igualdade se alia ao direito à felicidade. A ênfase no sentimento do sofredor, derivada do temor de ser preconceituoso, estende a compaixão não só a grupos que anteriormente não tinham seu sofrimento reconhecido, mas também a eventos que anteriormente eram considerados insignificantes ou parte da ordem do mundo; no limite, tudo o que provoca infelicidade a alguém pode ser reconhecido como digno de compaixão (CLARK, 1997, p. 80-127). Ou então precisando de cuidado médico, como o atesta a diluição da fronteira entre sofrimento normal e doentio no caso da depressão.

A segunda crença necessária à existência da compaixão é o juízo sobre a inocência do sofredor. A solidariedade existe se o observador pensar que o sofrimento não foi merecido, que sua existência se deveu à má-sorte. A compaixão é orientada pela moralidade, na medida em que será negada a compaixão para aqueles que, por seu comportamento imoral, são tidos como responsáveis pelo seu sofrimento, como na distinção entre “vagabundo” e “infeliz” que orientou a ajuda aos pobres até o século XIX: um explorava a bondade alheia, enquanto o outro queria trabalhar, mas não conseguia emprego (CASTEL, 1999, p. 41).

Mais radicalmente, a moralidade orienta a compaixão por que institui duas crenças correlacionadas. A primeira supõe que o comportamento moral é forma de prevenir sofrimentos – o que significa manter, como modo de dar sentido, que sofrimento é castigo. A segunda crença supõe que a contingência é negativa, é o que deve ser paulatinamente eliminado dos eventos que podem acontecer a um indivíduo durante sua existência.

A possibilidade de sentir compaixão por quem é “imoral” se restringe, assim, à atitude de manter a regra moral, mas recusar sua aplicação para o caso, normalmente através da construção do comportamento do “imoral” como sendo determinado, como estando além de sua vontade. E há dois modos maiores de se pensar o comportamento como determinado. Ou bem a ação de um indivíduo ocorreu apesar “do que acreditava ser o correto e do que tinha intenção de fazer”, pressionado como estaria pela força das paixões de seu corpo, o que faz de sua imoralidade uma doença, ou bem seu comportamento é condicionado pelo processo de socialização: situação econômica, educação, eventos traumáticos, etc. Nos dois modos, porém, o observador mantém seu olhar inocente ao se identificar com o “imoral”, pois mantém seu vínculo com as regras morais da sociedade em que vive, questionando apenas a aplicação.

Há outra possibilidade de ser solidário com o “imoral”: recusar a própria regra moral, e não simplesmente sua aplicação para um dado sofredor. Não se pode, porém, classificar a emoção experimentada como compaixão. O “imoral” deixou de ser vítima e tornou-se senão alternativa de vida, ao menos ponto de inquietação para o observador sobre o que seus atos podem ser. E por requerer a crítica da moralidade, quem se inquieta ao observar o “imoral” está em luta contra sua vergonha ou culpa: está em luta contra seu juízo moral.

Essa forma de extensão da “compaixão” foi proposta por Foucault em sua crítica do dispositivo de normalização; mas também orientava sociólogos pertencentes à teoria do rótulo nas suas análises da criação do desviante, como Goffman e Gusfield. Por fim, também fica clara a raridade histórica dessa outra relação afetiva com desviantes e anormais; para existir, é preciso que parte significativa da sociedade não esteja apenas questionando a forma social de

distribuição de riquezas, mas também as regras morais sob as quais cada um experimenta a si mesmo e ao outro.

Retornando à compaixão, a distribuição da responsabilidade no juízo de inocência define o lugar preciso da política quando é orientada pela busca da felicidade. Um dado sofrimento é objeto de política se sua existência for presumida estar além do poder da ação do sofredor, mas ao alcance da ação coletiva. Por ser uma questão de crença, pode haver uma imensa variação no sofrimento que se torna político. A variação depende do que é presumido ser o poder da ação dos indivíduos – o desemprego e a pobreza durante muito tempo foram vistos como resultado da ausência de vontade, previsão e capacidade ou, simplesmente, como algo que pertence à ordem do mundo; do final do século XIX até o final da década de 70 do século XX, predominou a compreensão de que eram condições que estavam além do poder da ação de um indivíduo desempregado ou pobre, mas que poderiam ser transformados pela ação do Estado ou pela ação coletiva de revolucionários.

A variação nos sofrimentos que se tornam questão política não depende apenas de sua passagem do âmbito da responsabilidade individual para o da responsabilidade coletiva; depende também do que se presume ser o poder da ação coletiva. A ecologia é o exemplo mais claro de que catástrofes naturais, antes parte da ordem da natureza, passaram a ser pensadas como causadas por ações humanas e, assim, podendo ser evitadas pela política. O processo não segue apenas a direção da incorporação de novos sofrimentos ao âmbito do poder da ação coletiva; às vezes, o que antes era tido como passível de transformação subitamente torna-se necessário, o que parece ter acontecido recentemente com a pobreza e o desemprego. Desde o predomínio das crenças neoliberais, elas ou são tidas pertencer à ordem das coisas, ou são causadas por desajustes psicológicos em pobres e desempregados, como é o caso do conceito de auto-estima.

A terceira crença necessária à existência da compaixão é o juízo de possibilidades similares. É preciso se colocar no lugar do sofredor e imaginar como seria experimentar aquele sofrimento. Embora esteja à distância por ser um observador, quem experimenta compaixão também experimenta medo. E sua intensidade depende da distância que o observador crê existir entre o que aconteceu ao sofredor e o que é provável de lhe acontecer.

Diferentes tipos de sofrimento exigem mais ou menos esforço do observador em se abrir à possibilidade de estar no lugar do sofredor. Aqueles que mais se assemelham a uma condição tendem a requerer maior esforço da imaginação, como pobreza, raça ou gênero. Aqueles que se dão como evento, como os sofrimentos que suscitam a posição de vítima virtual, são mais facilmente generalizáveis. Comentando o atentado terrorista de 11/9, Susan Neiman observa

que poucos nova-iorquinos conheciam alguém que morreu no desabamento do World Trade Center, mas que a maioria da população da cidade conhecia alguém que poderia ter estado lá naquele momento (NEIMAN, 2002, p. 282). Do mesmo modo, muitos moradores de classe média da cidade do Rio de Janeiro, ao lerem as notícias quase diárias sobre tiroteio numa das vias expressas da cidade, se percebem endereçados como vítimas virtuais destes crimes.

RISCO E INDIGNAÇÃO

Além do medo, a compaixão pode estar associada com a indignação. Existe uma tradição filosófica, que começa com os Estóicos e chega à Nietzsche, que é crítica da compaixão pelos seus laços com a ira e o ressentimento. A compaixão observa o sofrimento a partir de uma compreensão da responsabilidade. Essa compreensão tanto determina a inocência do sofredor, quanto busca os responsáveis pelo sofrimento se o sofredor é tido como vítima. Em outras palavras, a compaixão supõe que a imoralidade causa sofrimento; se o sofredor for tido como inocente, se experimenta algo que não merece, haverá a tendência de reafirmar a crença na moralidade por atribuir o sofrimento ao comportamento de alguém.

É preciso analisar melhor as situações onde a compaixão está associada com a indignação. Pode haver compaixão sem a busca de responsabilidade humana se a causa estipulada do sofrimento pertencer a uma ordem natural autônoma, independente das ações humanas. A física e a medicina ao menos desde o século XIX até meados do século XX descreviam essa ordem autônoma; se alguém contraía uma doença infecciosa ou era vítima de catástrofe natural, não havia a tendência a buscar um erro humano para a existência desses eventos e, assim, recusar sua necessidade. Só haveria espaço para atribuição de responsabilidade na ação humana posterior à ocorrência, como no caso de um excesso de sofrimento tornado possível por ausência de intervenção ou por intervenções inadequadas. Ou então, para o caso da doença, se tivessem sido inventadas formas de se prevenir, poderia ser criticada a ausência de cuidado anterior à infecção diretamente relacionado à prevenção da ação de vírus e bactérias – mas um cuidado sem referência obrigatório às práticas de prazer dos indivíduos.

A singularidade dessa postura moderna fica clara quando recordarmos que grande parte das culturas considerou catástrofes naturais como castigo por falhas morais, invocando a natureza para legitimar suas regras, e que durante muito tempo a doença foi vista como resultado de desequilíbrio entre os seres humanos e as forças que eles crêem existir no cosmos. A doença como castigo por pecados é apenas uma forma de desequilíbrio, aquele entre os homens e Deus.

Um modo adicional de haver compaixão sem indignação é se a causa ao alcance da ação coletiva é a própria estrutura social. Essa foi a forma típica de constituição da existência de sofrimentos evitáveis na Modernidade. O observador pode se indignar com o sistema; contudo, como esse observador é, por definição, alguém que não partilha da condição do sofredor, por uma teoria da exploração, ele irá se conceber como o causador em última instância daquele sofrimento. A indignação rapidamente se transforma em culpa. Mas a falha moral que está em jogo é nada fazer para mudar a sociedade. Mais do que indignação e culpa, estamos diante de um convite à mobilização política, pois não só se acreditava que os homens eram capazes de transformar a sociedade em que viviam, como a transformação era na direção de um futuro melhor. O sistema favorecia alguns – ou uma classe, como se costumava dizer; acreditava-se, contudo, que o futuro era uma terra aberta aonde todos viveriam melhor, mesmo os que hora se beneficiavam do sistema. Nessa forma de atribuir responsabilidade típica da esquerda moderna, não havia indignação, pois, em última instância, não haveria um culpado humano para ser o depositário do desejo de vingança pelos sofrimentos. Todos seriam determinados pelas crenças e estruturas da sociedade, ou ainda, a separação entre “nós” e “eles” seria provisória, pois teria sido provocada pela estrutura da sociedade e desapareceria quando fosse transformada.

A predominância recente do conceito de risco como vocabulário a partir do qual se delimita o poder da ação humana promoveu mudanças na forma moderna de pensar que, como vimos, supunha uma ordem natural autônoma, amoral, e sofrimentos evitáveis porque causados pela estrutura social. Em relação à ordem natural, além do advento da ecologia, que novamente articula ação humana e catástrofes, o conceito de fator de risco na medicina permitiu pensar que grande parte das doenças que atingem um indivíduo e o fazem morrer prematuramente dependem do “estilo de vida”. Não é tão surpreendente que Travis e Hirschi tenham aparentado o criminoso àqueles que morrem cedo. Se alguém hoje morre jovem devido a alguma doença cardiovascular, o que irá ser perguntado é se ela cuidava ou não de sua alimentação, se fumava, se bebia demais e se fazia exercícios. Ela, como os criminosos, sucumbia às tentações do momento e não pensava nas conseqüências de suas ações. Talvez alguns nem sintam compaixão diante da morte prematura; afinal, nessa forma de pensar, talvez ela tenha senão recebido o castigo, ao menos encontrado o que procurava com suas “decisões inconseqüentes”.

Genericamente, o conceito de risco implica trazer um acontecimento adverso para o presente, simular suas chances de advir através de algum nexo causal e, assim, favorecer a alternativa de ação que reduz a probabilidades dele ocorrer. O conceito implica, ainda, uma dupla

contingência: além de o acontecimento negativo a ser evitado ser meramente provável, só existe risco se este puder ser atribuído, no todo ou em parte, a uma decisão humana, seja ela do próprio indivíduo, seja de um outro agente que possa ou pudesse ter algum tipo de poder para evitar o advento ou minimizar suas conseqüências negativas (LUHMANN, 1993, p. 17).

A predominância do conceito de risco permite, portanto, o retorno da equação moral: se há sofrimento é porque houve alguma falha humana (Nilo Batista qualifica essa atitude como fé na equação penal; (BATISTA, 2003, p.4). A indignação se torna a companhia habitual da compaixão. Analisemos os eventos que suscitam a posição da vítima virtual. Em todos eles, as vítimas que serão os objetos de identificação são claramente inocentes, o que é relevante para culturas onde é valor a tolerância em relação à diferença de comportamentos e, portanto, não há, no nível imediato, nenhuma regra moral relativa os modos de se obter prazer que seja válida para todos (BOUTELLIER, 2000, p. 40). Seu sofrimento foi provocado imediatamente por algo – no caso de catástrofes naturais – ou alguém, também claramente qualificado como imoral. O conceito de risco supõe que a função maior do Estado é impedir que outros nos coloquem em risco sem que o saibamos; se aconteceu algum sofrimento, é porque o Estado não fez sua parte para nos proteger.

A recente lei de trânsito ilustra a associação entre compaixão e indignação. Após semanas discutindo se a demora do governo em inserir micro-ranhuras na pista de Congonhas poderia ser ou não caracterizada como negligência que contribuiu para a queda do avião da TAM, parte da mídia brasileira dedicou-se a acidentes de carro, talvez porque aí se tenha uma oferta constante de sofrimentos a municiar as denúncias de violação de regras morais. Em resposta ao destaque, no final do ano o Ministério da Justiça apresentou uma nova legislação que proíbe a venda de bebidas alcoólicas à beira de estradas, amplia a pena para quem dirige embriagado e reduz o nível de álcool no sangue a partir do qual há embriaguez.

Logo após a promulgação, o primeiro esforço da mídia foi o de usar dados estatísticos com base restrita de comparação para demonstrar que a lei era eficaz e que a existência dessa forma de sofrimento residia nos poderes quase mágicos do descontrole. Com o passar do tempo, não houve grande mudança nas estatísticas de morte no trânsito. A desilusão não é ocasião para se duvidar de que a imoralidade de alguns é o que faz existir sofrimento. Ao contrário, se não há redução de mortes mesmo com a lei rigorosa, isso se deveria à ausência de fiscalização adequada: insuficiência de equipamentos ou policiais por descaso do governo, policiais corruptos, etc.

A lei também ilustra o que há de problemático quando a política tem a forma da indignação. Se é presumido haver sofrimento porque há incompetência, corrupção e excessiva leniência

em relação aos imorais que nos fazem sofrer, estão aí dispostas, por contraste, uma retórica e uma prática conservadoras para serem usadas por políticos de diversos países. Para combater o crime é preciso leis rigorosas, mais policiais que saibam agir com rigor e prisões que incapacitem os criminosos; para evitar ataques terroristas cada vez mais devastadores, detenções indefinidas, técnicas “aperfeiçoadas” de interrogação e mesmo uma guerra sem fim. E que todos os indivíduos restrinjam suas práticas de prazer tendo em vista os danos que provoca ao outro: não consumam drogas, nem tanto por que isto não é um direito, mas porque alimentam o tráfico (no Brasil) e o terrorismo (nos Estados Unidos); se forem beber, mesmo que “com moderação”, não dirijam.

Sêneca (1995) tentou ensinar Nero a não ser compassivo. Não porque desejasse que o imperador fosse cruel. Talvez porque, para Sêneca, a justiça não tenha relação com a compaixão, mas com o perdão. E certamente porque a compaixão está associada com a ira em relação aos causadores. Um indivíduo indignado (porque compassivo), com tantos poderes, ao dar livre vazão à sua ira, provocaria, aí sim, muita crueldade (SÊNECA, 1995, p. 33). O Estado moderno também concentra enorme poder; se seus cidadãos forem tomados de indignação, pode não haver limites em relação ao que aceitam que os agentes do Estado façam com quem é tido como imoral. A discussão da “violência urbana” não pode se restringir às suas causas; também deve incluir a questão sobre a forma de controle social propiciada pelo predomínio de uma determinada compreensão causal.

SEGURANÇA E POBREZA

Quando se analisa a transformação de um dado tipo de sofrimento em questão política, ao menos três questões são relevantes. Uma trata da distribuição de responsabilidade gerada pela suposta causa do sofrimento. Uma segunda, associada, é sobre as consequências da distribuição de responsabilidade para a forma de controle social. Em terceiro lugar, como a atenção do público não é um recurso ilimitado e como não há mais uma grande narrativa capaz de reunir diferentes sofrimentos no interior de uma única transformação, um novo “problema social” entrará em competição com os que até então concentravam o foco da atenção.

Estudiosos brasileiros da “violência urbana” acentuaram desde a década de 1980 a relação entre crença numa dada causalidade e efeitos perversos sobre a forma de controle social. Reiterando mudanças na criminologia, esses estudiosos questionaram o nexos entre pobreza e crime (ZALUAR, 1998), sobretudo na forma da privação absoluta, mas também na forma da

privação relativa. De um lado, o nexos seria falso, na medida em que a grande maioria dos pobres não seria criminosa, além de o ato criminoso não ser apanágio dos pobres. De outro lado, a crença nessa causalidade é perversa porque legitima uma série de práticas discriminatórias do aparato estatal responsável por cuidar do crime, como violência policial e sentenças comparativamente mais longas. A crença na causalidade também é perversa porque, ao fazer dos pobres criminosos virtuais, impede o reconhecimento de que eles são as vítimas maiores da “violência urbana”, que os atinge tanto pela ação da polícia, quanto pela dos criminosos.

Essa crítica da crença na relação causal entre pobreza e crime pode ser analisada não pelo que ela contém de verdadeiro ou falso, mas como discurso que tenta orientar a compaixão do público. A segurança como lugar de justiça é um direito do indivíduo qualquer; embora aparentemente sem qualificação, esse indivíduo qualquer é representado por figuras que têm cor e renda, como o mostra o privilégio discursivo nas notícias de crime dado às vítimas da elite e da classe média. A segurança, excetuando os criminosos e os agentes estatais incompetentes e corruptos, torna vítima todo e qualquer indivíduo. No interior dessa postura afetiva, a única possibilidade de enfatizar a igualdade como lugar adicional de justiça é colocar os pobres como mais vítimas do que o restante da população.

Essa estratégia afetiva mantém a posição da vítima virtual. Sob outro ponto de vista, o espaço público para questões sociais não é ilimitado; ao eleger a rotina como lugar de justiça, os sofrimentos vinculados à condição de pobreza tendem a desaparecer ou então só são aceitos se traduzidos no interior da temática da segurança, como é o caso desse argumento que enfatiza a vitimização comparativamente maior de quem é pobre. Ainda em meados da década de 1980, a elite reconhecia que estava em dívida em relação aos pobres, isto é, a pobreza era um problema para os pobres, para o tipo de vida que lhes era reservado dada a estruturação da sociedade brasileira. Com o privilégio da rotina, a pobreza é, sobretudo, um problema para os não-pobres: a elite e as classes médias podem se pensar como tendo um crédito a receber (REIS, 2005). Adicionalmente, essa estratégia afetiva tende a separar a conduta criminosa das condições sociais nas quais ela emerge, separando, real e simbolicamente, talvez de uma vez por todas, os criminosos do conjunto da “humanidade”.

Talvez a terrível reação do sistema de controle social que presenciamos diariamente não tenha sua origem no fato de o público acreditar que a pobreza é causa do crime. Mais do que uma crença na causalidade, o que parece haver é pura e simplesmente a instituição da pobreza como marcador de risco. A distinção entre causa e marcador de risco aqui significa que a primeira, para o indivíduo que nela acreditava, implicava alguma forma de justiça distributiva

na redução dos sofrimentos associados ao crime, enquanto a segunda recomenda, pura e simplesmente, o cuidado com o contato. Os criminosos vivem em certos lugares e, portanto, é prudente evitá-los; se não há trajeto alternativo, ao menos que não se demore muito quando se está próximo ou escolha um horário menos perigoso para passar por perto de onde moram. Se o indivíduo presta atenção na mídia, ele também sabe que os criminosos têm uma determinada aparência; logo, se estiver próximo de alguém que se assemelhe ao perfil, tente evitar o encontro.

Se a pobreza é, sobretudo, marcador de risco, o que legitima a violência policial e legal contra os pobres não é a crença na relação causal entre pobreza e crime, mas, sim, a posição subjetiva da vítima virtual. Na cidade do Rio de Janeiro, é lugar-comum comparar as taxas de morte por homicídio com as vítimas de guerras entre nações, como se vivêssemos em guerra não-declarada. Se estamos em guerra, a “força” do Estado é necessária, a morte de “bandidos” é desejável e os “danos colaterais”, que insistentemente preferem atingir a população favelada, embora indesejados, são inevitáveis.

Ao longo do texto, foi proposta uma mudança de questão: ao invés de nos indagarmos sobre o sentido da violência, é preciso questionarmos a forma de política criada por este modo específico de atribuir sentido ao sofrimento. Quem se propõe a pensar a produção de subjetividade tem um objetivo maior: mostrar que essa forma de pensar e agir não é necessária, que já existiram e podem vir a existir diferentes modos de ser sujeito.

Se essa forma de ser não é um destino inelutável, o que nela incomoda? A vítima virtual é inocente em relação a uma regra de moralidade. Dessa posição desengajada, seu compromisso diante de um sofredor se restringe à acusação de imoralidade alheia. Virtuosa, temerosa e indignada, percebe-se acuada por imorais. Essa passividade inocente e rancorosa, reiterada a cada vez que consome notícias sobre o sofrimento de estranhos, implica a desistência da construção de um futuro onde a reivindicação de segurança na rotina pode se aliar aos ideais de igualdade e liberdade, ao invés de sistematicamente restringir sua aplicação. Na inserção temporal das vítimas virtuais, nada mais parece haver do que a luta pelo ressarcimento de danos passados, a acusação impotente no presente e a aposta na prudência individual como modo de garantir a manutenção, por muito tempo, dos prazeres.

REFERÊNCIAS

BATISTA, N. Mídia e sistema penal no capitalismo tardio. **Revista Brasileira de Ciências Criminais**, Rio de Janeiro: Ed. Revista dos Tribunais, v. 42, 2003, p. 1-20.

- BOUTELLIER, H. **Crime and morality**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- CASTEL, R. **As metamorfoses da questão social**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- CLARK, C. **Misery and Company**. Chicago: Chicago University Press, 1997.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. Figuring Crime: quantifacts and the production of the un/real. **Public Culture**, v.18, n.1, p. 209-246, 2006.
- DAVIDSON, A. **The emergency of sexuality**: historical epistemology and the formation of concepts. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2001.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I – A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- _____. **História da Sexualidade II – O uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- GOTTFREDSON, M. R.; HIRSCHI, T. **A general theory of crime**. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- HACKING, I. **Historical Ontology**. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2002.
- LUHMANN, N. **Risk: a sociological theory**. New York: A. de Gruyter, 1993.
- NEIMAN, S. **Evil in modern thought**: an alternative history of philosophy. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002.
- NUSSBAUM, M. C. **Upheavals of Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- REIS, E. Perceptions of poverty and inequality among Brazilian Elites. In: REIS, E; MOORE, M. (Org.). **Elite perceptions of poverty and inequality**. New York: Zed Books, 2005.
- SÊNECA. **On anger**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- ZALUAR, A. Para não dizer que não falei de samba. In: SCHWARCZ, L. M. (Org.). **História da vida privada no Brasil 4**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.