

GLOBALIZAÇÃO, RESPONSABILIDADE E A DOR DO OUTRO DISTANTE: NOTAS PARA UMA AGENDA DE PESQUISA

Gabriel Peters*

Introdução

Suponhamos que o grande império da China, com suas miríades de habitantes, fosse subitamente engolido por um terremoto, e imaginemos como um humanitário na Europa, sem qualquer ligação com aquela parte do mundo, seria afetado ao receber a notícia dessa terrível calamidade. Imagino que... expressaria intensamente sua tristeza pela desgraça de todos esses infelizes, faria muitas reflexões melancólicas sobre a precariedade da vida humana e a vacuidade de todos os labores humanos, que num instante puderam ser aniquilados. (...) E... quando todos esses sentimentos humanos tivessem encontrado sua expressão definitiva, continuaria seus negócios ou seu prazer... com o mesmo relaxamento e tranqüilidade que teria se tal acidente não tivesse ocorrido. O mais frívolo desastre que se abatesse sobre ele causaria uma perturbação mais real. Se perdesse o dedo mínimo de manhã, não dormiria de noite; mas, desde que nunca os visse, roncaria na mais profunda serenidade ante a ruína de centenas de milhares de seus irmãos.

Adam Smith, *Teoria dos sentimentos morais* (1999: 165-166).

Os processos contemporâneos de globalização levaram a transformações profundas nos modos pelos quais as práticas humanas são coletivamente organizadas e subjetivamente vivenciadas no tempo e no espaço. Fortemente baseadas em tecnologias de transporte de bens e pessoas, bem como de produção e difusão de imagens e informações, as relações sociais atuais não estão mais, como é óbvio, circunscritas a situações de proximidade física, mas envolvem

* Mestre em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB) e Doutorando em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IESP/UERJ).

redes hipercomplexas de indivíduos e coletividades espacialmente distantes e culturalmente heterogêneos. De que maneiras esta “compressão” espaço-temporal (HARVEY, 2001: 257) da existência em sociedade transformou as noções de responsabilidade moral com base nas quais os atores hodiernos (especialmente as mulheres e homens “comuns”, se me permitem a frouxidão sociológica do adjetivo) intervêm em seus ambientes societários?

Mesmo quando situada no plano especializado da teoria e da pesquisa sociológicas, a questão assume tamanha relevância ética que o exame de como os desdobramentos econômicos, políticos e culturais da globalização vêm impactando as concepções de responsabilidade moral em operação nas constelações sociais do mundo atual tende, no mais das vezes, a constituir um prelúdio a uma reflexão de cunho abertamente normativo. Tal reflexão se debruça sobre as oportunidades e obstáculos envolvidos na construção e na implementação prática de uma noção “alargada” de responsabilidade minimamente adequada aos imperativos colocados pela sociedade-mundo contemporânea.

Uma investigação dos dilemas da responsabilidade moral na era da globalização passa necessariamente por uma análise sociopsicológica das “implicações morais da distância” (GINZBURG, 2001: 199). Como a proximidade e a distância geográficas afetam o senso de responsabilidade moral exercido pelos agentes? Os efeitos dessas variáveis sobre os “sentimentos morais” dos atores podem ser magnificados ou, ao contrário, contrabalançados pela influência de outras variáveis, tais como um sentido subjetivo de proximidade ou distância *social* (cultural, étnica, geracional etc.)? Em nenhum cenário tais questões parecem ser tão dramatizadas quanto naqueles em que os indivíduos são colocados, de algum modo, “diante da dor dos outros” (SONTAG, 2003).

O estudo de nossas reações psicológicas e práticas ao sofrimento de outras pessoas atravessa a história da filosofia moral – como ilustram os escritos de Aristóteles sobre a compaixão ou a teoria da simpatia de Adam Smith. Ainda que essa venerável história inclua, desde o seu início, algumas discussões reveladoras acerca da significação moral da proximidade e da distância, o tema só veio à tona com força recentemente, como resposta ao extraordinário desenvolvimento de meios tecnológicos e organizacionais que engendram ou intensificam “relações sociais em escala mundial”, capazes de ligar “localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos

ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa” (GIDDENS, 2001: 69). Dentre os primeiros a discutir as implicações morais dessa conjuntura sócio-histórica estão o filósofo Hans Jonas, em *O princípio responsabilidade* (2006) e o sociólogo Zygmunt Bauman, em *Modernidade e holocausto* (1998), ambos avançando a tese da existência de um hiato, na modernidade, entre a imensa ampliação do alcance espaço-temporal das ações humanas, de um lado, e a persistência de uma sensibilidade moral ainda largamente focada nos contextos mais imediatos da proximidade e da presença física, de outro. As conclusões destes autores também apontam para o fato de que a maior parte das orientações éticas legadas por nosso passado estava fundada sobre um modelo de conduta com efeitos restritos em termos de tempo, espaço e ambiente sociocultural. Tais orientações seriam, assim, insuficientes ante a enorme expansão das intervenções humanas sobre o mundo natural e o social na era da ação à distância organizacional e tecnologicamente mediada.

Jonas e Bauman deixaram de lado, em suas cogitações acerca da suposta miopia moral inerente à sociedade moderna, o modo como os efeitos éticos da proximidade e da distância geográficas tornaram-se mais complexos em face da extraordinária difusão de registros visuais e textuais do sofrimento em cenários sociais longínquos, graças à atuação dos meios de comunicação de massa. Bauman, em particular, avançou a tese de que a distância espacial implica um enfraquecimento ou neutralização dos sentimentos morais e das assunções de responsabilidade pelo(s) outro(s) a partir de sua análise sociológica do nível extremado de burocratização e tecnologização da violência manifesto no Holocausto. Os artifícios tecnológicos e burocráticos da máquina nazista de matar atuavam como “pílulas de entorpecimento moral” (BAUMAN, 1998: 46), sobretudo na medida em que afastavam a maioria esmagadora dos agentes engajados no empreendimento genocida dos efeitos últimos e coletivos de suas ações, tornando-os invisíveis. No entanto, ao tomar as conclusões de seu estudo sobre o Holocausto por “lições” (*idem*: 15-16) sociopsicológicas gerais sobre as conseqüências morais da distância, o sociólogo polonês passa ao largo da questão crucial da legitimidade cognitiva de uma aplicação daquelas “lições” para o contexto contemporâneo: em que medida a “visibilização” do sofrimento de estranhos distantes proporcionada pelo registro e difusão midiáticos pode despertar os indivíduos de um estado de indiferença ou entorpecimento moral em relação a co-habitantes longínquos do globo? Esta é a problemática central de um nascente programa

de pesquisa acerca dos impactos cognitivos, morais, emocionais e práticos que a apresentação midiática de informações e imagens dos infortúnios de outros longínquos gera nos seus receptores.

Globalização, modernidade e compressão do espaço-tempo

O estudo do impacto do “distanciamento espaço-temporal” (GIDDENS, 1991) das relações societárias sobre noções de responsabilidade alimenta-se da premissa de que estas últimas são sociologicamente relevantes, sobretudo na medida em que possuem efeitos práticos no mundo social, isto é, em que são mobilizadas como orientações subjetivas (tácitas ou explícitas) determinantes da conduta que os agentes estabelecem em relação a outras pessoas – *com, para e/ou contra* outras pessoas. O mais frequente dentre os exemplos paradigmáticos do dramático alcance de ideias encarnadas de responsabilidade ainda é, provavelmente, o caso de oficiais nazistas como Adolf Eichmann e *tutti quanti*, indivíduos que, a despeito de não possuírem qualquer propensão psicológica particularmente sádica ou ódio incontido aos grupos sociais e étnicos a que pertenciam suas vítimas (ARENDDT, 1999 e 2004; BAUMAN, 1998), foram capazes de assumir um papel ativo na matança de milhões de pessoas com a (in)consciência tranqüila de estarem “cumprindo ordens” – uma das frases mais ouvidas até mesmo dos poderosos membros da cúpula do Terceiro Reich nos julgamentos de Nuremberg, para não falarmos nos “peixes pequenos” de Auschwitz julgados duas décadas depois. Poder-se-ia, é claro, aduzir várias outras ilustrações do fato de que crenças subjetivas sobre o que significa ser moralmente responsável pelos efeitos de nossas ações sobre outros indivíduos próximos ou distantes não são alheias a nossas práticas, mas estão causalmente envolvidas no que fazemos ou nos abtemos de fazer e, portanto, no curso mesmo dos processos sócio-históricos. Nesse sentido, concepções de responsabilidade moral não são apenas categorias mentais, intersubjetivamente compartilhadas em maior ou menor extensão e ao longo de múltiplas redes de relacionamento, pelas quais o mundo social é cognitivamente registrado, normativamente avaliado e emocionalmente vivenciado pelos seus membros. Por conta de seu envolvimento recursivo na produção das práticas societárias, poderíamos afirmar também, nos termos da pragmática linguagem, que tais concepções possuem um caráter *performativo*, isto é, consistem em elementos que contribuem causalmente para constituir, reproduzir ou transformar este mundo.

É, sobretudo no plano da teoria sociológica em sentido restrito, isto é, do exame dos marcos estruturais e processos de reprodução e transformação da *modernidade*¹, que encontramos delineamentos mais detalhados de um conceito propriamente sociológico de “responsabilidade”, tomada simultaneamente como uma categoria constitutiva do universo simbólico-hermenêutico da(s) sociedade(s) contemporânea(s) e como um componente causalmente corporificado, de algum modo, nas práticas de seus agentes e na operação de suas instituições (DOMINGUES, 2002: 245-317; ver também TESTER, 1993; 1999; STRYDOM, 1999).

Ora, já é lugar comum, na cena contemporânea da teoria sociológica, a afirmação de que a constelação de arranjos institucionais e modos típicos de conduta característicos da modernidade tornou-se global em seu alcance, ainda que esta “globalização da modernidade” (GIDDENS, 1991: 69) não possa ser causalmente atribuída a um único tipo de processo (e.g., a materialização da hegemonia do Ocidente sobre o resto do mundo, a despeito da sua enorme significação histórica). As transformações multidimensionais associadas à globalização do moderno estão inseparavelmente entrelaçadas a uma reorganização espaço-temporal das relações societárias – mais especificamente, à sua crescente extensão para além dos domínios locais de interação face-a-face, em função do desenvolvimento e da institucionalização de formas organizacional e tecnologicamente mediadas de (inter)ação à distância. Tal extensão não implica, naturalmente, o desaparecimento daqueles contextos locais de relação social fundada na presença física, mas uma mutação radical nas características de tais contextos e nos modos como se produzem as condutas e experiências dos indivíduos neles situados, transformação que se processa no sentido do que Giddens denominou de “fantasmagorização”, referindo-se ao fato de que, nas condições da modernidade tardia globalizada, “os locais são completamente penetrados e moldados em termos de influências sociais bem distantes deles”² (GIDDENS, 1991: 27).

A própria configuração social e institucional da “modernidade nacional” ou “modernidade-nação” foi possibilitada por processos que implicaram um rearranjo espaço-temporal das práticas sociais, com o afrouxamento da pertença dos indivíduos a suas comunidades locais tradicionais e a influência crescente, na orientação subjetiva e condicionamento causal de suas condutas, de sua inserção em arenas societárias ou “cadeias sociais de interdependência” (ELIAS, 1993: 194) de escopo bem mais amplo, como o mercado capitalista

e o Estado-Nação³. Esse mesmo processo de distanciamento espaço-temporal dos sistemas sociais modernos, umbilicalmente ligado à formação do Estado-Nação, pode ser lido atualmente como já tendo ultrapassado, em todo o mundo, também as fronteiras deste último (MOUZELIS, 1999: 154; HABERMAS, 2004: 129). Isto explica porque Giddens (1991: 61) e Beck (1999a: 31) entendem a transnacionalização contemporânea como manifestação inerente à segunda modernidade, alta modernidade ou modernidade tardia, ou seja, à radicalização de tendências históricas de desenvolvimento que estiveram presentes já na origem das sociedades modernas. No plano das preocupações associadas à teoria social crítica, bem como na percepção e nos discursos publicamente veiculados de uma multiplicidade de agentes sociais contemporâneos, o processo de “distanciamento” ou “compressão” espaço-temporal das relações sociais trouxe consigo a necessidade de uma radical ampliação do conceito de responsabilidade moral, com vistas a torná-lo capaz de responder à expansão dos efeitos do agir humano para além de seus cenários espaço-temporais e socioculturais mais imediatos.

Sociologia da globalização e teoria crítica do cosmopolitismo

Qualquer referência a uma teoria sociológica crítica da responsabilidade em tempos de globalização deve tomar a expressão “teoria crítica” no seu sentido mais amplo ou “ecumênico” (DOMINGUES, 2004: 143), sem identificá-la exclusivamente com os marcos epistêmicos e ético-filosóficos estabelecidos pelos pensadores da chamada Escola de Frankfurt. O caráter crítico de tais empreendimentos está manifesto no fato de que eles combinam análises substantivas de instituições, práticas e representações sociais com apreciações *valorativas* das implicações (positivas ou negativas, repressivas ou emancipatórias) de tais fenômenos para uma noção eticamente inspirada e regulada da *conditio humana*. Se, por um lado, tal influxo normativo põe a reflexão sociológica em contato com a filosofia moral, as preocupações e propostas éticas avançadas nessa última podem ser produtivamente transpostas para o domínio sociocientífico. Tal confrontação entre ideais éticos e realidades sócio-históricas obedeceria ao desiderato de identificar, no nosso por vezes não tão admirável mundo globalizado, tanto *oportunidades* quanto *barreiras* para a implementação de uma ética da responsabilidade global; ou do que poderíamos chamar, na esteira dos estóicos e de Kant, de uma ética cosmopolita (DALLMAYR, 2003).

No que toca às contribuições propriamente normativas que uma análise sociocientífica da atual globalização, realizada contra o pano de fundo das discussões sobre o cosmopolitismo, pode oferecer, é possível listar ao menos três dimensões articuladas: a) uma dimensão ético-filosófica, relacionada à tentativa de julgar contrafactualmente a correção normativa das práticas, representações e instituições características das configurações sócio-históricas hodiernas com base em um modelo idealizado de como um mundo social cosmopolita *deveria ser*, modelo que, *per definitionem*, jamais poderá ser encontrado em sua pureza na realidade empírica, funcionando por isso mesmo como um ideal regulativo do qual nossa práxis moral buscaria se aproximar ao máximo possível (e.g., APEL, 2000; 2007; ATTFIELD, 2006; JONES, 1999); b) uma faceta jurídico-política, relacionada ao projeto de geração e fortalecimento de marcos institucionais e regulações legais com alcance transnacional que poderiam corporificar formalmente aquele ideal cosmopolita (e.g., HELD, 1995; HELD e ARCHIBUGI, 1995; HABERMAS, 2004); c) uma faceta cultural ou simbólico-hermenêutica, relacionada à preocupação com o estabelecimento de uma forma de solidariedade planetária capaz de acomodar, no seu seio, a convivência respeitosa de diferentes tradições culturais (e.g., CALHOUN, 2004; CHEAH e ROBBINS, 1998; BENHABIB, 2002) ou encorajar a abertura a transformações mútuas dialogicamente induzidas (e.g., GEERTZ, 2001). Na interface entre os processos jurídico-políticos e as transformações socioculturais associadas à globalização, encontramos, ainda, a constituição e a multiplicação de espaços discursivos e de redes de organizações não- governamentais de escopo transnacional. Em que medida seria apropriado asseverar o surgimento de uma “esfera pública” global tecnologicamente mediada resultante dos primeiros ou de uma “sociedade civil” transnacional no caso das segundas permanecem questões controversas (AVRITZER, 2002; COSTA, 2003; KEANE, 2003; KÖGLER, 2005).

Todos esses eixos de argumentação têm sido extensamente debatidos. O propósito da agenda de pesquisa delineada aqui não é o de perscrutar em detalhe a condução desses debates, mas sim o de confrontar os mesmos com problemáticas que, conquanto cruciais ao seu enfrentamento, permanecem até agora em larga medida negligenciadas. Minha tese central é que os debates sobre o cosmopolitismo precisam se debruçar mais detalhadamente sobre as circunstâncias e os efeitos (socio)psicológicos do encontro com o *outro* fora da situação de presença física, isto é, através de mensagens

mediáticas transmitidas por meio de jornais, revistas, televisão ou *Internet*. Nesse sentido, as discussões já caudalosas acerca das fundações filosóficas de uma ética cosmopolita, dos mecanismos institucionais intergovernamentais e/ou transnacionais capazes de implementá-la substantivamente ou ainda dos desafios do multiculturalismo e da diferença étnica e cultural para o estabelecimento de uma solidariedade planetária podem ser tomados como o *background* necessário ao delineamento de um plano de pesquisa a respeito de como a constituição de sensibilidades morais cosmopolitas vem sendo estimulada ou barrada pelo intercâmbio de informações e imagens a respeito de co-habitantes distantes do globo. De modo algum pretendo insinuar que aqueles debates são *reduzíveis* a essa espécie de análise psicológico-motivacional das possibilidades de cosmopolitização da responsabilidade abertas ou fechadas pelos meios de comunicação (e, em particular, pelo “espetáculo” midiático do sofrimento); quero apenas lembrar que esta última constitui um elemento necessário, conquanto insuficiente, em qualquer projeto realista de construção de uma ética da responsabilidade global e de uma investigação sociológica de suas condições e possibilidades.

Portanto, a busca por princípios de justiça e sensibilidades comunitárias de cunho cosmopolita, bem como de arranjos socioculturais e jurídico-políticos capazes de sustentá-los, não pode negligenciar a questão de suas fundações sociopsicológicas, isto é, a inteligência do que é ou poderia ser uma *mentalidade* ou *subjetividade* moralmente cosmopolita, harmonizada com aquelas sensibilidades socioculturais e imperativos jurídico-políticos; mentalidade ou subjetividade cuja solidariedade para com estranhos distantes só pode ser estabelecida e mantida, de algum modo, através da contribuição dos meios de comunicação. É nesse ponto que a psicologia social do cosmopolitismo ético passa pela análise das respostas cognitivas, morais, emotivas e práticas ao “sofrimento distante”.

A significação moral da proximidade e da distância: de Aristóteles aos perpetradores ordinários do mal extraordinário

Ainda que a questão tenha sido sobremaneira notabilizada devido à intensificação dos processos de globalização, as reflexões sobre a significação ética da proximidade e da distância e, em particular, sobre o alegado decréscimo em nossa capacidade de preocupação moral implicado pelo distanciamento perceptual (“longe dos olhos, longe do coração”) já são

razoavelmente antigas, remontando, no mínimo, a Aristóteles. O Estagirita teria inaugurado a discussão sobre as condições limítrofes da piedade ao enfatizar, na sua *Retórica das paixões*, que ela só pode ser despertada por desventuras que nos sejam suficientemente próximas no tempo: “os males que parecem próximos excitam a compaixão; os males decorridos há milhares de anos ou que se produzirão dentro de milhares de anos, via de regra, não provocam a compaixão ou provocam-na menos” (ARISTÓTELES, s/d: 119).

Embora sublinhe, portanto, que a tendência à indiferença aumentaria na proporção direta da distância, Aristóteles faz uma ressalva relevante para nossos propósitos, qual seja, a de que o uso de meios representacionais e simbólicos poderia minorar a anestesia moral acarretada pelo distanciamento: “por meio de gestos, da voz, da indumentária e, em geral, da imitação teatral”, nos tornamos “mais acessíveis à compaixão”, pois “tais meios aproximam-nos da desgraça, passada ou futura, patenteando-a a nossos olhos” (*idem*).

A tese do enfraquecimento do sentimento moral pela distância foi reafirmada no final do século XVIII por Diderot, espantado com o nível em que o exercício de escrúpulos morais depende das limitadas capacidades de nossa percepção sensorial. Antecipando um argumento baumaniano acerca do distanciamento físico e, portanto, perceptual como poderosa pílula de anestesia moral-psicológica, o enciclopedista julgou que ele seria suficiente para subverter até mesmo o viés antropocêntrico de nossa moralidade:

Nós mesmos não cessamos de condoer-nos quando a distância, ou a pequenez dos objetos, produz o mesmo efeito em nós que a privação da vista nos cegos? Tanto nossas virtudes dependem de nossa maneira de sentir e do grau com o qual as coisas externas nos afetam! Por isso não duvido que, sem o temor do castigo, muita gente teria menos dificuldade em matar um homem a uma distância em que o vissem grande como uma andorinha, do que em abater um boi com as próprias mãos (DIDEROT, 1979, p. 8).

Graças a outro exemplo imaginário de Diderot, a China foi alçada a paradigma de contexto geograficamente remoto que desafiava, por isso, os sentimentos morais da boa gente francesa. A parábola mais famosa sobre uma vítima chinesa foi cunhada por Chateaubriand: “Se pudesses com um simples desejo matar um homem na China, e herdar-lhe os bens na Europa, com a convicção sobrenatural de que nunca se saberia, consentirias nesse

desejo?”⁴ (1948: 56). O *experimentum mentis* chateaubriandesco exerceu forte influência. Eça de Queirós, por exemplo, inspirou-se nele para compor a novela *O mandarim*⁵, enquanto Balzac, embora tenha atribuído erroneamente a autoria da parábola a Rousseau, elaborou-a em interrogações que apontam para dois eixos analíticos centrais ao exame de como nossos sentimentos morais e senso psicológico de responsabilidade são afetados pela multiplicação e intensificação de relacionamentos à distância: a) a inserção de nossas ações em cadeias confusas de atos desempenhados por vários outros indivíduos, a qual torna mais e mais complexa a atribuição precisa de responsabilidades por efeitos que emergem dessas cadeias de (inter)ação; b) a difusão crescente de informações a respeito de acontecimentos atrozos ao redor do globo, obrigando os indivíduos a atravessar suas atividades e vivências cotidianas com alguma consciência da ocorrência simultânea de tais atrocidades: “Na Índia, os ingleses matam milhares de pessoas como nós; neste mesmo momento, manda-se para a fogueira uma mulher deliciosa; e nem por isso você deixou de tomar o seu café” (BALZAC, *apud* GINZBURG, 2001: 210).

Mais recentemente, a hipótese da existência de uma disjunção, nas condições da modernidade, entre a gigantesca ampliação do alcance espaço-temporal dos efeitos das ações humanas, de um lado, e a permanência de uma sensibilidade moral em grande medida ainda voltada aos contextos mais imediatos da proximidade física, de outro, foi formulada com contundência no trabalho filosófico de Jonas (2006), bem como no estudo, de feição mais sociológico, desenvolvido por Bauman em *Modernidade e holocausto* (1998). A despeito do que o título da obra do sociólogo polonês possa sugerir, o livro não constitui uma tentativa de interpretação do Holocausto como fenômeno histórico singular a partir de uma caracterização sociológica da sociedade moderna, mas desenvolve o procedimento inverso, perfazendo uma ousada tentativa de repensar criticamente as visões sociológicas mais tradicionais e influentes sobre a modernidade, bem como os pressupostos normativos atados a estas visões, à luz do que a rica pesquisa histórica especializada sobre o Holocausto revelou sobre as condições entrelaçadamente tecnológicas, organizacionais e sociopsicológicas que o tornaram possível.

Crucial ao raciocínio de Bauman é o reconhecimento de que a maior parcela dos participantes no genocídio de judeus, ciganos e demais párias do regime de Hitler não atirou em crianças ou despejou Ziklon B em câmaras

de gás, mas cumpriu tarefas burocráticas em cadeia, tais como o cálculo de orçamentos, a redação de memorandos, o envio de ordens por telefone ou telegrama etc. À “normalidade” de tais tarefas – que, em si mesmas, não diferem daquelas desempenhadas em qualquer órgão burocrático-administrativo moderno –, Bauman afirma que se somava a “normalidade” dos perpetradores, tema trazido à baila a partir do clássico ensaio de Hannah Arendt sobre Eichmann (1999), exemplar histórico do fato de que extremos de desumanidade podem ser levados a cabo não apenas por monstros sádicos, mas por perpetradores humanos, tediosamente humanos⁶.

Avançando uma espécie de generalização sociológica do argumento arendtiano, Bauman busca explicar como foi possível que tantos indivíduos “comuns”, sem inclinações patologicamente sádicas, tenham podido se engajar em tamanha matança. Segundo sua interpretação, o caráter burocrático-administrativo da condução do genocídio constituiu o fator fundamental de neutralização, para todos os efeitos práticos, dos impulsos éticos “normais” dentre aqueles que o levaram a cabo, isto é, a “repugnância inata pelo crime” (ARENDR, 1999: 109) e a “piedade animal que afeta todo homem normal em presença do sofrimento físico” (*idem*: 122). Afora a situação de transferência de responsabilidade inerente ao funcionamento da máquina burocrática (WEBER, 2000: 140; BAUMAN, 1998: 190), o entrelaçamento de ações em grandes cadeias de interdependência funcional implicava, para a maior parte dos funcionários, um afastamento físico e, portanto, experiencial em relação aos resultados últimos e agregados de suas condutas. A situação de responsabilidade mediada na empreitada assassina efetivada pelo regime de Hitler consistiria, assim, em um terrível exemplo do hiato entre sensibilidades morais “presentistas” e localistas, de um lado, e o desenvolvimento de complexas formas organizacionais e tecnológicas de ação à distância, de outro⁷.

O sofrimento à distância: preliminares metodológicas

Um dos problemas que avultam a partir do momento em que se pensa sobre a pertinência sociológica e ético-política das reflexões de Bauman para o mundo contemporâneo está relacionado ao extraordinário incremento hodierno na produção e difusão de registros visuais e textuais do sofrimento, em particular através da televisão e da *Internet*. O que muda com a avalanche de notícias internacionais circulando na “midiápolis” global (SILVERSTONE,

2007), as quais parecem oferecer, como nunca antes, a possibilidade de que seus consumidores se percebam como parte de um “único mundo”? A difusão ainda mais recente de tecnologias de gravação e transmissão de conteúdo simbólico (imagens em particular) para além dos órgãos convencionais de comunicação também torna possível uma multiplicação correlata de documentos icônicos e narrativos de acontecimentos de importância política ou humanitária os quais, de outro modo, permaneceriam invisíveis, seja em virtude do desinteresse da mídia, seja em virtude da existência de mecanismos tradicionais de censura (vejam-se, por exemplo, as imagens documentais, feitas *in loco* e transmitidas por meios de comunicação mundo afora, dos protestos de monges budistas em Mianmar [2007] ou de opositores no Irã, após a reeleição de Ahmadinejad [2009]). Outrora, a distância espacial significava necessariamente invisibilidade, ausência do campo de percepção. Mas o que ocorre numa situação em que, como diz Jean-Luc Godard (*apud* KURASAWA, 2009b: 1), torna-se possível assistir ao que não se vê?

A pergunta sugere que podemos adquirir um conhecimento mais robusto das condições sócio-históricas de possibilidade de constituição, difusão intersocietal e cristalização institucional de uma ética da responsabilidade global ao nos voltarmos mais sistematicamente para os modos pelos quais a sensibilidade moral dos atores contemporâneos, bem como sua disposição prática para alguma espécie de engajamento solidário ou transformativo de escopo translocal, são afetadas pelo contato com informações e imagens midiáticas concernentes ao sofrimento de indivíduos espacialmente distantes.

É desnecessário mencionar que uma das características mais proeminentes da existência social hodierna é a profusão de notícias de tragédias humanas transmitidas por meios de comunicação de massa como o jornal, o rádio, a televisão e a *Internet*. Tais tragédias são marcadas pelo signo da multiplicidade, tanto no que tange às suas vítimas, situadas nas mais diversas regiões do globo – embora os males do mundo e suas respectivas coberturas midiáticas sejam muito desigualmente distribuídos –, quanto no que respeita às suas feições, que vão desde catástrofes naturais como furacões, tsunamis e terremotos até condições socioeconômicas persistentes de extrema penúria, passando por guerras, atentados terroristas e genocídios étnicos. A presença maciça de mensagens midiáticas relativas a contextos geograficamente distantes na experiência diária de tantos agentes já é inclusive suficiente para gerar, com freqüência, uma situação ética inversa àquela temida por Jonas e Bauman.

Enquanto estes denunciam um descompasso entre a globalização em avanço e a velha ética fundada na proximidade física (“miopia moral”), temos agora também múltiplos casos de “hipermetropia moral”, isto é, condições em que uma preocupação com o destino de habitantes de locais remotos (e.g. crianças mortas em um atentado terrorista em Beslan) oblitera a percepção de demandas morais presentes em circunstâncias locais (e.g. crianças dormindo na calçada, em meu caminho para o trabalho).

Ab initio, o conceito de “sofrimento à distância”, para tomar de empréstimo a expressão de Boltanski (1999), deve ser compreendido no seu sentido lato, de modo a incluir qualquer situação complexa envolvendo um episódio ou circunstância durável de sofrimento em massa, a produção e circulação de documentos visuais e textuais do mesmo e o variado espectro de respostas por parte de agentes individuais e coletivos, tais como organismos transnacionais, Estado-Nação, movimentos sociais, organizações humanitárias e cidadãos “comuns”. Sem perder de vista a multidimensionalidade do fenômeno, é fundamental não fugir às questões sociopsicológicas mais básicas: o que vai pela mente de uma pessoa confrontada com notícias sobre as aflições de estranhos em contextos remotos? Através de quais crenças éticas, esquemas cognitivos e horizontes culturais os “sofredores” e demais atores relevantes (perpetradores, benfeitores etc.) são percebidos? A avalanche de reportagens internacionais sobre desastres humanitários modifica substancialmente as atitudes e práticas dos espectadores? Os consumidores das mensagens dos meios de comunicação veem a si mesmos como parte de um único mundo? Ou a overdose de tragédias midiáticas leva, ao contrário, à “fadiga da compaixão”?

O número e a penetração dos estudos sobre tais temas nas ciências humanas parecem pouco significativos em face da ubiquidade de imagens e dados acerca do sofrimento humano diariamente veiculados em meios midiáticos de todo o mundo, bem como da cotidianidade com que tantos membros das sociedades contemporâneas travam contato com os mesmos e integram-nos, de algum modo, às suas experiências subjetivas e visões do mundo (TESTER, 1999). Um caminho possível para uma explicação do descompasso entre o caráter impositivo do fenômeno do sofrimento à distância e a relativa escassez de esforços mais detalhados de compreensão do mesmo implicaria a referência às dificuldades teóricas e empíricas envolvidas no estudo da recepção de mensagens midiáticas. Tais dificuldades parecem

ser ainda mais destacadas no que toca à pesquisa dos modos pelos quais os indivíduos reagem à exposição midiaticizada da dor alheia. Com efeito, alguns dos argumentos sociológicos mais influentes sobre os meios de comunicação na contemporaneidade (e.g. THOMPSON, 2001) são erigidos com base em uma crítica severa a defeitos analíticos tradicionalmente presentes nos exames da recepção. Dentre estes, valeria destacar a tendência à produção especulativa de arriscadas inferências acerca das reações cognitivas, morais e emotivas dos receptores com base apenas na análise imanente da forma e do conteúdo das mensagens a que aqueles são expostos⁸.

Como afirma um princípio da filosofia escolástica cunhado muito antes do aparecimento do rádio, da televisão e da *Internet*, “o que quer que seja recebido, é recebido à maneira do receptor” (*quicquid recipitur per modum recipientis recipitur*), de modo que o exame da recepção, se pretende escapar ao que Thompson denuncia como “falácia do internalismo” (THOMPSON, 1995: 139) e caminhar em uma direção genuinamente hermenêutica, não pode permanecer circunscrito à especulação inferencial baseada apenas na mensagem, furtando-se ao conhecimento dos atores, contextos e esquemas simbólico-cognitivos socioculturalmente heterogêneos através dos quais aquelas mensagens são criativa e diferencialmente decodificadas.

Até aqui, tudo bem com o argumento thompsoniano, mas algumas ressalvas precisam ser feitas. Em primeiro lugar, não há um vínculo necessário, mas apenas contingente, entre análises imanentistas ou internalistas do impacto das mensagens midiáticas e visões dos receptores como *interpretive dopes*, se quisermos parafrasear uma expressão clássica de Garfinkel (1967: 68). Em segundo lugar, a referência crítica ao *déficit* empírico de certas reflexões acerca dos processos de recepção não implica a tese de que qualquer coisa digna de crédito que possa ser dita acerca de tal tema deva derivar apenas da pesquisa empírica direta das situações substantivas de ocorrência desse fenômeno. Diante dos obstáculos que se colocam para a realização de tal tipo de estudo e da urgência de se avançar na compreensão dessa questão, em certos contextos é certamente preferível “pensar sem corrimão” (ARENDDT, 2004: 30) acerca das imagens/informações midiáticas e de seus potenciais impactos sobre os receptores, ainda que com consciência da inerente falibilidade de tal empreendimento, a condenar-se ao silêncio em função da impossibilidade de levar a cabo exames empiricamente orientados da experiência da recepção.

Além disso, como Lilie Chouliaraki argumenta extensivamente (2006; 2008a; 2008b; 2008c), em sua ânsia por recuperar a autonomia interpretativa e as faculdades críticas e reflexivas dos receptores, autores como Thompson e outros parecem haver torcido em demasia o bastão para o lado da recepção e negligenciado uma teorização e um plano de pesquisa empírica mais diligentes acerca da construção discursiva das informações veiculadas na mídia. Não apenas Chouliaraki como também Fuyuki Kurasawa (2007; 2009a; 2009b), possivelmente os dois estudiosos mais perspicazes da questão do sofrimento distante, vêm colocando o problema da multiplicidade de contextos receptores sob uma *epoché* com vistas a um retorno mais detalhado à composição semiótica das mensagens – em particular, ao problema de saber como a combinação de recursos lingüísticos e imagéticos na apresentação midiática de crises humanitárias mundo afora tende a *sugerir* ao espectador certas respostas cognitivas, morais e emocionais. Embora claramente insuficiente, a discussão acerca do papel da mídia na constituição (ou na obstaculização) de “comunidades cosmopolitas de sentimento e ação” (CHOULIARAKI, 2008c: 329), capazes, portanto, de transcender fronteiras geográficas e culturais de cunho nacional ou regional, passa necessariamente pelo estudo aprofundado das modalidades de apresentação visual e narração textual do sofrimento longínquo nos meios de comunicação. Contra as visões unilaterais do fenômeno, sejam as céticas que só observam voyeurismo e espetacularização mercadológica, sejam as otimistas que se apressam em celebrar a ampliação da imaginação moral desencadeada pela globalização de notícias, é fundamental reconhecer as *múltiplas* maneiras pelas quais a situação de outros distantes é retratada (literal e figurativamente) na mídia.

Assim, se as conseqüências prático-morais da apresentação midiática do sofrimento não são homogêneas, isto não ocorre apenas em função da multiplicidade de contextos e agentes receptores acentuada por Thompson, mas também da própria heterogeneidade de modos pelos quais a mídia representa e narra o sofrimento remoto, *condicionando* os tipos de respostas cognitivas, morais e emocionais dos espectadores. Embora os efeitos sociopsicológicos da *spectatorship* não sejam mecânicos, inevitáveis ou uniformes, eles são reais e tremendamente influentes. Dado que é apenas através dos meios de comunicação que os indivíduos podem travar contato com a dor de estranhos distantes, é plausível supor que suas disposições morais em relação a estes últimos sejam, em boa medida, subjetivamente *cultivadas* ao longo do contato reiterado com informações e imagens midiáticas⁹.

A combinação seletiva de artifícios lingüísticos e imagéticos sugere ou propõe ao receptor certas posturas emocionais, éticas e/ou práticas em relação aos fenômenos retratados. Quais seriam essas posturas? As respostas a esta pergunta têm apresentado uma notável tendência à polarização entre “otimistas” e “céticos” – antinomia que pode ser lida como uma versão específica do debate entre “integrados” e “apocalípticos” nos estudos sobre comunicação de massa, para usar as expressões consagradas por Eco (2006).

Entre otimistas e céticos

Segundo os juízos mais otimistas, a multiplicação de informações quanto ao sofrimento alheio tornaria a alegação de ignorância como justificção da inatividade cada vez menos crível (TESTER, 1999), contribuindo para instilar um imaginário moral da “cidadania cosmopolita” (CHOULIARAKI, 2008a). Esta se definiria pela disposição de agir em favor de outros distantes (através de múltiplas formas: pressão política sobre governos nacionais, doação de dinheiro ou suprimentos, assinatura de petições), sem a obrigação de reciprocidade ou certeza quanto ao resultado da ação. O aumento da acessibilidade e a pluralização de fontes de informação abririam o *self* moderno-tardio a discursos e vivências não-locais, a uma consciência crescente dos efeitos distantes de eventos próximos (bem como dos efeitos próximos de eventos distantes) e, por fim, a uma preocupação genuína com o destino de estranhos vivendo em contextos remotos (THOMPSON, 2001: cap. 8).

Conforme a argumentação dos otimistas, a estranheza ou mesmo repulsa sentida por um moderno diante do gosto romano pelas lutas mortais entre gladiadores (VEYNE, 2008: 146; 156) ou pelo espetáculo das torturas e execuções públicas na Europa de apenas alguns séculos atrás (FOUCAULT, 2003: primeira parte) seriam índices de que, longe de ser inata, a aversão moral exibida por atores contemporâneos diante da dor atroz de outros próximos ou distantes seria o produto de transformações sócio-históricas relativamente recentes. A ojeriza em face da violência representaria o correlato da intensificação no (auto)controle dos impulsos agressivos exigido das pessoas em um contexto em que o recurso à violência passa a ser monopólio legítimo do Estado (ELIAS, 1993). De modo similar, o compadecimento, digamos, diante da foto de uma criança africana afligida pela fome não consistiria em uma reação natural e universal, mas na resposta de uma subjetividade moldada por um imaginário moral universalista que remonta ao iluminismo europeu

(SZNAIDER, 2001). Ao menos desde a Declaração Universal adotada pela ONU em 1948, no rastro do derramamento de sangue ocasionado pelas duas grandes guerras na primeira metade do século XX, a difusão dos discursos e movimentos em prol dos direitos humanos não estaria sendo subvertida, mas, ao contrário, alimentada pela ampla divulgação midiática de suas violações em diferentes contextos do globo. Nesse sentido, para usar os termos de Joas (2009: 3), “a sensibilidade acentuada em relação ao sofrimento distante” e a formação de uma “esfera pública transnacional” que visibiliza “violações de valor humano” seriam parte do processo que conecta, para falar em termos hegeliano-marxistas, a globalização “em si” à globalização “para si”: a “interconexão global das relações humanas”, de um lado, e “o senso mutável de responsabilidade que a acompanha”, de outro.

O que dizem os cétricos? Longe de estimular disposições humanitárias, a lógica de produção e veiculação das notícias reforçaria, nos seus receptores, um senso de pertencimento exclusivo a determinadas comunidades territoriais, étnicas e socioculturais¹⁰. A referência ao reforço de predisposições éticas comunitárias vem muitas vezes atada à já velha crítica ao caráter mercadorizado da geração e recepção de bens midiáticos. A orientação mercadológica forçaria a apresentação das notícias a se encaixar na demanda por entretenimento informacional (o gênero do “infotainment” [*infotainment*]), antes que na lógica da relevância humanitária ou ético-política, o que daria ensejo, em particular, à hegemonia do sensacionalismo – focado apenas em detalhes dramáticos e espetaculares de dados acontecimentos – e da descontextualização histórica e política – patente na ausência de referências às causas não-imediatas dos eventos retratados ou a alternativas de intervenção sobre os mesmos.

O próprio Bauman, não surpreendentemente, pode ser reencontrado nesse pólo cético/pessimista do debate. Traíndo novamente a influência da visão levinasiana sobre as fontes primárias da moralidade como oriundas do contato presencial com a “face” do outro, ele afirma, nas breves reflexões que devota ao tema no seu *Ética pós-moderna*, que os indivíduos “telemediados” (1997, p. 203) perdem sua substância humana e integridade moral, sendo reduzidos ao *status* de “puras superfícies”. Retomando o discurso sobre os efeitos da mercadorização, o sociólogo polonês ressalta que a “telecidade” constitui o *locus* por excelência da substituição dos imperativos morais pelo prazer estético: o outro estranho é apenas objeto de entretenimento, *no strings attached*. Além disso, a forma espetacularizada de apresentação dos

eventos, narrados sem alusões a raízes que os tornem inteligíveis ou a ações construtivas que possam ser avançadas em resposta a eles, provocariam nos espectadores, antes de tudo, o desejo de se desengajar desse mundo “lá fora”, assustador e fora de controle, e a recolher-se defensivamente aos seus próprios “lares” comunitários¹¹.

Há também o conhecido argumento do efeito de saturação ou *compassion fatigue* (MOELLER, 1999). O estudo da apresentação cotidiana de notícias do sofrimento humano veiculadas nos meios de comunicação de massa atesta a presença persistente, dia após dia, de registros de novos eventos e circunstâncias trágicas que afetam, grosso modo, as *mesmas* categorias de indivíduos ou desenrolam-se nos *mesmos* contextos sociogeográficos. Como ensinaram diferentes perspectivas sociológicas, da fenomenologia de Schutz à praxiologia de Bourdieu, a exposição continuada a experiências sociais similares tende a inculcar, nos agentes humanos, a crença tácita no caráter natural e evidente dos fenômenos inclusos em tais experiências, tomados então como o pano de fundo existencial e simbólico-cognitivo familiar dentro do qual se desenrolam os pensamentos, sentimentos e ações cotidianas. Transpondo estas idéias acerca de processos de socialização para o contexto do contato midiático reiterado com imagens do sofrimento de estranhos distantes, não é difícil reconhecer que, também neste caso, o impacto psicológico de tal exposição cumulativa sobre os receptores provoca freqüentemente nestes a propensão a tomar por banais e até mesmo inevitáveis, porque interminavelmente reproduzidas, as tragédias que afetam certas categorias “preferenciais” de vítimas. Mesmo que reconheçamos a singularidade última dos indivíduos empíricos atingidos, seu enquadramento em esquemas de tipificação, não apenas na recepção, mas na própria produção da notícia, faz com que algumas notícias trágicas (mais uma crise de fome na África, mais um atentado sangrento em Bagdá...) provoquem uma sensação emocionalmente anestesiante de *dejà vu*¹².

Aristóteles afirmou que o conhecimento começa pelo espanto. Se pudéssemos dizer o mesmo acerca da compaixão, seria possível afirmar que certas notícias e imagens de dor e sofrimento perdem seu poder de sensibilizar emocionalmente os espectadores precisamente em função da perda de sua capacidade de provocar, nos mesmos, espanto e perplexidade, substituídos pela percepção de que, dito grosseiramente, as pessoas de certos lugares do mundo estão sempre morrendo e/ou sendo expostas às mais variadas formas de sofrimento físico e psíquico em função de suas condições desafortunadas

de existência. Com efeito, quaisquer que tenham sido os vários outros motivos pelos quais o atentado terrorista às torres gêmeas do WTC em 11 de setembro de 2001 adquiriu tão extraordinária proeminência nos meios de comunicação de massa, como o fato de que ele atingia o Estado mais poderoso da geopolítica mundial ou provocava em tantos uma sensação aguda de insegurança quanto ao destino do mundo, *parte* da perplexidade que este evento provocou mundo afora certamente estava relacionada à circunstância de que não estávamos acostumados a ver “aquelas pessoas” na condição de vítimas¹³.

Por fim, vale dizer que alguns céticos, ao invés de apontarem para uma anestesia dos sentimentos, defendem que o consumo freqüente das representações midiáticas de tragédias os exacerba. O que se encontraria exacerbado, no entanto, não seriam as emoções de compaixão, mas as da *lascívia*, o mesmo tipo de curiosidade mórbida que nos incita, por exemplo, a querer espiar um cadáver à beira da estrada ou a assistir filmes de horror. Ao contrário do que rezaria a autoindulgência ética dos modernos, o receptor não seria, afinal, tão diferente do romano com gosto pelos embates até a morte na arena... Além disso, em uma cumplicidade apropriada entre emissão e recepção, o espetáculo que se coloca diante do consumidor lascivo teria todas as características do gênero *pornográfico*, ao exibir, publicamente e sem restrições, algo tão privado e delicado quanto a sexualidade: o sofrimento (COHEN, 2001: 178).

Aqui estamos. Enquanto otimistas enxergam como efeitos dos meios de comunicação uma internacionalização da consciência ética e a superação relativa de distâncias geográficas por um senso de proximidade moral e emocional, os céticos enfatizam que os critérios éticos de importância política e humanitária são menos decisivos para a produção das notícias do que as exigências do “infotimento”. Tais notícias, de qualquer modo, longe de se dirigirem a cidadãos de um mundo compartilhado, seriam destinadas a um mero consumidor ou *voyeur* de espetáculos de sofrimento – um consumidor, de resto, tornado crescentemente “*blasé*” (diria Simmel) pela hiperexposição a tragédias.

A maneira mais profícua de adentrar essa discussão parece ser a da busca de uma *via media* capaz de avaliar os respectivos méritos analíticos e, ao mesmo tempo, escapar ao caráter simplificador destas duas posições ideal-típicas sobre as conseqüências da recepção midiática de imagens e informações

do sofrimento à distância. Uma dose leve de rabugice sociológica é suficiente para rejeitarmos qualquer visão ingênua segundo a qual a mera disseminação de imagens das tragédias humanas seria suficiente para engendrar compaixão e alguma forma de engajamento humanitário. Por outro lado, as respostas internacionais ao tsunami que devastou a costa de diversos países asiáticos em 2004 (MOELLER, 2006: 173) ou ao terremoto mais recente no Haiti (SINGER, 2010) bastam para indicar que é simplista, unilateral e empiricamente falso sustentar que a exposição midiática do sofrimento é sempre ou inerentemente desmobilizadora do ponto de vista ético, seja em função do caráter mercantil, estetizado e espetacularizado da sua construção e transmissão simbólicas, seja em virtude da síndrome moderna da “fadiga da compaixão”.

Contra as visões unidimensionais e generalizantes do fenômeno, é fundamental reconhecer e estudar empiricamente as diversas maneiras pelas quais a situação de outros distantes é retratada na mídia, bem como os múltiplos efeitos que tais retratos provocam em diferentes receptores. Bauman certamente capta uma modalidade freqüente de experiência do contato com o outro na telecidade, mas faz sentido supor que ela se aplica a todos os casos? O que explica as situações em que as mensagens midiáticas sobre a dor alheia *são* vividas como moralmente desafiadoras, despertando sentimentos de compaixão, encorajando a reflexão ou o discurso ético-político (BOLTANSKI, 1999) ou ainda desencadeando alguma espécie de engajamento prático em relação ao destino dos outros distantes retratados na tela?

Ainda encontra-se em estado incipiente qualquer exploração mais sistemática dos fatores que determinam as diferenças de natureza, alcance e intensidade nas coberturas midiáticas e nas respostas cognitivas, morais, emocionais e práticas ao sofrimento distante. Tomemos os já citados eventos do Tsunami no Oceano Índico em 2004 e do terremoto no Haiti em 2010, os quais espantaram os céticos no tocante à amplitude e à rapidez da reação humanitária internacional que se seguiu aos mesmos, sobretudo sob a forma de doações materiais voltadas ao alívio de feridos e desabrigados, bem como à reconstrução das infraestruturas tecnológicas e de serviços devastadas por aqueles desastres naturais. Embora a terrível magnitude dessas tragédias, que juntas tiraram a vida de mais de 400 mil pessoas, desempenhe algum papel na explicação de tamanha mobilização de ajuda oriunda de todo o

mundo para as sociedades afligidas, ela certamente não é suficiente para dar conta do fenômeno. O fato de a taxa de mortalidade não constituir condição suficiente para levar seja a uma ampla cobertura midiática, seja a uma robusta reação por parte de governos, organizações multilaterais, movimentos sociais e cidadãos engajados, foi lembrado pelos cétricos que se apressaram em apontar para crises humanitárias de imensas proporções que geraram pouca ou nenhuma preocupação nos meios de comunicação: os mais de cinco milhões de indivíduos que foram ceifados por causas oriundas da guerra civil prolongando-se desde 1998 na República Democrática do Congo ou as mais de “10 milhões de crianças com menos de cinco anos de idade que morrem todo ano [30 mil mortes por dia] devido a causas evitáveis como a subnutrição, a falta de água potável e a carência quase total de assistência médica” (SINGER, 2004: 193).

Dentre os fatores sugeridos para explicar a inexistência de uma correspondência direta entre a extensão de uma catástrofe humanitária e as respostas diferenciais à mesma no que tange ao espaço de cobertura midiática e à abrangência e penetração de uma intervenção prática reativa, podemos mencionar:

- a) a diferença entre circunstâncias prolongadas e episódios facilmente localizáveis no espaço e no tempo, os quais tendem a ser sistematicamente favorecidos em um contexto em que tanto as diretrizes do trabalho jornalístico quanto as sensibilidades educadas no contato com os meios de comunicação são pautadas por uma busca incessante do novo, pela enorme dificuldade de concentração da atenção em um mesmo problema (“a forma cultural do Distúrbio do Déficit de Atenção” [COHEN, 2001: 177]) e pela rarefação crescente da memória em face da substituição contínua e veloz de velhas por novas histórias trágicas;
- b) a questão da (in)culpabilidade das vítimas. Em seu estudo clássico sobre a retórica das paixões (s/d), Aristóteles elencou, dentre as condições para a produção do sentimento de compaixão, a percepção das vítimas de uma situação infeliz como *não responsáveis* pelo seu destino. Moeller (2004: 174) e Singer (2010) sugerem que essa avaliação desempenha um papel na propulsão de respostas de auxílio por parte da comunidade internacional a populações afligidas por catástrofes. Assim, enquanto os mortos, feridos e desabrigados

por tragédias naturais aparecem como vítimas puras, identificáveis sem ambiguidade e obviamente não culpáveis pela sua própria condição, as circunstâncias de uma guerra civil, por exemplo, já colocam aos receptores da notícia um desafio cognitivo e moral muitíssimo mais complicado que tende a dissolver severamente as intenções de envolvimento e intervenção ético-política.

A superfície do problema foi apenas arranhada. Muito resta a ser estudado.

Conclusão: caridade, justiça e a criança faminta

Como convém a um texto que apresenta os contornos de um programa de trabalho acerca de um tema amplo e repleto de múltiplas dimensões empíricas e analíticas, não houve espaço para contemplar aqui muitas outras linhas de reflexão. A discussão sobre o papel dos meios de comunicação *in toto*, por exemplo, deixou na penumbra o problema de saber em que medida os efeitos práticos das mensagens de crises humanitárias podem ser explicados com base nas propriedades inerentes aos diferentes meios em que são veiculadas, tais como a natureza mais analítica da construção de notícias em jornais e revistas, o caráter largamente monológico da reportagem televisiva ou as potencialidades interativas da *Internet*. Particularmente influente aqui é diferença ideal-típica entre a televisão e a *Internet* como modalidades empíricas e/ou modelos normativos de *espaço público*, a qual comumente evoca uma celebração real ou utopicamente imaginada da segunda como terreno de interação dialógica e participação ativa nos rumos da vida coletiva (RIBEIRO, 2000; VANDENBERGHE, 2010), em contraponto à crítica da primeira como arena em que indivíduos se reuniram passivamente para assistir a espetáculos de consumo. O pano de fundo dessa contraposição, aqui apresentada em termos simplificadores, consiste nos argumentos de toda uma tradição de pensamento que denunciou o estímulo à passividade política implicado pela inserção em esferas públicas marcadas não pela interação crítico-dialógica em torno de preocupações relativas ao bem comum, mas pela reunião de simples consumidores de espetáculos de massa. Essa tradição tem seu início nas reservas expressas por Rousseau a respeito do suposto efeito pernicioso provocado pela experiência teatral sobre as disposições cívicas dos espectadores (KOHN, 2008), passa pela análise marxista do espetáculo como mecanismo de alienação na sociedade capitalista, desenvolvida por

Debord (1997), pelo exame habermasiano da erosão do “público debatedor da cultura” que havia florescido em clubes, cafés e salões frequentados pela burguesia europeia no século XVIII em favor de “um público consumidor da cultura” a ele fornecida pelos meios de comunicação de massa (HABERMAS, 1991: 159) e desemboca, por fim, na narrativa de Sennett (1977) sobre o declínio histórico do “homem público”.

Em face dessa tradição, o importante não é opor, ao pessimismo mais ou menos unilateral diante da passividade prático-política supostamente provocada pelos espetáculos televisivos, um otimismo igualmente unidimensional em face dos potenciais transformadores da rede mundial de computadores. O que importa para o presente texto é destacar a relevância de tais debates para a reflexão sobre as reações reais e possíveis à circulação midiática de mensagens quanto ao sofrimento de outros distantes, sobretudo diante do fato de que as proposições de otimistas e céticos quanto aos potenciais da *Internet* são constantemente testadas, por assim dizer, pelo desenrolar de eventos no mundo real – como visto, para dar apenas um exemplo dentre vários, no papel surpreendente, embora ainda não tão bem compreendido, de redes sociais como o *Facebook* para a organização intranacional e internacional dos protestos que marcaram a recente Primavera Árabe.

Conferindo uma inflexão mais abertamente normativa a essas considerações finais, no entanto, pretendo me debruçar sobre outra polarização, a qual não envolve apenas a ética da representação da dor do outro distante, mas sobretudo o plano das respostas morais e políticas coletivas tidas como adequadas em face de crises humanitárias longínquas. Tal contraste pode ser lido como uma espécie de projeção, no cenário cosmopolita, da tensão entre princípios personalistas, filantrópicos e supostamente apolíticos de *caridade*, de um lado, e princípios abstratos e impessoais de *justiça*, de outro – tensão que tanto marcou as reviravoltas no trato com os pobres do capitalismo nos séculos XIX e XX (RICOEUR, 1964: 99-111; CASTEL, 2000).

Por volta da década de 70, a chocante foto da criança africana subnutrida, com olhos assustados e aparência esquelética, já havia adquirido o estatuto de ícone irresistível do sofrimento humano – um ícone no sentido de uma estrutura representacional com base na qual diversas novas imagens de tragédias foram produzidas e interpretadas¹⁴ (KURASAWA, 2009). Tal imagem também tinha sido amplamente colocada a serviço da hipótese de que a ação em favor dessa criança derivava do mais básico senso de humanidade

diante de uma criatura com nenhuma responsabilidade por sua dor, estando, portanto, para além de considerações ou divisões político-ideológicas. Um momento de reforço massivo de tal iconografia foi o frisson, no mundo euro-americano, em torno da fome na Etiópia em 1984, quando imagens vívidas de penúria e sofrimento obtiveram enorme impacto público e levaram à subsequente realização do concerto *Live Aid*, em julho de 1985, voltado a angariar fundos para o auxílio à população etíope atingida pela tragédia.

No entanto, enquanto alguns celebravam tal demonstração pública de compaixão por co-habitantes distantes do globo, os chamados críticos “educativos” ou “educacionalistas” lamentaram o que viram como a vergonhosa transformação de imagens de sofrimento em itens de consumo, bem como a instauração de um ritual hedonista em que a dor do outro serviria de pretexto a uma celebração autocongratatória da própria generosidade. Com efeito, assim como os teóricos da dependência haviam sustentado que a riqueza dos países desenvolvidos e a pobreza dos países subdesenvolvidos representavam duas faces de uma mesma moeda, com a primeira servindo de sustentáculo para a segunda graças à estrutura assimétrica da economia internacional, os “educacionalistas” começaram a fustigar a exploração das imagens da “criança africana faminta” por entidades humanitárias como a Oxfam e outras. Em vez de informar os ricos doadores ocidentais a respeito das assimetrias estruturais de poder econômico e político que subjaziam à produção da miséria, as organizações caridosas alimentariam um espetáculo sentimental no qual o doador se eximia de responsabilidade propriamente política ao refugiar-se em uma benevolência autoindulgente (BAUDRILLARD, 1994: 67). Em vez da reflexão crítica sobre as causas sistêmicas da pobreza, o regime de doações motivado pelo poder emocional das imagens alicerçava um sentimento de superioridade condescendente entre os “heróis” do Primeiro Mundo que prestavam auxílio a impotentes terceiro-mundistas – como na foto em que o diretor da Oxfam segura em suas mãos uma criança faminta em Biafra (COHEN, 2001: 178). Contra o discurso da caridade pragmática e apolítica, que julgavam contribuir para uma naturalização ideológica da miséria no mundo, os críticos “educacionalistas” da representação espetacular do sofrimento levantaram bandeiras da justiça social: a substituição do alívio local e imediato por mudanças econômicas estruturais, uma práxis política voltada ao empoderamento dos “sofredores” – e não uma consideração paternalista dos mesmos como vítimas indefesas e assim por diante.

As críticas “educacionalistas” foram e são obviamente importantes. No entanto, embora os meios mais tradicionais de comunicação ainda tenham muito a aprender com elas, tais críticas penetraram tão intensamente no mundo das organizações humanitárias que alguns de seus limites puderam saltar à luz. O reconhecimento de tais limites não aponta obviamente para o abandono da preocupação com condições e consequências estruturais em favor do foco exclusivo sobre a ideia de auxílio humanitário emergencial e compensatório, mas apenas para a percepção de que, se por um lado “as intervenções em emergências complexas não são ‘soluções’ porque as próprias emergências não são problemas autônomos em si mesmas, mas sintomas de...problemas subjacentes”, também “seria um erro pensar que a resposta humanitária deveria ou poderia ser simplesmente abandonada em favor de um trabalho direto sobre os problemas subjacentes” (CALHOUN, 2008: 88). Como exemplo de efeito perverso, os debates em torno do atual mal-estar do estado de bem-estar social mostraram que a tese de que a caridade humanitária fere o autorrespeito e o poder de iniciativa daqueles que são seus beneficiários, a mesma tese outrora utilizada para defender a substituição das caridades privadas por padrões institucionalizados, universais e impessoais de justiça distributiva, pôde ser instrumentalizada em favor da própria defesa da necessidade de dissolução desses últimos na fase mais recente do capitalismo (SENNETT, 2003). De modo similar, é fundamental reconhecer que a legítima preocupação com a dignidade dos indivíduos afetados por uma crise humanitária pode, por outro lado, terminar por esvaziar o que deveria permanecer sendo a mensagem central: a de que aquelas pessoas *estão* em uma situação de vulnerabilidade tal que as torna *dependentes* de ajuda externa. Com efeito, ao invés de uma pintura da condição do sofredor com cores de vergonha e indignidade, é precisamente o reconhecimento de *vulnerabilidades* (TURNER, 2006), *riscos* (BECK, 1999) e *dependências compartilhados* o que constitui a condição mesma de possibilidade do altruísmo econômico, social e político em uma arena cosmopolita.

O problema colocado pelo delineamento de uma posição informada pela crítica “educacionalista”, mas que não se reduza à mesma, é similar ao que já encontramos em face do impasse ético-político a que nos levam certas críticas céticas ou “iconoclastas” (KURASAWA, 2009) aos modos banalizantes, espetaculares, consumistas e “pornográficos” pelos quais o sofrimento distante é apresentado nos meios de comunicação, críticas que parecem sugerir,

implícita ou explicitamente, que aquelas características seriam corolários inevitáveis da representação midiática de crises humanitárias. Boltanski notou o “beco sem saída” a que chega essa forma de denúncia totalizante:

A crítica [cética, iconoclasta] é fácil, mas a arte é difícil. É, portanto, apropriado perguntar aos críticos o que eles querem e o que propõem. Aqueles aos quais nos referimos não o dizem claramente. (...) Como os espectadores são manipulados e enganados pela evocação de desafortunados e pelas imagens de sofrimento que lhes são mostradas, uma solução [*sic*] imediatamente vem à mente: pare de dar sua atenção ao infortúnio; não se preocupe mais com isso, não diga nada sobre o sofrimento (BOLTANSKI, 1999: 180).

Embora incipiente sob diversos aspectos, o programa normativamente orientado de pesquisa esboçado aqui já está maduro o suficiente para escapar à visão simplista de que estaríamos condenados a uma escolha entre representar o sofrimento distante segundo imagens e narrativas convencionais que apenas levariam à apatia ético-política e à transformação da dor do outro em espetáculo de consumo ou, ao contrário, abdicar de qualquer intenção de representação, o que significaria estranhamente substituir uma apatia ligeiramente incômoda por uma letargia acalmada pela simples ignorância. Para além dessa dicotomia, a verdadeira tarefa consiste, portanto, na busca dos instrumentos imagéticos e textuais eticamente mais apropriados e eficazes para engajar a subjetividade dos receptores de notícias do sofrimento de outros distantes. A preocupação “educacionalista” com a contextualização estrutural das tragédias mostradas ou com a difusão de alternativas de intervenção que possam ir além do alívio imediato faz parte do percurso, mas a imagem agônica do sofredor concreto (*essa, esse...e mais um milhão como esse e essa*) é a principal e talvez a única senda pela qual podemos despertar sentimentos morais no que, caso contrário, seria uma compreensão puramente intelectual de dados estatísticos:

Sabemos que a pobreza no Terceiro Mundo é uma questão complexa. Mas, avarentos cognitivos que somos, paramos de registrar quando as pessoas começam a falar da crise da dívida, do FMI e do preço dos grãos de café. (...) Objetivos políticos e objeções éticas de fato importam se a criança faminta e os cadáveres flutuando no rio passam a representar a “África”. Mas essas imagens certamente não podem ser suprimidas. Miséria, doença e sofrimento desnecessários,

milhões de seres humanos perdendo suas vidas...: esse é o problema, todo o problema e nada além do problema (COHEN, 2001: 184-185).

As discussões aqui elencadas são apenas algumas de um campo empiricamente vasto e forçosamente interdisciplinar de pesquisa sobre o sofrimento distante. Ao invés de oferecer um tratamento exploratório das mesmas, o presente estudo buscou fincar alicerces teóricos, metodológicos e normativos para tal agenda de pesquisa, situando-a no contexto de preocupações sociológicas e ético-políticas mais abrangentes acerca: a) dos efeitos da globalização sobre concepções de responsabilidade moral; b) das condições psicológicas ou motivacionais de difusão de uma ética cosmopolita; c) e, por fim, dos modos pelos quais a proximidade e a distância influenciam os “sentimentos morais” dos atores humanos. Calcado no preceito de que o pesquisador “prudente começa pelo início e não dá um novo passo antes de haver assegurado o anterior” (SERTILLANGES, 2003: 33), o presente artigo pretendeu oferecer um preâmbulo analítico e um mapeamento inicial de um programa de trabalho vasto e de longo prazo. O texto terá cumprido seu propósito caso estimule outros pesquisadores a contribuir para levá-lo a cabo.

Notas:

1 Na acepção mais restrita, a teoria sociológica é pensada como um empreendimento intelectual distinto da *teoria social*, esta última concebida como um âmbito mais abstrato e inerentemente interdisciplinar de reflexão acerca de problemas necessariamente implicados, sob uma forma explícita ou tácita, em todas as ciências humanas, tais como a caracterização ontológica das entidades e processos constitutivos de todo e qualquer universo social (GIDDENS, 2003: XVII). No plano da teoria sociológica, o conceito de modernidade seria tomado não em um sentido estritamente histórico-cronológico, mas analítico ou “qualitativo” (ADORNO [2005: 218]), referindo-se a um tipo de arranjo social multidimensional que, ainda que assumindo múltiplas manifestações em diversos contextos particulares do mundo atual, tornou-se contemporaneamente global em sua influência através de processos de emulação, incorporação, transformação endógena e/ou imposição colonial ou imperial. Naturalmente, é nessa mesma área de teorização que se desenrolam os recentes e acalorados debates a respeito de uma suposta transição histórica da constelação institucional característica da modernidade “clássica” em direção a um novo tipo de configuração societal, para a qual, com efeito, já está disponível no mercado acadêmico uma profusão impressionante de rótulos, como “modernidade tardia (GIDDENS), capitalismo tardio (MANDEL), sociedade pós-moderna (LYOTARD), pós-industrial (BELL), pós-fordista (CORIAT), programada (TOURAINÉ), informacional (CASTELLS), líquida (BAUMAN) e do risco (BECK)” (VANDENBERGHE, 2006: 23).

2 Vale destacar simultaneamente a ênfase da análise giddensiana da modernidade sobre a existência de uma relação *dialética* entre o global e o local, importante para destacarmos que as práticas desenroladas em tais locais não são apenas *afetadas* por tais processos de fantasmagorização, mas também *parte ativa* na cadeia de ações pelas quais outros locais são fantasmagorizados, ainda que em grau variável em função de diversos fatores sociais e institucionais, dentre os quais os diferenciais de poder e recursos dos atores envolvidos.

3 Como indica o substantivo composto, a inserção no Estado-Nação aponta não apenas para a submissão (voluntária ou forçada) ao domínio e vigilância do Estado como órgão jurídico-político, mas também à incorporação da representação cultural de pertencimento à nação como “comunidade imaginada” (ANDERSON, 1987).

4 Em uma prévia do debate entre otimistas e céticos no que toca às respostas ao sofrimento alheio, Chateaubriand reagiu ao ceticismo de Diderot e afirmou sentir tamanho protesto interno contra aquela tentação que se convenceu da realidade de uma consciência moral independente de pressões externas, como o medo ao castigo da sociedade: “ouço no fundo de meu coração uma voz que tão fortemente brada contra o só pensamento de uma tal suposição, que não posso duvidar um instante da realidade da consciência” (*idem*, p. 157).

5 “No fundo da China existe um mandarim mais rico que todos os reis de que a fábula ou a história contam. Dele nada conheces (...) Para que tu herdês seus cabedais infundáveis, basta que toques essa campainha, posta a teu lado (...) Ele soltará apenas um suspiro, nesses confins da Mongólia. Será então um cadáver: e tu verás a teus pés mais ouro do que pode sonhar a ambição de um avaro. Tu, que me lês e és um homem mortal, tocarás tua campainha?” (QUEIRÓS, 1970: 1041).

6 Uma interessante e mais recente exploração do tema da “normalidade” psicológica da maior parte dos integrantes do maquinário social nazista, bem como de algumas de suas implicações no que toca às experiências de atribuição retrospectiva de responsabilidade causal e culpabilidade moral pelo Holocausto, encontra-se em Schütze (1992) – uma feliz sugestão bibliográfica feita por um parecerista anônimo da *Revista de Ciências Sociais da UFC*, a quem agradeço.

7 Bauman busca nos famosos experimentos de Milgram com eletrochoques (1974) a comprovação empírica do alto grau em que a invisibilidade das vítimas funciona como uma eficiente mitigadora da preocupação moral; em outras palavras, a confirmação de que nossa psicologia ainda pareceria pouco acostumada a estabelecer uma relação moral “visceralmente” significativa entre feitos como assinar um papel ou apertar um botão e as conseqüências eventualmente sangrentas desses atos em algum ponto distante do globo. Trazendo explicitamente sua argumentação para o contexto contemporâneo, o autor polonês afirma: “Para compreender como foi possível essa cegueira moral estarrecedora, ajuda pensar nos operários da fábrica de armamentos que se alegram com a ‘suspensão do fechamento’ de sua indústria graças a novas ordens grandiosas, ao mesmo tempo em que lamentam os massacres mútuos de etíopes e eritreus; ou pensar como é possível que a ‘queda nos preços de *commodities*’ possa ser universalmente aclamada como uma notícia boa ao mesmo tempo em que a ‘fome das crianças africanas’ é lamentada de forma igualmente universal e sincera” (1998: 44).

8 Esta tendência seria própria de abordagens que trairiam um sério *déficit* de fundamentação na pesquisa empírica para as suas afirmações, além de estarem muito freqüentemente

associadas a uma visão simplista dos receptores como um conjunto homogêneo de sujeitos interpretativamente passivos (e.g. nas discussões da “indústria cultural” feitas por Adorno e Horkheimer [1985]), negligenciando o (ou menosprezando as implicações do) fato de que os significados das formas simbólicas veiculadas na mídia são hermeneuticamente *co*-produzidos.

9 Um útil pano de fundo para a compreensão das divergências entre John Thompson e Lilie Chouliaraki consiste na proposta teórico-metodológica da chamada Análise de Discurso Crítica (ADC) formulada por Norman Fairclough (2001), que a desenvolveu em diálogo próximo com a teoria “hermeneuticamente sensível” da ideologia cunhada pelo primeiro (*op.cit.*: 17, 17; ver THOMPSON, 1995) e publicou, em colaboração com a segunda, um livro que aplica a grade analítica da ADC a diagnósticos histórico-sociológicos da modernidade tardia (CHOULIARAKI & FAIRCLOUGH, 1999). A “teoria social do discurso” (FAIRCLOUGH, 2001: 89) delineada por Fairclough constitui uma tentativa de transcender tanto abordagens “acríticas” que reconhecem as competências criativas envolvidas na produção e interpretação de significados discursivos, mas negligenciam as influências ideológicas exercidas por relações de poder sobre os mesmos, quanto perspectivas hipercríticas que, ao contrário, postulam a produção de “efeitos ideológicos sobre um recipiente passivo” (*op.cit.*: 50) em detrimento do reconhecimento do fato de que “a interpretação é um processo ativo em que os sentidos a que se chegou dependem dos recursos usados e da posição social do(a) intérprete” (*idem*). Tal orientação analítica de Fairclough é aceita de bom grado tanto por Thompson como por Chouliaraki, mas o problema da produção de significado na relação entre o emissor e o receptor consiste em uma daquelas questões do tipo “cobertor curto”, em que o abandono de posições unilaterais em favor de um acento sobre a codeterminação não impede que haja, ainda, intensas discordâncias a respeito dos diferentes *graus* de influência ou condicionamento exercido por uma instância sobre a outra. Assim, segundo a leitura de Chouliaraki (2000), a pendenga de Thompson com abordagens que postulam um receptor passivo e completamente manipulável pelo conteúdo ideológico das formas simbólicas com que trava contato nos meios de comunicação foi de tal modo radicalizada em *A mídia e a modernidade* (2001) que acabou por eclipsar suas preocupações críticas anteriores (THOMPSON, 1995) com os modos pelos quais os produtos simbólicos veiculados na mídia contribuía para a reprodução de assimetrias de dominação. Chouliaraki não pretende, no entanto, reabilitar a visão hipercrítica do receptor como mero fantoche ideológico, mas restaurar, *pace* Thompson, uma sensibilidade mais aguda aos efeitos da mensagem midiática sobre as disposições cognitivas, emocionais, morais e práticas de tal receptor.

10 Embora emissoras de TV por satélite, por exemplo, já possuam audiências que ultrapassam os âmbitos nacionais, tais mercados internacionais de recepção ainda parecem fortemente regionalizados em função de fatores geográficos, culturais e lingüísticos. Nesse sentido, mesmo que já globais em termos de alcance tecnológico, estes meios de comunicação permanecem, em boa medida, regionais em alcance cultural, com sua audiência fragmentada em públicos insulares multinacionais (CHOULIARAKI, 2008c: 331).

11 Tal modalidade de reação está associada não apenas a registros de tragédias efetivas, mas aos alertas freqüentes e intensos sobre catástrofes potenciais veiculados nos meios de comunicação. Na era da “sociedade do risco global” (BECK, 1999b), a “imaginação do desastre” (SONTAG, 1966: 209) ou “heurística do medo” (JONAS, 2006: 70) se tornou

um verdadeiro princípio-mestre cognitivo e moral de organização das relações sociais e de intervenção agêntica sobre o processo histórico (STRYDOM, 2002). Como demonstraram as reflexões de Lasch sobre “o mínimo eu” (1986) e vários estudos sobre a recepção de mensagens midiáticas a respeito de formas atrozes de sofrimento humano dispersas em escala mundial (COHEN, 2001), a profusão de alertas acerca das possibilidades iminentes de holocausto nuclear, ataques terroristas, epidemias globais ou desastres ecológicos pode levar os indivíduos não a uma assunção de responsabilidade seguida de mobilização e engajamento prático com os “assuntos mundiais”, mas, ao contrário, precisamente a uma espécie de paralisia aliada a uma sensação profunda de impotência. Assim, algumas das tentativas mais bem-intencionadas de despertar a consciência pública internacional para a magnitude dos riscos socialmente fabricados que a humanidade enfrenta, através de alertas amplamente veiculados nos meios de comunicação ou da apresentação de tragédias já ocorridas, acabam, em um infeliz efeito perverso, contribuindo para aquela inércia e imobilidade que buscavam combater. Mulheres e homens “comuns”, expostos ao contato com informações sobre riscos de magnitude tão abrangente, são muito freqüentemente levados não ao reconhecimento de seu papel *ativo* na determinação dos rumos da história da humanidade, mas sim a uma espécie de encolhimento defensivo sobre si mesmos, como animais sitiados em guarda contra as ameaças do mundo.

12 No que seria um paradoxo apenas aparente, a contraparte da sensação de que se está assistindo a um novo episódio do mesmo show de horrores seria o esquecimento rápido das catástrofes que acabaram de se passar, uma vez que a atenção continua sendo solicitada para novos eventos em um fluxo veloz (COHEN, 2001: 177). O sentimento resultante: *plus ça change, plus c'est la même chose...*

13 Como quaisquer estranhos, as vítimas de tragédias expostas na televisão são cognitivamente percebidas segundo “esquemas de tipificação” (SCHUTZ, 1979: 116-120). É isso o que justifica a utilização da vaga fórmula “aquelas pessoas”, dado que esta expressão não faz referência direta aos indivíduos empíricos vitimados pelo atentado, mas às representações com base nas quais a anonimidade desses indivíduos para estranhos distantes foi parcialmente neutralizada por meio de tipificações implícitas que comumente envolviam algo próximo a “estadunidenses ricos e bem-sucedidos” – sem negar que tal representação seja simplificadora, em face da multiplicidade de perfis étnicos, profissionais e socioculturais das vítimas. O que é mais importante para a presente argumentação é a hipótese segundo a qual o maior grau de perplexidade emocional desencadeado pelo ato terrorista não estava necessariamente relacionado a uma percepção das vidas de profissionais do WTC como inerentemente mais valiosas do que, por exemplo, as dos habitantes dos países pobres da África e da Ásia, mas ao fato de que as notícias apresentadas cotidianamente nos meios midiáticos tornaram muitos de nós bem mais acostumados às tragédias (incluindo-se aí aquelas provocadas pela ação deliberada de seres humanos) desenroladas nesses contextos do que em locais como Manhattan, cuja suposta invulnerabilidade até então parecia só poder ser destruída em ficções cinematográficas, como indicado pela afirmação tão comum de que o choque dos aviões contra as torres parecia uma cena de cinema-catástrofe.

14 Talvez a mais famosa dentre as variações sobre esse mesmo tema na iconografia do sofrimento seja a foto, feita pelo sul-africano Kevin Carter em 1993, de uma criança sudanesa que se arrasta para um campo de alimentação montado pela Organização das Nações Unidas (ONU) enquanto, ao fundo, um abutre permanece à espreita. A foto valeu a Carter um

premio Pulitzer em 1994 e gerou uma enorme comoção em torno ao destino (desconhecido) daquela criança. Por outro lado, críticos se apressaram em denunciar a priorização dada ao registro fotográfico ao invés do auxílio imediato à criança (com alguns chegando ao ponto de afirmar que o papel do fotógrafo na situação era homólogo ao do próprio abutre). Apenas dois meses após ser premiado, Carter terminou por cometer suicídio. Embora não se possa reduzir as motivações de seu ato a um único fator, seu destino passou a simbolizar contundentemente as profundas ambivalências e dilemas morais implicados no trabalho de tornar visível o sofrimento.

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. *Minima moralia: reflections on a damaged life*. London: Verso, 2005.

ADORNO, Theodor. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities*. Londres/Nova Iorque: Verso, 1987.

APEL, Karl-Otto. Globalization and the need for universal ethics. **European Journal of Social Theory**, London, vol. 3, n. 2, p. 137-155, 2000.

APEL, Karl-Otto. *Ética e responsabilidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

ARCHIBUGI, Daniela & HELD, David (orgs.). *Cosmopolitan democracy: an agenda for a new world order*. Cambridge: Polity Press, 1995.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARISTÓTELES. *Arte retórica e arte poética*. São Paulo: Ediouro, s/d.

ATTFIELD, Robin. The shape of a global ethic. **Philosophy and social criticism**, vol. 32, n. 1, p. 5-19, 2006.

AVRITZER, Leonardo. “Em busca de um padrão de cidadania mundial”. **Lua Nova**, n. 55-56, p. 29-55, 2002.

BAUDRILLARD, Jean. *The illusion of the end*. Cambridge: Polity Press, 1994.

BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BECK, Ulrich. *O que é globalização? Equívocos do globalismo, respostas à globalização*. São Paulo: Paz e Terra, 1999a.

- BECK, Ulrich. *World risk society*. Cambridge: Polity Press, 1999b.
- BECK, Ulrich. The cosmopolitan society and its enemies. **Theory, culture and society**, vol. 19, n.1-2, p. 17-44, 2002a.
- BECK, Ulrich. *Liberdade ou capitalismo: Ulrich Beck conversa com Johannes Willms*. São Paulo: Unesp, 2002b.
- BENHABIB, Seyla. *The claims of culture*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- BOLTANSKI, Luc. *Distant suffering: morality, media and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- CALHOUN, Craig. Is it time to be postnational? In MENDES, C. (org.) *Hégemonie et Civilisation de le Peur*. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2004, p. 38-80.
- CALHOUN, Craig. The imperative to reduce suffering: charity, progress, and emergencies in the field of humanitarian action. in BARNETT, M. & WEISS, T. (org.) *Humanitarianism in question: politics, power, ethics*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.
- CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CHATEAUBRIAND, François-René. *O gênio do cristianismo (vol.1)*. Rio de Janeiro: W M Jackson, 1948.
- CHEAH, Pheng & ROBBINS, Bruce (orgs.). *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the nation*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1998.
- CHOULIARAKI, Lilie & FAIRCLOUGH, Norman. *Discourse in late modernity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- CHOULIARAKI, Lilie. Political discourse in the news: democratizing responsibility or aestheticizing politics? **Discourse and society**, London, vol. 11, n. 3, p. 293-314, 2000.
- CHOULIARAKI, Lilie. *The spectatorship of suffering*. London: Sage, 2006.
- CHOULIARAKI, Lilie. The aestheticization of suffering on television. **Visual communication**, London, vol.5, n.3, p.261-285, 2006.
- CHOULIARAKI, Lilie. The mediation of suffering and the vision of a cosmopolitan public. **Television and new media**, London, vol.9, n. 5, p.371-391, 2008a.
- CHOULIARAKI, Lilie. The media as moral education: mediation and action. **Media, culture and society**, London, vol. 30, n.6, p.831-852, 2008b.

CHOULIARAKI, Lilie. The symbolic power of transnational media: managing the visibility of suffering. **Global media and communication**, London, vol. 4, n.3, p.329-351, 2008c.

COHEN, Stanley. *States of denial*. Cambridge: Polity Press, 2001.

COSTA, Sérgio. Democracia cosmopolita: déficits conceituais e equívocos políticos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, vol.18, n.53, p.19-32, 2003.

DALLMAYR, Fred. Cosmopolitanism: moral and political. **Political theory**, London, vol.31, n.3, p.421-442, 2003.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DIDEROT, Denis. Carta sobre os cegos: para uso dos que vêem, in CHAUI, M. & GINSBURG, J. *Diderot (Os pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 1-38.

DOMINGUES, José Maurício. *Interpretando a modernidade*. São Paulo: FGV, 2002.

DOMINGUES, José Maurício. *Ensaio de Sociologia*. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), 2004.

ECO, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. Brasília: UnB, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2003.

GARFINKEL, Harold. *Studies in ethnomethodology*. New Jersey: Prentice-Hall, 1967.

GEERTZ, Clifford. Os usos da diversidade, in *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 68-85.

GIDDENS, Anthony. *As seqüências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

GIDDENS, Anthony. *Para além da esquerda e da direita*. São Paulo: Unesp, 1996.

GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *The structural change of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society*. Cambridge: MIT Press, 1991.

HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola, 2004.

- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2001.
- HIRSCHMAN, Albert. *A retórica da intransigência*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- HELD, David. *Democracy and the global order: from the modern state to cosmopolitan governance*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- JOAS, Hans. The sacredness of the person. *Newsletter of the Research Committee on Sociological Theory of the International Sociological Association (RC16/ISA)*. Autumn 2009, p. 2-3.
- JONES, Charles. *Global justice: defending cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Rio de Janeiro: PUC, 2006.
- KEANE, John. *Global civil society?* Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- KÖGLER, Hans-Herbert. Constructing a cosmopolitan public sphere: hermeneutic capabilities and universal values. **European Journal of Social Theory**, London, vol. 8, n. 3, p. 297-320, 2005.
- KURASAWA, Fuyuky. *The work of global justice: human rights as practices*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- KURASAWA, Fuyuky. A message in a bottle: bearing witness as a mode of transnational practice. **Theory, culture and society**, London, vol. 26, n. 1, p. 92-111, 2009a.
- KURASAWA, Fuyuky. Socio-visual constructivism, visual ambiguity and the iconography of distant suffering. Mimeo, 2009b.
- LASCH, Christopher. *O mínimo eu*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MILGRAM, Stanley. *Obedience to authority*. New York: Taylor and Francis, 1974.
- MOELLER, Susan. *Compassion fatigue*. London: Routledge, 1999.
- MOELLER, Susan. Regarding the pain of others: media bias and the coverage of international disasters. **Journal of International Affairs**, New York, vol. 59, n. 2, 173-196, 2006.
- MOUZELIS, Nicos. Modernity: a non-european conceptualization. **British Journal of Sociology**, London, vol. 50, n. 1, 141-159, 1999.
- QUEIRÓS, Eça de. O mandarim. *in Obra completa*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1970, p.1040-1082.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. Política cibercultural: ativismo político à distância na comunidade transnacional imaginada-virtual. *in ALVAREZ, S. et al. Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

- RICOEUR, Paul. *Histoire et vérité*. Paris: Editions du Seuil, 1964.
- SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- SCHÜTZE, Fritz. Pressure and guilt: war experiences of a young German soldier and their biographical implications (part 1). **International Sociology**, vol. 7, n. 3, 187-208.
- SCHÜTZE, Fritz. Pressure and guilt: war experiences of a young German soldier and their biographical implications (part 2). **International Sociology**, vol. 7, n. 4, 347-367.
- SENNETT, Richard. *The fall of public man*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- SENNETT, Richard. *Respeito: a formação do caráter em um mundo desigual*. São Paulo: Record, 2004.
- SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. *La vida intelectual*. Madrid: Encuentro, 2003.
- SILVERSTONE, Roger. *Media and morality: on the rise of mediapolis*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- SINGER, Peter. *Um só mundo: a ética da globalização*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SINGER, Peter. Haiti and the rules of generosity. *Guardian*, Londres, 16 fev. 2010. Disponível em: <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/belief/2010/feb/16/haiti-aid-future-damage>. Acesso em: 10 ago. 2011.
- SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SONTAG, Susan. *Against interpretation and other essays*. New York: Anchor, 1966.
- SONTAG, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- STRYDOM, Piet. The challenge of responsibility for sociology. **Current Sociology**, vol.47, 1999.
- STRYDOM, Piet. *Risk, environment and society: ongoing debates, current issues and future prospects*. Buckingham/Philadelphia: Open University Press, 2002.
- SZNAIDER, Natan. *The compassionate temperament: care and cruelty in modern society*. Boston: Rowman & Littlefield, 2001.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. São Paulo: Loyola, 1997.
- TESTER, Keith. *The life and times of postmodernity*. London: Routledge, 1993.

TESTER, Keith. The moral consequentiality of television. **European journal of social theory**, vol. 2, n. 4, p. 469-483, 1999.

THOMPSON, John. *Ideologia e cultura moderna*. Petrópolis: Vozes, 1995.

THOMPSON, John. *A mídia e a modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2001.

TURNER, Bryan. *Vulnerability and human rights*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2006.

VANDENBERGHE, Frédéric. *Complexités du posthumanisme: trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*. Paris: L'Harmattan, 2006.

VANDENBERGHE, Frédéric. *Teoria social realista: um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

VEYNE, Paul. *Sexo e poder em Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

WEBER, M. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 2000.

Resumo

O artigo apresenta fundações teóricas, metodológicas e ético-políticas para uma agenda de pesquisa sociológica sobre o “sofrimento à distância” (Boltanski), isto é, todo o complexo conjunto de fenômenos sociopsicológicos envolvidos na apresentação e na recepção de informações e imagens midiáticas acerca de tragédias que afetam indivíduos e coletividades espacialmente distantes e culturalmente heterogêneos. O caráter fundacional do trabalho está refletido em sua tentativa de situar um programa de investigação dos registros narrativos e visuais do sofrimento distante, bem como de seus impactos cognitivos, morais, emocionais e práticos sobre seus receptores, no seio de preocupações sociológicas e normativas amplamente veiculadas a respeito: a) dos efeitos da globalização sobre concepções de responsabilidade moral; b) das condições psicológicas ou motivacionais de difusão de uma ética cosmopolita; c) e, por fim, dos modos pelos quais a proximidade e a distância influenciam os “sentimentos morais” dos atores humanos.

Palavras-chave: globalização; responsabilidade; cosmopolitismo; mídia; sofrimento à distância.

Abstract

The article presents theoretical, methodological and ethico-political foundations for a sociological research agenda on “distant suffering” (Boltanski), that is, the whole complex set of social-psychological phenomena involved in the presentation and reception of information and images of tragedies that affect spatially distant and culturally heterogeneous individuals and collectivities. The foundational character of the paper is reflected in its attempt to situate the research program on the narrative and visual registers of distant suffering, as well as on their cognitive, moral, emotional and practical impacts, within widespread sociological and normative concerns about: a) the effects of globalization on conceptions of moral responsibility; b) the psychological and motivational conditions of diffusion of cosmopolitan ethics; c) and, finally, the modes through which proximity and distance influence human agents’ “moral sentiments”.

Keywords: globalization; responsibility; cosmopolitanism; media; distant suffering.

Recebido para publicação em outubro/2012.

Aceito em janeiro/2013.