

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

O *HABITUS* MILITAR E AS PRÁTICAS DA TORTURA NA DITADURA MILITAR
NO BRASIL (1964-1985)

Autor: Jeferson Martins de Castro

Brasília, 2016

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

O *HABITUS* MILITAR E AS PRÁTICAS DA TORTURA NA DITADURA MILITAR
NO BRASIL (1964-1985)

Autor: Jeferson Martins de Castro

Dissertação apresentada ao Departamento de
Sociologia da Universidade de Brasília - UnB,
como parte dos requisitos para a obtenção do
título de Mestre.

Brasília, março de 2016

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

O *HABITUS* MILITAR E AS PRÁTICAS DA TORTURA NA DITADURA MILITAR
NO BRASIL (1964-1985)

Autor: Jeferson Martins de Castro

Orientadora: Doutora Maria Francisca Pinheiro Coelho (UnB)

Banca: Profa. Doutora Maria Francisca Pinheiro Coelho (UnB)
Profa. Doutora Simone Rodrigues Pinto (UnB)
Prof. Doutor Arthur Trindade Maranhão Costa (UnB)
Profa. Doutora Haydée Glória Cruz Caruso (UnB)

À minha mãe, pai e irmã...dádivas etéreas e esplendidas...por suas orações e milagres diários em todos os dias da minha vida. À minha amada e melhor amiga, companheira, namorada e anjo sublime...pela florida e indelével caminhada, que juntos cultivamos nesses onze anos compartilhados. Aos três grandes amigos, os melhores, irmãos cujo afeto e apreço nutridos, nem a consanguinidade teria sido capaz de construir. À minha orientadora...nobre amiga que sempre me orientou com dedicação e paciência...à qual devo a superação de uma miríade de contingências na minha trajetória na sociologia...ousou acreditar em mim quando sequer eu acreditava.

AGRADECIMENTOS

Muitos foram os desafios que este trabalho se colocou, pois muito mais do que provar ou assentar uma conclusão no campo das ciências sociais, desejamos levantar questões e propor novas formas de se olhar para um antigo problema na história e na sociedade brasileira.

Nessa caminhada, registro inestimável gratidão às contribuições da minha amada companheira, namorada e amiga, Vanessa, que tanto sempre conversou e discutiu sobre minhas indagações, dúvidas e receios, desde a fase em que sequer havia um projeto; bem como me levou a seguir caminhos nesta pesquisa que sozinho eu não teria traçado. Ademais, ela tanto me acompanhou nas entrevistas como transcreveu todas elas, em intensas e longas jornadas. Sempre fez por mim mais do que eu faria e sempre me dedicou um amor que mil vidas precisariam ser vividas para lhe retribuir. Amor que apaga e minora a eternidade, quando se trata da minha família. Aos meus pais e à minha irmã devo uma gratidão e um amor que palavras são incapazes de conter e expressar.

Também inscrevo aqui minha carinhosa gratidão a uma grande e querida amiga, mãe daquele que se tornou foco de todo amor que se sente por um filho, pois seus incentivos bem com sua erudição manifestaram-se através da leitura e das recomendações que, enriqueceram prolificamente este trabalho. Foi com suas contribuições dedicadas que deu-se conta que o trabalho poderia seguir a linha que o trouxe até aqui, das suas leituras foi que se chegou ao quadro teórico aqui amadurecido. À ela registro meu perene e terno apreço e admiração.

Transcrevo ainda minha gratidão à Profa. Simone e ao Prof. Arthur, pois suas orientações e apontamentos, na banca de defesa do projeto que culminou nessa dissertação, renderam muitas leituras adicionais e muitos caminhos difíceis. Caminhos que no entanto sempre redundavam em novos horizontes, que deveras amadureceram as reflexões e perspectivas desta pesquisa. Foram contribuições que frutificaram e enriqueceram sobejamente este trabalho.

Agradeço ademais, ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília, pelo apoio conferido desde o primeiro dia como aluno de mestrado, pela

qualidade das disciplinas ofertadas e pelo empenho de todos os professores em seu abnegado exercício docente. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo incentivo ao programa, tanto aos docentes quanto aos discentes da pós-graduação no país.

Agradeço ao Sr. Marco Pollo Giordani não somente pela entrevista, onde tanto dispensou o anonimato como demonstrou uma polidez, gentileza, solicitude e interesse em colaborar, qualidades que entrevistados raramente possuem por “n” razões, mas também pelas recomendações de leitura e ressignificações nesta pesquisa. Mesmo possuindo sua própria leitura do período da ditadura militar e suas próprias memórias como agente da repressão, ele demonstrou e deu abertura ao diálogo e à reflexão, como quem sabe que ninguém detém de fato a verdade sobre as coisas do mundo.

Agradeço por fim àquela que desde 2007 tornou-se minha mentora e inspiração na sociologia. Sua trajetória intelectual e política, sua postura profissional e sua moralidade louvável sempre foram fonte de motivação, orgulho e força para mim. Sua paciência e humanidade se manifestaram em cada postura, cada atitude e palavra. E foram muitos os momentos em que ela exercitou essa qualidade, pois até aqui, minha trajetória acadêmica foi deveras tortuosa e muitas vezes incerta. Como orientadora, na graduação e no mestrado, como professora e incrível intelectual que é, jamais tentou fazer de mim ou dos trabalhos que fizemos, algo que fosse um reflexo das suas convicções e conclusões. Sempre valorizou e respeitou minha autonomia e peculiaridades, bem como sempre cuidou para que esse caminho fosse ético e correto. Sempre que me perdia em leituras, pesquisas e teorias, sua competência e sofisticação como socióloga se encarregava de me recolocar no caminho, fazendo com isso notável justiça ao significado do termo orientação. Portanto, nesse caminho sociológico, minha maior e mais especial gratidão à minha orientadora, Profa. Maria Francisca.

RESUMO: O objeto e objetivo foi construir um quadro teórico que desse conta tanto da prática de tortura nos dias do regime militar, como desse conta do papel que os militares desempenharam nesse processo. E a despeito das controvérsias sobre definição de tortura, optamos por defini-la pela imposição de sofrimento de um sobre outrem contra a sua vontade, sob quaisquer motivos e finalidades. Outrossim, suas práticas arquitetaram o regime e a repressão, estruturadores do quadro social que engendrou uma afinidade eletiva entre o *habitus* militar e o *habitus* da maldade, *habitus* instanciador do mal banal e por conseguinte da tortura. Contudo, mostramos que não somente o torturado precisou ser desconstruído para ser “torturável”, mas também os torturadores sofriam e sofreram essa desconstrução. Assim, da violência sofrida pelo militar em sua formação, eufemizada como brincadeira/trote, à violência sofrida pelos opositores do regime, todas cabem nessa definição que trouxemos de tortura. Ademais, colocamos com isso que uma desigualdade, via de regra inscrita no natural, precisou ser erigida entre aqueles que praticaram o mal e aqueles que o sofreram. Da desconstrução e desligamento simbólico se passou, portanto, ao desligamento moral e à prática do mal banal. Nessa reflexão em que rotulamos por um lado, a prática de tortura como mal banal, por outro, vimos que a prática da tortura aparecia aos interrogadores/torturadores do regime não como mal e sim como uma violência virtuosa. Assim, o *habitus* da maldade é instanciado justamente quando se relaciona dialeticamente com quadros sociais onde foi tanto estruturado uma vítima como erigida uma ideologia que lhe justifique. Mal banal que definimos como mal sociológico, mal como fato social, o mal como construção humana e coisa deste mundo, mal cuja prática nasce do instanciamento de um *habitus*, mal internalizado e reproduzido socialmente. E por conseguinte, diante desse mal, como fato social, o *habitus* que instancia esse mal, é aquele que chamamos de *habitus* da maldade.

Palavras-chave: mal banal, tortura, militares, torturadores, *habitus* militar, *habitus* da maldade, ditadura militar.

ABSTRACT: The object and purpose was to build a theoretical framework that would account both the practice of torture in the days of the military dictatorship, as this account of the role the military played in this process. And despite the controversy over the definition of torture, we choose to define it by suffering to impose one on others against their will, under any motives and purposes. Furthermore, their practices devised the regime and the repression of social structuring framework that engendered an elective affinity between the military habitus and the habitus of evil, instantiator habitus of banal evil and therefore of torture. However, we show that not only the tortured had to be deconstructed to be "torturable" but also the torturers suffered and suffered this deconstruction. Thus, the violence suffered by the military in their training, euphemized as a joke / prank, violence suffered by opponents of the regime, all fit this definition we brought torture. In addition, we put it that inequality, as a rule inscribed in the natural, had to be built between those who have done evil and those who suffered. Deconstruction and symbolic shutdown happened, so the moral shutdown and practice of banal evil. In this reflection we label one hand, the practice of torture as evil banal, on the other, we have seen that the practice of torture appeared to interrogators / torturers of the regime not as evil but as a virtuous violence. Thus, the habitus of evil is instantiated just as relates dialectically with social frameworks which was so structured as a victim erected an ideology that justifies it. Banal evil which we define as sociological evil, evil as a social fact, evil as human construction and thing in the world, evil whose practice is born of instantiating a habitus, poorly internalized and reproduced socially. And therefore, against this evil, as a social fact, the habitus that instantiates this evil, is the one we call the habitus of evil.

Keywords: banal evil, torture, military torturers, military habitus , maliciousness of habitus, military dictatorship.

Enquanto escrevo, seres humanos altamente civilizados estão sobrevoando, tentando matar-me. Não sentem qualquer inimizade por mim como indivíduo, nem eu por eles. Estão apenas cumprindo o seu dever como se diz. Na maioria, não tenho dúvida, são homens bondosos e cumpridores das leis, que na vida privada nunca sonhariam em cometer assassinato. Por outro lado, se um deles conseguir me fazer em pedaços com uma bomba bem lançada, não vai dormir mal por causa disso. Está servindo ao seu país, que tem o poder de absolve-lo do mal.

George Orwell



Figura 1: Malvados www.malvados.com.br

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO -----	10
2. ENTRE QUADROS E <i>HABITUS</i> : DO MONSTRO TORTURADOR AO DISPOSICIONAMENTO DO ATOR SOCIAL -----	22
2.1 Os múltiplos <i>habitus</i> de um patrimônio de disposições -----	30
2.2 Quadros e contextualização: quadros de sentido situando práticas -----	39
3. O <i>HABITUS</i> MILITAR E A ESTRUTURAÇÃO DO GUERREIRO PROFISSIONAL DENTRO DE UM QUADRO SOCIAL AUTORITÁRIO -----	50
3.1 O sacerdócio de uma vocação: insubordinação em nome da salvação nacional -----	55
3.2 Desconstrução e mortificação na estruturação do <i>habitus</i> militar -----	69
3.3 Da banalidade do <i>habitus</i> militar à banalidade da prática do mal banal -----	83
4. O <i>HABITUS</i> DA MALDADE INSTANCIANDO O MAL BANAL ATRAVÉS DAS PRÁTICAS DE TORTURA -----	92
4.1 Desmistificando o mal: o fato social precedendo a teodiceia -----	98
4.2 A tortura como mal banal: sob o posicionamento do <i>habitus</i> da maldade -----	115
5. A TORTURA COMO MAL BANAL: ONDE <i>HABITUS</i> MILITAR E <i>HABITUS</i> DA MALDADE MOSTRAM SUA AFINIDADE -----	129
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS -----	154
REFERÊNCIAS -----	161

1. INTRODUÇÃO

“Tudo o que temos de decidir é o que fazer com o tempo que nos é dado”.
(Gandalf, O Senhor dos Anéis)

Quando se vislumbrou a perspectiva da necessidade e possibilidade de se lançar um novo olhar sobre a tortura e os torturadores, sob a hipótese de um enquadramento não essencialista e nem estritamente subjetivista, não se imaginava de modo algum que fosse constatar que tais atores nos fossem tão próximos. Pois ainda que a pretensão fosse situá-los no contexto e construí-los como atores sociais, a moralidade do senso comum que atravessa até mesmo as ciências humanas e sociais, que via de regra subsidia nossas percepções e interações cotidianas, insistentemente costuma nos levar a crer que a linha entre o bem e o mal sempre é clara e que todos sempre se têm consciência do mal que significa e que resulta de suas práticas. O mal seria simplesmente uma propriedade metafísica que nasce da ausência do bem. Isso nos foi mais espinhoso e complexo – foi nesse ponto esse nosso senso comum nos aproximou dos quadros de sentido da ditadura militar brasileira – pois costumamos imputar a capacidade e as disposições para o mal sempre e somente ao outro, principalmente se esse outro corporifica uma ameaça àquilo que definimos como o bem.

Ameaças ao mundo normal e normalizado, numa alusão a Berger e Luckman (2000), são quase sempre situados no lado de lá, o lado dos incorrigíveis homens maus. Soa como se nós fossemos sempre o bom selvagem de Rousseau diante do irrecuperável homo homini lúpus hobbesiano. E essa subumanização e desumanização com o conseqüente tutelamento e anulação do outro costumam permear retóricas revolucionárias, tanto autoritárias como conservadoras, embora em tonalizações muito diversas. Mas eis que a história nos mostrou que essa topografia moral essencialista e autoritária carrega sempre o risco de gerar práticas perversas sob o pretexto de proteger os “homens de bem” e os seus ideais mais nobres. Assim, antecipando elementos da conclusão deste trabalho, o que se constatou, a partir de entrevistas, de pesquisas documentais e através da bibliografia analisada, foi que os atores acima referidos, os torturadores, eram e são na realidade tão banais e comuns como qualquer um de nós.

Antes de buscar o cânone previsto a todo introito científico-acadêmico, nos cabe continuar um pouco mais nessa licença metodológica para então irmos enfim a uma estrutura

esperada numa perspectiva sociológica. Contudo, as linhas acima já deixaram claro que nosso objeto envolve os torturadores, mais especificamente os militares interrogadores, da ditadura de 1964. Nesse campo, sempre nos foi incômodo o recorte que, aterrorizado e supliciado por um porão feito de carne e sangue, se esqueceu de que esse porão era justamente isso, feito de carne e sangue. Se como aponta Weber (1993), não existe realidade objetiva, mas sim uma realidade passível de objetivação, não há muito futuro sociológico na trilha que inscreve o mal no metafísico e na anomia social, na falha da sociedade em normatizar o indivíduo. Deveras, foi buscando abandonar a “monstrificação” ostracista que tão somente selou e impediu a compreensão dos atores da repressão para então situá-los em seu tempo, em seu contexto sócio histórico que se chegou à beira de um novo abismo científico. E então, ao buscar reverter a metamorfose daqueles que foram inscritos numa espécie de metarrealidade, o que vimos foi parecido com o que Hannah Arendt viu em Eichmann, ou seja, homens comuns feitos de carne e sangue como todos nós. E a perspectiva weberiana defrontou-nos com a necessidade de questionar o paradigma filosófico da maldade que ainda predomina em ciências como a sociologia e a psicologia. Se a realidade social é socialmente construída, como sustentaram Berger e Luckman (2000), custa compreender, mesmo sob os mais válidos argumentos humanitários, por qual razão a moralidade e tanto o bem como o mal, quando não são “deificados” e retirados do social são simplesmente desprezados como objetos sociológicos. Concordamos neste ponto com Durkheim (1999) pois creditamos que ele não errou em nos retratar como seres morais e enraizar essa moralidade no social.

E pensar nossa problemática envolve uma dimensão da realidade que Dostoiévski problematizou genialmente, quando ele apontou para o paradoxo e elasticidade da moral nas linhas de Crime e Castigo, ali onde a violência assumiu tons de virtude, através do seu personagem protagonista. Ali, o feito de Raskolnikov, em Crime e Castigo, colocou-nos prostrados sob a face da pretensa violência virtuosa. Da literatura nos veio fundamentos adicionais para desconfiar ainda mais da suposta neutralidade e altruísmo do bem. Não se trata de inscrever o mal e o bem no social para então naturalizar o mal e assim justificar a ditadura, a repressão e a tortura. O objetivo em nossa trilha argumentativa é inscrever esse monopólio da filosofia na sociologia, para então enfrentarmos essa questão como construção humana, que humanamente pode ser problematizada. Pretende-se sair da metamoralidade para uma moralidade, numa concepção durkheimiana, uma moralidade do mal e do bem

como construções sociais e não como vontade ou graça/ira divina. Na linha de Bauman (1998), e em diálogo com Weber, não se trata de negar a moralidade pela sua relativização, e sim atentar para o fato de que com a morte de deus e a assunção da racionalidade instrumental, como quadro de sentido primário, isso não significa que tais práticas racionais, sejam políticas, científicas, religiosas, etc., sejam neutras e objetivas em si. Ou seja, mais perigoso do que a moralidade, parece-nos ser a ausência absoluta dela. Desconsiderar moralidades e valores pode nos colocar cativos numa jaula de ferro que nem Weber teria concebido no seu pior pesadelo acerca de sua conhecida metáfora.

Mesmo porque, a despeito das tentativas de definição do mal na antepenúltima seção deste trabalho, na linha do pensamento weberiano, não se pode falar de mal em si, tal como uma realidade imanente e objetiva. Haveria então, para nós, mais razões para temer a tentação que a defesa do bem coloca, especificamente quando inobservado os meios dispostos para sua consecução. Quando fins justificam quaisquer meios, o bem acaba substancializando o lobo que o homem pode ser para si mesmo. Não se trata, portanto, de diluir a responsabilidade dos torturadores e nem naturalizar o mal a ponto de nos fazer a todos facilmente e situacionalmente conversíveis ao papel de torturadores. Trata-se, outrossim, de colocar que a heteronomia e, portanto, a ausência ou fraca reflexão e autonomia, podem transformar a mais bela utopia, o mais sublime bem na mais extraordinária maldade. Eis um momento em que o bem e não o mal se torna a fonte da tentação e do “pecado”. Nesse contexto, nasce a aceitabilidade da exceção à serviço do bem. Hannah Arendt (2013) destacou isso quando ponderou que a violência, como todo instrumento, precisa justamente de uma justificativa, normalmente “boas” e nobres razões empunham espadas e puxam gatilhos. Raskolnikov construiu a sua. A passagem abaixo, onde Paiva (2010) discorre sobre Crime e Castigo, dialogando com Bauman (1998), exemplifica bem nossa discussão:

[...] somos sim, todos nós, potencialmente capazes de produzir um ato criminoso, a questão é saber por que alguns passam ao ato e outros não. [...] sua decisão de matar um verme social lhe parece (Raskolnikov) não só justificada como lhe parece ter um sentido, o de purificar o mundo de tal tipo de gente, ato, portanto, positivo e tão ‘do bem’ que chega a se perguntar se ele não viria a absolve-lo de seus demais pecados. Nesse primeiro momento estamos em plena violência virtuosa, em plena tentação do bem [...] essa ideia de purificação social é algo constante na modernidade [...]. Essa classificação dos humanos entre os que têm valor e merecem viver e os que podem ser eliminados visto que nenhum valor lhes é atribuído, ou só lhes é atribuído um valor negativo, é infelizmente uma constante

na história [...]. Ao ler o romance podemos de certo modo acompanhar passo a passo como ele vai construindo a teoria para legitimar seu crime. Aqui o pensamento ocupa um lugar central, visto que é ele que legitima a violência, não há violência virtuosa sem uma teoria, uma ideologia que a sustente. (PAIVA, 2010, p. 77-78)

Se tal como citou Weber, o homem está preso a teias de significado que ele teceu a si próprio, traçar limites e divisões absolutas carrega então sempre um temerário potencial, já que, no nosso caso, o contexto pode facilmente diluir o bem no mal. Nesse sentido, o patíbulo, erguido para julgar e punir o mal, pode se tornar muito facilmente o calvário do bem. Portanto, diante de uma realidade socialmente construída, o bem que ignora os limites aos meios de sua realização torna-se uma negação da negação que pretendia ser. Aqui, tragicamente, o antigo adágio popular que fala de um inferno repleto de boas intenções se impõem com muito sentido e força.

O que se deseja é demonstrar, com o quadro teórico que construímos aqui, é que há, por conseguinte, responsabilidades estruturais, institucionais bem como individuais pelo mal tal como corporificado nas práticas de tortura. Se inicialmente, o nosso objetivo exigia um esforço hermenêutico cujos meios seriam as entrevistas com alguns torturadores e agentes da repressão, como nossos informantes, o quadro analítico construído, após intensa pesquisa documental e revisão bibliográfica, em diálogo com um rigor metodológico coerente com esse quadro, bem como com o objetivo da pesquisa, nos levou à constatação de que as entrevistas, embora cruciais do ponto de vista hermenêutico, pouco acrescentariam em termos de uma hipótese nula, posto que nosso quadro interpretativo se baseou na instanciação prática do *habitus*. E foi não desejando cair nem no reducionismo essencialista ou situacionista e nem num quadro conceitual ahistórico, que chegamos ao conceito de *habitus* de Lahire (2001), legatário da teoria do *habitus* de Bourdieu. Ademais, foi o conceito de frames de Goffman (2012) que nos permitiu enfatizar o peso do contexto, quando das práticas de tortura, sem anular agências e responsabilidades. Assim, se no início pretendíamos fazer um trabalho empírico, acabamos presos à imperiosidade de intentar um trabalho teórico que desse conta, posteriormente, de todas as entrevistas que, mesmo assim, foram realizadas, ainda que não analisadas detidamente aqui.

Outrossim, foi a leitura do mal como mal banal de Hannah Arendt que nos levou à necessidade de elaboração de um quadro teórico-analítico que compreendesse

sociologicamente a tortura como prática. E destarte, desse entendimento da tortura como mal banal é que nos defrontamos com a teoria do *habitus* e dos frames. Assim sendo, ao passo que as recorrentes leituras “monstrificadoras” colocaram a repressão no domínio do mal radical, a banalidade do mal, de Hannah Arendt (1999), forneceu um campo semântico adequado às práticas da repressão no regime militar, pois permitiu transformar tais feitos, outrora tão estranhos, naquilo que eles deveras são, ou seja, práticas que têm tanto de tão demasiadamente humanas que quase caímos na tentação hobbesiana de subjetivar e essencializar esse mal. Tal subjetivação do mal é o que está na raiz do argumento de que ele existe apenas como excessos de exceções sádicas, pecado de algumas maçãs podres, onde suas vítimas são geralmente merecedoras dessa “sorte”. Contudo, não sendo possível fazer uso justo do conceito arendtiano e nem sendo possível deixar de lado sua contribuição, optamos por falar do mal aqui estudado, a tortura praticada pelos militares torturadores, durante o regime militar, como mal banal.

Ademais, em face do enquadramento da ditadura de 1964, o protagonismo militar na construção e na representação cênica nesse quadro foi crucial. Não sem motivo este trabalho optou por limitar-se somente aos militares das Forças Armadas, integrantes da comunidade de segurança e de informações, que atuaram como torturadores durante o regime militar de 1964 a 1985. Ou seja, pretendeu-se analisar e compreender os chamados agentes de informações das Forças Armadas cujo dever como funcionário era interrogar os presos políticos (mesmo que tenha precisado atuar uma única vez como interrogador ou mesmo que não conste na relação de militares denunciados pelo relatório da Comissão Nacional da Verdade). Para tanto, pretendemos lançar alguns elementos compreensivos que avaliamos como fulcrais. Com base nisso é que concluímos que para entender os militares precisávamos inicialmente inscreve-los no social e cultural para posteriormente lança-los no domínio político. Destarte, não se tratando de uma maldade entendida na base da concepção hobbesiana muito menos da kantiana, o que tivemos na ditadura foi o homem se fazendo o lobo do homem segundo quadros de sentido estruturados e construídos pelo *habitus* militar, ali responsável pela estruturação institucional e profissionalização de práticas instanciadoras do *habitus* da maldade.

Outrossim, ainda que sejam numerosos os trabalhos sobre os torturados e sobre a tortura, ocorrida nos dias do regime militar, o que se viu é que os trabalhos existentes se

colocaram sob as teias do subjetivismo. Um olhar que embora refutasse o discurso da maçã podre tão apregoado pelo regime, não conseguir ir muito longe dessa desencarnação do torturador pois sempre enxergados como monstros. Decerto, da certeza de que os feitos do regime militar nos seus porões foram funestos, macabros e violentos, levou por conseguinte lavou à suspeição sobre qualquer tentativa de aproximação objetivante dos torturadores. Nesse aspecto, aproximar-se suscita a desconfiança de que a diluição da radicalidade das diferenças, pela objetivação, pretende desresponsabilizar ou apagar a responsabilidade dos interrogadores que torturaram. Assim, enfatizamos que nem a condenação e responsabilização estão diretamente em questão. A tortura não pode ser negada nem justificada, assim como qualquer outra expressão da violência, num diálogo com Dostoievski, não deixa de ser violência, mesmo quando colorida por belas ideologias e justificativas.

Entretanto, quando foram relegados ao féretro “digno” de suas maldades, e assim, inscritos em uma estrutura de personalidade que seria então naturalmente monstruosa, que remete ao *homo homini lúpus* hobbesiano, os torturadores foram selados em uma ordem não-social, não-sociológica e não-histórica, ficando, portanto, “esquecidos” e apartados num não-lugar sem possibilidade de aproximação e compreensão. Então um fato social que nunca deveria ser visto como coisa. A dor ali engendrada decerto foi tamanha, tão grande que, para muitos, impossível de ser objetivada. Assim, quando decidimos legar a este recorte da história do Brasil um olhar mais sociológico, a finalidade foi situá-los no espaço e no tempo, pois notamos que a esses atores pouco lhes foi dado de seu próprio tempo, de seus próprios esquemas de percepção e ação no mundo social. O seu próprio patrimônio de *habitus* e seu próprio contexto lhes foi negado. Se suas práticas negaram a humanidade de suas vítimas, nada mais justo seria do que monstrificá-los e expulsá-los do mundo, principalmente pelo ostracismo do mundo da memória. Qualquer discurso militar sobre a ditadura, especialmente se defensivo ou justificador, ainda costuma ser visto com suspeita e como mentira. Mais uma vez, não se trata de justificar, mas precisamos ouvir para então objetivar esse mundo.

Dito de outro modo, tratamos aqui de tentar compreender, com base nos quadros de sentido que estruturaram o campo germinador da afinidade eletiva entre o *habitus* militar e *habitus* da maldade – instanciado ali nas práticas de tortura durante o regime militar, expressão franca do mal banal – as práticas daqueles cujo ofício e papel era justamente o de

buscar a otimização do suplício, da dor e do sofrimento. Este passo é deveras relevante para se compreender e lançar mesmo que tímidos feixes hermenêuticos tanto sobre o sentido e o papel da violência na política, principalmente na história republicana brasileira, como sobre os sentidos, os valores e motivações, subjacentes às essas ações, presentes no uso sistemático e frequente da tortura pelos aparelhos de segurança do Estado. Ou seja, temos como pano de fundo a inquietação de entender o que leva um homem a torturar e admitir que há situações em que essa prática é não só necessária como justificável.

Nesse sentido, foi ao pensar a dimensão social e histórica do fenômeno que se nos trouxe a pertinência do conceito de *habitus* da maldade, concebido por Pontes e Brito (2014). Neste residiu, aqui, a possibilidade de se evitar reduzir o mal banal, tipificado nesta pesquisa pelas práticas de tortura no Brasil da ditadura, a um psicologismo demonizador do torturador bem como a um situacionismo inocentador do indivíduo. Não se tratou, portanto, da construção de justificativas ou mesmo da subtração da agência e da responsabilidade dos atores na conjuntura em questão, tratou-se outrossim de desvelar o eclipsamento extra cotidiano, que recaiu sobre os torturadores, lançando mão da sua contextualização como agentes históricos, agentes cujas práticas eram dotadas de sentidos fornecidos pelos quadros conjunturais e estruturais da sociedade brasileira no período do regime militar.

Portanto, o que se visou aqui foi compreender os quadros de sentido que estruturaram um *habitus* que quando se apropriou do estado, produziu a sistematização, profissionalização e burocratização da tortura. Assim sendo, tencionou-se aqui abordar a tortura como fato social, como produto da realidade social em que se inseria, distanciando-se do entendimento do torturador sob o estrito espectro “psicologizante” – recorte que não faz jus à inestimável contribuição da psicologia social nesse campo – e evitando-se com isso, atribuir uma maldade e um sadismo imanente e pré-social, ou não-social e não-sociológico, ao problema. Decerto que houve ali uma maldade que meras maçãs podres não conseguiriam realizar sozinhas. Do mesmo modo, desejou-se evitar também o situacionismo sociologista que desresponsabiliza os atores pelas suas ações em meio a determinismos estruturais. Nesse sentido, o conceito de *habitus* da maldade foi central, pois permitiu compreender a tortura e o torturador, sob uma hermenêutica sociológica do posicionamento das práticas.

Um ponto comum em todos esses enfoques teóricos que aqui foram adotados é a preocupação com o sujeito e as orientações e escolhas de sentido de suas ações, sem desconhecer as interações com as situações e as motivações contextuais. A tortura como corporificação do mal banal brotou das práticas do *habitus* da maldade dos torturadores, *habitus* que remete a quadros de sentido específicos. Contudo, isso não os inocenta de sua culpa individual e nem exime as instituições, às quais estavam vinculados e em nome das quais atuavam, de serem responsabilizadas. Como já ressaltado, a tortura na ditadura militar não foi tão somente perpetração de sádicos e nem foi imposição e movimento acéfalo de uma estrutura de repressão perversa, inescapável e inelutavelmente determinista. Nesse sentido, portanto, assim como houve militares que torturaram, também houve aqueles que foram contra o golpe, contra o regime militar e contra a tortura. Doravante, não se detendo naqueles que disseram não, este trabalho voltou-se para as práticas daqueles que disseram sim ao regime e à tortura. Não se tratou ademais de um fascínio nosso pelo mal e sim de uma busca por compreendê-lo e assim melhor evita-lo. Nisso cabe-nos ressaltar que não foi nossa preocupação analisar verdades ou mentiras nas perspectivas dos militares ou dos opositores do regime. Procuramos construir nossa argumentação na trilha de todo o extenso material existente sobre as práticas militares e práticas de tortura, tomando algumas entrevistas unicamente como referencial hermenêutico. Assim sendo, nosso trabalho aqui foi predominantemente teórico. Por tudo isso é que passamos, a seguir, ao posicionamento das práticas dos torturadores, inicialmente delineando que conceito de *habitus* é esse que esteia nosso argumento.

Cabe-nos assinalar que o interesse por pesquisar especificamente os militares torturadores surgiu inicialmente como desdobramento das reflexões nascidas de uma pesquisa sobre o processo de formação do espírito democrático nos ex-guerrilheiros que lutaram contra o regime militar e que passaram, com a redemocratização, a um protagonismo político voltado não para ações antissistema e tomada do poder e sim para a arena eleitoral, dentro das regras legais de um estado de direito de fato. Foi nessa pesquisa que se percebeu, na revisão bibliográfica sobre o regime militar, que havia uma lacuna inquietante sobre os torturadores e a repressão. Embora houvesse sobejo material científico sobre a tortura e sobre os torturados, eram escassos, por muitas razões, aqueles sobre os agentes da comunidade de segurança e de informações que atuaram como interrogadores e torturadores. Após uma revisão bibliográfica preliminar para a construção desta pesquisa, vimos que não sem

motivos o tema era de fato um “anátoma científico”, já que foram poucos os olhares científicos e sociológicos sobre o objeto em questão. Até então, a maioria dos trabalhos verificados, que foram analisadas como fontes secundárias nesta pesquisa, traziam ou um olhar estritamente jornalístico ou até mesmo panfletário dos torturadores e da tortura. O que tanto não significa demérito como foram aqui analisados sob o devido tratamento metodológico, pois tais trabalhos se inserem numa batalha de memórias, luta em que também nos colocamos com nossa pesquisa (o trabalho de Tamas (2009), que será acionado no capítulo três, deteve-se sobre essa luta de memórias entre militares e militantes sobre a tortura). Já quanto aos militares, os estudos detiveram-se, em sua maioria, num olhar “paisanizador” sobre os mesmos, pois vertidos na busca de explicações para os renitentes intervencionismos militares na república brasileira, bem como sua ditadura, sem considerar questões como os quadros de sentidos mobilizados nas suas práticas e representações sociais (LEIRNER, 1997). Foi na revisão de literatura que se revelou uma especificidade das representações discursivas dos militares entre os torturadores. Por essa razão surgiu-nos o interesse particular por analisá-los e compreendê-los, evidentemente sob o referencial destas peculiaridades culturais e sociais. Todas as demais justificativas apresentadas ao longo desse introito, surgiram-nos *a posteriori*.

Além do mais, esta pesquisa buscou sua justificativa no fato de que persiste uma demanda da sociedade brasileira, hoje sob o contexto da busca por consolidar no Brasil uma justiça de transição - dada as lacunas deixadas pela Lei de Anistia. Nessa linha, acreditamos que ao analisar as práticas e representações dos torturadores sobre a tortura no regime militar compõe uma das estratégias para se fazer frente ao longo lastro de violência da história do Brasil, onde torturas perpetradas pelos aparelhos de segurança do Estado ainda revelam uma persistência estrutural. Nessa linha, esta pesquisa pretendeu fornecer, com suas interpretações e conclusões, elementos de construção de um efetivo direito à memória e à verdade. Nesse sentido, a questão neste trabalho foi compreender a tortura segundo o *habitus* instanciador das práticas dos seus protagonizadores. Assumiu-se então que não se pode entender devidamente a questão da tortura se não se conhece os quadros de sentidos subjacentes às práticas dos torturadores. Assumiu-se então que, sem estabelecer uma causalidade entre esses campos, o político passa pelo social e pelo cultural.

Consideramos ademais que, construir e compreender tais atores e buscar verificar a correlação entre a tortura e o enquadramento sócio histórico do período é basal para compreensão de nossa cultura política, principalmente no que tange aos sentidos e ao papel da violência na política. Afinal, nos dias em que ainda se levantam vozes saudosas da ditadura clamando por um novo golpe que salve o país, sua política e sua democracia tanto dos supostamente corruptos e incorrigíveis políticos civis quanto da paranoica ameaça comunista, e dias em que ainda se houve que “bandido bom é bandido morto” e que direitos humanos só valem para humanos direitos, é destarte indispensável desvelar e aprofundar a compreensão sobre as cenas mais violentas do regime militar, para que não se apague nunca da história a radicalidade dos males que podem ser produzidos pela redução crua dos fins aos meios, tão bem e perigosamente expressa na instrumentalização da violência pelo Estado como promotor do que se esconde sob o alegado “bem comum”. Por mais virtuosa que seja uma prática violenta, Dostoiévski bem revelou que no fundo ela nunca deixa de ser a violência que sempre foi, quando instanciada em práticas. Ele revela ainda, em seu romance Crime e Castigo, que há sempre a escolha de praticá-la ou não, e que sua prática tanto exige justificativas como sempre deixa consequências para seu protagonista e para sua/suas vítimas. Na violência não há a possibilidade de uma soma-zero.

Em suma, a pesquisa visou compreender as motivações e as percepções de enquadramento do real dos torturadores através das práticas dos mesmos. Assim sendo, entender profundamente que conjuntura e estrutura foram aquelas que produziram e guarneceram a tortura e os torturadores foi um caminho central nessa direção. Afinal, disposições não nascem e nem existem no vazio social, sem contexto. Desta feita, sem subtrair a agência dos torturadores, foi preciso considera-los dentro do enquadramento institucional, sócio histórico, que tornou possível e “aceitável” a tortura, algo ali justificável e mesmo heroico para a estrutura de repressão. Como já citamos acima, a prática da tortura não surgiu e nem existiu no vazio. E se instituições e disposições, com seus valores e normas, subjaziam e forneciam sentido às práticas dos torturadores, compreender os atores dentro daquele enquadramento com seus complexos quadros de sentido é um passo fundamental para que se entenda a necessidade de uma justiça de transição. Afinal, fuzis não são disparados sozinhos e sem ideologias. A memória dos torturadores também dever ser apreciada para que se possa enfim compreender a tortura como um fato social e não somente como um fenômeno estritamente subjetivo nem muito menos estritamente situacional.

Em uma perspectiva humanista, pretendeu-se com as conclusões deste estudo enfatizar a convicção de que nenhum fim justifica a tortura, nem mesmo a suposta busca pela verdade e pela justiça nos interrogatórios policiais de hoje. Não há justificativa para a permanência do que Peters (1985) chamou de sistema inquisitorial, nem na busca pela realização do bem mais nobre da mais virtuosa das violências. A presença ainda disseminada da tortura nos aparelhos de segurança do Estado hoje numa democracia que já tem mais de 30 anos impõe uma premência compreensiva que motivou este trabalho. O último relatório da entidade Human Rights Watch (HRW) corrobora com nossa preocupação e motivações. Este relatório mostrou que entre janeiro de 2012 e junho de 2014, o centro de ouvidoria nacional do HRW no Brasil recebeu 5.431 denúncias de tortura, crueldade, desrespeito ou tratamento degradante - cerca de 180 reclamações por mês – nos quais em 84% dos casos o detido já estava sob custódia do estado. Ali, nos porões policiais, a violência ainda é enaltecida como solução e panaceia contra o mal. Ainda se vê virtude na violência bem-intencionada, ainda mais se bem/eficientemente executada.

Por fim, um dado crucial à nossa busca pela objetividade nesta pesquisa reside justamente na demarcação do lugar de fala do pesquisador. Somada às justificativas supracitadas, o fato do pesquisador ter sido oficial do Exército (tenente) por seis anos (2007/2009 - 2013) proporcionou ao mesmo uma experiência que alimentou um interesse sociológico por estudar e compreender os quadros de sentido estruturantes do que chamamos aqui de *habitus* militar. Referida experiência profissional foi a fonte que deu acesso a contatos diretos e indiretos com alguns militares que atuaram como agentes de informações durante o regime militar de 1964. Além das fontes secundárias, algumas entrevistas, com militares que participaram da estrutura de repressão, tanto direta quanto indiretamente, foram tomadas como fontes primárias deste trabalho. Assim sendo, o interesse pelos militares torturadores, nascido pelas informações de estudos e pesquisas realizados por entidades humanitárias, como o Grupo Brasil Nunca Mais, não teria surtido resultado nas pretensões interpretativas desta pesquisa se não fosse também o conhecimento decorrente da inserção facilitadora do pesquisador desta dissertação no meio sociocultural militar.

Portanto na trilha do exposto até aqui, o trabalho que se segue apresentará, na seção dois, a construção do quadro teórico que sustenta nossa perspectiva. Nele trabalhamos o diálogo entre a teoria dos frames de Goffman e a teoria disposicional de Lahire. Já na seção

três, apresentamos a discussão sobre o conceito de *habitus* militar e como o patrimônio de disposições dos militares é desconstruído e resinificado em sua socialização profissional, ponto que nos levou a um diálogo com o trabalho de Foucault sobre poder disciplinar e burocratização. Já na seção quatro, traçamos um processo de definição da maldade para então resinificarmos o conceito de *habitus* da maldade, nos termos do que propomos em nosso trabalho. Neste processo pavimentamos o caminho desse *habitus* até a tortura como expressão do conceito de mal banal. Na seção cinco procuramos fornecer elementos que sustentem nosso argumento de que houve na ditadura militar uma afinidade eletiva, no sentido weberiano, nascida dos quadros de sentido do mesmo, entre o *habitus* da maldade e o *habitus* militar. Dessa afinidade eletiva nasceu a tortura na ditadura como mal banal. E nesse sentido foi que defendemos um novo entendimento para a questão da tortura no regime dos militares. A violência virtuosa entrou nesse esquema como catalisador ideológico entre os *habitus* e os quadros sociais ativadores e mobilizadores das práticas. A violência virtuosa era a justificativa da qual a violência da repressão se travestia. Contudo, dali não nasceu virtude e sim o que chamamos aqui de mal banal.



Figura 2: Malvados www.malvados.com.br

2. ENTRE QUADROS E *HABITUS*: DO MONSTRO TORTURADOR AO DISPOSIÇIONAMENTO DO ATOR SOCIAL

Como aludido na introdução, a referência interpretativa e compreensiva deste trabalho tomou emprestado, como matriz, o conceito de *habitus* da maldade, concebido por Pontes e Brito (2014), bem como a hermenêutica relação deste com o que Rodrigues (2008) chamou de *habitus* militar. Contudo, embora no início da pesquisa tal conceito tenha sido apreciado como satisfatório e adequado, o conceito de *habitus* da maldade teve que ser ressignificado. Assim sendo, ele não foi tomado tal como o *habitus* apresentado pelas autoras em seu artigo, então baseado em Bourdieu (1996), e sim enquanto *habitus* tal como concebido pela releitura de Lahire (2001), sociólogo francês tributário de um diálogo crítico com o legado bourdieusiano. Tal desdobramento derivou da análise, da compreensão e da interpretação das fontes, posto que estas nos colocaram diante de um abismo cuja ponte só pôde ser construída com uma apropriação e ressignificação conceitual.

Destarte, a capacidade hermenêutica do conceito de *habitus* da maldade foi o que nos levou a mantê-lo dentro do nosso quadro teórico, dado a constatada afinidade eletiva com o *habitus* militar dos nossos atores, os militares torturadores, quanto com o campo semântico do conceito de banalidade do mal de Hannah Arendt, conceito este que, como já apresentamos, balizou, sob certas ressalvas, a forma como a tortura praticada por nossos atores foi aqui compreendida. Conceito este tanto mais adequado para analisar o mal na modernidade, como aquele corporificado nas práticas de tortura, como fato social. Entretanto, indubitavelmente, foi a crítica de Pontes e Brito (2014) à “literatura” científica da maldade que nos evidenciou que os recorrentes essencialismos constitucionais e determinismos situacionais não dão conta do problema do mal numa perspectiva sociológica. Contudo, posto que percebemos que o conceito original de *habitus* da maldade, sob o paradigma de Bourdieu, deixava muitas arestas na compreensão da normalidade e banalidade, então constatadas, dos torturadores e demais agentes da repressão, é que propusemos aqui uma releitura e enriquecimento do conceito. Uma releitura tanto do conceito de banalidade do mal quanto daquele de *habitus* da maldade.

O que evidenciamos com isso é que dentro da nossa fórmula compreensiva inicial, as relações entre o *habitus* da maldade (na concepção original onde o referencial remete à Bourdieu), *habitus* militar e banalidade do mal, durante a ditadura militar de 1964, nos

conduzia a um determinismo, a uma necessidade feita virtude, que se aproximava daquilo que sempre buscamos evitar. Conduzia, ademais, a uma relação de suficiência entre os dois *habitus* na consecução do mal. Embora desejássemos construir um torturador posicionado, nossa hipótese e análises apontavam para um posicionamento menos estruturado do que o bourdieiano. Assim sendo, a dimensão da racionalidade estruturada e prática do *habitus*, característica comum do *habitus* de Bourdieu e de Lahire, foi o que buscamos resgatar com o conceito de *habitus*. Por isso, tanto o *habitus* da maldade quanto o *habitus* militar são usados em nossa pesquisa como basilares para compreensão das práticas de tortura na ditadura de 1964.

Desejamos com isso pontuar que torturar ou não torturar envolve dimensões mais profundas e complexas da vida social, sem, contudo, apagar o papel das decisões e responsabilidades dos atores por suas práticas. Trata-se de veras do entendimento que as práticas da tortura passam ao largo do sentido do mal kantiano e do situacionismo, enquadramento este que até aqui limitou a repressão às causalidades advindas do golpismo, da doutrina de segurança nacional e do anticomunismo dos militares. Outrossim, houve uma paisanização e politização que obliterou a interpretação das práticas repressivas. Evidente que a dimensão política do processo também compõe esse quadro, contudo, também nos é evidente que nos é aqui impossível pintar esse quadro em sua completude. Por isso, concordando com Weber, entendemos a realidade social dentro de sua complexidade e intangibilidade, realidade destituída de objetividade imanente. Mas nem por isso impossível de ser objetivada. Assim, a dimensão política não foi aqui esquecida, ainda que não pormenorizada como na maioria dos trabalhos sobre a repressão na ditadura militar.

Contudo, devemos pontuar que Pontes e Brito (2014), matrizes do conceito que tão intensamente aqui utilizamos, desejaram mais provocar um deslocamento e um questionamento sobre as teorias e explicações sobre o mal, apontando um caminho conceitual possível, do que definir um conceito com rigor. Conceito que elas nem chegam a construir na verdade. E tal como veremos na seção quatro, a dificuldade em definir o mal – evidente quando ponderarmos o fato de que o “bem” costuma redundar naquilo que é tipificado como mal, quando das buscas por sua consecução – explica essa dificuldade em conceituar o *habitus* da maldade. Tão difícil quanto será definir o *habitus* mais afim ao *habitus* da maldade, o *habitus* dos guerreiros profissionais, aqueles cujo papel no estado

moderno exige dos seus personagens a profissionalização da guerra, o domínio e perícia nas técnicas eficientes de guerra e morte. Nesse aspecto, não podemos esquecer que finalidades e que demandas são e estão postas aos militares pelo estado e pela sociedade, afinal, tais papéis não se sustentariam longamente se fossem pontuados apenas pelos quadros de sentido dos militares e apenas pelas prescrições e expectativas dos mesmos. Afinal, o que se espera costumeiramente dos militares é que sejam guerreiros profissionais e que usem a violência em que se profissionalizaram pelo bem e proteção da sociedade que os abriga. Nesse sentido, a história do país mostrou que não foram só os militares que desejaram e buscaram as intervenções e o regime, de 1964 a 1985 (FICO, 2004).

Embora não tenhamos encontrado evidências que nos levassem à construção de uma causalidade entre *habitus* militar e *habitus* da maldade (algo que se pretendia dentro do espaço de hipóteses construído no início desta pesquisa) – principalmente em razão das limitações teórico-metodológicas¹ -- a despeito do fato de que a maioria dos torturadores denunciados, tanto pelo Projeto Brasil Nunca Mais quanto pelo relatório final da Comissão Nacional da Verdade, tenham sido de militares, membros das Forças Armadas, a dialética entre o esquema teórico proposto e todas as evidências obtidas nos apontaram para o argumento, que será adiante melhor discutido, de que tal correlação não foi unidirecional nem monocausal, pois não há relação de necessidade e nem de suficiência entre o *habitus* militar e o *habitus* da maldade. Contudo, tal correlação não pode ser também desprezada, pois significativa na compreensão da tortura praticada pelo regime. Destarte, se não podemos apontar para uma relação de necessidade e suficiência entre o *habitus* militar e o *habitus* da maldade, na arquitetura e prática do mal banal (uma inegável tentação teórica em face tanto do profundo envolvimento dos militares na repressão quanto da marca deixada pelo regime na história do país), não podemos desprezar o papel do *habitus* militar naquele contexto

¹ Tanto em função da reduzida amostra de torturadores militares e da ausência de torturadores civis como grupo de controle em nossa amostra; quanto em razão do quadro teórico construído, pois se por um lado operamos com o conceito de *habitus*, realidade cuja evidência deriva das práticas, e por outro a nossa metodologia estava inicialmente toda calcada nas representações discursivas como fonte de validação ou não de nossas hipóteses. E ainda que a metodologia dos retratos sociológicos de Lahire (2012) admita o uso das representações na construção do *habitus*, as limitações do campo não permitiram trabalhar as representações dos torturadores dentro do rigor que essa metodologia exige; assim, as entrevistas realizadas foram utilizadas para composição do pano de fundo compreensivo, de modo a clarificar determinados caminhos e escolhas deste trabalho.

específico, posto que arquitetos e protagonistas de todo o processo, que engendrou a afinidade eletiva com o *habitus* da maldade.

Foi nesse curto-circuito teórico, fomentado pela imaginação sociológica de Mills (1972), que o conceito de frames de Goffman (2012) surgiu como uma chave interpretativa crucial, pois foi partindo da nossa reflexão sobre o mal banal, onde a tortura e o extermínio foram sua face mais explícita e franca, que constatamos que uma abordagem sem um enquadramento conjuntural e estrutural, pouco relativizaria os essencialismos e situacionismos, pouco contribuiria para fazer de um fato social, sempre tomado como problema filosófico e religioso, um problema também da sociologia. Nessa linha, uma hipótese passível de reflexão em trabalhos futuros é a inferência que se nos apresenta, qual seja, a de que as práticas de tortura durante o regime militar (a despeito do fato de que não se pode desprezar o legado da tortura, praticada seja direta ou seja sob o consentimento do estado (especialmente durante o Estado Novo) e a despeito de sua persistência estrutural no pós-regime militar) só teriam atingido a proporção que atingiram, ou seja, corporificaram o mal banal, mal que Zimbardo (2015) chamaria de mal administrativo, justamente em razão da apropriação do estado, da burocracia e do regime político (resguardados pelos setores mais conservadores da sociedade brasileira) sob um projeto autoritário de engenharia e purificação social (características do que Bauman (1998) chamou de estado jardineiro) capitaneado ali por atores cujo papel era o monopólio do uso legítimo da força.

Assim sendo, embora não possamos sustentar aqui um quadro hermenêutico de causalidade entre *habitus* militar e *habitus* da maldade, o *habitus* militar inegavelmente faz parte da nossa equação, ainda que não tenhamos condições, do nosso ponto de vista, com as fontes que trabalhamos, de enfeixar a realidade da tortura além do período do regime militar. Assim, o contexto, como bem mais do que um apanhado ordenado de fatos e processos precisou ser considerado enquanto dialética fonte de esquemas de sentido definidores do real e norteadores e mobilizadores das práticas, então relativas aos papéis sociais respectivos. E ainda que o esquema teórico de Lahire (2001), traga, como veremos a seguir, o conceito de contexto, usado por ele no lugar do conceito de campo de Bourdieu, pois aquele abrangeria este, seu conceito atribui ao contexto uma contingencialidade inadequada ao nosso problema específico. Ademais, Lahire tanto não deu ao contexto a ênfase que desejávamos e precisávamos nesse trabalho, quanto o que ele chamou de contexto, crucial para a ativação

ou inibição das disposições do patrimônio dos *habitus* de cada ator, se aproxima mais daquilo que Goffman (2012) chamou de situação, contexto presente da interação e da representação dos atores no cotidiano. O próprio Lahire usa em alguns momentos o termo situação no lugar de contexto para descrever o processo de ativação e inibição das disposições dos atores.

Temos portanto, em nosso objeto, um contexto demasiadamente complexo pois, além da trágica presença da tortura ao longo de toda a história do Brasil, na fase republicana, muitos foram os contextos em que os monopolizadores da violência legítima concluíram que, não havendo entre os civis nenhuma legitimidade nem para comandá-los como militares e nem para governar o país, somado ao argumento de que por isso, a defesa ou pior, a segurança nacional estava ameaçada, a legitimidade poderia ser então autoproclamada e auto atribuída. Assim, em face dessa dimensão trans-situacional das práticas instanciadas pelo *habitus*, Goffman deu-nos uma saída contra o reducionismo às variáveis contextuais e contra o recorte estritamente politizante do período – especialmente aquelas implicadas apenas na co-presença situacional – variáveis quase sempre tensionadas entre elementos estruturais, que via de regra levam ao recurso argumentativo da história cíclica, ou a elementos conjunturais, que por sua vez redundam no argumento da linearidade e progressividade histórica. Atores sociais não atuam sempre sozinhos num monólogo sem plateias, num vácuo social. Desse modo, sabemos que não se pode concluir que um enquadramento teórico-analítico consiga esgotar todos os níveis e dimensões desdobrados dos fatos da realidade social. E o nosso não é diferente. O que oferecemos então é tão somente um quadro alternativo de interpretação e compreensão das práticas de tortura e dos torturadores. Um quadro que pretende tirar o fenômeno de sua sobre determinação política e então observá-lo numa visada sociocultural.

Destarte, ainda que o conceito de *habitus* nos tenha permitido escapar do essencialismo e do situacionismo, a dimensão estrutural dos quadros de sentido da tortura demandaram, a nosso ver, uma ênfase na dimensão da dialética do processo de enquadramento do mundo. Nesse espaço da nossa composição teórica é que sentimos a necessidade de um conceito que desse ao contexto histórico, necessário em nosso recorte, um caráter menos fortuito e contingencial. E tal como ressaltado, se o contexto de Lahire soa contingencialidade situacional, os quadros de sentido de Goffman expressam práticas relativamente mais estruturadas do que em Lahire, sem ecoar tanta estruturação quanto em

Bourdieu – ainda que Goffman tenha se prendido apenas ao contexto presente de interação sem preocupar-se tanto com a história em suas pesquisas. O fato é que a complexidade do nosso problema nos levou a essa ginástica teórica, pois enfrentamos aqui o clássico problema da conhecida antinomia sociológica; pois se num momento notamos as práticas dos nossos atores, indo na direção do pólo dos sociólogos leigos, noutro momento eles se aproximavam do pólo oposto desse *continuum*, o do idiota cultural. Portanto, empreendemos aqui o mesmo esforço, ou seja, nem essencializar e assim dar aos atores uma volição e reflexividade excessiva, nem muito menos totaliza-los num determinismo estrutural inescapável.

Em suma, foi a partir da constatação de que a prática da tortura no regime de 1964 não poderia ser explicada tão somente com base na caracterização dos torturadores como monstros – posta a sua verificada trivialidade de meros homens comuns – assim como a persistência estrutural da tortura na história do país – indo muito além da ditadura militar. Em face disso, foi difícil manter nossa hipótese inicial de que o *habitus* militar explicava e seria o responsável pela estruturação do *habitus* da maldade e, por conseguinte do mal banal. Contudo, mesmo diante dessa quase lei da história, a singularidade da tortura no regime militar produziu ali também uma exceção. Sob tal evidência é que fomos levados à necessidade de construir um quadro teórico que articulasse o *habitus* da maldade ao mal banal, sendo impossível desprezar o protagonismo do *habitus* militar, pois arquiteto do regime de 1964. Ademais, em face da conclusão de que o mal banal e o *habitus* da maldade não decorrem, nem suficientemente e nem necessariamente, do *habitus* militar, foi que se sentiu a premência de construir um quadro mais complexo que pontuasse o papel ativador que o contexto exerceu ali sobre determinadas disposições presentes no *habitus* militar. Um quadro que pretendeu deixar claro que nem todo militar do período foi um torturador e nem que todo torturador era necessariamente um militar.

Outrossim, como veremos no próximo capítulo, a socialização militar de fato traz um rico repertório de exemplos que nos levam a concluir erroneamente que seriam os militares os responsáveis pela tortura, já que o *habitus* da maldade é intensamente afim ao *habitus* militar como um *habitus* guerreiro. Afinal, a guerra implica na mobilização e direcionamento da agressividade e violência contra um determinado inimigo, via de regra, exigindo a eliminação física do mesmo. Contudo, os trabalhos já publicados não fornecem fundamentação para a filiação causal entre o *habitus* da maldade e o *habitus* militar e nem

este ao mal banal corporificado na tortura. A despeito disso, este trabalho manteve estes três conceitos – *habitus* militar e da maldade e banalidade do mal – dentro de um mesmo quadro teórico, mas não mais com a finalidade explicativa e sim com propósitos hermenêuticos. Contudo, concluímos que naquele momento, na ditadura de 1964, no contexto da repressão, os atores do *habitus* militar, especificamente os militares torturadores, deram expressão ao *habitus* da maldade em suas práticas como guerreiros, então em combate contra inimigos temíveis pois invisíveis.

Nessa linha, se não podemos falar do *habitus* da maldade como produzido e, portanto, causado pelo *habitus* militar, como veremos adiante, também não há como ignorar as evidências de que a socialização militar cultivava esquemas de sentidos afins visando a formação do combatente, do guerreiro, daquele treinado para matar seus inimigos em nome do bem maior, sua pátria e seu povo. E não há motivos para haver sobressaltos nessa proposição, pois embora sempre condenável e responsabilizável, o mal não está tão longe de nós como acreditamos. Destarte, essa luta seria simples se fossemos tão “cidadãos de bem” o suficiente para mandar à fogueira e ao patíbulo todos àqueles que rotulamos como inimigos desse bem que acreditamos corporificar em nossa existência. Seria ainda mais simples imputar unicamente aos militares, com seu *habitus* militar, o *habitus* da maldade. Contudo, tal espontaneidade sociológica não dá conta de todas as dimensões das práticas e praticantes de tortura, ali existentes na ditadura, e nem faz justiça inferencial em face das evidências em contrário.

Antes de continuar cabe assinalar que não pretendemos nem extirpar a dimensão sádica nem da realidade social nem muito menos das práticas de tortura. Deseja-se apenas atentar para o fato de que não temos elementos para ligar a persistência histórica da tortura na história do mundo e do país à conclusão de que somos uma sociedade de sádicos e muito menos para afirmar que toda nossa história de violência resulta do sadismo de meras exceções. Evidentemente, não entramos aqui na tortura em todas as suas dimensões, em todos os momentos da história do país, mas tão somente naquela praticada pelos agentes do estado no contexto da repressão na ditadura de 1964. Entretanto, toda a nossa reflexão inicial sobre o mal, o mal banal e a violência virtuosa intentaram evidenciar a complexidade do fenômeno e o quanto as sociologias espontâneas passaram ao largo da questão. Inegavelmente, ao pretendermos dar ao fenômeno a complexidade e multidimensionalidade

que ele possui, tivemos que ponderar considerações mais amplas sobre o mal e sobre a tortura, dada a lacuna teórica existente, sem, contudo, poder dar a esse aspecto o justo detalhamento que somente um trabalho específico daria conta.

Em suma, trouxemos Goffman e o contexto sócio histórico, presente no conceito de Frames, para nos lembrar e assinalar que o problema envolve bem mais do que os militares e a ditadura, e que, portanto, devemos atentar para as práticas da tortura além daquele período e mais profundamente para o mal que se esconde na autoritária busca do bem, tão bem instrumentalizado pelo projeto modernizante e civilizacional de reforma social, através das racionalizações burocráticas. Já Lahire foi trazido para pontuar que os atores não são simples sádicos dotados de uma volição e reflexividade, tamanha que quase sempre deificada, como somos tentados a crer; contudo, são responsabilizáveis por suas práticas, no momento em que suas disposições interagem e são mobilizadas situacionalmente pelos próprios. Afinal, posicionamento não é condicionamento nem determinação.

Contudo, o que foi chamado por Zimbardo (2015) de mal da inação, bem como a transversalidade da tortura apresentam dimensões que nos colocam diante do incômodo de que as disposições para a tortura talvez remetam a uma realidade que está além das práticas profissionais dos interrogatórios, dos torturadores. Razão adicional pela qual desconfiamos e refutamos o *habitus* militar como condição necessária ao *habitus* da maldade. Assim, as condições de realização da tortura remeteriam, então, além daquilo que o mero contexto fenomênico de sua instanciação prática permite perceber. Sustentamos com isso, considerando especificamente o momento do golpe e da ditadura, que as práticas de tortura derivam de quadros primários (GOFFMAN, 2012) que não nasceram, ali, nem necessariamente dos quartéis e nem da repressão policial. Por isso, na seção três destacaremos a contribuição de Foucault (2009) sobre a sociedade disciplinar e a burocratização, bem como a contribuição de Bauman (1998) sobre o a racionalidade instrumental como raiz do mal moderno.

Ou seja, o que temos aqui é o fato de que as organizações militares e policiais não existem isoladas e blindadas, pairando no vácuo teórico, sob muros de instituições totais absolutas. Os atores sociais não nascem fardados, eles não têm sua socialização primária (BERGER; LUCKMAN, 2000) construída sob os muros dos quartéis, ainda que submetidos

todos, desde a tenra idade, aos dispositivos disciplinares da modernidade. Ademais, os militares não deixam de viver entre “nós” uma vez que se tornam profissionais da guerra, a despeito do esforço da caserna de lhes fornecer um mundo completo, com escolas, capelas, vilas, hospitais, clubes, etc. O que colocamos e que tentamos mostrar é que o mal em nossa sociedade moderna está muito além do posicionamento de um *habitus* profissional específico. E que mesmo possuindo tais disposições em seu patrimônio disposicional, um ator não necessariamente irá instanciar tais em suas práticas. Como veremos abaixo, Lahire bem destacou o papel do contexto na ativação/inibição dialética dessas disposições e em como a condição plural do homem pode atuar na eufemização da força que certas disposições possuem.

2.1 Os múltiplos *habitus* de um patrimônio de disposições

[...] todo corpo (individual) mergulhado numa pluralidade de mundos sociais está submetido a princípios de socialização heterogêneos e por vezes mesmo contraditórios que ele incorpora. (LAHIRE, 2001, p. 39)

Como fica claro, este trabalho se envereda por um caminho espinhoso quanto ao campo conceitual, pois propõe em seu esquema teórico uma aproximação pouco comum entre os conceitos mais importantes do interacionismo de Goffman e os conceitos do herdeiro do estruturacionismo gerativo – a praxeologia de Bourdieu – a sociologia psicológica de Bernard Lahire. Como supracitado neste trabalho, foi o trabalho de Pontes e Brito (2014), sobre o *habitus* da maldade, que nos inspirou a operar durante boa parte da pesquisa com a teoria do *habitus* de Bourdieu. Mas foi este mesmo trabalho que nos deu uma base teórica mais sólida quando nos mostrou a pertinência do conceito de *habitus* para o compreender o problema das práticas de tortura como mal banal. Contudo, tal como já referido, o trabalho teórico e empírico nos levou a revisar esse olhar e a propor aqui que, especificamente para o nosso objeto e nossa argumentação, o mais apropriado seria dialogar com a sociologia à escala individual ou sociologia psicológica de Lahire. E o objetivo desta parte do trabalho é registrar o motivo e a relevância dessa resignificação, no conceito de *habitus* da maldade principalmente.

A princípio, uma vez que tomamos como ponto de partida reflexivo o *habitus* militar, a suposição era que haveria uma transversalidade dos quadros de sentidos desse *habitus* e que unicamente estas disposições seriam mobilizadas pelos torturadores em suas práticas na

repressão. Além do mais, a institucionalização intensa e violenta dos militares bem como suas representações sobre sua identidade nos levaram à essa concepção primeva de que o *habitus* bourdiesiano era adequado. Uma premissa que poderia nos ter levado a concluir que o *habitus* militar poderia ter se transformado num tipo de *habitus* da maldade. Sobremaneira, foi o campo gravitacional teórico dos trabalhos sobre socialização militar que nos levou a suspeitar e tecer a hipótese de que a tortura no regime militar seria explicada pelos esquemas do *habitus* militar. Contudo, muitos exemplos e evidências trazidas por outras pesquisas e quadros teóricos problematizaram e enfraqueceram tal linha. Seria de fato menos complexo resolver o problema da tortura no país se pudéssemos comprovar sua matriz, vinculando o fenômeno às instituições militares, as Forças Armadas, via de regra apontadas como únicas responsáveis pelo golpe, pelo regime e repressão (Bombeiros, Polícia Militar, Polícia Federal e Polícia Rodoviária Federal e Polícia Civil costumam ser instituições pouco lembradas e mencionadas).

Notadamente, diante de atores protagonizadores de práticas tão condenáveis moralmente, costumamos ceder à tentação da sociologia espontânea (BOURDIEU, 2004), e, por conseguinte, atribuímos a tais indivíduos uma reflexividade crítica que as ações cotidianas não costumam carregar se não defrontadas com rotinas atípicas e problemáticas. Uma reflexividade crítica que, impostas aos torturadores, sempre fez desses atores verdadeiros sociólogos leigos da vida social. Evidente que no quadro teórico dessa quase onisciente reflexividade só sobrava mesmo o recurso ao sadismo e à monstruosidade para explicar as ações dos torturadores. Procuramos fugir disso desde o início por entendermos que a socialização militar, ainda que não legue um *habitus* do tipo bourdiesiano, lega aos militares esquemas de percepção, apreciação e ação no mundo social que podem ser muito bem definidos pelo entendimento que Bourdieu e Lahire tem do conceito de *habitus*, ou seja, são mais que esquemas voluntariosos à disposição da volição das pessoas, são disposições, são inclinações e propensões. E de fato, até nos defrontarmos com o conceito de *habitus* da maldade, víamos que nosso trabalho se dirigia rapidamente para o pólo oposto que também queríamos evitar, as ações totalmente estruturadas, o campo onde faríamos dos nossos atores típicos idiotas culturais. E tal ponto – o posicionamento da ação – é que reforçamos abaixo pois, não encontramos divergências entre Bourdieu e Lahire nesse aspecto. Deveras, a citação bourdiesiana, logo abaixo, expressa bem nosso ponto chave e premissa teórica:

É preciso abandonar todas as teorias que tomam explícita ou implicitamente a prática como uma reação mecânica, diretamente determinada pelas condições antecedentes e inteiramente redutível ao funcionamento mecânico de esquemas preestabelecidos, modelos, normas ou papéis, que deveríamos, aliás, supor que são em número infinito, como o são as configurações fortuitas dos estímulos capazes de desencadeá-los. [...]. Mas a recusa das teorias mecanicistas não implica de modo algum – como quer a alternativa inevitável do objetivismo ou do subjetivismo – conceder a um livre-arbítrio criador o poder livre e arbítrio de, no instante, constituir o sentido da situação ao projetar os fins que visam transformar esse sentido; nem por outro lado, reduzir intenções objetivas e significações constituídas de ações e obras humanas a intenções conscientes e deliberadas de seus atores. A prática é, ao mesmo tempo, necessária e relativamente autônoma em relação à situação considerada em sua imediaticidade pontual, porque ela é produto da relação dialética entre uma situação e um *habitus* – entendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e ações – [...] só podemos, portanto, explicar essas práticas se colocarmos em relação a estrutura objetiva que define as condições sociais de produção do *habitus* (que engendrou essas práticas) com as condições de exercício desse *habitus*, isto é, com a conjuntura que, salvo transformação radical, representa um estado particular dessa estrutura. [...] o inconsciente não é mais que o esquecimento da história que a própria história produz ao incorporar as estruturas objetivas que ela produz nessas quase naturezas que são os *habitus*. (BOURDIEU, 1983, p. 64-65)

Assim sendo, desejamos aqui assentar a compreensão das práticas de tortura dos militares torturadores. E isso leva-nos não para o conceito monista e transversal do *habitus* concebido por Bourdieu (1996) e sim para aquele *habitus* construído por Lahire (2001) – dado que as práticas de tortura não são exclusivas do contexto de estruturação do *habitus* militar e nem se restringem ao regime militar. Ademais, o que constatamos é que ali, a instanciação do *habitus* da maldade, limitava-se ao contexto das sessões de tortura, somente em face daquele rotulado como inimigo, pois a destituição da humanidade do torturado é uma dimensão viabilizadora dessa barbárie, tal como veremos na seção quatro. E ainda que o *habitus* militar seja mais hegemônico e totalizante, nos esquemas práticos mobilizados pelos militares, um fim visado pela própria socialização militar nos termos desejados e buscados por uma instituição total, o *habitus* da maldade possuía um limite em sua mobilização, pois a prática da tortura se limitava ao papel de interrogador da estrutura de repressão, ainda que a prática tenha sido intensa e tenha atingido um grande número de “inimigos internos”. Assim, nos casos das práticas de tortura, elas costumavam ficar restritas a um contexto interacional específico, em que a ascendência de um exigia a estigmatização do outro. Por isso, o homem plural da sociologia psicológica de Lahire se revelou como o mais pertinente ao nosso problema. Por constatarmos múltiplos *habitus* distintos é que homem plural de Lahire descortinou-se como o mais apropriado.

Destarte, num homem plural, a discussão passa pela forma como a pluralidade se instancia em práticas, e para Lahire (2001), a analogia e a transferibilidade situacional do *habitus*, dentre os muitos existentes no patrimônio disposicional de um ator, guarda uma relação direta com o contexto no seu posicionamento e instanciação prática. Ou seja, as molas da ação são os contextos e condições do presente, que ativam ou inibem as disposições dos atores, plurais porque socializados numa pluralidade de mundos sociais, com princípios de socialização distintos e respectivos. Dessa maneira, múltiplos contextos simultâneos e sucessivos fazem parte da existência socializatória e mobilizatória dos *habitus* do homem plural. Como ele mesmo cita:

A ação (a prática, o comportamento...) é sempre, portanto, o ponto de encontro das experiências passadas individuais que foram incorporadas sob a forma de esquemas de ação [...] de hábitos, de maneiras [...] e de uma situação social presente. Face a cada situação nova que se lhe apresenta, o ator vai agir mobilizando (sem que necessariamente tenha consciência dessa mobilização) esquemas incorporados solicitados pela situação. Nesta abertura do passado incorporado pelo presente, nesta mobilização dos esquemas de experiência passada, o papel da analogia prática parece importante de um modo muito particular. É nesta capacidade para encontrar – prática e globalmente e não intencional e analiticamente – semelhança [...] entre a situação presente e experiências passadas incorporadas sob forma de resumos de experiência, que o ator pode mobilizar as competências que lhe permitem agir de forma mais ou menos pertinente [...]. (LAHIRE, 2001, p.89)

Assim sendo, enquanto o conceito de *habitus* de Bourdieu pecou ao extrapolar para as sociedades plurais um modelo disposicional que se aplicaria tão somente às sociedades tradicionais e às instituições totais, o que Lahire (2001) propõe é um modelo disposicional baseado no homem plural, modelo que reconhece no ator, com seus múltiplos papéis, um patrimônio de disposições heterogêneas, capaz de dar conta das pluralidades das sociedades modernas, com sua ampla diversidade de contextos de ação e de interação social. Para Lahire, toda essa pluralidade disposicional vai sendo incorporada na socialização e envolve a internalização de tantos esquemas de ação, tantas disposições quantos são os contextos do passado e do presente em que se situa os atores. A sua sociologia psicológica pontua, contudo, que a pluralidade é uma condição histórica, de modo que sociedades plurais socializam e mobilizam indivíduos dotados de múltiplos *habitus*, e sociedades indiferenciadas socializam e mobilizam um *habitus* homogêneo. Nesse aspecto, o fato é que o ator é plural porque multipertencente a muitos mundos sociais. Para ele:

Um ator plural é, portanto, o produto da experiência – muitas vezes precoce – de socialização em contextos sociais múltiplos e heterogêneos. Ele participou ao

longo de sua trajetória ou simultaneamente ao longo de um mesmo período de tempo em universos sociais variados, ocupando neles posições diferentes. Poderíamos, por conseguinte, emitir a hipótese da incorporação por cada um dos atores de uma multiplicidade de esquemas de ação [...] de hábitos [...] que se organizam em tantos repertórios quantos os contextos sociais pertinentes que ele aprende a distinguir – e muitas vezes a nomear – através do conjunto das suas experiências socializadoras anteriores. Se retomarmos a metáfora do stock, então diremos que esse stock [...] se mostra organizado sob forma de repertórios sociais [...] de esquemas, repertórios distintos uns dos outros, mas interconectados e comportando, sem dúvida, elementos comuns. (LAHIRE, 2001, p. 46-47)

Portanto, embora Bourdieu tenha falado tanto do pertencimento do agente a vários campos e subcampos do espaço social – cada qual com *habitus* distintos – quanto da instanciação do *habitus* nas práticas, derivando estas da relação dialética entre os campos e o *habitus*, seu olhar deveras não tratou o indivíduo com um ser plural como condição constituída numa socialização. Podemos afirmar que seu indivíduo é um agente dotado de um *habitus múltiplo* – conjunto de esquemas básicos e transponíveis de ação, pensamento e percepção, esquemas para as improvisações regradas que são as práticas dos agentes – enquanto conjunto dinâmico de disposições duráveis e sobrepostas, ainda que não sejam necessariamente coerentes e unificadas entre si. Portanto, se em Lahire temos um indivíduo plural dotado de um patrimônio de disposições múltiplas e heterogêneas que se situam lado a lado, em Bourdieu temos um indivíduo dotado de um *habitus* homogêneo com disposições sobrepostas e hierarquizadas segundo o posicionamento num campo do espaço social; posição esta derivada tanto de sua trajetória social e do volume global, quanto da composição do capital possuído, um *habitus* múltiplo. Portanto, a citação abaixo testifica nossa leitura do *habitus* de Bourdieu como um *habitus* múltiplo, com uma história linearizada e sucessiva na internalização das estruturas, e não como múltiplos *habitus*, num mesmo ator plural, tal como preconizado por Lahire:

A própria lógica de sua gênese faz do *habitus* uma série cronológica ordenada de estruturas: uma estrutura de posição determinada especificando as estruturas de posição inferior (portanto, geneticamente anteriores) e estruturando as de posição superior, por intermédio da ação estruturante que ela exerce sobre as experiências estruturadas geradoras dessas estruturas. Assim, por exemplo, o *habitus* adquirido na família está no princípio da estruturação das experiências escolares [...], o *habitus* transformado pela ação escolar, ela mesma diversificada, estando por sua vez no princípio da estruturação de todas as experiências ulteriores [...] e assim por diante, de reestruturação em reestruturação. As experiências [...] se integram na unidade de uma biografia sistemática que se organiza a partir da situação originária de classe, experimentada num tipo determinado de estrutura familiar. (BOURDIEU, 1983, p.80)

Dito de outro modo, sobremaneira, na sociologia psicológica de Lahire (2001) os indivíduos são plurais porque socializados e existentes numa grande pluralidade de contextos de ação e de interação social. Ou seja, não se trata de uma natureza ou essência plural e sim de uma derivação de um processo socializador multiposicionado e multicontextual. E dado que são multiposicionados em múltiplos contextos na sociedade, tanto simultânea como sucessivamente, esses atores expressam essa diversidade posicional em sua constituição como pessoa, no sentido goffmaniano, pois internalizaram e consolidaram os contextos passados num patrimônio de disposições, onde tais são heterogêneas, e algumas são até mesmo contraditórias. Portanto, o processo de internalização de Lahire soa justamente o posicionamento e a atuação prática do ator social, e nesse sentido, Lahire não nega cabalmente Bourdieu, apenas defende que nas sociedades modernas, os múltiplos papéis e posições ocupadas, resultam em múltiplas disposições; cuja aquisição se dá tanto simultânea quanto sucessivamente.

Destarte, Lahire (2001) define essas disposições, enquanto passado incorporado, como esquemas de ação potenciais que são passíveis de ativação, ou ficam/são inibidas, segundo o contexto de ação e de interação do presente. Ademais, em sua teoria, a analogia transcontextual das disposições possui um limite, pois as disposições não são tão transversais como as de Bourdieu. A transferibilidade dos *habitus* homem plural é limitada e condicionalmente contextual. Entretanto, embora pluralizado, Lahire não nega ao seu ator a existência de disposições transversais e transcontextuais que remetem ao conceito de esquemas primários ou esquemas gerais de Goffman (2012), ou seja, que são comuns e aplicáveis em muitos contextos e situações interacionais. Nesse sentido, defendemos que são tais esquemas primários que possibilitam a pluralidade do uso de muitas máscaras dos seus muitos personagens evocados pelos seus papéis sociais respectivos. Tais esquemas primários seriam, portanto, a base do patrimônio disposicional do ator. Esquemas que não necessariamente são primários porque adquiridos primeiro e sim porque ativados/mobilizados em muitos contextos, quadros sociais que, portanto, podem ter tido origem e ter sido internalizado a partir de múltiplos contextos. A citação abaixo, tirada de Lahire, nos permite sustentar essa perspectiva:

Evidentemente [...] os esquemas mostram-se tanto mais gerais quanto encontram um maior número de situações sociais aos quais eles se podem aplicar ou nos quais podem ser mobilizados utilmente, adequadamente. O seu grau de transferibilidade

ou o poder do seu caráter generalizável não dependem, por isso, deles [...], mas das formas objetivas de organização da vida social que decidem acerca da amplitude da sua transversalidade (da sua transponibilidade). Um esquema de ação [...] é geral quando encontra uma multidão de situações sociais propícias ao seu desenvolvimento (à sua transferência); é parcial e local quando apenas encontra, para se ativar, situações limitadas, particulares e pouco frequentes no espaço social. A generalidade (ou caráter parcial) de um esquema depende, por isso, diretamente do grau de generalização social e da história dos contextos nos quais ele é suscetível de ser atualizado. (LAHIRE, 2001, p. 113)

Ademais, em Lahire, as disposições enquanto passado incorporado, enquanto social internalizado, não são perenes, elas distinguem-se segundo a sua força e o seu grau de fixação, conforme sejam reforçadas, reprimidas ou até mesmo apagadas dos indivíduos. Ou seja, o *habitus* não é nem condição nem maldição na trajetória do ator social, pois sua transferibilidade depende da proximidade entre o contexto de aquisição e o contexto de mobilização disposicional. Por conseguinte, na sociologia psicológica, os atores não são sempre e irresistivelmente levados pelas disposições, dado que nessa perspectiva a força das disposições dependem da relação com seus contextos de atualização e validação. Em face disso, tal afirmação vai ao encontro da resignificação do *habitus* da maldade aqui sustentada, dada a proximidade do *habitus* de Lahire tanto com o *habitus* da maldade quanto com o *habitus* militar. Assim sendo, as práticas de tortura, instanciadoras do *habitus* da maldade, somente manifestaram-se nas práticas que redundaram no mal banal, em razão do fato de que havia um contexto, o quadro da ditadura, cujos quadros de sentido lhe davam condições de sustentação e reprodução. Assim, segundo Lahire (2001), não podemos concluir que um ator, dotado do *habitus* militar, poderá instanciar este em todos os contextos de sua trajetória. Nesse sentido, da interação dos *habitus* com o quadro social é que se redonda em práticas sociais alinhadas porque adequadamente enquadradas. O sendo de enquadramento e alinhamento prático com o mundo deriva do *habitus* evocado pelo contexto.

Desta feita, Lahire (2001) assinala que um indivíduo pode deliberadamente esquecer e não mais mobilizar aquelas disposições inadequadas aos seus contextos de vida do presente. Trata-se de uma perspectiva crucial que enfatiza que mesmo sendo resultante de uma força interna que leva à inclinação para mobilização dos esquemas respectivos ao seu contexto de ativação e inibição disposicional, existe uma força interna, há uma dinâmica interna, embora não verificável fora das práticas quando instanciadas nestas. Ou seja, a socialização não é um processo passivo e mesmo sob a lógica da racionalidade

prática de suas ações, os agentes interagem com os esquemas à medida que interagem com o contexto. Ademais, não há sentido em falar de indivíduo sem contexto, mesmo na sociologia psicológica de Lahire isso não ocorre. Desta feita, o seu modelo disposicionalista traz disposições mais flexíveis, menos perenes, menos determinísticas e menos transversais que o modelo disposicional da "necessidade feita virtude" de Bourdieu, dado que neste as disposições são internalizadas e naturalizadas na socialização e ainda que mutáveis, enquanto estruturas estruturantes que se reestruturam hierarquicamente, elas não se perdem nem se enfraquecem conforme a volição dos atores. Sobre essa dimensão temporal transcontextual e intercontextual, Lahire (2001) afirma que:

O presente tem, portanto, tanto mais peso na explicação dos comportamentos, das práticas ou das condutas, quando os atores são plurais. Quando estes foram socializados em condições particularmente homogêneas e coerentes, a sua reação às novas situações pode ser previsível. Em compensação, quanto mais os atores forem o produto de formas de vidas sociais heterogêneas e até contraditórias, mais a lógica da situação presente desempenha um papel central na reação de uma parte das experiências passadas incorporadas. O passado está por isso aberto, diferentemente, conforme a natureza e a configuração da situação presente. (LAHIRE, 2001, p. 67)

Portanto, o que constrói a teoria de Lahire é uma fuga do suposto determinismo de Bourdieu, contudo concebe para tanto um multideterminismo da ação. Entretanto, sua sociologia à escala individual reserva um espaço maior à racionalidade reflexiva do agente, embora entenda esta como consequência do processo socializatório e das interações entre o patrimônio de disposições e os múltiplos contextos do passado e do presente. O que Lahire (2001) coloca é que tanto a racionalidade estruturada quanto a reflexiva dependem diretamente da socialização e dos contextos de ativação/inibição das disposições. Ou seja, há contextos que demandam disposições que exigem maior criticidade do que outras. Dito de outro modo, a própria reflexividade é posicionada e relativa ao contexto, ao quadro social. Assim, a reflexividade e o senso prático do *habitus*, não são de modo algum incompatíveis. A própria reflexividade é balizada pelo *habitus*. Num *continuum*, Lahire (2001) sustenta que existe sempre um grau de reflexividade na ação, pois há sempre um grau de imprevisibilidade nas interações que exigem a ativação de competências reflexivas para além do senso prático, do senso de utilização situacional do patrimônio de disposições. Contudo, mesmo este senso prático, varia conforme a socialização do agente. Além disso, o grau de reflexividade mobilizada, costuma ser inversamente proporcional à familiaridade do agente com o contexto.

Pode-se dizer que, a despeito da força do contexto sobre a mobilização ou não das disposições em práticas adequadas e alinhadas – em face do enquadramento da situação – o agente, a pessoa em Lahire é mais responsabilizável do que em Bourdieu. Afinal, a multiplicidade em Lahire permite ao ator uma reflexividade menos estruturada, que o distancia do idiota cultural, mas sem, contudo, o aproximar do sociólogo leigo, como no modelo de Goffman. Contudo, intentamos ir mais longe do que permite Lahire, por isso Goffman foi incorporado neste trabalho, pois defendemos que existem esquemas primários, esquemas gerais que são transversais a ponto de constituírem a estruturação de diversos *habitus* no patrimônio de disposições dos indivíduos. Mas nem todas as situações em todos os contextos da vida social exigem estes esquemas primários, pois não seriam mobilizações com capacidade de enquadramento universal. Não se trata de afirmar que Lahire tenha ignorado esse recorte, ele tão somente não se deteve sobre o mesmo, pois sob o objetivo crucial de consolidar a sua perspectiva da pluralidade do ator social.

Nesse sentido, pontuamos que a reflexão foucaultiana traz o esquema geral que julgamos fundamental em nosso trabalho. A docilização dos corpos, de que trata detidamente Foucault (2009), transforma a racionalidade instrumental no senso prático geral do patrimônio de disposições; a racionalidade meios-fins é então internalizada, apresentando-se e sendo mobilizada para a definição situacional e enquadramento do mundo dentro de uma reflexividade prática, estruturada e pouco crítica. Portanto, o conceito de *habitus* de Lahire tanto tem um diálogo mais profícuo com o conceito de quadros de sentido de Goffman – posto que a definição de quadro seja a de contexto – dado que o contexto seria a condicionante mobilizatória/desmobilizatória das disposições práticas dos atores – quanto dialoga com melhor com o conceito de *habitus* da maldade e *habitus* militar tal como entendido aqui, principalmente quando erigimos a racionalidade instrumental como esquema geral que faz a ponte entre ambos. Desse modo, sendo multipertencente a diversas posições e papéis sociais, a sociologia da pluralidade disposicional de Lahire foi a que melhor permitiu compreender como os militares torturadores se lançaram em práticas que conflitavam com quadros de sentido estruturadores dos demais papéis sociais que desempenhavam. Foi esse referencial teórico que permitiu melhor acomodar o espanto diante da inferência obtida pelas das evidências do campo dessa pesquisa.

Portanto, se situações são referentes aos contextos presentes de interação, os quadros são os esquemas que existem além desse contexto presente e estruturam esse processo definicional. O contexto envolve aqui, portanto uma dimensão de estrutura e estruturação que liga o passado do patrimônio disposicional, com seus esquemas de percepção e práticas, ao presente dos *habitus* instanciados nas práticas conforme demandas situacionais enquadradas pelos papéis sociais respectivos. Toda definição situacional passa portanto por um processo de enquadramento em que o ator dialoga com os quadros sociais, para então representar o papel social respectivo a esse enquadramento. Ao mesmo tempo em que internalizado na socialização, resultando no *habitus*, eles são atualizados e transformados no decurso das situações cotidianas, contextos do presente, momentos em que passam para estruturação através das práticas. Portanto, os quadros sociais, motivadores e inibidores disposicionais, atravessam situações e práticas. Eles constroem disposições e ativam ou inibem tais disposições conforme as definições situacionais, processo este que passa justamente pelo posicionamento, pelo senso prático, pela consciência estruturada do ator. Nesse sentido, concluímos esta seção com uma citação Lahire (2001) que retoma boa parte do que apresentamos nessa discussão e pontifica o diálogo com Goffman:

Os repertórios de esquemas de ação (de hábitos) são conjuntos abreviados de experiências sociais, que foram construídos-incorporados ao longo da socialização anterior em quadros sociais limitados-delimitados, e o que cada ator adquire progressivamente e mais ou menos completamente, são tantos hábitos quanto o sentido da pertinência contextual (relativa) da sua utilização. Ele aprende-compreende que aquilo que se faz e se diz em certo contexto não se faz e não se diz num outro diferente. Esse sentido das situações é mais ou menos corretamente incorporado [...]. Depositados no stock, eles estão disponíveis, à disposição, na medida em que podemos dispor deles. Esses produtos (da socialização) destinam-se muitas vezes a usos diferidos, colocados temporariamente ou duradouramente de reserva, e esperam, por isso, os desencadeadores de sua mobilização. [...] as transferências e transposições analógicas dos esquemas de ação são raramente transversais ao conjunto dos contextos sociais, mas efetuam-se no interior dos limites – pouco nítidos – de cada contexto social (e, por isso, de cada repertório). (LAHIRE, 2001, p. 47)

2.2 Quadros e contextualização: quadros de sentido situando práticas

[...] deve-se quase sempre buscar uma definição da situação, mas normalmente os que estão envolvidos na situação não criam esta definição, embora frequentemente se possa dizer que a sociedade a que pertencem o faz; ordinariamente, tudo o que eles fazem é avaliar corretamente o que a situação deveria ser para eles e então agir de acordo. (GOFFMAN, 2012, p.23)

Partindo do fato que práticas sociais não nascem nem existem num vácuo de sentido e que consideramos que os atores sociais não são nem sociólogos leigos e nem idiotas culturais é que, inspirados pelos paradigmas da imaginação sociológica, nos vimos diante do diálogo entre Lahire e Goffman. Afinal, a teoria dos frames/quadros de Goffman (2012), apropriadamente delineados por Gilberto Velho (2008) como contexto, sustenta que as interações sociais se orientam por quadros/frames, esquemas cujos sentidos são compartilhados no processo interacional. O próprio processo interacional subentende o compartilhamento prévio do sentido dos quadros que, portanto, estruturam a estruturação das representações práticas dos atores. Deste modo, os quadros são então esquemas que moldam as interpretações e as ações dos atores, eles são referências interacionais que não são nem inventadas e nem plena e nem facilmente manipuláveis pela volição dos atores. Trata-se do sentido “aceito” sobre o mundo, consenso de objetivação e objetividade do mundo. Eles são referenciais de sentido, estruturados e estruturadores, para o que Goffman chama de definição da situação e, conseqüentemente para o alinhamento das práticas ao contexto interacional. Sendo mobilizados no enquadramento do mundo, na definição da situação, situação que Goffman (2009) preceitua como o contexto presente de interação, os quadros são portanto, o norte das práticas dos atores.

Assim, podemos concluir que os quadros são, portanto, os princípios básicos de organização social da experiência numa situação social, são eles que regulam as definições situacionais e estendem estas situações no espaço e no tempo. Nisso e sem isso, o social desapareceria no ar e precisaria ser reconstruído ao findar de cada interação social. Destarte, esse processo de definição situacional sugere que aquilo que ocorre numa interação social é governado por regras ou princípios gerais, mas princípios que são tácitos e infra conscientes, mobilizados segundo um senso prático ou senso do jogo. Sobremaneira, Goffman (2012) defende que, a despeito de sua sociologia interacional, subjacente a todos os comportamentos e interações, há grandes, sólidas e duráveis estruturas institucionais. E são estas estruturas que, via de regra, operam a distribuição de recursos interacionais, tais como poder e prestígio, que implicam, por sua vez, na capacidade de enquadramento e definição situacional que um ator possui. Como veremos no capítulo seguinte, a socialização militar reflete essa dinâmica de poder, onde os quadros de sentido, do *habitus* militar, são impostos sob um violento processo de mortificação do self. Afinal, desde o início todo militar aprende com punições o que significa e qual o preço pago por ser um “ponderão” (questionador) ou

lanceiro (CASTRO, 2009). E sobre referido poder de enquadramento e de alinhamento interacional, colocados numa dimensão macro, Goffman (2012) lembra que:

O mundo não é apenas um palco – tampouco o teatro o é totalmente [...] deve-se quase sempre buscar uma definição da situação, mas normalmente os que estão envolvidos na situação não criam esta definição, embora frequentemente se possa dizer que a sociedade a que pertencem o faz; ordinariamente, tudo o que eles fazem é avaliar corretamente o que a situação deveria ser para eles então agir de acordo”. (GOFFMAN, 2012, p. 23)

Portanto, essa definição da situação, demandada do ator em todos os processos interacionais, mas sustentadas sempre pelas motivações dos mesmos, pode então ser entendida como a atribuição adequada de sentido ao contexto interacional, implicado pela co-presença. E assim sendo, a definição situacional figura como seletora e limitadora efetiva de sentidos e orientações em meio a uma galáxia de sentidos e possibilidades, na pluralidade do mundo social. Nesta miríade de sentidos – além daqueles que diferentes papéis sociais implicam – que resultam por conseguinte em diferentes visões de uma realidade – cujo status de realidade se dissipa com a dissipação da atenção dos atores e onde numa mesma situação muitas coisas diferentes estão simultaneamente acontecendo – Goffman (2012) ressalta que a dimensão do que ele chama de realidade dos esquemas/quadros primários coexiste com infinitos esquemas secundários possíveis, que podem ser desdobrados tanto em infinitas possibilidades de tonalização, sentidos conotativos que não comprometem totalmente as definições situacionais, quanto de maquinações, falsificações benignas ou malignas do mundo que impedem a sustentação prolongada de uma situação. Contudo, enquanto as maquinações e tonalizações requerem um modelo, um esquema primário, para produção de diferenças, os esquemas primários buscam que todos tenham uma mesma percepção e alinhamento no mundo. O que podemos concluir, portanto, é que os esquemas primários, centrais numa cultura, são a sua cosmologia, a base de sustentação da realidade da vida social. E tal como pontuamos, a chamada racionalidade burocrática e instrumental encaixa-se em nosso recorte como um quadro primário e geral, pois estrutura muitos outros quadros do mundo moderno e introjeta nos indivíduos esquemas gerais/primários que são transponíveis para muitos contextos de ação. Num mundo profanado e secularizado, a razão tornou-se a nova deidade do homem e fez dele mesmo uma divindade.

Doravante, apesar da teoria dos quadros fazer a realidade social soar como uma realidade interacional estruturada, Goffman (2012) acentua que somos todos péssimos

atores. Assim, a realidade social da leitura goffmaniana abre com essa conclusão o espaço para a singularidade e a constante estruturação do social por meio das práticas de representação de cada ator. Não à toa ele argumenta que nenhuma sociedade sobreviveria ao estrito cumprimento de todas as suas próprias regras por todos os seus membros (GOFFMAN, 2009). Mas o que importa enfatizar é que tais esquemas, quadros de sentido, mobilizadores de racionalidade prática, são esquemas que fornecem uma compreensão de fundo para os acontecimentos do mundo. São as referências primárias nas definições situacionais; são o sentido mais literal dado à realidade, seja por uma cultura ou subcultura. Contudo, os referidos sentidos evidenciados nas práticas dos atores, através da mobilização de esquemas práticos, se complexificam quando Goffman aponta que os esquemas apenas se sustentam em razão do fato de que o mundo confirma tais projeções esquemáticas dos atores sobre o mundo, ou seja, estamos diante de uma realidade dialética entre as representações práticas dos atores e os quadros de sentido dados pela realidade social. Nesse sentido ele diz que:

[...] os observadores projetam ativamente seus quadros de referência sobre o mundo imediato que os cerca e não se consegue perceber que eles só o fazem porque os acontecimentos normalmente confirmam essas projeções [...]. (GOFFMAN, 2012, p. 66).

Ou seja, não se consegue ir muito longe das teias de significados e quadros que nós mesmos construímos e assim, definições situacionais tornam-se definições equivocadas e insustentáveis, quando os quadros são esvaziados pelas práticas desalinhadas. Outrossim, quando os esquemas não dão conta da realidade da experiência, quando o enquadramento é equivocado, eles perdem seu sentido normalizador e sua força definicional, conduzindo a uma situação de desorientação e anomia. Com isso, o que notamos com toda essa leitura goffmaniana é que ele não desprezou a continuidade do social na extensão espaço-temporal, ou seja, ele foi além do minúsculo aspecto do social, de maneira que temos uma relativa continuidade através dos quadros de sentido do mundo social. Num diálogo com Giddens (2003), pontuamos portanto, que são estes quadros que permitem que as integrações/interações sociais transcendam a co-presença e garantam a continuidade da vida social através do que a teoria da estruturação chamou de integração/interação sistêmica.

Assim, definir a situação permite ao ator a adequação das suas práticas de representação para expressão das impressões mais adequadas a determinado papel social,

envolvendo para tal, tanto a mobilização quanto a inibição de certos esquemas de práticas, a mobilização e orientação segundo os enquadramentos mais alinhados a esse contexto interacional. Decerto, tais definições situacionais são elaboradas de acordo com princípios organizacionais derivados da experiência, oriundos da socialização dos atores. Nesse sentido, o papel da experiência é justamente a normalização, a transformação do mundo num local regido e estruturado por esquemas sociais que buscam pautar a compreensão deste mundo; procurando com isso eliminar dele as suas imprecisões e aleatoriedades. Num mundo complexo e infinito em fonte de estímulos e significados, a vida social passa então pelo ordenamento deste mundo através de seu enquadramento e significação dentro de uma cosmologia específica, matriciada e derivada principalmente dos quadros primários. Contudo, Goffman não hipostasia seu conceito pois defende que são as práticas que organizam a sociedade e não os quadros em si, estes tão somente orientam e organizam a experiência. Num diálogo com a praxeologia de Bourdieu (1996) e seu legado em Lahire (2001), são as práticas que constroem o mundo social e não os esquemas propriamente. Da interação dialética entre as disposições do *habitus*, como social interiorizado, e os quadros/esquemas, é que nascem as práticas e das práticas é que são evidenciadas as disposições, os *habitus*.

Em suma, quadros de sentido, enquadramentos e definições situacionais e alinhamento prático/representacional constituem, portanto, a sequência estruturante da representação dos atores, fundamental na racionalização das práticas dos indivíduos em suas representações interacionais. Portanto, a perspectiva goffmaniana vai ao encontro do nosso olhar sociológico sobre o processo de objetivação da tortura e dos torturadores. O que propomos sob tal recorte é justamente um novo enquadramento teórico que leve em conta, na compreensão das práticas de tortura, aqueles quadros de sentido que pautaram a mobilização do patrimônio disposicional dos nossos atores. Ao posicionamento, adicionamos, com o prisma de Goffman, a dimensão contextual como ativadora/inibidora de suas práticas. E o que se deseja com isso é apontar para o fato que pretendemos evitar a sobredeterminação da estrutura bem como a reflexividade deificada.

Sobre referida reflexividade e mesmo sobre a intencionalidade da ação, o indivíduo de Goffman (2009) é um ator que age expressando impressões, age representando, tanto consciente quanto inconscientemente, segundo uma definição situacional. Evidente que para

tanto ele mobiliza o referencial dos esquemas de sentido do papel social respectivo a cada situação social. Papel social definido por ele como aquela situação social regulada por normas interacionais, ou seja, são situações em que há uma prescrição de um enquadramento previsto e esperado. São interações onde cujos quadros já estão dados e, os enquadramentos possíveis já estão definidos. De modo que, fugir ao enquadramento significa romper com o papel e com as expectativas, frustrando por conseguinte a interação social. Assim, nas situações sociais nas quais um papel social específico estiver implicado, os quadros mobilizadores de sua representação via de regra já se encontram dados. Além disso, como fica evidente nas entrelinhas da teoria goffmaniana, no mundo dramaturgico, os quadros e os enquadramentos sempre expressam poder. Tal como ele cita no início, o que cabe ao ator é situar-se e mover-se por um mundo cujo status e sentido de realidade possível e aceitável já estão geralmente dados. Doravante, nesse aspecto, a relativa autonomia do senso prático dos atores deriva do fato de que os mesmos são péssimos atores, como bem apontou Goffman (2012). Algo bem próximo do jogo de improvisações regradas da praxeologia.

Retomando um ponto chave dessa teoria, o que temos é que nas interações, a orientação e o posicionamento dos indivíduos nas situações envolvem a representação de práticas/movimentos em função da definição situacional, cujas fontes de sentidos estruturantes são justamente os quadros sociais. Os quadros de sentido dos papéis sociais são, portanto, dados e a despeito da contingencialidade de cada situação social, são eles que estruturam a aparente imprevisibilidade e intangibilidade do social. E nesse processo, em cada ação, realiza-se tanto a singularidade quanto a generalidade do indivíduo; e a cada ação, a realidade social desvela-se como um jogo, ao mesmo tempo estruturado, mas imprevisivelmente estruturante. Sobremaneira, embora os indivíduos sejam socializados e internalizem as regras do jogo da vida social, esta não se reduz às suas regras, pois a ação não é mera expressão de uma obediência cega e irrefletida e sim resultante da relação entre as regras e o contexto do jogo no momento em que o mesmo é caleidoscopicamente jogado. Os esquemas de sentido são deveras os referenciadores da definição situacional e, por conseguinte do alinhamento das representações à situação interacional, mas não são os grilhões da sociedade, são a matriz de sua reprodução e transformação, ainda que tal processo não se dê ao simples sabor de todas as vontades de todos os atores. E deveras, como contexto presente da interação, uma situação parece altamente contingencial, os quadros de sentido

legam uma continuidade estrutural ao contexto social, como situação que transcende a co-presença, indo do singular ao estruturado porque estruturante.

Portanto, o que enfatizamos aqui é que nem o jogo da vida social e nem as ações "jogadas" se reduzem às regras do jogo. Os quadros estruturam as práticas, mas é partir destas que a estruturação destes mesmos quadros ocorre. Exige-se do ator, no curso do jogo, que ele mobilize e alinhe, consciente e inconscientemente, as competências que adequem sua ação ao contexto em jogo. Nesse sentido, nessa relação estrutura-estruturação, Goffman (2012) destaca que é da repetição, ou seja, da rotinização e inscrição dos esquemas numa continuidade espaço-temporal, que transcende a interação face-a-face, que as situações estruturadas se tornam estruturantes e artífices do social. Nas situações, os quadros se mantêm, se atualizam e se transformam. São as falhas dos quadros em orientar enquadramentos e definições situacionais que implicam em sua atrofia e desmobilização, pois inadequação que define equivocadamente, desalinha as representações dos atores e frustra as representações dos personagens e, por conseguinte as interações sociais. Ou seja, o estruturado deriva sua condição de sua repetição e estruturação. Lahire (2001) também destacou isso quando enfatizou que não há *habitus* sem repetição, ainda que esta não ocorra se os contextos não demandarem.

Contudo, como já tangenciamos acima, e aqui se consolida o diálogo com o homem plural de Lahire, na perspectiva de Goffman (2009), o ator não é um ator de um papel só, as suas representações têm tantas expressões e potencialidades quantos são os grupos e papéis em que está inserido e interessado. Cabe à racionalidade prática dos mesmos a mobilização prática segundo quadros adequados, o alinhamento de suas práticas à situação, o enquadramento mais adequado ao grupo em questão. Tendo internalizado e sendo, portanto, dotado de múltiplas faces, um indivíduo é assim capaz de transitar de uma situação a outra, de um papel a outro, com seus quadros de sentido e definições situacionais esperadas e dadas. E nesse mundo social em que aos quadros primários tem-se a possibilidade de sobreposição de inúmeras tonalizações e maquinações, a mobilidade interrepresentativa do ator goffmaniano sustenta-se no fato de que todo enquadramento produz tanto uma ancoragem como concomitantemente uma desatenção seletiva. Afinal, cada situação possui fronteiras evidenciais que escondem uma área de ocultação onde está tudo aquilo que não foi mobilizado (GOFFMAN, 2012). Quando representa um papel, a definição situacional

permite ao ator o seu ancoramento naquela prescrição comportamental, e permite o desligamento e a desatenção dos demais papéis e personagens de sua constituição pessoal. Eis que os quadros são mais que referenciais, são também seletores de sentidos e marcadores de fronteiras de sentidos que apontam para as práticas esperadas de um determinado ator. Nesse mundo, de quadros e enquadramentos, muitas práticas “possíveis” numa dada situação, não são sequer concebíveis ou mesmo concebidas pelo ator. E este referido processo de ancoragem e desatenção seletiva remete-nos ao processo de ativação e inibição disposicional da teoria sociopsicológica de Lahire (2001).

Diante dessa pluralidade de papéis e enquadramentos possíveis, ou seja, muitos personagens representados por um mesmo ator, Goffman (2009) distingue a pessoa, que se refere ao sujeito de uma biografia, do personagem, que é uma versão encenada e parcial dessa pessoa. O ator, portanto, nada mais é do que o veículo dos seus múltiplos personagens e possui uma biografia contínua, uma identidade pessoal única compatível com esses papéis que representa. Quando ele assume e representa um personagem, um ator, uma pessoa não assume uma identidade pessoal, biográfica, mas tão somente um fragmento de categorização social, ou seja, uma identidade social que é tão somente um fragmento de sua identidade pessoal (GOFFMAN, 2009). Sendo possuidor de uma fachada pessoal, no desempenho de cada um dos seus papéis sociais, o ator assume uma fachada social adequada e respectiva a cada personagem representado. Desta maneira, é o enquadramento com o consequente alinhamento que assegura, através da ancoragem e da desatenção, a integridade da identidade pessoal e o êxito desta em transitar pelos papéis sociais. Um enquadramento equivocado resulta num desalinhamento entre as representações e os papéis exigidos pelas situações sociais. Nesse ponto, o que se busca mostrar com isso é que cada papel social possui quadros específicos que demandam práticas de representação específicas do seu ator. Contudo, nessa diversidade, as representações são justamente a expressão e resultado parcial da identidade pessoal de um ator. Esta subjaz a todos os papéis que um ator desempenha em todos os momentos ao longo de sua biografia. Como exemplo podemos dizer que nenhum Hamlet shakespeariano representado no mundo em séculos foi igual ao outro.

Portanto, os quadros possuem para Goffman uma existência estrutural cuja estruturação do mundo passa necessariamente pelas representações práticas dos atores, afinal são os frames/quadros sociais que sustentam os enquadramentos e as definições situacionais.

O que foi visado na teoria dos quadros foi justamente destacar os aspectos estruturantes em meio à aparente aleatoriedade e intangibilidade do cotidiano e das situações interacionais. E nesse perigoso jogo de máscaras e espelhos da vida social, são os frames que sustentam um mundo que, numa alusão a Weber, embora não exista objetivamente é passível de objetivação. Reforçamos com isso que todo quadro existe e subsiste num mundo social mais amplo, num mundo circundante e só existe porque produz enquadramentos e práticas nas representações cotidianas dos atores. E se, como citamos acima, uma definição situacional envolve enquadramento, ela expressa a dinâmica das instituições sociais e de suas relações de poder em que tais atores e papéis encontram-se inseridos e enredados.

Nesse aspecto estruturante do social, Goffman (2012) lembra que erros de enquadramento podem produzir consequências fatais, principalmente quando instituições estipulam que vida os indivíduos levarão com base nesse enquadramento. Ademais, ele vai além e pontua que instituições de grande envergadura, e altamente hierarquizadas, tal como a burocracia estatal, as igrejas e aqui, as Forças Armadas, podem ser subvertidas apenas pelos poucos indivíduos que as administram ou tem acesso à produção e distribuição das informações a elas referentes e que podem pautar portanto, o enquadramento do mundo. Sobremaneira, não podemos desprezar que os quadros de sentido, que orientam a definição da realidade e as práticas dos atores, trazem e expressam relações de poder e dominação vinculadas aos papéis sociais representados. Assim sendo, as relações entre os quadros de sentido estão longe de ser harmoniosas e estáveis. Destarte, enfatizamos que definições situacionais refletem relações de poder. Ali, mesmo no menor dos gestos, falas ou silêncios de uma cena, os quadros que significam aquele ponto do mundo, expressam uma dinâmica de poder que certamente posiciona as práticas representadas. Definir expressa poder e esse poder aparece em cada elemento das representações cotidianas dos muitos personagens de cada pessoa. O que constatamos é que Goffman acabou desvelando em seus trabalhos a complexa microfísica do poder presente no cotidiano das interações sociais, microfísica que Foucault (2009) chamou a atenção em Vigiar e Punir. E essa dimensão negadora do subjetivismo deificante fica translúcida na sua citação abaixo:

[...] a vida cotidiana, em si mesma bastante real, parece muitas vezes ser um esboço laminado de um padrão ou modelo que em si é uma tipificação de um status de âmbito bastante incerto [...] de inúmeras maneiras e incessantemente a vida social assume e congela em si as compreensões que dela temos. [...] Da mesma forma que a situação presente prescreve a máscara oficial atrás da qual nos escondemos,

ela nos indica também onde e como manifestar-nos, a própria cultura prescrevendo que tipo de entidade devemos acreditar que somos a fim de ter algo a manifestar dessa maneira. [...] sempre que vestimos um uniforme, provavelmente vestimos uma pele. Pertence à natureza do quadro estabelecer um limite para seu próprio reenquadramento. (GOFFMAN, 2012, p. 675- 691)

Partindo disso, aqui importa redimensionar o olhar goffmaniano, demonstrando que as estruturas sociais estão presentes em suas análises sobre o infinitesimal da vida social. Contudo, o mundo social de Goffman apresenta-se como um mundo em que o indivíduo nem é um sociólogo leigo, dotado de uma consciência e intencionalidade quase divina, e nem é um idiota cultural, dotado de reflexividade totalmente estruturada. Curioso notar que se uma pessoa não pode ser reduzida a um papel social, cada situação social, cada enquadramento, cada prática produz essa pessoa, produz essa biografia. Ainda que todo esse processo se dê sob uma racionalidade prática e esquemas tácitos de enquadramento, a teoria de Goffman não fecha a realidade. Goffman (2012) deixa a estruturação do mundo aberta nos múltiplos quadros de sentido que ele possui e pode criar, deixa o mundo aberto em cada movimento, em cada representação social. Assim, redefinir a situação existe sempre como possibilidade e como espaço para divergir. Muitos militares divergiram do golpe civil-militar, outros divergiram do regime, outros tantos da continuidade desse regime e muitos tantos que endossaram tudo isso, divergiram da repressão como um todo ou das práticas de tortura e extermínio. Outros quadros e enquadramentos eram possíveis e existiram ali entre 1964 e 1985.

Com isso, enfatizamos ainda que, a mobilização de um quadro de sentido resulte em engajamento e absorção do ator na situação, que implica em desatenção e dependendo do papel, possa levar ao que Bandura (*apud* ZIMBARDO, 2015) chama de desligamento moral, o desengajamento é sempre possível. Mas indo além de uma realidade social em que cada situação carrega as sementes do novo, chama-se atenção para o fato de que mais do que uma linha entre bem e mal, o que temos é um *continuum* em que não cabe uma distinção essencialista e naturalizadora. Zimbardo (2015) põe em relevo esse fato de que o mal banal é praticado justamente assim, passo a passo nesse *continuum* do bem ao mal, mais por ações representadas no cotidiano do que por grandes cenas em grandes situações da dramaturgia. E nesse contexto é que a violência virtuosa, como prática e ideologia, surge como catalisadora da justificativa dos meios em nome dos fins.

Assim sendo, em nosso estudo, nosso objeto, que costumava ter seu personagem torturador estendido e integralizado à toda a sua pessoa, foi tomado como pessoa sem totaliza-lo e reduzi-lo ao personagem de interesse para esta pesquisa. E foi exatamente ao tentar enxergar a integralidade do torturador, como pessoa que ia além desse personagem dos porões da repressão, que nos deparamos com sua normalidade e banalidade. Dessa constatada banalidade que refletimos sobre o quão mais complexo é o debate sobre o mal banal e sobre o *habitus* da maldade. E deveras, seria mais simples e confortável simplesmente imputar o mal banal aos militares, seja fazendo de todos eles sádicos em potencial seja tratando todos os torturadores como simples sádicos monstruosos. Evidente que nossas conclusões produzem desconforto, afinal nosso mito de bondade acredita e exige que a maldade esteja sempre longe. Recusamo-nos a crer e admitir que pessoas que integralizamos como monstros perversos sejam colocados ao nosso lado como pessoas comuns. Mas se como aponta Goffman (2012), os atos expressam uma identidade pessoal subjacente, fica difícil fugir da evidência de que o mal, corporificado nas práticas de tortura, tanto está muito além do *habitus* militar, já que a maioria dos agentes da repressão não eram das Forças Armadas, como o *habitus* da maldade não poderia brotar unicamente deste *habitus* emanado da caserna. No próximo capítulo, onde discutiremos a formação do *habitus* militar, iremos tentar demonstrar a razão desse argumento que tanto coloca a afinidade eletiva como o *habitus* da maldade como refuta uma relação de necessidade e suficiência entre elas.



Figura 3: Malvados www.malvados.com.br

3. O *HABITUS* MILITAR E A ESTRUTURAÇÃO DO GUERREIRO PROFISSIONAL DENTRO DE UM QUADRO SOCIAL AUTORITÁRIO

[...] os homens de farda, só eles, eram puros, sãos, patriotas, enquanto os civis, os casacas, não passavam de políticos podres, corruptos, aproveitadores da miséria do país. (FAORO, 1979, p.474)

Para que servem os militares? É graças aos soldados e não aos sacerdotes que podemos ter a religião que desejamos. É graças aos soldados e não aos jornalistas que temos liberdade de imprensa. É graças aos soldados e não aos professores que existe liberdade de ensino. É graças aos soldados e não aos advogados que temos direito a julgamento justo. É graças aos soldados e não aos políticos que podemos votar. (Charles M. Province)

Como supracitado no capítulo um, o conceito de *habitus* de Lahire (2001) tanto tem um diálogo profícuo com o conceito de quadros de sentido de Goffman (2012) – pois os quadros são o contexto mobilizador e inibidor das disposições práticas dos atores – quanto se encaixa melhor à concepção de afinidade eletiva entre o *habitus* militar e o *habitus* da maldade. Foram os quadros de sentido do regime militar que alimentaram essa afinidade entre os dois *habitus*. Foi o enquadramento da ideologia de segurança nacional que construiu um mundo fértil à instanciação de práticas cujo resultado foi o mal banal, um enquadramento cujas prática da violência virtuosa redundou no mal banal. E embora *habitus* militar e *habitus* da maldade não sejam causa necessária e nem suficiente um do outro, eles podem integrar o mesmo patrimônio de disposições de um ator. Ademais, evidenciaremos adiante que o *habitus* militar, é o paradigma fundante da sociedade disciplinar e, por conseguinte da burocracia e da racionalidade instrumental. Este *habitus* é, por isso, fértil como poucos à uma afinização com o *habitus* da maldade. Todas essas dimensões serão alvos deste capítulo, mas somente no capítulo seguinte concluiremos o quadro, com o capítulo sobre o mal, o *habitus* da maldade, a tortura como mal banal.

Doravante, o conceito de afinidade eletiva, tão usado aqui, precisa ser melhor delineado, já que nossa argumentação, fruto do nosso quadro teórico, defende que o mal banal somente floresceu entre nós porque engendrado num contexto catalisador de uma afinidade eletiva entre o *habitus* militar e o *habitus* da maldade. Ou seja, dessa relação íntima, possível graças ao enquadramento construído/estruturado pela ditadura, brotou a possibilidade de afinização entre dois *habitus* que não são nem causa necessária e nem suficiente um do outro, ainda que tenham esquemas gerais em comum. Assim sendo, Lowy

(2011) lembra que ao contrário de significar uma causalidade necessária, o conceito weberiano retrata uma possibilidade derivada de uma relação atrativa em que sua manifestação depende da ação dos indivíduos, ação esta que depende de condições históricas e sociais concretas. Deste modo, com base nisso inferimos que foi a partir dos quadros de sentido engendrados no regime militar, principalmente pela repressão, que se desencadeou um processo de afinidade eletiva entre o *habitus* militar e o *habitus* da maldade. Uma afinidade cuja evidência deriva do fato de que as práticas da violência virtuosa, ali perpetradas, corporificaram o mal banal por excelência.

Contudo, cabe-nos chamar atenção para o fato de que nosso objetivo precípuo, ainda que toda essa tessitura teórica seja crucial, não é esgotar a análise do *habitus* militar e do *habitus* da maldade e sim construir um enquadramento para interpretar os atores e as suas práticas de tortura como mal banal. Desta feita, a mobilização desse quadro teórico centrado no *habitus* busca justamente compreender melhor as práticas dos torturadores. Por essa razão, o que colocamos aqui é que tanto o mal banal é um mal de origem disposicional, logo, de origem social, quanto outras denominações seriam necessárias para dar conta de outros tipos mal e outras práticas e atores do mal. Trata-se, portanto, de interpretar e compreender que esquemas de sentido foram mobilizados para levar os nossos atores a torturar, já que nossas fontes descartaram o sadismo e qualquer outra anormalidade psicológica relacionada. Outrossim, todo esse quadro teórico postulado nesse trabalho busca justamente uma hermenêutica que enfatize a condição dos militares torturadores como atores situados sócio historicamente. Contudo, embora não possamos imputar unicamente aos militares das Forças Armadas o mal da tortura, isso não os exime da responsabilidade de ter estruturado e profissionalizado tal práticas e nem da responsabilidade por não ter questionado e nem eliminado essa prática dos aparelhos de segurança do estado quando à frente do estado e quando do retorno aos quartéis. Tanto o conceito de *habitus* quanto o de afinidade eletiva e o de mal banal, destacam um enquadramento do mundo onde esse mundo existe antes como possibilidade, cuja realidade passa pela ação dos indivíduos.

Desta feita, especificamente no caso da ditadura, as disposições práticas, os esquemas práticos do *habitus* militar – que remontam à socialização militar com seus quadros de sentido inspirados e inspiradores do espírito militar – se constitui como chave interpretativa para entender principalmente a estruturação e a reprodução da repressão. Afinal, aquilo tudo

não foi ali inventado e nem foi gratuito e aleatório. Os quadros de sentido que estruturaram aquela realidade tão nefasta não nasceram ali e nem unicamente dos militares. Com isso, defendemos que reside no *habitus* militar a matriz e assim, a fonte interpretativa e compreensiva, do *habitus* da maldade, tal como mobilizado pelos torturadores na instanciação prática do mal banal nas sessões de tortura. Mas não porque se causam, mas sim porque possuem uma afinidade cuja manifestação prática, via de regra leva ao mal banal. Afinal, foi o contexto do regime militar que promoveu o encontro entre dois *habitus* com grande afinidade eletiva, pois em nenhum outro momento da história (paralelo encontrado apenas no Estado Novo, de Getúlio Vargas, com sua polícia política, chefiada por Filinto Mueller, treinada por instrutores da Alemanha nazista) os militares das Forças Armadas se envolveram tão profundamente com a repressão política como no regime de 1964. Assim, mesmo sendo antiga conhecida da sociedade e da repressão política brasileira, a tortura nem começou com e nem se encerrou com os militares na ditadura; ainda que tenha sido nesse regime que ela tenha adquirido sistematicidade e profissionalização (FICO, 2001). Portanto, foi ali que a imposição do suplício foi racionalizada e levada a efeito por estruturas burocráticas concebidas para tal fim. Foi sob o regime dos militares que, através da tortura, floresceu na tortura o mal banal. Foi ali que o poder soberano aflorou do seio do poder disciplinar e provou a assertiva foucaultiana de que um não significa necessariamente o desaparecimento do outro. Ali o homem construiu o estado antihobbesiano quando se fez lobo de si mesmo. Nessa linha do recorte de Foucault (2009), argumentaremos, posteriormente neste capítulo, que ambos os *habitus* tem na realidade, como esquema primário comum e geral, uma estruturada racionalidade instrumental que prima pela lógica dos meios-fins, uma racionalidade que não julga os fins e acredita na neutralidade dos meios.

Assim, defendemos que o mal banal não pode ser filiado causalmente ao *habitus* militar posto que nem todos os militares apoiaram o golpe e nem todos os que apoiaram endossaram a estruturação da repressão e da tortura (ARAÚJO *et al.*, 1994), e dado que, ademais, haviam também torturadores civis (curiosamente, os civis são apontados como maioria na comunidade de segurança e de informações mas não chegam a ser 20% dos denunciados pela Comissão Nacional da Verdade como envolvidos nas práticas de tortura e de assassinatos). O fato é que, como veremos, há no *habitus* militar muito mais esquemas de instanciação prática de ações do que somente aquelas manifestadas na repressão. Como pontuamos, *habitus* não determinam práticas, *habitus* tão somente disposicionam. E assim

como houve militares que combateram naquele combate, na ditadura militar, tivemos “desertores” que rejeitaram aquele quadro no molde em que foi enquadrado. Assim sendo, mesmo havendo esquemas comuns, *habitus* militar e *habitus* da maldade são distintos.

Deveras, o que concluímos até aqui é que se no *habitus* militar encontrou-se um solo fértil de sentidos para a justificação e instanciação tanto para o golpe como para a ditadura e a construção da repressão, ele não é nem causa necessária e nem suficiente para tudo aquilo que foi protagonizado pelos porões, especificamente o que chamamos de mal banal. Conquanto, inferimos que a autoritária constituição do *habitus* militar foi deveras um ovo de serpente para o processo de estruturação e instanciação do *habitus* da maldade, naquele período entre 1964 e 1985, pois ali sob enquadramentos de guerra, em que se exigia do soldado a mobilização de esquemas práticos e de percepção e apreciação alinhados ao quadro de uma guerra, propícios aos esquemas do *habitus* da maldade. Nessa linha argumentativa de enquadramento bélico, o General Leônidas Pires Gonçalves, citado por Araújo *et al* (1994), afirmou que “Esse tipo de subversão (luta armada) é guerra [...] culpado foi quem iniciou a guerra, nós não iniciamos guerra nenhuma [...] aquilo era luta [...] fazia parte do ato de guerra”. (ARAÚJO *et al*, 1994, p. 248-254). Na mesma linha discursiva que expressa o enquadramento castrense da política nacional bem como o quadro social intervencionista, aqui destacado, Coelho (1976) cita a fala de Floriano Peixoto: “[...] não posso querer para meu país o governo da espada, mas não há quem desconheça [...] de que é ele que sabe purificar o sangue do corpo social que como o nosso está corrompido” (COELHO, 1976, p. 68). Ou seja, evidencia-se com isso que o *habitus* militar possui esquemas afetos a um complexo messiânico, complexo que catalisa e justifica, ideologicamente, a violência praticada como violência virtuosa, de modo que o que chamamos de práticas do mal banal, aparecia aos agentes da repressão como violência virtuosa.

Portanto, entre 1964 e 1985, a ditadura militar foi prodigiosa em estruturar situações em que, aos militares, os quadros de sentido mais evidentes e apropriados ao senso prático do seu *habitus* militar, visando o alinhamento situacional naquele enquadramento, eram justamente a repressão, a tortura e o extermínio. Tanto as práticas repressivas registradas quanto as representações sociais presentes nas memórias de militantes e militares evidenciam este argumento. Ali, a ideologia de segurança nacional subsidiou um

enquadramento de guerra onde os inimigos eram compatriotas, então traidores da pátria, inimigos da liberdade, inimigos da família e dos valores cristãos.

Destarte, esse mundo, o mundo do regime de 1964 a 1985, o mundo que recortamos como repressão, era visto pelos militares como um mundo em guerra, estavam ali em guerra. A guerra fria e a ideologia de segurança nacional referenciavam e sustentavam esse enquadramento. Assim, o “soldado” lançou mão de enquadramentos que já gozavam de validade para determinados quadros. Se sua socialização lhe valeu esquemas de sentido de um guerreiro profissional, o quadro da ditadura lhe deu a guerra, e a sociedade lhe deu a justificabilidade da tortura, tornada “palatável” e digerível desde a sua formação para o combate, como prática aceitável e mesmo necessária e virtuosa se praticada contra certos tipos de indivíduos perigosos. De fato, muitos dos esquemas de sentido mobilizados na tortura eram familiares aos militares pois cultivados desde o seu treinamento. Sobremaneira, tal como já pontuamos com as contribuições teóricas de Goffman e Lahire, sem contextos de ativação e mobilização das disposições, não sobra muito espaço para a instanciamento das práticas a elas referentes. Isso não significa que não exista espaço para o novo no social, apenas que do contexto emanam as “condições de felicidade” de uma prática. Assim, sem os quadros contextuais pertinentes, as disposições tendem ao enfraquecimento e esquecimento. Do mesmo modo que, sem disposições instanciando-se e atualizando-se nas práticas, os quadros de sentido também se escoam com o tempo. Na esteira de nossa visada, Rodrigues (2008) lembra acertadamente que “O treinamento para o combate previa uma atenção especial ao desenvolvimento da rusticidade, por meio do desconforto dos indivíduos [...]” onde exigia-se “[...] que a instrução fosse executada com realismo [...]”, pois acreditava-se que somente sob o “fogo forte que se forja o aço bom” (RODRIGUES, 2008, p. 90). Ou seja, cultivados na caserna, não teria contudo florescido na repressão como polícia política se não houvesse uma certa aceitabilidade na sociedade brasileira.

Portanto, não podemos explicar a tortura como mal banal com base na monstrificação que erige um demônio sádico sobre o torturador. E endossando essa trilha que atravessa nosso trabalho, a afirmação de Huggins *et.al.* (2006) assinala que:

Nada do que ouvimos de nossos sujeitos, nem qualquer outra evidência que tenhamos examinado a respeito deles, sugere a presença de predisposições sádicas nesses operários da violência antes de haverem sido integrado em unidade de atrocidade. (HUGGINS *et.al.* ,2006, p. 433)

Acerca desse aspecto banal e óbvio do mal, num enquadramento ideologizado belicamente, Huggins *et.al.* (2006, p. 431) aprecia o seguinte: “A tortura tornou-se um método científico durante o regime militar no Brasil e passou a fazer parte dos currículos de treinamento para determinados postos do pessoal militar”. Ou seja, com isso enfatizamos que a despeito de se tratar sempre de uma decisão individual, o torturável não era uma construção contingencial e idiossincrática que sempre deveria ser inventada e feita deliberada e reflexivamente por cada torturador em cada situação de co-presença entre torturador e torturado. A despeito da singularidade de cada interrogatório em que houve tortura, todos eles podem ser ligados por uma dimensão estrutural que foi possível em razão da afinidade eletiva entre o *habitus* militar o *habitus* da maldade. Assim, a dimensão do mal, verificada nas práticas de tortura, está além do que a concepção de mal radical alcança e além das monstrificações dos atores. Decerto seria menos difícil lidar com essa realidade se imputadas ao sadismo e às exceções. Mais fácil também se sua causação pudesse ser vinculada aos militares e, por conseguinte a seu *habitus* específico, tão acostumado à violência e ao sofrimento. Os tópicos seguintes adentrarão tais aspectos e procurarão discutir detidamente tais pontos.

3.1 O sacerdócio de uma vocação: insubordinação em nome da salvação nacional

Os militares veem sua profissão como um sacerdócio, uma abdicação voluntária permanente de comodidades materiais, uma servidão, como frequentemente dizem, uma dedicação total ao serviço público. Desta perspectiva, o individualismo é sinônimo de egoísmo. (COELHO, 1976, p. 140)

Que relação a tortura como mal banal possui com *habitus* militar se já admitimos que este não é sua matriz e nem a sua causa absoluta? Qual a razão de insistir nesse argumento se já descartamos uma causalidade filial ou mesmo uma relação de necessidade ou suficiência entre *habitus* militar e *habitus* da maldade? Decerto não se pode ignorar que em meio às muitas visões tanto do golpe quanto do regime militar, encontradas por nossa pesquisa, mostrou-se ser um lugar comum, entre os militares das Forças Armadas, a patriótica justificativa dada para o uso da violência, exemplificando aquilo que pontuamos como violência virtuosa. E nessa perspectiva, Carvalho (2005) põe em relevo justamente o que entendemos como fulcral para se compreender a tortura no regime militar, e que será explorado nesse capítulo, ou seja, que conhecer a organização militar é crucial para entender seu comportamento político. Referenciado nisso, foi que julgamos que precisamos passar

pela análise do *habitus* militar se quisermos compreender o papel político dos militares na história brasileira, bem como seu protagonismo na repressão, especialmente nas práticas de tortura. Pois se não podemos relacionar a prática da tortura a uma causalidade entre *habitus* militar e *habitus* da maldade, não podemos desprezar o protagonismo do *habitus* militar, com seus esquemas e práticas, na construção do processo e da estrutura de repressão, pois onde se afinizou um *habitus* ao outro e com isso, se deu expressão ao mal banal através da tortura.

Nesse sentido, o que temos nesse contexto é que o uso da violência, com suas cores virtuosas, foi facilmente justificado porque havia no *habitus* militar as condições para tal, pois como guardiões da nação, foram convocados para uma guerra contra inimigos perigosos posto que, internos e praticantes da desonrada guerra irregular. Uma guerra em que sua atuação contrarrevolucionária visava mais que a integridade e a soberania territorial, visava a proteção da democracia e dos valores da sociedade brasileira, posto que estariam então ameaçadas pela subversão contagiosa do terrorismo comunista (ARAÚJO *et al.*, 1994). A fala do General José Luiz Coelho Neto, em entrevista à Araújo *et al.* (1994), corrobora com nosso prisma acerca da ideologia militar, sobre sua relação e vocação de guerreiros, protetores da pátria que, para cumprirem esse papel, precisariam atuar na segurança interna e não somente na defesa externa:

[...] é missão do Exército, das Forças Armadas defender a constituição, defender a ordem legal. Quando aparecem grupos querendo derrubar a ordem legal (esquerda revolucionária), não precisa haver ordem para contra-atacar. Já está implícito na nossa missão. (ARAÚJO, 1994, p. 234)

Contudo, subjacente a esse discurso militar, calcado no vocacionado heroísmo da violência virtuosa, o que se percebe é que tal messianismo não é gratuito nem unicamente oportunista e contingencial, pois expressa um *habitus* que têm a tutela da sociedade brasileira como um dos seus principais esquemas disposicionais, ou seja, os intervencionismos militares não são mero oportunismo político nem mera instrumentalização em nome de interesses de classe. Assim sendo, como bem assinalou Carvalho (2005) e Araújo *et al* (1994), os militares acreditam nisso, sua identidade militar pauta um *habitus* que posiciona suas ações nessa direção, eles fizeram disso a virtude de sua atuação como guerreiros. E as atuações militares na política republicana depõe nesse sentido. Além disso, nesse enquadramento da sociedade brasileira, constatamos que o *habitus* militar posiciona

justamente essa colocação da máscara heroica para então representar, com suas práticas, o papel dos soberanos protetores e guardiões dos valores da nação; os protetores não somente da integridade territorial, mas da integridade moral, da identidade nacional, posto que como guerreiros, estão acima da política (porque pertencentes a um mundo distinto/distinguido do mundo civil). E como já pontuamos, trata-se de uma necessidade colocada pelo próprio papel esperado pela sociedade, de sua classe de guerreiros profissionais. O curioso é que, com base em Carvalho (2005), podemos concluir que esse sacerdócio intervencionista, discursado desde o século XIX, existia como *habitus* antes de tornar-se ideologia e parte do espírito/identidade militar.

Nesse contexto, aquele do regime militar, seu protagonismo e intervencionismo tutelador seriam dotados de uma legitimidade indiscutível, pois tal como lhes foi assegurado pela maioria das constituições do Brasil republicano (CARVALHO, 2005), como instituições permanentes, seriam encarregadas da garantia da lei e da ordem. E como patriotas abnegados e vocacionados para a vida militar, seriam eles os mais aptos e indicados para a salvação e proteção da nação brasileira, os fiadores da estabilidade e da segurança do país. E é com base nessa mesma vocação que buscaram legitimar o poder de decidir quando seria legítimo obedecer e quando seria heroico desobedecer às autoridades civis, consolidada pelo estado moderno, e que os subordinou à polis. Assim sendo, os militares são socializados sob um enquadramento em que são os fiéis soldados, em que são da pátria a guarda, sempre aqueles que pronta e vocacionadamente se sujariam com o sangue do “inimigo” para salvar o país, salvá-lo até mesmo de si, quando perdido e iludido como inocente útil a interesses forâneos. O ponto basilar que se coloca aqui é que tanto os militares representam a si mesmos como superiores e melhores que os civis, como os civis reforçam e cultivam esse mesmo enquadramento, pois recorrer aos militares para reverter ou modificar os resultados democráticos não foi uma exceção na república. Assim sendo, sobre tal base deificada, foi sendo erigido o *habitus* militar, que possui justamente o intervencionismo como um dos seus esquemas.

Sobremaneira, na esteira da reflexão ensejada aqui, Schulz (1994), extraiu o seguinte trecho do jornal “O soldado”, de 19 de abril de 1881, trecho onde o aludido enquadramento tutelador, presente na identidade e nas práticas militares, já aparece:

(Nós, os militares) temos o direito de fiscalizar os atos do governo, estamos cumprindo nosso dever, profligando as injustiças do poder.... Não podemos ser indiferentes à falta de patriotismo de um governo que se mantém em nome não sabemos de que princípios políticos. Aos nossos companheiros de armas aconselhamos que se previnam contra o governo [...] aos primeiros clarões da alvorada devemos, em hostes guerreiras, cerrar fileiras contra o inimigo interno. A segurança da Pátria está ameaçada no exterior e periga no interior. (SCHULZ, 1994, p. 88-89)

Nessa navegação pelas práticas, expressões do *habitus*, e representações discursivas, expressões ideológicas que matriciarão a identidade militar (consolidada somente nos anos de 1930), foi a etnografia de Celso Castro (2004) que contribui para mostrar que esse tutelamento não foi gratuito, afinal ele forneceu e fornece aos militares uma fonte de alteridade, uma fonte de fortalecimento e integração do “nós” em contraposição a “eles”, especialmente nos períodos de paz em que não há inimigos nem guerra declarada (algo que, como veremos a seguir, pretende solidarizar como um corpo, com um único espírito militar, justamente uma instituição rígida e profundamente hierarquizada, ou seja, trata-se de um fonte de disciplinamento). Destarte, foi Castro que destacou que o mundo militar calca sua pureza e superioridade exatamente nessa separação e distinção com seu par antagônico civil, através da construção e cultivo de um abismo com o mesmo. Nessa direção, ele cita que referida “[...] distinção entre militares e paisanos é o passo primordial instaurador do espírito militar” (CASTRO, 2004, p.54). Um espírito militar que podemos definir como a identidade social dos militares, como a prescrição comportamental relativa ao papel social do militar, ou seja, trata-se da referência ideal de enquadramento para a estruturação do *habitus* militar, *habitus* que ensejamos pelo menos delinear nas linhas subsequentes. Desta feita, a identidade militar constitui-se no quadro social que pauta o enquadramento e alinhamento situacional dos militares e norteiam a instanciação do seu *habitus* no mundo.

Contudo, para Goffman (2007), essa separação com o mundo exterior, construída pelos militares desde a sua formação, não é exclusividade nem mazela da caserna, porque visada por todas as instituições sociais. Para ele, todas elas tenderiam ao fechamento característico das instituições totais, todas tenderiam para a totalização. Todas ofereceriam um mundo aos seus membros e deles exigiria a completa adesão nesse mundo ofertado ou mesmo imposto. E destarte, sobre tal fechamento, Carvalho (2005) destacou muito bem o esforço empreendido pelos militares, ao longo da história republicana, para se destacarem e se posicionarem acima e além dos civis, especialmente da política, sem, contudo, renunciá-

la completamente. E se superiores, quando convocados à representação do seu vocacionado papel messiânico, deveriam ter legitimidade para fazê-lo. Ademais, Carvalho destaca que, dialogando com os quadros do contexto, esse protagonismo político dos militares era também influenciado pelos interesses das Forças Armadas nos rumos da política. Deste modo, somado ao senso de vocação guerreira, onde a guerra entraria onde não houvesse mais espaço para a política, as práticas mostravam que a política fazia parte da guerra e que não haveria guerra fora da política.

E embora pareça paradoxal e irreconciliável a busca pelo distanciamento da política, diante da centralidade das intervenções na república brasileira e do papel protagonizado pelos militares nesse processo, isso desvela na verdade duas faces de um fenômeno bifronte, na estruturação e composição do *habitus* militar. Afinal, ainda que fundadas em disposições práticas que mobilizam lógicas de ação distintas, não podemos esquecer que as instituições militares são instituições políticas, preocupadas com a coisa pública e com a pátria, de modo que a solução encontrada pelos militares para essa convivência com o mundo civil, de fato depende muito do contexto social em que se inserem. Nesse aspecto, realçamos que a dimensão política está presente no *habitus* e que a instanciação ou não de um *habitus* vincula-se à dinâmica das relações de poder num quadro social. Logo, evidente que, o que destacaremos adiante como política do exército, manifesta-se nesse *habitus* e em suas práticas.

Assim sendo, o *habitus* militar, internalizado e cultivado pelos militares com base no quadro social balizado por um modelo idealizado, chamado de espírito militar, tem, segundo Castro (2004), sua força e pureza constituída na direta proporção da separação e distinção radical com o “submundo” civil. Ou seja, quanto mais apartados entre si, o mundo civil e o mundo militar, mais superiores, fortes e puras são as adjetivações do militar, mais puro e forte o espírito militar. E desta feita, um espírito militar fraco é aquele contaminado ou não descontaminado, pela poluição social do paisano, termo castrense para o civil. Colocando de outra forma, quanto mais distinto do mundo civil em suas práticas, mais o *habitus* militar se aproxima do ideacionado e idealizado espírito militar, cujo referencial ideal-típico, como lembra Castro, remete ao patrono Duque de Caxias. O esforço da instituição vai na direção de produzir um guerreiro digno de seu papel de matar e morrer pelo grupo, e nisso, o militar tanto precisa ser como evidenciar que é diferente e superior, pois a virtude de sua violência

como guerreiro viria de sua própria virtude e honra como militar. Eis um ponto importante, a violência do guerreiro costuma ser vestida com os tons da virtude, seja a defesa de um bem moral, seja a abstração do bem comum.

Desta feita, desse espírito militar emanariam, portanto, os predicados de um militar, e foi dele que emergiu a justificativa ideológica para a intervenção e a tutela, em nome da salvação nacional. E tal como supracitado, é com base nesse espírito militar, como identidade social dos militares, que o *habitus* militar é estruturado e internalizado pelos militares, através de seu processo de socialização. Outrossim, também as representações do espírito militar, presentes nas canções, hinos, manuais e ordens dos militares, é que se forja, na socialização dos mesmos, o seu *habitus* militar. E embora Castro (2004) não tenha falado de *habitus*, as práticas por ele observadas e analisadas subsidiaram nossa ida do espírito ao *habitus* militar. Os muitos exemplos de práticas intervencionistas corroboram nosso ponto neste tópico do presente capítulo.

O fato crucial é que foi do espírito militar, com sua alegada superioridade e pureza, reforçada pela separação simbólica e física com o mundo civil, que justificou, para os militares, a arraigada convicção da "legitimidade" não somente para as suas intervenções na política como também para a instauração de um regime militar (ARAÚJO *et al.*1994; CARVALHO, 2005); afinal, embora a intenção, em 1964, fosse devolver o poder aos civis após o golpe, os militares "julgaram" ali a legalidade da política e dos políticos e ali concluíram que ainda não era seguro ao país e à democracia fazê-lo (COUTO, 2003). A narrativa da corrupção e da falta de patriotismo do civil, ausente nestes, segundo os padrões da caserna, sempre esteve presente na fundamentação e justificação para o intervencionismo. Tal narrativa constitui o espírito militar e justifica ideologicamente, seu complexo intervencionista, ao *habitus* militar. Não sem motivos, o trabalho de Filho (2009) destacou a importância desse esquema constitutivo do *habitus* militar, e aqui, significativo para a compreensão das práticas de tortura no regime, pois lembrou que os referidos significantes, "messiânicos" e tuteladores, foram um lugar comum no discurso dos militares torturadores, ao passo que foram significantes pouco mencionados pelos torturadores civis por exemplo. Em suma, o que podemos concluir é que a construção da coesão e solidariedade institucional, num quadro tão hierarquizado e rígido, passa pela construção e atualização da figura, real ou imaginada, de inimigos perigosos e de iminente perigo a todos. A própria existência da

instituição exige uma justificativa, e a justificativa dos guerreiros e de suas práticas é aquela do inimigo sempre presente e à espreita.

Com isso, defendemos que essa dimensão autoritária, intervencionista e tuteladora, manifestadas pelo *habitus* militar, têm relações afetadas, tem origem no processo de socialização no cotidiano das Forças Armadas. Nesse sentido, segundo Carvalho (2005), a educação militar foi deveras central na determinação do comportamento político ativo dos militares, pois foi nas escolas militares, ainda no período imperial, que nasceu e floresceu o intervencionismo e o “messianismo” da caserna brasileira. Um intervencionismo que, de fato não podemos imputar unicamente aos militares, ainda que as constantes atuações em intervencionismos tenham decerto criado uma cultura e identidade militar intervencionista e messiânica, onde a própria percepção e senso de superioridade seriam justificadoras dessa prática, tão repleta de evidências na história do país. Outrossim, desde as escolas militares, ainda no período imperial, mas também na república velha (antes da reforma introduzida pela Missão Militar Francesa), os militares recebiam uma formação muito mais política do que profissional, uma formação que enfatizava a superioridade, que tanto pontuamos aqui, e o papel arbitral da caserna na política nacional (CARVALHO, 2005).

Desse modo, já ali, nos idos do crepúsculo do império, as primícias do espírito militar já sustentava que os militares eram o esteio da pátria, a célula *mater* do patriotismo. Carvalho lembra que, nos anos 30, também se falava dos civis como incultos e corruptos, bem como do dever militar de tutelar o país, posto que seriam a “corporação mais bem organizada e menos viciada [...] elite mais autorizada e forte” (CARVALHO, 2005, p. 71). O que temos é um enquadramento distinto de um mesmo fenômeno, pois nesse aspecto, segundo Rodrigues (2008), ali, no meio militar, onde o dissenso é visto como patológico e perigoso, sinônimo de indisciplina, o jogo político democrático era na verdade visto como ausência de princípios e mesmo degradação moral. De maneira que, no enquadramento da caserna, faltaria aos civis o espírito de corpo, o espírito patriótico e abnegado que abre mão dos próprios interesses em nome dos objetivos do todo do corpo social. E esta renúncia só o sacerdócio militar seria capaz de realizar. Uma renúncia que o sonho militar de sociedade poderia realizar, ensinando aos civis a honra, o patriotismo e o espírito de corpo em nome da segurança e grandeza nacional.

A fala do General José Pessoa, citado por Castro (2004), vai ao encontro da conclusão acima de Carvalho (2005) quando diz que: “O Exército como instituição democrática por excelência, como verdadeira ossatura da nacionalidade [...] tanto é verdade que a integridade da pátria, mais do que a do regime, repousa em sua eficiência”. (CASTRO, 2004, p. 126). Carvalho resgata ainda que já havia, no império, ratificando o que colocamos aqui, essa visão castrense sobre a sociedade e sobre o papel militar no país, quando afirma que “Desde a Guerra do Paraguai e sobretudo desde a república, os militares se sentem donos absolutos do patriotismo e credores da gratidão da pátria”, e passaram a agir nesse enquadramento (CARVALHO, 2005, p. 167). Outrossim, insistindo nessa dimensão “messiânica” dos militares, Coelho (1976) lembra que foi o êxito na proclamação da república que começou a engendrar uma identidade militar convicta de uma superioridade sobre os civis. No entanto, foi somente com Vargas, grande incentivador do protagonismo político dos militares, que, segundo Carvalho (2005), a caserna conseguiu controlar a política no Exército e assim, construir de fato uma política do Exército. E isso ocorreu quando a doutrina militar do governo Vargas buscou enquadrar e limpar a caserna das influências políticas. Para tanto buscou hegemonizar a homogeneização de pensamento político pois ademais, força militar forte e manipulável significava coesão e unicidade, especialmente de pensamento. Foi nesse momento que o espírito de corpo castrense e a identidade militar deram seus primeiros passos mais sólidos, e o fez na base de sua convicção messiânica como instituição. Assim sendo, foi nos anos trinta que os militares superaram o que Coelho (1976) chamou de complexo de paisano, assumindo, por conseguinte uma identidade com forte senso de distinção e superioridade sobre os civis. E não sem fundamentos para tanto, foi nesse caldo, nos anos 30, que Goés Monteiro lançou as sementes que ecoariam, nos anos 50, na ideologia de segurança nacional, com a ESG – Escola Superior de Guerra (CARVALHO, 2005). Foi ali nos anos 30 que, segundo Coelho (1976), a doutrina militar varguista deu base para a percepção da segurança interna como necessária à segurança e soberania nacional. Contudo, se podemos falar de um espírito militar e de um *habitus* militar, não podemos inferir que a atuação dos militares eram monolíticas em pensamento e ação política. Doravante, como destacou Coelho (1976), nos momentos decisivos de seus intervencionismos, os militares de modo geral sempre escolhiam e seguiam a hierarquia e a disciplina do comando. E não à toa, o inimigo comum foi uma fonte fundamental na consolidação coesiva da instituição

castrense. Logo, reforçar a existência e o perigo desse inimigo era um caminho óbvio para o controle da caserna sobre si mesma.

Deste modo, percebemos que interpretar e compreender o processo de formação e socialização bem como os sentidos presentes no espírito militar nos é fundamental para interpretar e compreender, pela observação das práticas dos militares, o *habitus* respectivo. E tal como supracitado, ao mesmo tempo em que o protagonismo político intervencionista das Forças Armadas, na história republicana, constituiu-se num esquema basal do *habitus* militar, tal intervencionismo foi também parte constituinte desse *habitus*. Pode-se dizer inclusive que este é um dos eixos, esquemas primários, que moldam e constituem o *habitus* militar. E não falamos aqui de um golpismo gratuito ou mera infantilização da pátria, pois mais complexo que tais manifestações fenomênicas, e sim da projeção de uma tutela sobre o civil, fundada na percepção de um cidadão não só desarmado, mas inocente e vítima de si e dos seus políticos, que exige, portanto, constante proteção. Então o intervencionismo tutelador toma parte na discussão deste trabalho tanto como processo sócio histórico da república brasileira, que já foi sobejamente estudado, quanto como esquema de sentido presente no *habitus* dos militares. Portanto, os abundantes exemplos intervencionistas expressam-nos como característica do *habitus* militar.

E deveras, com base nas discussões precedentes, cabe, portanto enfatizar que este trabalho se deteve na interpretação e compreensão do espírito e do *habitus* militar, pois assumimos que o golpe militar e a ditadura assim como a estruturação de uma repressão, racionalizada e burocrática, cuja consequência foi mal banal, substancializado na prática da tortura, exigiu por parte dos seus atores a mobilização de esquemas que tão somente a análise macrossociológica e macro histórica dos intervencionismos não daria conta. O que pautamos com isso é que as instituições têm dinâmica e vida própria, indo além de um mero espelhamento da realidade social e política que a circunda e mesmo, lhe atravessa. O que colocamos é que essa relação de uma instituição com o mundo não é de modo algum passiva e unilateral. Assim, as razões dos intervencionismos, do regime militar bem como da repressão, não são contingenciais e nem explicáveis pelo corriqueiro recurso à paisanização dos militares. Conquanto, é necessário ir além dos processos políticos. Por isso, o que tentamos então foi olhar o social e o cultural para entendermos melhor o político, pois pactuamos que essa perspectiva alcançaria com êxito tanto os intervencionismos

precedentes, como a intervenção de 1964, que não foi somente cirúrgica, foi além e fez-se regime, ocupou o estado e estruturou um aparelho repressivo nos moldes de um território conquistado numa guerra. Havia de fato ali o enquadramento como um estado de guerra. Acreditava-se que se estava numa guerra. Contudo, foi-se tão longe nesse bélico enquadramento, que outro *habitus*, o *habitus* da maldade, vicejou nas práticas dos mesmos atores do *habitus* militar que foram ao combate, principalmente entre aqueles militares cujo papel na repressão e no combate ao inimigo era interrogar e obter a “verdade”.

Destarte, para entender a ditadura militar e principalmente a violência que se seguiu bem como para entender os militares torturadores não basta considerar apenas os intervencionismos em seu aspecto político, especialmente aqueles ligados às razões do golpe de 1964. Não é suficiente nos determos na ideologia de segurança nacional enquanto fonte de esquemas de sentido laminados para a estruturação do regime e da repressão, e nem unicamente na força do anticomunismo entre os militares. A complexidade dos efeitos do mal banal remete-nos à dimensão das disposições práticas dos atores, indo além das suas ideologias justificadoras. Portanto, foi preciso colocar carne e sangue na compreensão das práticas repressivas, especialmente a tortura, foi preciso atentar para seus atores e as disposições subjacentes às suas práticas como torturadores. Disposições fornecidas por quadros de sentido cuja referência hegemônica foi, no caso dos militares das Forças Armadas, a sua socialização militar com o *habitus* consequente. *Habitus* este que na ditadura teve um encontro nada fortuito, pois o responsável direto pelo seu florescimento, com o *habitus* da maldade.

Assim, o doutrinamento da ESG, legatária, em sua doutrina de segurança nacional, do papel assumido pelos militares, com sua política do Exército, gestada desde o Estado Novo, e a suposta conjuntura de um golpe comunista iminente, de uma revolução comunista, não são suficientes para compreender o intervencionismo com seu subsequente regime militar e nem compreender a repressão, que de tão radical deu expressão ao mal banal. Portanto, o contexto do suposto perigo comunista bem como a tradição intervencionista das Forças Armadas, colorido pela doutrina de segurança nacional, tão somente forneceu um enquadramento que incendiou/ativou algo mais arraigado, presente no *habitus* militar. Foi tal combustível que os levou para além dos golpes militares, velhos conhecidos da república brasileira e velho argumento das elites. Dessa maneira, a estrutura de repressão não surgiu e

nem se sustentou num vazio de quadros de sentidos e nem se restringiu a uma dinâmica de poder e dominação política. Ali a ideologia de segurança nacional e o anticomunismo vicejaram em seu enquadramento bélico porque cultivada num e por um *habitus* militar, cujo espírito sempre foi fideísta de uma vocação messiânica das Forças Armadas para com o país (CARVALHO, 2005; COMBLIN, 1980). A conjuntura política republicana forneceu os contextos atuais de ativação de disposições, *habitus* adquirido e cultivado em contextos do passado.

Entretanto, antes mesmo de se poder falar de uma identidade militar, o complexo messiânico e intervencionista já se manifestava nos discursos e nas práticas dos militares. Afinal, os atores dotados do *habitus* militar sempre foram protagonistas, e o fator decisivo, em de todo o processo político republicano. A repressão entre 1964 e 1985 por exemplo, estruturada sob um regime ditatorial, um estado de exceção típico, afinizou esse *habitus* ao *habitus* da maldade. Mas uma relação que ocorreu porque a condução política de todo o processo se deu sob o *habitus* da caserna e os esquemas deste pautaram o enquadramento de guerra bem como todo o regime, com sua repressão política de sustentação e justificação. Coelho (1976) arremata nossa argumentação pois, alertou para o fato de que as intervenções militares correspondem unicamente ao aspecto mais espetacular do comportamento da instituição. E por isso, coube-nos ir além da região de fachada (GOFFMAN, 2009), por isso buscamos ir aos bastidores da caserna, precisamos ir à sua região de fundo (GOFFMAN, 2009), ao palco onde se forja e se estrutura o *habitus* militar.

Assim, se o *habitus* se revela numa importante chave interpretativa para o problema da repressão e principalmente da tortura, essa questão merece ser mais explorada. E sem dúvida, o trabalho de Castro (2004) lega a principal contribuição nesse intento hermenêutico, já que sua pesquisa revelou que é na socialização militar que são lançadas as sementes do senso distinção e do papel salvador que os militares convictamente sustentaram ter para com a pátria. Os estudos de Carvalho (2005) enfatizam o ponto que sustentamos, quando argumenta que o protagonismo dos militares não se vincula tão somente ao período da ditadura com seus enquadramentos provenientes da doutrina de segurança nacional (COMBLIN, 1980), ou seja, envolve um longo processo de aproximação da política e do estado que começou com a Guerra do Paraguai e se acentuou na república, especialmente

após o Estado Novo. Processo esse que evidentemente não somente era expressão do *habitus* militar como era elemento estruturante desse *habitus*.

A fala do Capitão Henrique Couto Ferreira Mello expressa emblematicamente a intensidade que o esquema do heroísmo e da vocação, colorida por um complexo messiânico, tem sobre o militar e como isso é introjetado desde a socialização:

A formação de um oficial do Exército [...] vem com aquela história do sacerdote, do salvador da pátria, do sujeito que ganha mal, mas se dedica: que renuncia à própria vida e presta aquele juramento... 'cuja honra, integridade (das instituições brasileiras) defenderei com o sacrificio da própria vida'; quer dizer, a primeira vez que [...] faz um juramento desse tipo, ele o faz chorando...porque acredita naquilo. A cabeça dele é preparada para ficar condicionada àquilo [...] e está-se formando num herói; ele é carente de heroísmo. [...] quando o sujeito desfila, passa em frente ao palanque onde ficam as autoridades – [...] um bando de safados – [...], o sujeito passa com um frio correndo na espinha [...]. (ARGOLO *et.al.*, 1996, p.17)

Ou seja, ao militar, acima de qualquer outra missão, existe a defesa da nação, da pátria. A hierarquia que lhes sujeita às autoridades civis e por extensão, à sociedade dessa pátria, pode ser relativizada se a missão acima estiver em vias de ser comprometida. Nesse sentido, estamos diante da evidência de que o "espírito militar", quadro de sentido estruturantes dos esquemas do *habitus* dos militares, cultivado nas escolas de formação e ao longo da carreira militar, calca sua dualidade e paradoxo, desde a chamada república velha, sob o enquadramento do "soldado-cidadão", primeira ideologia intervencionista dos militares, já presente no período imperial (CASTRO, 2004; CARVALHO, 2005). Desta feita, na visão da caserna, o seu militar seria um cidadão superior porque na dimensão do soldado ele seria a mais franca expressão do patriotismo e da abnegação, permanecendo, contudo, fora e acima do processo político, pois guardiões e sentinelas da nação. Como instituição permanente seu objetivo seria a garantia da lei e da ordem, e, por conseguinte, eles seriam aqueles dotados de capacidade e discernimento para julgar e decidir que lei e que ordem deveria ser garantida. Contudo, como soldado-cidadão, na sua dimensão de cidadão, frise-se um cidadão diferenciado, ele deveria estar sempre pronto para atuar intervindo tutelarmente na política apropriando-se do estado. Assim, a legitimidade para uma eventual interferência militar na política derivava justamente dessa posse de virtudes cívicas e patrióticas, não contaminadas pela política, que seria supostamente marcada por vícios civis personalistas e privatistas. E na realidade, os textos constitucionais sempre deixaram margem para os militares se moverem nessa dinâmica do soldado-cidadão, pois sempre se

lhes reservou o papel de decidirem sobre a legalidade da política e sobre quando intervir ou não (CARVALHO, 2005).

Sobremaneira, as virtudes do soldado-cidadão existem tanto como representação social quanto como prática social. Neste mundo olímpico da caserna, a farda não é tão somente um uniforme, ela demarca uma distinção que, ao falar de vocacionados, inscreve numa ordem metafísica esse abismo. Os militares seriam então o modelo, o referencial moral incorruptível para a reforma de uma sociedade corrompida e inculta (CARVALHO, 2005); seriam eles os salvadores altruístas, porque vocacionados para a abnegada vida militar – afinal dizem que ser militar só é para quem pode nunca para quem quer (CASTRO, 2004) – sempre prontos e preparados para atuar como um poder pacificador nos períodos de intensa mobilização social, estes sempre interpretados como momentos de instabilidade e risco político (WEFFORT, 1984). Assim, o militar é enaltecido e construído não somente como guerreiro de predicados espartanos, ele é também o mais vocacionado para conduzir a polis, pois moralmente superior.

O viés fortemente autoritário da república brasileira (WEFFORT, 1984), e o caráter "messiânico" do *habitus* militar, contribuem para argumentar que as dimensões sociais e culturais são centrais para compreender o fato de que a política republicana brasileira tenha sido feita sob a presença e a sombra das quarteladas. Afinal, nesse Brasil onde se dizia que as "revoluções" deveriam ser feitas por cima antes que o povo as fizesse, o calar das baionetas era sim uma tentação e uma realidade para socorrer os donos do poder diante de contestações ao status quo (WEFFORT, 1984). Nesse aspecto, naquele quadro, o quadro republicano, estava normalizado (GOFFMAN, 2012) que cabia sim aos militares um protagonismo intervencionista na política. Contudo, é preciso avançar nessa interpretação sobre o "espírito militar" e o *habitus* militar, pois de seu processo de constituição se lançam algumas oportunidades de compreensão não somente do papel dos militares na política brasileira e no regime militar como também para compreensão do mal tal como apareceu na ditadura; um mal que tal como citamos apareceu aqui na sua forma mais temerária, espantosa e de complexa compreensão, o mal banal, que inscrevemos no campo semântico da banalidade do mal arendtiana (1999).

Assim sendo, os esquemas do *habitus* militar e sua afinidade eletiva com os esquemas do *habitus* da maldade, guarnecidas sob os quadros de sentido do contexto desenhado pela ditadura de 1964, são o cerne de nossa pesquisa para a compreensão da tortura como mal banal e do torturador como homens banais. Essa leitura decerto contribui para entender porque foi tão “fácil” para os militares o recurso aos termos da guerra suja (STUDART, 2006) e porque o mal foi tão facilmente banalizado. Com isso, ratificamos que a doutrina de segurança nacional não poderia ter força motivacional suficiente, como fonte de sentido e motor ou mola para a ação, para levar os militares a sitiarem, a ocuparem militarmente e a se voltarem tão violentamente contra a sociedade brasileira, se não houvesse ali um *habitus* correspondente ao papel demandado. Referir-se à socialização militar, se fez necessário para entendermos melhor como um regime tão violento foi construído e levado a efeito nas perseguições aos opositores, então travestidos e desumanizados como terroristas e inimigos internos (STUDART, 2006). Uma desumanização que deu à repressão a alienação e o distanciamento suficientes para matar e supliciar sem remorso nem culpa, práticas então encaradas como um dever profissional e vocacional, ou seja, um mal necessário e por isso, moralmente justificável. O “êxito” e a eficiência repressiva ratificam essa perspectiva onde o mal perdeu seu caráter de tentação e culpa, e onde o bem se tornou a tentação. Assim, é dentro da dimensão dialética entre um patrimônio de disposições, onde reside o *habitus* militar, e um contexto, estruturador da afinidade eletiva aqui observada, é que recortamos esse momento e seus atores mais sombrios. A fala do Coronel Ustra expressa bem a multidimensionalidade existente na prática do mal banal e em como ali, a prática do mal banal foi justificado porque necessária, uma violência virtuosa, portanto:

Não queríamos a luta armada, não a desejamos, não a procuramos, nem estávamos preparados para ela. Lamentamos a morte de jovens que foram iludidos, fanatizados e usados por experientes militantes comunistas. O confronto, que não iniciamos, mas que vencemos, preservou a democracia. [...]. Quer queiram ou não, foi com o nosso método de combate ao terrorismo que restabelecemos a paz, com um número reduzidíssimo de vítimas. (USTRA, 2006, p. 321)

Assim, o que pontuamos aqui é que uma das características do *habitus* militar, instanciado e instanciador dos intervencionismos, é o seu complexo messiânico e sua disposição intervencionista. Em 1964, foi preciso que uma ideologia, a ideologia de segurança nacional, estruturasse através das práticas do *habitus* militar, um quadro de guerra, para que as práticas desse mesmo *habitus* militar fossem instanciadas e dessem expressão, como prática, no seu combate ao inimigo, ao mal banal – uma violência virtuosa. Um mal

que não veio contudo somente do *habitus* militar. Mas entretanto, cabe-lhes sim a responsabilidade fundamental pela construção daquele estado jardineiro que foi o estado brasileiro do regime militar.

3.2 Desconstrução e mortificação na estruturação do *habitus* militar

O Exército, dadas as suas características organizacionais peculiares, é uma Instituição burocrática, que se estabelece conforme uma rígida hierarquia, mantida pela busca contínua de obediência disciplinar de seus membros. Essa hierarquia subentende a existência de várias camadas funcionais que se inter-relacionam e formam, de maneira dinâmica, em seu conjunto, o corpo social, que se pretende coeso, da Instituição. Essas camadas organizam-se piramidalmente, onde a maioria do corpo social – a dos cabos e dos soldados – e a menos privilegiada, encontram-se na base, enquanto a parte menor e a com maiores privilégios – a dos oficiais gerais e superiores – permanece no topo da pirâmide. (RODRIGUES, 2008, p. 41)

Como vimos, é deveras fundamental em nossa reflexão o entendimento que a atuação política dos militares na ditadura, bem como na repressão, passa pelo diálogo com a dimensão social e o cultural do mundo castrense. Não podemos compreender o papel político dos militares na república sem entendermos o *habitus* que instanciou suas práticas nesse mesmo universo. Assim, na primeira parte deste capítulo mostramos que o intervencionismo integra o *habitus* militar como um esquema primário basilar, tanto porque os militares não estão fora da polis quanto porque essa mesma polis alimentava esse papel messiânico da caserna. Ademais, esse *habitus*, do guerreiro profissional, se sustenta justamente na justificativa de que as mortes, entre vidas perdidas e tiradas numa guerra, não são gratuitas, elas são o sacrifício dado ao grupo. Danos colaterais diante da necessidade da prática de um mal necessário. Nesse aspecto, como cita Hannah Arendt (2013), como instrumento, toda violência, demanda sua própria justificativa, assumindo feições de uma violência virtuosa, portanto. Ou seja, para os militares, a virtude de sua violência residia na salvação da pátria. E deveras, o messianismo não é uma exclusividade dos militares brasileiros, parece-nos ser traço, o cariz ideológico que move os exércitos dos estados modernos.

Decerto, a contínua mobilização discursiva e prática desse intervencionismo, como destacamos no tópico acima, nos permite apontar para o soldado-cidadão como símbolo e expressão fulcral do intervencionismo do *habitus* militar, como molde de práticas, deveras intensamente institucionalizadas, na formação profissional do militar (CASTRO, 2004). Assim sendo, como veremos abaixo, essa socialização vai além do aprendizado e domínio

das habilidades guerreiras, voltadas unicamente para a defesa externa. Pois, busca-se ali introjetar um *habitus* que pretende fazer do militar mais do que meramente apto ao exercício da profissão da guerra. Como instituição quase-total, pretende integralizar, através de um intenso processo socializador, a identidade pessoal numa única identidade social. Mas, se acima pontuamos o elemento legitimador, abaixo trataremos da formação do guerreiro para que ele seja exatamente isso, um guerreiro, um soldado. A pergunta que se nos coloca nesse ponto é exatamente sobre como uma pessoa pode ser transformada em agente da guerra, da morte e do sofrimento, em guerreiro. Por isso, pontuamos antes o complexo messiânico e intervencionista, e aqui mostraremos porque foi tão “fácil” aos militares torturadores o recurso às práticas do mal banal.

Ainda que o trabalho de Castro (2004) tenha observado práticas e colhido representações sociais de um momento específico – já sob o crepúsculo da ditadura, dado que foi feito nos anos 80, e de um círculo hierárquico específico de uma das Forças armadas em particular, o Exército – ele tanto fala da longa duração do espírito militar como de sua inclusão dentro do espírito das armas e das forças armadas. Nesse sentido, ele observa que “[...] a forma da socialização profissional dos cadetes de hoje vive uma experiência [...] muito próxima a do cadete daquela época”, nos anos de 1930 (CASTRO, 2004, p. 132). Ademais, o estudo de Carvalho (2005), também tomado como referência aqui, do mesmo modo, abordou aspectos da socialização militar ao longo da história republicana, cujas conclusões vão ao encontro de Castro (2004), embora tenha se valido de fontes documentais e representações sociais. Doravante, devemos pontuar ademais, que a socialização não é igual e nem uniforme ao longo de toda a cadeia hierárquica, ainda que se pretenda e se busque uma certa homogeneidade, referenciada no espírito militar. Destarte, nesse aspecto, Rodrigues (2008) enfatiza que:

[...] a sociedade militar como um todo possui elementos socializantes homogêneos, que proporcionam, ou pelo menos buscam uma congruência quanto à maneira de pensar e quanto às atitudes. No entanto, cada um dos degraus hierárquicos possui formas próprias de socialização que os distinguem do amplo, e aparentemente, monolítico sistema, dando a ele uma característica de possuir em seu seio diferentes subsistemas que acabam mantendo determinadas relações de contradições entre si. (RODRIGUES, 2008, p. 47)

Antes de seguir à compreensão da socialização militar, não se pode esquecer que nenhuma socialização é absoluta, pois os atores sociais não são objetos passivos em face da

realidade social – o conceito de *habitus* enfatiza essa dimensão dialética – e que mesmo uma instituição total produz resistências e ajustamentos (GOFFMAN, 2007), ou seja, embora o espírito militar referencie e pautar a produção e reprodução do *habitus* militar, este tanto não é a correspondência *ipsis literis* daquele como as práticas não são a expressão exata e previsível do *habitus*. Contudo, consideramos o pressuposto de que nesse processo de internalização do "espírito militar", em esquemas disposicionais, é que encontramos os fundamentos férteis para o florescimento do papel que os militares prontamente assumiram na história republicana brasileira e que ajudam a compreender a prática de tortura vicejada na ditadura militar. E muito embora Castro tenha feito sua etnografia numa academia militar que forma somente oficiais, e que seja possível inferir que a formação dada aos oficiais e praças são distintas, conforme a lógica da estratificação do conhecimento, segundo a posição hierárquica, e que as três forças armadas possuam também suas diferenças, o próprio Castro pontuou sobre a relativa elasticidade de seu conceito de espírito militar. Desse modo, usamos aqui sua leitura para se referir aos militares das Forças Armadas de modo geral, posto que nossas referências nos permitem inferir que aquilo que tratamos aqui são esquemas práticos comuns à todos os militares.

Os trabalhos sobre a socialização e a formação militar são praticamente unânimes em afirmar que trata-se de um processo marcado pela mortificação do self. Mortificação esta principiada pelo ritual, chamado de incorporação, que passa pelo rebatismo e sepultamento do civil, através da perda do antigo nome. Sendo então, cada futuro militar, tanto renomeado por um número e um nome de guerra quanto redefinido pela uniformização de suas aparências. Um rito que procura, sobremaneira, demarcar a separação e a distinção com o mundo civil. Um rito de renascimento que não é de modo algum um evento gratuito, ele marca uma metamorfose em que simultaneamente ocorre o sepultamento do civil e o nascimento de um novo ser, o militar. Desse modo, a socialização militar busca nisso aquilo que Berger e Luckman (2000) chamaram de nominação do mundo; uma fundação dentro de novos quadros de sentido específicos. Assim, a mortificação do self e a totalização da personalidade, pelo *habitus* militar, busca introjetar esquemas de percepção e ação redefinidores do mundo. A ênfase na distinção simbólica entre civis e militares se expressa e busca dar sentido e sustentação também através desse processo. Por isso, o *habitus* militar inscreve na “natureza” o que não passa de um quadro específico da realidade, com seu *habitus* específico. Portanto, nesse processo, o ator é então renormalizado através de uma

“alternação” (BERGER; LUCKMAN, 2000), onde uma socialização secundária intensa muda o mundo da pessoa pela sua assimilação e redefinição, onde se objetiva a negação e redefinição das demais disposições presentes no patrimônio disposicional dos militares em formação.

O trabalho de Castro (2004) foi o que evidenciou que essa construção do *habitus* militar se dá numa formação, numa socialização conduzida sob o signo da banalização da violência e do sofrimento. Huggins *et al* (2006) acrescenta que a violência sofrida, na formação, tem como objetivo oferecer lições sobre a aceitabilidade da violência, para alcançar os fins desejados bem como para naturalizar a obediência, pela imposição da impotência. De modo que a violência busca então mortificar e desconstruir o neófito para então reconstruí-lo nos moldes institucionais, tal como citado abaixo:

[...] o trote tinha por objetivo desindividualizar o treinando, um processo que separa a pessoa dela própria mediante a punição de todo e qualquer comportamento que não se relacione ou provenha de uma identidade coletiva controlada pela organização. (HUGGINS et.al., 2006, p. 278)

Nesse aspecto, Castro (2009), cita um neófito do colégio naval que dialoga com o que trazemos aqui:

Eu encarava os trotes como normas, era o jeito que eu via. Os militares queriam você para seguir a rotina deles lá, começar a obedecer para saber mandar. Você aceita ser inferior sem falar nada [...]. [os calouros] já sabiam que ia ser assim, que eles iam passar um ano levando trote, mas que depois eles iam passar o resto da vida dando trote. (CASTRO, 2009, p.582)

Nesse processo disciplinar violento, a infantilização e feminização do mundo civil, através de um brutal processo de negação da "personalidade civil", são cultivadas através da banalização da violência e do sofrimento; uma banalização cuja expressão prática não se limita aos treinamentos, mas se estende ao cotidiano através dos constantes trotes, “brincadeiras” e “ralações” (CASTRO, 2004). Toda a rotina formal e informal se pauta nessa lógica e sob tais práticas. E o que tal processo busca é o desmonte da "personalidade civil", sempre definida pejorativamente, através de termos depreciativos, ou seja, através de termos machistas, misóginos e infantilizadores. Um cadete, neófito da academia militar, exemplifica nossa afirmação quando defende que “[...] aqui na academia é lugar para homem, não é lugar para criança nem viadinho. Então o cara quando vem para cá...pô, o cara tem que virar homem de qualquer maneira” (CASTRO, 2004, p. 32-33). Contudo, o trabalho de Castro

acrescenta a ressalva de que as práticas de violência ocorridas nesse processo de mortificação do self não são simples expressão de sadismo institucional ou individual. Sobremaneira, a desestruturação violenta da personalidade civil é um processo guiado pela racionalidade instrumental e objetiva tanto colaborar para o enquadramento dos neófitos quanto aproximá-los dos demais militares. Como sintetiza bem a fala de um cadete: “[...] o trote é uma coisa que põe o cara no lugar dele e une” (CASTRO, 2004, p. 33). Tão racional e planejado que o próprio Castro pontua que os instrutores estudam detalhadamente a ficha de cada militar em formação. Ademais, as instruções não são de violência desordenada e aleatória, mesmo o trote, que não é oficialmente autorizado, ocorre dentro de um recorte tolerado e incentivado pela própria formação militar. Nesse enquadramento, cada coisa tem seu devido e previsto lugar. E Castro (2009) cita alguns exemplos comuns de trotes:

“Há diversos tipos de trotes, dentre os quais: ‘submarino’: o calouro [...] tem de afundar repetidamente na pia coletiva [...]; ‘pinguim’: o calouro deve permanecer na ponta dos pés sob o chuveiro. Este trote acontece pela madrugada, com muito frio [...]; ‘cu-bol’: é uma espécie de jogo de futebol. O campo é o piso do banheiro [...] e a bola é o sabonete. Os calouros ficam nus [...] podem empurrar o sabonete apenas com as nádegas [...] quem perder levará uma suga; ‘suga’: é uma espécie de surra, mas de exercícios físicos [...] ocorre de madrugada e pode durar horas [...]; ‘peitometro’: o calouro enche o peito de ar e tem de aguentar os socos que seguidamente lhe desfere um veterano [...]. Embora o trote seja oficialmente proibido [...] os oficiais tem conhecimento de que ele existe [...]” (CASTRO, 2009, p. 581)

No que tange ao lugar e, por conseguinte ao enquadramento de cada ator na hierarquia da instituição, pela internalização do *habitus* militar, o termo “desenquadrado” para se referir àqueles militares que saem do padrão do espírito militar foi uma “feliz” coincidência que dialoga bem com o sentido de quadros usados em nosso trabalho. Um militar desenquadrado rapidamente se torna o que o meio castrense chama de “peixe negativo”, ou o que Castro (2009) chamou de “lanceiro”; ou seja, torna-se um alvo de pressão e assédio tanto dos pares quanto dos superiores para que se conforme àquilo ou desista. Nesse processo, o enquadramento e alinhamento é forçado justamente fazendo todo o grupo de pares, neófitos, sofrerem por todos os erros cometidos por aqueles que não se enquadram ou que transgridam as ordens. Um meticuloso processo de esquadramento da rotina, nas escolas militares e nos quartéis, exercem esse controle de conformidade e enquadramento sobre o militar, pois é preciso que cada militar saiba seu lugar e que suas práticas correspondam tanto à sua condição de militar quanto à sua posição na hierarquia. E tal como explicitado acima, tão intensa vigilância, com sua economia punitiva e autoritária,

leva o militar a internalizar em seu *habitus* todos esses dispositivos e esquemas de controle. O militar de “verdade” precisa mostrar ao mundo que a farda é sua segunda pele. A socialização busca um enquadramento identitário tão intenso e meticuloso que se diz que um militar está sempre a um passo do ridículo, se passar ou ficar abaixo do esperado e do previsto (CASTRO, 2004).

Castro (2004) lembra ademais que a violência e o sofrimento, incorporados ao cotidiano e, portanto, banalizados porque normalizados e naturalizados, justificada por fins virtuosos, forma comportamentos controladores e orientados por uma racionalidade instrumental. O próprio processo, violento, desorientador e muito contraditório, se dá numa base racional. Toda a rotina está prevista em programas e quadros de trabalhos que são meticulosamente planejados e executados. O fato é que tal racionalidade forma o que Foucault (2009) chamou de corpo aptidão, onde o máximo de rapidez deve encontrar o máximo de eficiência. Ali, com base na contribuição de Tamas (2010), podemos afirmar que, na formação do guerreiro, o biopoder disciplinar, que visa o corpo individual, o corpo aptidão, aparece, contudo, fundido ao biopoder biopolítico, que visa todo o corpo populacional dos futuros militares. O guerreiro formado e desejado pelas sociedades modernas, é justamente um militar enquadrado, que não seja “ponderão”, que cumpra sem questionar as ordens que recebe. Afinal, a estratificação e alienação do conhecimento na formação militar também possui como propósito facilitar esse processo de controle e disciplina, de maneira que o pensar seja monopólio do comando e o agir um dever do subordinado.

Sobremaneira, o que encontramos aqui é a tipificação do que Huggins *et. al.* (2006) chamou de masculinidade burocratizante. Masculinidade onde seus atores exercem suas práticas como dever pois sob exigências advindas de ordens recebidas do superior hierárquico. E desta feita, nada deve ser enxergado além da norma, pois um bom militar é justamente esse, aquele que pode se orgulhar de nunca ter sido punido, posto que fiel seguidor de regras. E melhor ainda aquele que sequer tenha sido “participado” (citado oficialmente num procedimento administrativo como suspeito de transgressão de uma norma/regulamento militar). Um enquadramento que é tão reforçado que somente os militares sem punição alguma, ao longo de sua formação, são considerados dignos de assinar o livro que todas as escolas militares e quartéis possuem, o chamado livro de honra. Leirner

(1997) lembra que os militares têm todo um regime prescritivo condensado em uma única fonte, chamada por ele de capital militar, reconhecida como disciplina e que codifica sua rotina do modo como se portar à mesa até a forma como deve combater. Assim sendo, o que temos na socialização profissional militar nada mais é do que um intenso e rígido processo disciplinar que visa produzir um corpo dócil politicamente, mas automaticamente útil e eficiente como guerreiro, tal como cita Foucault (2009):

A disciplina fabrica assim corpos submissos e excitados, corpos dóceis. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado um corpo aptidão, uma capacidade que ele procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso e faz dela uma relação de sujeito estrita [...] a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada. (FOUCAULT, 2009, p. 134)

Nesse aspecto, Castro (2009) cita a fala de um militar em formação:

[um militar] não deve nem ponderar uma ordem [...]. Você deve obedecer quase às cegas [...]. Mandou tem que fazer [...] nem perguntar porque [...] não tem achar que tá errado ou certo [...] você tá ali para obedecer. (CASTRO, 2009, p.582)

Assim sendo, desde a sua formação o militar tem a violência incorporada à sua rotina, num processo que leva exatamente à banalização, à trivialização da violência e, por conseguinte, a naturalização do sofrimento. Então, tudo que essa dimensão da realidade precisa para ser justificada são bons motivos e nobres objetivos. Dessa maneira, então habituados à violência e ao sofrimento, levados como brincadeiras, os militares reproduzem cotidiana e banalmente ao longo da carreira, mas principalmente na formação de novos militares, a estrutura autoritária e sádica em que foram posicionados (CASTRO, 2004), mas não como mal e sim como uma prática necessária, como uma violência virtuosa. Deveras, os quadros de sentido em que o *habitus* militar é constituído, cujo marco ideacional e ideológico é o espírito militar, reverberam nas instanciações práticas dos militares em suas interações cotidianas. Castro (2004) deixa claro que na caserna, a capacidade de suportar e reproduzir a violência envolve mais que os processos de socialização, pois essa mesma violência se converte e se incorpora como um valioso e distinto capital simbólico dentro do mundo militar (BOURDIEU, 2009). Tal capital goza de reconhecimento e, portanto, lega poder na vida e na carreira militar, lega um atributo carismático desejado pelo militar que deseja ser mais do que um chefe, autoridade oriunda apenas da previsão formal e legal da

posição hierárquica ocupada, deseja ser um líder. Ali, diante dos corpos dóceis de masculinidades burocratizadas e burocratizantes, o *habitus* militar da autoridade dotada de carisma se destaca como líder, de modo que consegue se tornar a expressão da máxima militar de que se “palavras (regulamentos) convencem, exemplos (carisma e liderança) arrastam”.

Sobremaneira, os cursos militares que mais incorporam capital simbólico ao militar são exatamente aqueles exaltados como os mais violentos. Quanto mais violento o curso maior o reconhecimento e a distinção para aquele que suporta o sofrimento. Por conseguinte, o violento sofrimento “legítima” e dá ao sofredor de outrora o poder para fazer sofrer no devir. O que nos fica evidente aqui é que na caserna, o sofrimento nunca é inútil e desproposital, muito menos irracional ou sádico, pois ele é o ordálio da virtude. Soa como se compartilhassem da crença da inquisição de que aquele que suporta e vence a dor, prova ao mundo que tem a proteção e a benção divina. Nessa linha, Castro (2004) assinala que a capacidade de suportar o sofrimento prova para o próprio militar a posse de uma inequívoca vocação para a caserna. Entretanto, aqui devemos enfatizar que militares são, antes de tudo, formados para a guerra, são estruturados para serem guerreiros profissionais. E assim sendo, não se quer discutir a inadequação ou não do processo de socialização e nem se os esquemas desse *habitus* são os mais certos ou eficientes para a guerra, desejamos apenas mostrar que esse *habitus* resultante opera com esquemas e numa lógica muito afinada aos esquemas do *habitus* da maldade. A citação abaixo, do General Adyr Fiúza de Castro, substancializa nossa argumentação:

[...] os militares são homens mais ou menos rudes. Estão acostumados a uma escola de rudeza. Se eu fosse dizer ao grupo tortura nunca mais o que sofri como bicho na escola militar, e graças a deus sofri porque isso me endureceu, eles achariam que é tortura. Por exemplo, telefone levei milhões. E todos os militares levaram [...] isso era uma brincadeira. Era trote [...]. Isto é tortura? É trote [...]. E eu posso dar vários exemplos de coisas que os militares consideram absolutamente corriqueiras e normais porque endurecem. E nós não podemos deixar de ser duros porque mandamos homens à morte e matamos outros. Temos que endurecer os militares. Então um desses garotos terroristas levava um telefone e clamava: fui torturado. Na minha opinião ele não foi torturado. (ARAÚJO *et.al.*, 1994, p.75)

Um cadete/neófito, citado por Castro (2004), endossa essa mesma perspectiva:

Então você perde muito o contato com o pessoal de fora, até mesmo no trato com o pessoal de fora. Porque aqui você tá acostumado...aqui todo mundo é grosso – grosso entre aspas – porque determinadas brincadeiras que, você faz aqui, você

não pode fazer lá fora. [...]. Você perde tudo, você perde a sensibilidade, você perde tudo. (CASTRO, 2004, p. 150)

Contudo, além do referido caráter deísta, presente no complexo messiânico, e da banalização da violência e do sofrimento, a formação e a rotina militar apresentam mais elementos que fornecem evidências para as inferências aqui visadas, especificamente acerca da afinidade com o *habitus* da maldade e por conseguinte, a evidência da prática do mal banal durante a ditadura. Mas a violência física é apenas uma dimensão desse processo de estruturação, pois a aludida mortificação do self na construção do *habitus* militar dá-se, adicionalmente, desde o início, sob um rígido e punitivo controle das rotinas e dos comportamentos. Trata-se de um esforço de enquadramento e normalização de uma nova cosmovisão. Assim sendo, a rotina militar arvora-se numa profunda uniformização interindividual, um rígido controle do tempo e do espaço, além do isolamento e da separação/distinção do mundo externo sob os muros das academias e escolas de formação de militares e quartéis (CASTRO, 2004).

A despeito de não se caracterizarem como instituições totais, o fato é que a já citada uniformização bem como o isolamento – posto que na formação tanto não se permite tempo ocioso como se sanciona, com punições físicas e psicológicas, qualquer comunicação não autorizada entre os neófitos (CASTRO, 2004) – e o controle da rotina – dado que todos os passos do neófito são regulados e controlados do momento que acorda ao momento em que vai dormir – são características fundamentais daquilo que Goffman (2007) chamou de instituições totais.

Pensando nesse aspecto da socialização militar, Carvalho (2005) aponta que o processo de mortificação do self, presente tanto a socialização como a vida militar, permitem caracterizar as Forças Armadas como instituições totais tais como tipificadas por Goffman (2007). Contudo, concordamos com a negativa de Castro e por isso referimo-nos à caserna como uma instituição quase-total, atravessada por inúmeras situações a que Zimbardo (2015) chamou de situações totais, pois mesmo apresentando muitas das características das instituições totais, a separação da caserna com o mundo exterior não é definitiva e nem perene. Assim, uma vez que o neófito e o militar formado não perdem o contato com o mundo civil, ainda que os muros não sejam apenas físicos, mas também e principalmente simbólicos, não podemos tratar as instituições militares como instituições totais. No entanto,

é fato que dentro desses muros, físico e simbólico, se opera um violento processo de mortificação do self (GOFFMAN, 2007), com o objetivo de consolidar um *habitus* que se identifique e expresse profundamente o espírito militar da instituição. Portanto, o fato é que os militares são então formados e desconstruídos de tal maneira que, a leitura do que Foucault (2009) chamou de dispositivos disciplinares e instituições panópticas, são pertinentes e referentes às Forças Armadas. Nessa trilha, Foucault lembra que:

[...] fazer com que a vigilância seja permanente em seus efeitos, mesmo se é descontínua em sua ação; que a perfeição do poder tenda a tornar inútil a atualidade do seu exercício; que esse aparelho arquitetural seja uma máquina de criar e sustentar uma relação de poder independente daquele que o exerce; enfim, que os detentos (internos) se encontrem presos numa situação de poder de que eles mesmos são os portadores. (FOUCAULT, 2009, p. 191)

E como expressão desse posicionamento no panoptismo militar, a fala do cadete abaixo evidencia nossa consideração de que os quadros sociais da caserna estruturam um *habitus* militar que, como *habitus*, se naturaliza no militar:

A gente se sente bem porque não é uma partícula isolada na sociedade [...] a gente faz parte de uma coisa muito maior [...]. Quando ajo de uma forma que eu não acho coerente com o estatuto militar, eu me julgo um pouco...forçando, agindo contra a minha natureza. (CASTRO, 2004, p. 47)

Destarte, sendo socializados e estruturados em instituições com forte pretensão de serem totais e totalizantes, a força disposicional do *habitus* militar faz com que os muros físicos dos quartéis acompanhem os militares como muros simbólicos – exemplo disso reside no fato de que os militares dizem que a farda lhes adere ao corpo como uma segunda pele. E a propósito disso, já citamos acima o exemplo de um militar que se sentia em contradição com sua “própria natureza” quando violava o estatuto dos militares. O referido controle do cotidiano é lembrado por Castro: “[...] nesse período (o cadete) não tem tempo nem para pensar, com atividades das 6 às 22 horas, sem horários livres. ” (CASTRO, 2004, p.19). Acrescenta ainda que “Pressão é a palavra mais usada pelos cadetes quando falam sobre adaptação, é exercida [...] como por exemplo através dos exercícios de vivacidade, ordens dadas em sequência rápida e sem uma finalidade aparente. ” (CASTRO, 2004, p. 20). Como diz um cadete:

(o tenente) grita com você, esculacha contigo, acaba com você, bota você lá embaixo...a moral, tudo, tudo vai embora...tudo isso faz parte do jogo [...]. Mas dá estresse no pessoal, muita gente chora [...]. É o momento em que eles põem à prova

a pessoa para ver se ela vai continuar ou não [...] você tá sozinho ali, tá jogado... (CASTRO, 2004, p. 20-21)

Todo esse processo aqui relatado de alienação de si, na estruturação do *habitus* militar, foi expressado sinteticamente no lema da célula-mater do "espírito militar", a Academia Militar das Agulhas Negras - AMAN -, qual seja: "Cadetes, ides comandar, aprendei a obedecer". Ou seja, a inculcação da obediência nada mais é do que a diretriz que atravessa todo o processo de internalização do espírito militar. Uma racionalidade que forma uma classe de guerreiros que corporificam uma burocracia por excelência, embora armada e monopolizadora legal da violência legítima. Mas na linha da conclusão baumaniana, sobre os riscos da "desvalorização" e da despersonalização nas burocracias, quadro presente na formação militar, e em diálogo com Huggins *et.al.* (2006), concluímos que sob um currículo que, tal como o militar, ratifica o descompromisso moral através da naturalização da violência – já que missão dada é sempre missão cumprida e que a pátria é o supremo bem que precede tudo e todos:

É muito provável que a combinação entre desenvolver elevados limiares de dor e experimentar diversos tipos de maus tratos tenha contribuído para uma perda de empatia em relação às vítimas de tortura [...] A socialização que mais consistentemente moldou modos e os resultados violentos teve lugar [...] enquanto estiveram envolvidos no trabalho diário de controle social. (HUGGINS *et.al.*, 2006, p. 315-317)

Portanto, o *habitus* militar é construído e alicerçado exatamente numa relação de mando e obediência, onde o superior tem ascendência sobre os neófitos, ali desconstruídos como civil e reestruturados como militares. Afinal, a hierarquia e a disciplina, tal como o próprio estatuto dos militares define, são as características definidoras dos militares. Ademais, a internalização da obediência, com base na hierarquia e na disciplina, se constrói apoiada no isolamento do indivíduo – um isolamento do mundo exterior e um isolamento interindividual, que remetem ao isolamento e à solidão destacadas por Arendt (2012), como características dos regimes totalitários – ao mesmo tempo em que se constrói um arraigado "espírito de corpo" e senso de unidade (CASTRO, 2004). Esse espírito de corpo deve se traduzir ali numa formação uniforme, heterônoma e silenciosa dentro de uma estrutura organizacional autoritária, baseada na burocratização e despersonalização das interações sociais, especialmente se tal interação envolve posições hierárquicas distintas. Huggins *et.al.* (2006) lembra que o treinamento militar busca justamente impessoalizar, despersonalizar e transformar os soldados numa máquina racional, sem paixões e emotividades, leais à

instituição. O uso obrigatório de uniforme e a padronização da aparência atuam na promoção de todo esse processo de apagamento das individualidades sob o todo. O rito de passagem do rebatismo, apresentado aqui, é tão somente o início de um longo processo, repleto de rituais, de uma dura e longa transformação do civil em militar.

Aos militares, como guerreiros, importa a força do grupo. Afinal, no combate se diz que uma corrente tem a exata força do seu elo mais fraco. Ou seja, a “disciplina não é mais simplesmente uma arte de repartir os corpos [...], mas de compor forças para obter um aparelho eficiente”. (FOUCAULT, 2009, p. 158). Aqui temos portanto, tanto o biopoder disciplinar quanto o biopoder biopolítico. Assim, nas Forças Armadas – onde a disciplina sustenta a hierarquia e esta garante a disciplina – a instituição precede o indivíduo e o posto ou graduação, ocupada pelo indivíduo dentro da hierarquia militar, precede o indivíduo. O todo deve preceder e prevalecer sobre a parte. Sobre esse aspecto, Castro (2004) destacou como os militares são críticos quanto ao egoísmo e individualismo do paisano. E nesse sentido, Arendt (2013) lembra disso como a essência de toda estrutura burocrática, qual seja, transformar indivíduos em funcionários, reduzindo-os a meras engrenagens desumanizadas e sem individualidade. E esse caráter anônimo e desumanizador das burocracias revelaria uma interdependência entre a inconsciência que a divisão e especialização produzem no burocrata e a banalização do mal. Eis uma consequência do espírito de corpo, cultivado no *habitus* militar, que Zimbardo (2015) apontou como facilitador para a consecução do que ele chamou de mal administrativo (importa aqui delinear que a diferença fundamental entre o mal administrativo e o nosso mal banal pode ser resumida no fato de que o primeiro atribui um peso maior às pressões situacionais e ao poder determinante da autoridade, quase que desresponsabilizando totalmente o ator que o praticou, enquanto o segundo é o mal decorrente da instanciação prática do *habitus* da maldade).

Portanto, a obediência e o espírito de corpo, expressões da hierarquia e da disciplina, são forjados num cotidiano sob o signo da violência, do sofrimento, do isolamento e da alienação de si na instituição. Nesse sentido, uma expressão que resume e conclui, neste ponto trabalho, todo o processo de socialização militar, é a prática diária de ordem unida. Ali, são adestrados diária e religiosamente através de movimentos militares performáticos e sincronizados, onde via de regra cada movimento segue toques de corneta, e são executados sempre sob a ordem de um militar superior, dito mais antigo, na hierarquia. Eis uma coisa

que todo militar deve saber, eis um conhecimento básico a todo militar. Basilar pois nessa rotina de "ordem unida" se adentra e se automatiza cada movimento do corpo de todos os militares, moldando com isso o *habitus* militar tanto para o seguimento de ordens como para a uniformidade e imediatez de pensamento e ação (CASTRO, 2004). Nas formaturas militares notamos essa uniformidade, pois ali todas as posições hierárquicas desaparecem e se movem como um só corpo. E o que temos aqui é a produção daquilo que Zimbardo (2015) lembrou como efeito de conformidade. Uma conformidade produzida pela otimização do movimento do corpo, o corpo aptidão foucaultiano, que aprende a suprimir ao mínimo possível o tempo entre a ordem dada e a sua execução (CASTRO, 2009).

Assim, desde o treinamento/adestramento busca-se eliminar os espaços interindividuais para se eliminar a "personalidade civil" com seus supostos vícios e mazelas infantis e femininas. Castro (2002) assinala, sobre essa dimensão ritualizada da instituição, presente na ordem unida e formaturas, que:

Não basta que os indivíduos pensem que fazem parte de uma determinada coletividade: é preciso agir, e agir em comum. É preciso comemorar – lembrar em conjunto. Através dos rituais, as crenças tornam-se efetivamente sociais para seus participantes. É a repetição regular e coletiva dos rituais que cria e recria a própria coletividade enquanto tal, renovando em seus participantes o sentimento de pertencerem a algo em comum – no caso, o Exército Brasileiro. (CASTRO, 2002, p.79)

Com efeito, a socialização militar procura produzir um *habitus* militar portado por corpos dóceis (FOUCAULT, 2009), acéfalos, disciplinados e heterônomos cujos pensamentos e ações partam de fora, sempre partindo de ordens superiores que os comandam. Ou seja, o que temos é um *habitus* estruturado para não se responsabilizar por suas práticas, pois estas sempre são referidas a uma ordem, dever ou necessidade superior. Evidente que essa lógica de estruturação do *habitus* segue a lógica da racionalidade instrumental, pois toda a mortificação do self até aqui descrita objetiva a burocratização do corpo, de suas funções e movimentos de modo a extrair e formar uma máquina de guerra automaticamente eficiente. Basta inserir um comando para que ela execute toda uma série ações complexas na direção do fim que lhe foi dado pela ordem recebida. Assim sendo, como já aludimos e como trataremos na parte final deste capítulo, temos na racionalidade instrumental um esquema primário e geral que aproxima e afiniza o *habitus* militar do *habitus* da maldade. Esquema mobilizado na estrutura de repressão do regime militar. E esse

trecho final será o elo que remeterá ao último tópico deste capítulo, onde trataremos do *habitus* da maldade e do mal banal.

A esse respeito, a perspectiva crítica de Arendt (2004) contribui ricamente para nosso quadro sobre burocracia e mal banal. Sua perspectiva destaca que a destruição da capacidade de pensar e, portanto, de distinguir entre o bem e o mal ocorre exatamente nessa eliminação do espaço entre os homens, nessa negação da pluralidade e da liberdade em razão do seguimento e da obediência cega às normas e leis de uma instituição. Ela pontua ainda que, privado da capacidade de pensar, esse indivíduo obediente é incapaz de assumir a responsabilidade por seus atos, assumindo antes o discurso do cumprimento inescapável do dever emanado de ordens superiores. Uma ordem que se apresenta então como um dever quase que inarredável, ainda mais se colocada como virtuosa na luta contra o mal. Um solo deveras fértil à prática da violência virtuosa. Destarte, como bem demonstrou Huggins *et al.* (2006) e Filho (2009), esse foi justamente o lugar comum nas justificativas dos militares para suas práticas de repressão e tortura na ditadura militar. A convicção da posse da vocação para o abnegado cumprimento do dever para com a pátria foi sobejamente mobilizada, pelos militares da ditadura, nos discursos acerca do golpe e do regime, como a fonte de justificativa tanto para a ditadura como para a repressão, especialmente para a tortura (ARÁUJO *et al.*, 1994). A conhecida fala de Geisel sobre a justificabilidade da tortura foi notória nesse sentido.

Destarte, vimos que na socialização militar o *habitus* militar é estruturado e estrutura-se pela submissão a um processo de mortificação do self – que produz também aquilo que Hannah Arendt (2012) chamou de isolamento, desmobilização como força política, e solidão, em que o indivíduo é tirado até de si mesmo – em que a banalização da violência e do sofrimento, bem como a construção da racionalidade instrumental como racionalidade estruturada, torna-se o contato e a ponte com o *habitus* da maldade. E sobremaneira, tal processo violento de mortificação, de isolamento e solidão levam os atores a se reestruturar em sua personalidade pela identificação com os valores da instituição, aqueles do espírito militar (CASTRO, 2004). Portanto, a máscara do militar adere à identidade pessoal do ator com o objetivo de totalizá-la e subsumir toda essa pessoa a uma única identidade hegemônica e um único *habitus*, o *habitus* militar.

Assim sendo, infere-se que a desmontagem da personalidade civil, através da mortificação do self, a construção, a recomposição de si ocorre pela via da profunda identificação com a instituição. Então isolados e na solidão em instituições quase-totais, envolvidos em sua vida pública e privada – afinal militar que é militar o é vinte e quatro horas por dia (CASTRO, 2004), ou seja, os muros dos quartéis acompanham os militares mesmo quando estes saem, pois, a farda lhes adere como sua segunda pele – os militares são adestrados numa instituição que busca obliterar o pensamento autônomo pelo recurso à uniformização e eliminação da individualidade. Para tal, a violência e o sofrimento são os meios, meios justificáveis ante o nobre fim de adestrar o guerreiro, visando a internalização do ideacionado espírito militar. Tais meios são tão rotineiros que espantosamente banais na estruturação do *habitus* militar. O trote não tem outra finalidade senão a de naturalizar o fato de que para comandar é preciso ser humilhado resignadamente, naturalizar que a violência do guerreiro, aquela sofrida e aquela praticada, é virtuosa, naturalizar a obediência pois fundamental ao cumprimento da missão. A esse respeito, encerrando nosso recorte sobre o violento processo de socialização militar, Zimbardo (2015) lembra que a lealdade de um ator ao seu grupo costuma ser tão mais forte quanto mais severo foi seu ritual de iniciação. Uma lealdade paga com o próprio sofrimento. De fato, expressão máxima da adesão que toda instituição social costuma exigir de seus membros (GOFFMAN, 2007).

3.3 Da banalidade do *habitus* militar à banalidade da prática do mal banal

O denso enquadramento em que situamos o *habitus* militar traz à tona elementos relevantes ao entendimento do golpe, da ditadura militar e da repressão tal como visto pelos militares, principalmente quanto à tortura. Vimos neste capítulo que nossos atores passam por um processo de desconstrução e institucionalização antes de passarem às práticas de tortura. Podemos ademais, inferir que tanto o *habitus* militar quanto o podemos chamar aqui, provisoriamente, de *habitus* policial, possuem os esquemas da racionalidade instrumental/burocráticos como quadro primário de seus respectivos *habitus* profissionais. Contudo, o protagonismo do *habitus* militar é que foi fundamental na estruturação e profissionalização da repressão. Foram ademais os donos e estruturadores do quadro de guerra ali construído. O enquadramento ideológico por onde se mobilizaram as disposições do *habitus* da maldade, instanciado nas práticas de tortura entre 1964 e 1985, foi construído pelos atores do *habitus* militar. Contudo, a caserna é deveras uma escola de guerreiros e de

guerra e não uma escola de governo e de políticos, ainda que os militares não existam fora da política e sejam, de veras, um atributo e necessidade nos moldes atuais dos estados modernos.

Como supracitado, o *habitus* militar possui uma dimensão autoritária, moldada num contexto de socialização autoritário. Por conseguinte, como destacou o estudo de Huggins *et al.* (2006), não soaria desumano nem cruel aos militares a prática da violência, posto que tão banal no cotidiano dos quartéis. Ainda mais se essa violência fosse levada a efeito em nome da defesa da pátria e da sociedade brasileira, ou seja, se dotada de virtude. Afinal, num enquadramento de guerra a violência é um virtuoso e heroico dever que somente os vocacionados conseguem exercer sem lançar sua alma no inferno. Outrossim, tanto no cotidiano militar quanto nas sessões de tortura, a violência aparece como um meio usado visando à consecução de um fim supostamente nobre. Tendo sido adestrados/treinados sob um senso de distinção e superioridade, calcado numa crença vocacional que teria por missão a salvação da pátria – sentido messiânico que o protagonismo e intervencionismo militar na política tanto legitimou como foi legitimado pelo *habitus* militar – o sofrimento, os suplícios e as mortes de torturados seriam tão somente um efeito colateral de um chamado maior para o qual todo militar estaria preparado. Assim, naquele enquadramento, os torturados não eram mais brasileiros, eram inimigos, eram piores que inimigos pois traidores de sua própria pátria. Como cita um entrevistado: “ Ou nós cumprimos nosso dever ou tornamo-nos burocratas fardados [...] aos amigos a solidariedade, o apoio irrestrito, aos inimigos o combate. ”

Assim, pode-se inferir que treinados para seguir ordens, *a priori* os militares torturadores se prestariam e consentiriam a toda sorte de crueldades com aqueles indivíduos que o regime reduziu, nivelou e desumanizou através do conceito de inimigo interno, odiáveis e perigosos terroristas que traíram sua pátria. Portanto, a justificativa dos violentos feitos da ditadura enraizava-se não somente nas disposições do *habitus* militar, mas também no fato de que a "revolução democrática" teria construído um governo "revolucionário" destinado a salvar o Brasil e a sociedade brasileira (ARÁUJO *et al.*, 1994). Tamanha era a convicção da missão de salvação nacional e de garantia da democracia, que os militares não quiseram abrir mão de legislar e de manter um poder legislativo bipartidário (COUTO, 2003; FICO, 2004). Isso na realidade denota um esforço para negar ou ocultar aquilo que o regime

era, um estado de exceção, ainda que o golpe não tenha sido unicamente militar e sim civil-militar, o regime foi um regime militar (CASTRO, 2001). Um recurso que embora fosse autoritário, lhes reverberava como um ato de estado legítimo, de um governo que havia impedido uma ditadura comunista ao protagonizar uma “revolução democrática”. Tal era a convicção de sua vocação messiânica que os mesmos não somente legislaram como se detiveram em registrar e arquivar suas ações, mesmo aquelas de repressão e seviciamento cometidas nos porões da ditadura. Foi dessas fontes e arquivos oficiais que vieram as fontes e informações do projeto Brasil Nunca Mais por exemplo.

Cabe ressaltar, mais uma vez, que o mal banal, corporificado na tortura, não pode ser explicado com base numa filiação causal com o *habitus* militar. Pois já delineamos que o instanciamento do mal banal exige que o *habitus* militar enquadre ou seja enquadrado num quadro social de guerra, pois neste temos uma afinidade eletiva entre o *habitus* militar e o *habitus* da maldade. Contudo, o fato é que o *habitus* militar engendrou um solo fértil de sentidos para a justificação e definição do mundo, um mundo onde tanto o golpe como a ditadura e a repressão, incluindo a tortura, eram legítimos atos de defesa e soberania. Não tendo sido suficiente para dar sentido à estruturação de tudo aquilo que foi protagonizado pela repressão, do *habitus* militar proveio todo o processo e os quadros que justificaram e redundaram no *habitus* da maldade. A afinidade eletiva, trabalhada por Weber, bem destaca o papel das ações nesse processo, e no nosso contexto, o *habitus* militar foi deveras o facilitador da sua afinidade com o *habitus* da maldade. Não hipostasiando tais conceitos, já destacamos que a evidência dessa afinidade reside justamente nas provas e detalhes das práticas de tortura cometidas pelos militares torturadores. Ali na repressão, tanto o papel do militar, quanto o papel do interrogador tiveram ambos os *habitus* instanciados nas mesmas práticas. Como arquiteto e autoridade da repressão, o regime forneceu também os executores do mal banal. Mas se quanto ao civil podemos supor que prevaleceu, ali na ditadura de 1964, uma afinidade de um *habitus* policial com o *habitus* da maldade (uma questão que no fundo, como veremos abaixo, remete ao *habitus* militar como origem do *habitus* burocrático e do projeto moderno de burocracia e disciplina social, bem como a referência dos militares para formação das polícias no país, polícia que na ditadura foi comandada pelos militares, através da Inspeção Geral de Polícias Militares - IGPM), no caso do militar, tivemos uma afinidade entre o *habitus* militar e o *habitus* da maldade. Mas é certo que foi a partir dos quadros de sentido engendrados pelo *habitus* militar, tributário de todo o processo histórico republicano,

marcado por intervencionismos militares, que se engendrou o contexto onde a tortura, como mal banal, foi possível e se corporificou emblematicamente.

Assim sendo, revela-se crucial o desenho destes quadros de sentido para se compreender as correlações existentes entre o *habitus* militar, o *habitus* da maldade e o mal banal, então capitaneadas no seio de uma complexa burocracia da máquina de repressão da ditadura militar. Desta feita, somado ao papel do *habitus* militar – com sua “facilidade”, com sua disposição para praticar a violência e o mal, típica do papel exigido de guerreiros profissionais, os militares geraram um contexto fértil para a atração mútua, a afinidade eletiva entre *habitus* militar e *habitus* da maldade através da burocratização e profissionalização da tortura (onde os cursos de tortura, com demonstrações práticas, são a prova mais cabal da racionalização e da banalização do mal naquele período). Afinal, a comunidade de segurança e de informações foi pensada e estruturada burocraticamente (FICO, 2004; FICO, 2001) e tal profissionalização e especialização visou exatamente uma eficiência na produção de informações e contrainformações. Numa expressão de uma montagem social perversa, é exatamente na burocracia, como aquela do regime militar, que temos o que Arendt (2013) chamou de campo propício para o florescimento da violência e da sua banalidade do mal.

Ademais, Foucault (2009) bem demonstrou que o *habitus* militar é deveras tanto o berço histórico como é constituído pela racionalidade instrumental. Disso, o fato é que ele domina com maestria a arte de potencializar os efeitos da lógica meios-fins. Nesse sentido, Castro (2004) lembra que: “Quando considera as raízes históricas da disciplina burocrática, Weber remete diretamente ao modelo disciplinar militar. A disciplina no exército deu origem a toda a disciplina...a disciplina militar é o modelo ideal para a moderna fábrica capitalista”. (CASTRO, 2004, p.134).

Nessa mesma linha Foucault acentua:

[...] não se deve esquecer que a política foi concebida como a continuação senão exata e diretamente da guerra, pelo menos do modelo militar como meio fundamental para prevenir o distúrbio civil. A política como técnica da paz e da ordem internas, procurou pôr em funcionamento o dispositivo do exército perfeito, de massa disciplinada, da tropa dócil e útil [...]. Nos grandes estados do século XVIII o exército garante a paz civil sem dúvida porque é uma força real, uma espada sempre ameaçadora, mas também porque é uma técnica e um saber que podem projetar seu esquemas sobre o corpo social...há também o sonho militar de

sociedade; sua referência fundamental era não o estado de natureza, mas as engrenagens cuidadosamente subordinadas de uma máquina, não ao contrato primitivo, mas às coerções permanentes, não aos direitos fundamentais, mas aos treinamentos indefinidamente progressivos, não a vontade geral mas a docilidade automática...os militares e com eles as técnicas da disciplina elaboraram processos de coerção individual e coletiva dos corpos. (FOUCAULT, 2009, p.191-192)

O olhar de Hannah Arendt (2013) exponencializa esse recorte quando lembra que em toda burocracia habitaria a maior de todas as tiranias – a tirania sem tirano – posto que um intrincado sistema de departamentos, onde nenhum indivíduo nem se responsabiliza nem seria responsabilizável, configurando, portanto, um temerário domínio de ninguém. Nessa ningüedade, o autoritarismo, quando domina o quadro de funcionários da burocracia, uniformiza e impõe essa anulação. Uma lógica de anonimização que é potencializada em quadros de guerra. Acerca desse ponto, Huggins *et.al.* (2006) endossa nossa reflexão quando lembra que na ditadura o universo moral dos torturadores foi moldado e enquadrado pela ideologia de segurança nacional, que situou e alinhou as práticas militares num quadro social belicoso. Outrossim, Hannah Arendt (2013) constata ainda que é da essência de toda estrutura burocrática transformar indivíduos em funcionários, reduzindo-os a meras engrenagens desumanizadas, ou seja, transformar nomes e subjetividades em números. Destarte, tal caráter anônimo e desumanizador das burocracias revela-nos uma interdependência entre a inconsciência (moral) do burocrata e a banalidade do mal. Desumanizado e reconstruído como superior aos civis, o militar, como guerreiro, não vê dificuldade e nem paradoxo moral em usar seus profissionais e violentos meios bélicos contra aqueles que lhes são apresentados já desconstruídos como inimigos, então corporificados como expressão do mal.

Nada mais perverso então do que o enquadramento que se viu acontecer na ditadura militar (ali a tortura tinha até “previsão” e “espaço” no orçamento, ainda que não oficialmente). E assim sendo, deveras, um quadro complexo foi ali composto quando a doutrina de segurança nacional foi tanto assumida como deu a direção e a justificativa para que o *habitus* militar – intervencionista e tutelador – impusesse uma ditadura e militarizasse a sociedade brasileira, sob um projeto de engenharia social, colorida pelo sonho militar de sociedade. A resultante desta lógica foi a estruturação de uma comunidade de segurança e de informações através de um burocrático aparato repressivo, um contexto em que brotou dos quadros de sentido do *habitus* militar e se alinhou ali ao *habitus* da maldade.

Deveras, esse contexto tão burocrático e tão ideologizado, sob um regime autoritário, teceu o cenário e os quadros de sentido por onde os membros da repressão e principalmente os torturadores se moveram e se alinharam, instanciando práticas do *habitus* da maldade. A estrutura burocrática do estado e da comunidade de segurança e de informações, da estrutura de repressão, tão somente "facilitou" (HUGGINS *et al.*, 2006) o surgimento do mal banal tal como corporificado na violência da repressão. "Facilitou" porque ali o mal perdeu seu atributo de tentação e culpa. A violência tornou-se virtude e atributo de heróis. Ademais, a vida se tornou supérflua e secundária diante da missão de salvação e defesa da segurança nacional. Nesse contexto, o *habitus* militar, integralizado num espírito de corpo, fez a coletividade preceder o indivíduo e anulou a parte em nome da preservação do todo. Apropriando-se do Estado, este *habitus* viu a razão de estado como superior aos seus indivíduos e ali, sob um enquadramento de guerra, fez do estado de exceção, a regra e norma de sacrifício para a salvação nacional. Contudo, como já ressaltamos em outra parte deste trabalho, a violência virtuosa não era exclusividade ideológica do *habitus* militar. Ademais, nos anos da ditadura a violência era a linguagem "política", não somente do regime como também da esquerda revolucionária. Havia e ouvia-se naqueles dias um sopro de liberdade e redenção na violência, principalmente se contra a opressão. Além disso, até os anos 70, não havia uma convicção democrática nem na esquerda e nem na direita no Brasil (WEFFORT, 1984).

Como fica evidente, os militares que se lançaram em servidão voluntária ao ofício de "operários da violência" não eram pura e simplesmente nem demônios nem monstros voluntariosos (HUGGINS *et al.*, 2006). Embora o *habitus* militar possuísse esquemas de sentido totalizantes, o mal surgido nos suplícios das sessões de tortura era superficial e banal porque praticado como ofício, como profissão e como meio para determinados fins. Hannah Arendt (1999) lembra, acerca do papel de Eichmann no holocausto, que o mesmo era muito ordinário, comum, não sendo nem demoníaco e nem monstruoso, mas tão somente um homem banal. E nisso se assentou a barbárie, pois o maior problema no holocausto foi exatamente o fato de que muitos eram tão banais como Eichmann, não eram nem perversos nem sádicos, mas tão somente homens comuns devotados ao cumprimento do seu dever. E deveras, foi esse quadro arendtiano que nos convenceu a olhar os torturadores também como homens comuns e banais.

Nesse sentido, Huggins *et al.* (2006) destaca a espantosa normalidade dos torturadores e assassinos do regime militar. Neste estudo assinala ainda que aqueles que torturaram não eram diferentes psicologicamente daqueles que não o fizeram. Acrescenta ademais que o sigilo garantido como agente de informações, o isolamento ocupacional por meio da burocrática separação institucional e profissional, a fragmentação organizacional pela divisão do trabalho, no seio de uma estrutura burocrática, e o isolamento pessoal favoreceram a perpetração da violência na repressão. E como pontuado no início deste trabalho, nada mais perverso do que a estrutura do Estado sendo apropriada pelas instituições que detêm o monopólio do uso legítimo da violência, com seu *habitus* autoritário, sob a justificativa de uma violência necessária e virtuosa pois inspirada em nobres fins, visando impor pela força a manutenção ou realização de determinados valores. Neste cenário têm-se os quadros de sentido propícios à estruturação do *habitus* da maldade e do mal banal.

Se tomarmos a leitura de Foucault (2009) sobre a sociedade disciplinar, o que concluímos é que os militares deram a disciplina e a burocracia ao mundo e o que fazem no processo de mortificação do self presente na socialização profissional é tão somente potencializar os efeitos das sementes desde outrora presentes no mundo social. Burocracias transformam pessoas em números e estatísticas, dados e não pessoas orientam políticas, os processos burocráticos são erigidos como simples processos, procedimentos impessoais e banais. Nessa dimensão dos meios-fins da burocracia, a violência visa a eficiência de um instrumento. Como burocrata, o torturador enxergava os fins, os objetivos dados, fosse a “extração” da verdade do interrogado/torturado, fosse a purificação social e a vitória na guerra contra o comunismo. Afinal, o funcionário prima pelos resultados e não pelas emoções.

Ademais, Huggins *et.al.* (2006) constatou que os torturadores da ditadura eram selecionados entre os mais frios e calmos pois sadismo não combinava com uma tortura eficiente e profícua. Segundo ela, “Embora seja tentador encarar os que torturaram e assassinaram no Brasil como personalidades patológicas [...] grande parte das pesquisas sociopsicológicas em outros contextos nos afastam dessa conclusão”. (HUGGINS *et.al.*, 2006, p.257). Ou seja, bons torturadores deveriam ser previsíveis e controláveis. Sádicos não eram vistos com bons olhos, sendo logo retirados dessa função. O trabalho de Huggins *et.al.* (2006) dialoga com nossa inferência de que a compreensão da tortura no regime de 1964

passa pela reflexão sobre a afinidade eletiva entre o *habitus* militar e o *habitus* da maldade, pois mesmo o mínimo treinamento formal da polícia, que integrou o grupo de interrogadores e agentes da repressão na ditadura, teve um “papel na validação e legitimação das atrocidades para cuja execução [...] haviam sido preparados e que aprendiam a praticar.” (HUGGINS *et.al.*, 2006, p. 273). Huggins *et.al.* acrescenta ainda que:

A ideologia política, a burocracia e os recursos para conceder recompensas e punições especialmente quando dominadas por líderes carismáticos [...] eram como um grande guarda-chuva sob o qual os outrora cidadãos de bem teriam condições de praticar suas perversidades sem se preocupar com as avaliações morais contrárias de outros ou deles mesmos. (HUGGINS *et.al.*, 2006, p.441)

Decerto, na ditadura o processo e o aparato repressivo foram militarizados e taylorizados. Um processo deveras facilitador para o desligamento moral, conforme o contexto exija a transição de um *habitus* para o outro. Sem dúvida,

[...] fica mais fácil fazer o mal quando considerações morais anteriores são ignoradas, a obediência cega é determinada, as vítimas são desumanizadas e a responsabilização pessoal e a social são neutralizadas. No decorrer de cada um desses processos e por meio deles é ativado o descomprometimento moral. (HUGGINS *et.al.*, 2006, p.450)

O ponto fundamental em nossa argumentação neste capítulo é mostrar que se o torturado precisou ser desconstruído, também:

[...] os torturadores e assassinos oficiais são fabricados, não nascem assim, são tipicamente seres humanos comuns que desempenham atos violentos e abomináveis em situações sociopolíticas e circunstâncias de trabalho particulares. (HUGGINS *et.al.*, 2006, p. 385)

Entretanto, como já assinalamos, o treinamento, a desconstrução em si não leva o militar, o agente da repressão à prática do mal banal. A prática nasce justamente da relação dialética entre o patrimônio disposicional dos atores, dotado múltiplos *habitus*, e os múltiplos contextos com suas múltiplas possibilidades de enquadramento. Contudo, importa a esta pesquisa tratar dessa dimensão sociológica em que temos homens banais perpetrando práticas corporificadoras de um mal também banal. E esse será o ponto do próximo tópico, tratar do mal através do conceito de *habitus* da maldade e banalidade do mal.

Defendemos com a maior convicção e denodo, o que pensávamos que era correto. E o número de mortos foi até econômico [...]. Só quem cumpre missão nesse país e tem amor à missão são as Forças Armadas. [...]. Nós fomos jogados porque os únicos que podiam neutralizar aqueles bandidos da história brasileira éramos nós.

[...] soldado é o cidadão fardado para o exercício cívico da violência. (General Leonidas Pires Gonçalves in ARAÚJO *et.al.*, 1994, p.246-255)



Figura 4: Malvados www.malvados.com.br

4. O *HABITUS* DA MALDADE INSTANCIANDO O MAL BANAL ATRAVÉS DAS PRÁTICAS DE TORTURA

Outra dimensão importante dentro da estrutura argumentativa desta pesquisa reside no debate sobre os quadros de sentido estruturantes das práticas de tortura. E isso envolve perguntar-se sobre a origem instanciadora do mal praticado pelos torturadores. O que justificou, o que os levou até os porões e o que os levou à prática do mal banal? Que mal é esse? O que é o mal? Que *habitus* posiciona as práticas do mal banal? O que afiniza o *habitus* militar, visto acima, ao *habitus* da maldade? Que tipo de mal o *habitus* da maldade pode perpetrar?

O que vimos até aqui destaca a temeridade da lógica da violência virtuosa e o quão afim, ao *habitus* da maldade, o *habitus* militar pode ser, fundamentalmente pelo fato de que este é estruturado dentro de um processo violento, de internalização de dispositivos disciplinares, que termina por banalizar a violência e o sofrimento. Disciplina que, como destacamos, visa a formação de um guerreiro profissional, mas que, por conseguinte, produz estruturas afins ao *habitus* da maldade. Nessa linha, como protótipo das burocracias e dispositivos disciplinares modernos, o *habitus* militar é um prodigioso estrategista da lógica meios-fins, ou seja, tipifica e manifesta a racionalidade instrumental por excelência. Eis o quadro social afinizador do *habitus* militar ao *habitus* da maldade. Uma afinidade intensificada em regimes autoritários.

Doravante, ressaltamos que, como supracitado, a sustentação da identidade militar, do espírito militar, o quadro social, que estrutura e ativa suas práticas, passa pela existência, real ou imaginada, de um inimigo a ser combatido. Afinal num mundo sem inimigos não há razões para se ter uma classe de guerreiros e naquela assim existente, sua solidariedade tenderia ao enfraquecimento. Na história brasileira, desde os anos 30, esse inimigo foi personificado pelo comunista (CARVALHO, 2005). Foi essa constatação, corroborada pelos argumentos já apresentados acerca do *habitus* militar, que nos levou a trabalhar nos marcos do campo semântico do conceito de banalidade do mal. Nessa linha, Hannah Arendt (1999) define a banalidade do mal como aquele praticado sem a presença de sadismo ou ódio pela vítima, por parte dos operários da violência, ou seja, é um mal de superfície, da superfície do ser, vindo de sua segunda natureza. E ainda que ela tenha tratado disso para discutir a

violência nos regimes totalitários, concluímos que sua semântica pode ser aplicada às práticas de tortura durante a ditadura militar brasileira. Por essa razão, procuramos dar grande atenção ao *habitus* militar, justamente para evidenciar sua afinidade ao *habitus* da maldade e como a afinidade entre ambos corporifica em suas práticas, sob um mesmo patrimônio disposicional, o mal banal, num sentido muito próximo à banalidade do mal arendtiana.

Assim sendo, construímos um quadro interpretativo baseado tanto no conceito de *habitus* quanto no de quadros de sentido, justamente com o objetivo de recortar o mal sociologicamente, pois não sendo radical, o lugar do mal no mundo é, na realidade, social. Tratamos, portanto, o mal como fato social. Um mal que vem, destarte de disposições internas, enquanto mundo interiorizado na socialização e que o contexto, como situação, trata de ativar e atualizar ou inibir. Portanto, um mal que não teria lugar no mundo se não houvessem quadros ativadores/inibidores de suas disposições práticas nos atores. Ademais, falamos aqui de *habitus* da maldade porque encontramos, na repressão do regime de 1964, práticas estruturadas do mal, relacionadas a papéis sociais específicos no âmbito de uma burocracia repressiva. Desta feita, podemos dizer que o mal banal está relacionado ao *habitus* da maldade, que o *habitus* da maldade se define pelo instanciamento de práticas do mal banal. No nosso caso, trata-se daquele mal praticado como dever burocrático, como ordem dentro de uma hierarquia, onde ao e no operário da violência é dispensável haver ódio ou qualquer sentimento de repulsa, embora este possa se fazer presente. Ou seja, a motivação não vem do sentimento e sim do dever.

Sobremaneira, como vimos, o *habitus* implica na existência de quadros ativadores e atualizadores do mal, no caso do *habitus* da maldade, o mesmo pressupõe quadros sociais que o ative/mobilize como prática. Portanto, implica no aprendizado e reprodução prática do mal. Implica numa realidade estruturada e estruturante de práticas da maldade. Ou seja, o que propormos vai na direção de uma readequação do conceito arendtiano, posto que o que colocamos aqui é que o *habitus* da maldade pode ser definido como aquele que instancia práticas que produzem o mal, mal como fato social, um mal não radical, um mal banal, um mal cuja definição que melhor se adequa se aproxima muito da concepção arendtiana. Assim, a referência ao pensamento arendtiano pretende se valer do campo semântico legado por sua

discussão e assim, trazer para nosso debate muito daquilo que ela caracterizou como banalidade do mal, sem pretender distorcer seu conceito.

Assim, como Hannah Arendt, o que pretendemos é desmistificar o mal e inscrevê-lo no social, no *habitus* dos atores, ainda que ela tenha buscado apreender o fenômeno do mal segundo um recorte bem específico de análise. Nessa linha, o conceito introduzido de violência virtuosa atende bem à “sociologização” do fenômeno do mal, pois ele não só inclui o *habitus* da maldade como também inclui outras práticas do mal, além do mal banal, que não necessariamente emanam desse *habitus*. Mas o fato é que a violência virtuosa está na base da prática do mal, não somente do mal banal. Destarte, importa lembrar que muitos trabalhos tomam justamente a tortura como emblema definidor do mal num sentido sociológico. As mil mortes foucaultianas se inscreveram como força no imaginário humano como paradigma inegável da maldade do homem. Desse modo, pensando nessa readequação e acomodação conceitual, o que propomos aqui é usar a expressão mal banal e não banalidade do mal, pois assim tanto teremos como referência o desmistificador olhar arendtiano, como assinalaremos que erguemos aqui uma releitura, que visa tão somente aquele mal praticado pelos aparelhos de segurança e violência do estado moderno, seja num regime militar seja num regime civil, seja num ditadura seja numa democracia.

Evidentemente a lógica da violência virtuosa existente na guerra é passível de questionamento, aqui também não pretendemos julgar nem essa dimensão e nem se a formação militar é ética ou não. Muito menos se o processo de formação bem como os esquemas gerais e particulares do *habitus* militar são moralmente condenáveis ou não. Nesse sentido, o objeto deste capítulo são os esquemas de sentido, os esquemas de percepção, apreciação e ação mobilizados nas práticas que corporificaram a tortura como mal banal. Como a tortura como prática do mal banal evidencia o *habitus* da maldade como disposição dos seus atores? Dado que o nosso quadro teórico se baseia argumento de que a prática do mal banal, no período da ditadura, nasceu da afinidade eletiva, ali havida, entre o *habitus* militar e o *habitus* da maldade – foi com base nesse quadro que procuramos o tempo todo compreender as práticas de tortura dos militares durante a ditadura – neste tópico trataremos do problema que subjaz todo esse debate, o problema do mal. Assim sendo, passaremos aqui de uma definição do mal para em seguida passarmos à definição da banalidade do mal e do nosso mal banal, para então retomarmos o *habitus* da maldade.

Em nosso trabalho de pesquisa, constatamos que, na operação ideológica de enquadramento do período da ditadura de 1964, sob os quadros belicosos da ideologia de segurança nacional, a estrutura de repressão levou para suas práticas as mesmas estratégias usadas na socialização profissional dos militares – estratégia que Huggins *et.al.* (2006) destacou como existente também na formação policial. Assim sendo, o mal banal se corporificou nas práticas repressivas porque precedido pelo esvaziamento da singularidade do indivíduo, pela sua despersonalização. Ali, na sombria cena da tortura, o que tivemos foi o encontro de ninguentades. Anulação que no caso da repressão, reduziu suas vítimas ao conceito despersonalizado e impessoal de inimigos internos, meros traidores, peças descartáveis e irrelevantes que ameaçavam a segurança pátria, como razão de estado e razão do dever militar. Foi por tal motivo que mantivemos o conceito de banalidade do mal em nosso horizonte hermenêutico. Mas o fato é que ali, a lógica do espírito de corpo foi projetada sobre o corpo social, sob um projeto de reforma e purificação social, e ali, ela se fez presente nas práticas dos atores do *habitus* militar, moveu e usou a violência virtuosa na direção da consecução do mal banal. Assim, o que tivemos nesse enquadramento foi o apagamento do princípio da dignidade da pessoa humana como princípio universal, indivisível e inseparável de cada indivíduo, pois naquele enquadramento, uma parte deveria perecer, se representasse uma ameaça, real ou imaginada, ao todo, à coletividade.

Diante dessa redução conceitual e existencial dos seus opositores, o regime militar eliminou as chances de haver qualquer possibilidade de compaixão pelo sofrimento alheio. Se hoje na luta pela memória buscamos trazer os outrora torturadores “monstruosos” de volta para a realidade social e para o que de fato são, pessoas “espantosamente” normais e banais como a maioria de nós, o que vimos na repressão do regime de militar de 1964 é que o inimigo precisou sofrer e sofreu desse mesmo exorcismo metafísico que lhes destituiu de toda humanidade e possibilidade de empatia. O que destacamos é que para o *habitus* militar não é difícil e nem caro o recurso à violência contra indivíduos qualificados como ameaçadores e perigosos terroristas, pior e mais fácil se forem simplórios traidores. Diríamos então que o principal quadro social ativador do *habitus* da maldade deriva justamente das justificativas oferecidas pela violência virtuosa, a lógica do mal necessário que só os grandes homens enxergam e são capazes de perpetrar sem pecar ou tornar-se criminoso. Ou seja, nesse belicoso quadro social, do cano do fuzil não brota somente a imediata obediência, mas também a virtude, a vitória dos “homens de bem” contra o mal – eis algo que é introjetado

pelo militar como dever inerente à sua missão fundamental de morrer pela pátria. Mesmo destacando a prática da violência como algo que ninguém deseja, ponderam que será prontamente usada se o “mal”, o inimigo, ousar se erguer contra o “bem”.

Contudo, é evidente que as relações de continuidade entre a guerra e a política nos lembra que o enquadramento da guerra reflete relações de dominação, onde se erige o poder de enquadrar e estruturar uma guerra e assim, construir e rotular quais/que inimigos devem ser combatidos. Via de regra, modernamente, é o próprio estado que estrutura um estado de guerra. Nesse processo, tais quadros revelam sua dimensão política; a guerra revela uma missão política, a política acaba definindo a missão da guerra, a missão do guerreiro, bem como que direção e sobre quem serão instanciados os esquemas bélicos do *habitus* militar. Ademais, como instituição burocrática estruturada com base na hierarquia e na disciplina, vimos que a socialização militar procura introjetar uma racionalidade automática e tão estruturada que, de fato, muito se aproxima do conceito bourdieusiano de *habitus*. E destarte, o modelo de Bourdieu não é totalmente inadequado, ele tão somente não dá conta da banalidade e pluralidade de esquemas dos torturadores. Afinal, os militares torturadores eram também pais, maridos, filhos, religiosos quem iam à missa ou igreja, torcedores de futebol, etc. Como citamos acima, o mesmo que torturava, quando no papel de interrogador e ali, incumbido de sua missão de guerreiro, era aquele que, em sua folga, descia às prisões para distribuir bíblias e falar do amor de cristo (FON, 1979).

Nesse quadro de guerra, o *habitus* da maldade se afinizou à lógica e ao sentido do espírito de corpo, cultivado pelo *habitus* militar, quanto ao sentido do vocacionado cumprimento profissional do dever, sem questionar e sem hesitar. Assim, infere-se que esse esvaziamento do indivíduo de sua singularidade facilitou o aparecimento do mal banal, através das práticas de tortura durante o regime militar. Ali, na ditadura militar, nos porões da ditadura, o mal naturalizou-se e perdeu seu caráter de tentação. A tentação passou a residir no “bem” que a lógica da violência virtuosa evoca, dado que o mal adquiriu uma obviedade e necessidade que apagou toda hesitação que deveria evocar, posto que via de regra a codificação moral entre bem e mal, coloca este como indesejável e sancionável. Nesse processo, o torturado foi construído pelo regime como um inimigo interno, um traidor, um estranho ao qual cabia não a “dignidade” da guerra regular, mas a guerra suja, e nesta, portanto não cabia nem direito nem humanidade alguma (STUDART, 2006). O dístico

colocado na fachada do Departamento de Ordem Política e Social - DEOPS - de São Paulo é significativo a esse respeito, dado que afirmava que "Contra a pátria não há direitos". Uma versão ancestral do atual bordão que sustenta que só deve haver direitos humanos para os humanos direitos. Exemplo disso foi o que o Coronel Ustra (2006) defendeu, quando argumentou que não cabia aplicar a Convenção de Genebra naquele momento, da repressão da ditadura, pois não se estava diante de inimigos e combatentes de uma guerra regular. Assim, nesta linha, a convenção internacional dos direitos de guerra seria tão somente um privilégio daqueles possuidores da honra de usar uma farda, somente aos soldados de fato, militares de fato.

Portanto, aos terroristas, traidores da pátria, deveria recair toda sorte de uma calculada e planejada violência. Uma violência que visava muito mais que mutilar e destruir o corpo, pois era preciso destruir, quebrar a alma, dado que se travava uma guerra contra uma perigosa e contaminadora ideologia subversiva, estranha à sociedade brasileira (CARVALHO, 2005). Mais do que extrair informações, objetivava-se na tortura o suplício do corpo, o seviciamento da alma, uma punição reparadora, expiadora, purificadora de uma pátria maculada e ameaçada. Desse modo, uma vez enquadrados pela lei de segurança nacional, os torturados tiveram incrustado em suas almas, dadas as sequelas psicológicas da tortura, a violência expressada pela "arte" do suplício. Nisso, o fato é que para a comunidade de segurança e de informações e para o regime militar, o espantoso e condenável não era a violência que seus agentes praticavam, pois, um mal necessário, mas sim a traição e o perigo que aqueles subversivos, terroristas representavam. Nesse quadro bélico, se aos amigos dá-se tudo, aos inimigos nem sequer a lei era devida.

Portanto, o uso da violência pelo poder, engendrada por uma burocracia repressiva, com as feições apontadas por Hannah Arendt (1999), sob um regime autoritário, foi praticado por atores possuidores tanto do *habitus* militar quanto do *habitus* da maldade – com raízes numa socialização militar subordinada à banalização da violência e do sofrimento e produtora de uniformização, espírito de corpo, alienação e heteronomia. Por conseguinte, dessa afinidade foi que desabrochou o mal em sua dimensão mais perversa através da tortura, o mal banal. Desse modo, em oposição ao mal radical, que segundo Bauman (1998) não teria conseguido produzir um genocídio como aquele visto no holocausto, o mal banal, substancializado e facilitado pela violência virtuosa, se espalha e recruta adeptos porque

arvora-se numa ideologia do bem, virtuosa, onde operários da violência e suas vítimas são desconstruídos e resinificados. Deveras, a violência do regime militar fundamentava-se, justificava-se numa doutrina de segurança nacional, tão bem sintonizada com e incorporada sob a vocação "messiânica" do *habitus* dos militares. E foi desse *habitus* que veio a virtude justificadora da violência daqueles dias, pois foi tal ideologia que subsidiou a estrangeirização/estranhamento e, por conseguinte desumanização e distanciamento daqueles que contestaram o golpe e a ditadura militar.

Desta feita, como citamos na seção dois, para entender a ditadura militar e a violência que se seguiu bem como para entender os militares torturadores não é suficiente considerar apenas a análise dos intervencionismos, especialmente aqueles ligados às razões do golpe de 1964. Nem é suficiente nos determos na doutrina de segurança nacional enquanto referência de sentido para a estruturação do regime e da repressão. Afinal, o complexo messiânico, subjacente a esta doutrina, tanto foi constituinte do *habitus* militar como constituiu esse *habitus*. Assim, a tortura, como fato social, não se explica nem por psicologismos rasos e nem por situacionismos. Ao contrário e além disso, ela remete às disposições práticas dos seus protagonizadores, cujo *habitus* era constituído por quadros que deram sentido e sustentação a tais práticas. Outrossim, nem uma sádica monstruosidade imanente e nem o determinismo da estrutura de repressão. Com isso, o que pontuamos aqui é que ao contrário do que muitas teorias da psicologia social sugerem – o próprio Zimbardo, aqui citado, vai nessa direção – a prática do mal está além de um quadro autoritário envolvido por relações de mando e obediência, onde de um lado teríamos pessoas normais e boas e do outro uma estrutura putrefadora que os leva ao mal. Somente a hierarquia e a disciplina, embora sejam fulcrais, como quadro social ativador e inibidor do *habitus*, não dão conta sozinhas da compreensão do mal como fato social. Não se nega com isso que contextos hierárquicos não sejam relevantes quadros ativadores do *habitus* militar e do *habitus* da maldade, apenas que não são suficientes para compreensão do mal banal. A lógica da violência virtuosa, uma ideologia justificadora é necessária, como bem lembrou Hannah Arendt (2013).

4.1 Desmistificando o mal: o fato social precedendo a teodiceia

Como apresentado no introito desta seção, o conceito de *habitus* da maldade, assim como a discussão sobre a existência de disposições práticas para o mal, foi concebido no

trabalho de Pontes e Brito (2014). E passar ao entendimento do que seja uma disposição prática, um posicionamento para o mal exige que definamos ou tentemos construir uma percepção aproximada do que seja o mal, que ofereça possibilidades de recorte que consigam ir além da tortura como sua mais franca expressão. Um campo deveras complexo dada a natureza imanente que se costuma atribuir ao mal, via de regra limitado ao recorte normativo e universalista. Não sem motivo, muitas teodiceias foram pensadas para tentar explicar a presença e continuidade do mal no mundo. A própria sociologia e mesmo a psicologia, quando se apropriaram desse debate, cederam à paixão iluminista e fizeram do mal não um elemento da própria realidade social mas sim um desvio, uma falha da sociedade em produzir um “bom” selvagem, como um selvagem cujos instintos e animalidade tenham sido controlados e domesticados pelos controles e autocontroles da vida social.

E quando o iluminismo logrou retirar deus das explicações sobre o mundo, acabou mudando o mal da sua condição de pecado e imanência para uma condição de desvio, anomia e patologia social, onde a culpa e o castigo, via de regra, devem ser impostas ao desviante, dado que uma ausência de culpa é patológica, uma anomalia psicológica. Eis uma ponte profícua com o legado de Foucault (2009), pois aí temos o objetivo da modernidade, qual seja, disciplinar o homem e seus instintos, direcionar suas forças e impulsos biológicos e emocionais para fins úteis e eficientes. Assim sendo, o sonho da sociedade moderna passa por uma disciplina superegoica absoluta e plena que exerça controle pleno sobre os desejos e paixões humanas, então consolidados num ego equilibrado como padrão de normalidade. Portanto, atravessados por quadros sociais estruturados e estruturantes dessa racionalidade instrumental, o ator social equilibrado e normal sociopsicologicamente deve ser racionalmente equilibrado e disciplinado, que siga as regras e as leis e que sinta culpa quando erra, pois isso seria a evidência crucial de sua normalidade.

Entretanto, como já assinalamos, se os valores são socialmente construídos, o mal como valor não possui uma realidade metafísica ou imanente. Na linha weberiana, o mal não tem portanto, assim como o bem também não, uma realidade objetiva em si mesma. E aqui surge deveras uma dificuldade pois, como dimensões artificiais do mundo, as definições de bem e mal são relativamente contextuais. Contudo, isso não significa que só porque uma violência tenha sido inscrita na lógica da virtude e da ação bem-intencionada, e, portanto, ali julgada como um bem, ela possa isentar seus perpetradores de suas responsabilizações

correspondentes. Não significa também que ao inscrevê-lo no social estamos pontuando e definindo a tolerância e naturalização de sua prática. Mas o fato é que bem e mal são características humanas porque construções humanas. Sobremaneira, a tortura é emblemática nesse debate pois expressa bem mais que o mal banal, ela se caracteriza por ser a expressão mais franca do que historicamente se entende como mal, uma prática que transita do sadismo ao dever do burocrata, onde está a vocação do guerreiro dos estados modernos. A definição de Pontes (2014) vai nessa direção, pois ela entende o mal justamente como uma prática de desumanização e negação do outro, onde só a tortura consegue expressá-lo de forma tão franca.

O fato é que a modernidade legou ao mundo mais do que a morte de deus, morte que também o absolveu dos pecados do mundo. Foi justamente a burocratização e a racionalização moderna do mal, que lançou a divindade no cadafalso e o fez levar os valores e emoções juntos com ela. Bauman (1998) vai nessa linha quando pontua que foi a modernidade que banalizou o mundo e o homem quando secularizou e racionalizou este mundo, pois acabou destituindo-lhe dos seus valores e crenças, ao colocar em seu lugar o mito da ciência e da burocracia como racionais e neutras. E embora tais dimensões da subjetividade não sejam a panaceia contra o mal, ele defende que foi a racionalização e o disciplinamento que forneceram as condições necessárias, embora não suficientes, para o mal moderno, na sua concepção, a banalidade do mal. Assim, para ele, foi a impessoalização e a despersonalização da burocracia, regida por normas e regulamentos que não enxergam o singular, que produziram o mal visto no holocausto e nas guerras do século XX. Nessa mesma trilha, Pontes (2014) assinala que:

[...] o comportamento imoral, como a tortura, por exemplo, não é um efeito do mau comportamento de um indivíduo ou coletividade, e sim das condições das relações intersubjetivas a partir das quais a ação emerge. (PONTES, 2014, p. 106)

Ou seja, o mal aparece como opção de ação, como ação posicionada e não como ação determinada. Ou seja, o mal remete a quadros sociais e a disposições práticas. Aparece aqui como construção social pois, essa maldade emerge da dimensão intersubjetiva do real. Pontes (2014) destaca ainda, nessa reflexão, a virada cultural trazida pelo trabalho de Alexander sobre o mal. Afinal, este assinala que a produção social do bem traz consigo justamente o mal como seu elemento essencial. O mal possuiria, portanto, um papel importante na manutenção dos limites morais daquilo que é aceitável e daquilo que é

condenável numa cultura. Assim como em Durkheim, só haveria desvio porque existe a norma. Deste modo, em Alexander, só teríamos o mal porque houve uma codificação cultural do bem e só haveria bem porque a codificação cultural do mal delimita o aceitável e o inaceitável. O que notamos com isso é que a codificação do mal diz mais sobre o que uma sociedade entende e deseja como bem do que sobre o mal propriamente. Evidente, contudo, que isso não significa que uma tolerância e naturalização do mal seja justificada e justificativa para sua aceitação.

Partindo de Pontes (2014), desdobramos então que a maldade emerge justamente quando o *habitus* da maldade encontra um contexto que lhe forneça necessariamente uma vítima e uma justificativa. Assim sendo, nosso pressuposto e conclusão é que nas práticas de tortura são necessários tanto o processo de desconstrução do torturador, quanto o de desconstrução das vítimas. Uma desconstrução que não ocorre sem uma ideologia. E todo esse processo de mortificação é facilitado e exponencializado nos quadros burocráticos das sociedades disciplinares modernas. Mais perverso ainda se este contexto for apropriado pelos detentores do monopólio do uso legítimo da força, os instanciadores do *habitus* militar, pois são o paradigma por excelência tanto da desconstrução mortificadora do self quanto da racionalidade instrumental. Com a peculiaridade de que o enquadramento de guerra, o estado de guerra, fornece justamente às práticas de tortura a justificativa que toda violência exige. Mas na guerra, a violência adquire, emblematicamente, os dramáticos tons da virtude. Na guerra, o *habitus* militar se afiniza e “descobre” como senso prático o *habitus* da maldade. Eis que aí, a violência virtuosa brotou como um mal necessário, mal que só os vocacionados conseguem e podem praticar sem serem transformados em criminosos e criaturas luciféricas. E isso não é exclusividade do *habitus* militar e nem da repressão na ditadura, não precisamos ir longe para nos dar conta que o estado com frequência se vale dessa “licença”, já que seu monopolizador legal, para praticar a violência virtuosa.

Ademais, na composição de nosso quadro hermenêutico, o trabalho de Neiman (2003) enriquece o nosso argumento quando pontua que a principal característica do mal reside especificamente no fato de que aquilo que culturalmente foi codificado como mal, o foi porque tido como ameaça à “normalidade” e à normalização do mundo. Num diálogo como Giddens (2009), o mal é então objetivado como mal porque vai de encontro com a segurança ontológica que sustenta a ação dos indivíduos no mundo, segurança que sustenta

o patrimônio disposicional e a identidade social e pessoal dos atores, segurança que sustenta a manutenção dos quadros sociais, segurança que sustenta o status quo. Nesse ponto, sobre a codificação do mal e a instabilidade que ele produz, Neiman (2003) ratifica que: “O fato de o mundo não conter nem justiça, nem significado ameaça nossa capacidade tanto de agir no mundo quanto de entendê-lo.” (NEIMAN, 2003, p.19). Ela destaca ainda que enquanto o crime costuma caber dentro do ordenamento do mundo, pois evoca procedimentos punitivos previstos, ou seja, cabe na experiência e visão de mundo de uma cultura, o mal desloca o homem de seu próprio mundo, pois provoca a problematização do que era dado no social e exige uma apropriação para que o mundo volte a fazer sentido. Nessa perspectiva, o mal tanto precisa deslocar, para levar atores a praticá-lo, quanto precisa deslocar também as suas vítimas; por conseguinte, nesse processo de desconstrução, todo o ordenamento do mundo se vê balançado e afetado, desde as condições e práticas do mal até às suas consequências sobre o mundo. Mal implica, portanto, em muitos processos de deslocamento dos quadros sociais e impossibilidades de enquadramento desse mundo em que se manifesta.

Dialogando aqui com Pontes (2014), o recorte de Neiman (2003), cita que, como grande paradigma do mal: “Três séculos atrás, quando se alegava que os fundamentos eram mais sólidos, a tortura pública, até a morte, era aceita por toda parte. Hoje ela é condenada quase universalmente [...].” (NEIMAN, 2003, p. 21). E foi por isso, eivados pela fé no mito secular de nossa condição de deidades mundanas, que o holocausto surpreendeu o mundo e uma nova concepção de mal, a banalidade do mal, precisou ser pensada. Estávamos então num século que havia condenado e superado o suplício, expressão do domínio do poder soberano (FOUCAULT, 2009), com seus espetáculos de barbárie, tortura e morte, estávamos no auge de nossa fé nos prodígios e promessas edênicas da modernidade, quando guerras mundiais, genocídios, totalitarismos e ditaduras varreram o mundo. Destarte, o que o século XX trouxe foi a evidência crua de que o mundo era na verdade o que parecia, e que a modernidade não só não era a panaceia contra a barbárie anômica, sádica e incivilizada, como semeou e alimentou as condições necessárias àquilo que sempre procurou combater e tirar do mundo e dos homens. Roubamos de deus a sua presença no mundo, roubamos o fogo, o poder divino sobre o mundo, e pareceu ali que ele nos puniu com o eterno dilaceramento de nossas vísceras pelo abutre da banalidade do mal.

Mas foi esse mesmo mundo, iluminado pelas luzes da filosofia e da ciência, foi que trouxe o mal do olimpo, para este mundo, quando Rousseau procurou demonstrar que mal natural e mal moral são obras humanas e não divinas. Neiman lembra que desde o terremoto de Lisboa, o mal natural deixou ser consequência do mal moral e dessa maneira, o mal passou ter sua inteligibilidade buscada nesse mundo como obra dos homens. Estávamos num mundo que acreditava ser guiado pela razão, não imaginando ainda que seria essa mesma razão a arquiteta e produtora de um mal impossível e inexplicável, segundo Hannah Arendt (1999). Mais complexo ainda porque no século XX, sistemas políticos muito distintos como o fascismo, o comunismo e a democracia, se viram implicados como capitaneadores de assassinatos em massa e suplícios de tortura em nome da guerra, do mal necessário, da violência virtuosa. Ou seja, a modernidade mostrou o mal como uma prática que estava além das ideologias e intenções, posto que seu posicionamento não nascia do desvio da modernidade, do desvio da normalidade da vida social. E o holocausto foi emblematicamente devastador porque descortinou esse cenário inconcebível. Pois, ainda que tenhamos secularizado o mundo, as explicações sobre o mal costumavam tê-lo como consequência de certas práticas provocadoras desse mal, ou seja, o sofrimento ainda era visto como a justa medida do pecado, seja um pecado individual ou coletivo. Então, tentar apreender e explicar tantos genocídios foi o desafio ali colocado. Mal subentendia intenção e malícia, motivações e paixões luciféricas. Algo deveras difícil de ser notado quando nos deparamos com as práticas do mal banal.

Pois a banalidade do mal arendtiana colocou um desafio porque o mal praticado no holocausto foi executado como rotina burocrática, simples dever de um funcionário. Ali, sem sadismo nem malícia nas práticas dos atores, produziu-se uma ordem de maldade que desestabilizou o mundo e suas cosmovisões. A novidade trazida por esse contexto foi a constatação de que não precisava haver intenção para se praticar o mal, ou seja, a prática do mal não nasce necessariamente de más intenções. Na realidade, via de regra, ele nasce de práticas bem-intencionadas, e foi por isso que optamos por colocar em nosso trabalho o conceito de violência virtuosa. Nesse sentido, Neiman (2003) destaca que: “Esforços maciços de propaganda destinavam-se a convencer as pessoas de que as ações criminosas das quais elas participavam eram guiadas por motivos aceitáveis, nobres até”. (NEIMAN, 2003, p.302). Ela acrescenta, contudo, que a ausência de más intenções “não é motivo para negar sua responsabilidade, mas sim para procurar responsabilidade em outro lugar que não

o conteúdo de sua alma”. (NEIMAN, 2003, p. 302). Desse ponto veio nossa curiosidade hermenêutica, e eis nosso objetivo em todo nosso exercício, mostrar que o mal banal, corporificado no nosso caso nas práticas de tortura, não reside na alma dos indivíduos. Com base nisso, o fato aqui proposto tem como premissa que o sadismo não tem, sozinho, capacidade de praticar o mal banal pois:

Somos ameaçados com mais frequência por quem tem intenções indiferentes ou mal direcionadas do que por quem tem intenções malévolas; até mesmo formas deliberadas de malícia são com frequência assombrosamente insignificantes. Sádicos brutais sempre administraram a vida cotidiana em qualquer campo de concentração; mas não o construíram. Intenções más e falta de consideração estava suficientemente presente nos arquitetos. (NEIMAN, 2003, p.307)

Assim como no holocausto, na ditadura militar brasileira vimos que há enorme facilidade em se cometer crimes contra a humanidade por meio de estruturas burocráticas permeadas por pessoas comuns, estruturas que não permitem ou dificultam aos atores reconhecer exatamente o que estão fazendo. Ainda mais se burocratas de farda, soldados profissionais dispostos por um complexo messiânico. Doravante, o olhar de Fico (2001) alarga nosso recorte dos atores envolvidos na cena do mal banal, ao mesmo tempo em que reforça nosso argumento quanto ao peso que a racionalidade instrumental e a banalidade da rotina burocrática tem sobre a perpetração do mal banal, pois ele destaca que:

Pessoas comuns [...] de repartições públicas, estiveram envolvidas com os especialistas de informações e de segurança, pois era preciso abrir processos, datilografar depoimentos, organizar fichários, tudo carimbado e numerado, na rotina fria da burocracia. (FICO, 2001, p. 151)

Sobremaneira, através do diálogo com Hannah Arendt e com o a perspectiva Baumaniana, que traremos abaixo, o fato é que o mal se espalha quando encontra contextos com estruturas burocráticas, pois sua fértil condição de realização, uma causa necessária porque não possui profundidade, nem nenhuma luciférica condição, e por isso ele pode florescer e destruir o mundo com facilidade e sem que muitos sequer o percebam ou se mobilizem para detê-lo. Eis, portanto, como já nos referimos, o quadro social cuja fertilidade afinizou o *habitus* militar ao *habitus* da maldade. Entre 1964 e 1985, um quadro burocrático sob um regime autoritário.

O trabalho de Bauman (1998), indo ao encontro do nosso olhar desmistificador e “sociologizante” do mal, enfatiza o que destacamos até aqui, quando fala que: “O holocausto

nasceu e foi executado na nossa sociedade moderna e racional, em nosso alto estágio de civilização e no auge do desenvolvimento cultural humano, e por essa razão é um problema dessa sociedade, dessa civilização e cultura”. (BAUMAN, 1998, p.12). Assim, o mal banal, aqui em estudo, não é de modo algum o fracasso, mas sim um produto da própria modernidade, a concretização de uma possibilidade germinada na modernidade como sua condição necessária. Desta feita, conclui-se que o paradigma secularizado e a racionalidade instrumental do mundo moderno são a matriz de um quadro estruturado como condição necessária ao surgimento da banalidade do mal, na concepção arendtiana. Sobremaneira, desse mesmo quadro nasceu, ali na ditadura de 1964, uma afinidade entre o *habitus* militar e o *habitus* da maldade. Contudo, não se descarta que algumas das práticas de tortura nos porões do regime tenham sido expressão de algo próximo do mal radical kantiano por exemplo. Não descartamos o mal radical e o sadismo na prática do mal, contudo este produz mais exceções do que banalizações do mal. Assim, não se descarta que tenha havido ali sadismo e perversão nas práticas de imposição do suplício. Neste aspecto, o fato é que a banalidade do mal tem o esquema burocrático como base, tal como enfatiza Bauman abaixo:

O assassinato em massa dos judeus da Europa pelos nazistas, não foi apenas realização tecnológica de uma sociedade industrial, mas também sucesso de organização de uma sociedade burocrática. [...]. Do exército a máquina de destruição adquiriu sua precisão militar, sua disciplina e insensibilidade [...] o partido deu a todo o aparelho um idealismo, um senso de missão e uma noção de construção da história. (BAUMAN, 1998, p. 33)

Deveras, Bauman argumenta que é a cultura burocrática, formal e eticamente cega em sua racionalidade instrumental guiada pela eficiência, que cria o estado jardineiro com sua a lógica da purificação e reforma social. Em sua perspectiva, é esse mundo que torna a banalidade do mal possível de ser instanciada nas práticas dos atores, via de regra, simples homens comuns. E nesse mundo de racionalidade instrumental e instituições burocráticas, o que o enquadramento de guerra faz é dar ou impor um motivo e um fim a essa máquina cegada pela eficiência e lógica dos resultados. Mas, como vimos aqui, a burocracia erige um quadro social facilitador por onde a afinidade eletiva, aqui construída, emerge, afinidade autorizada por um enquadramento onde operários da violência e vítimas foram previamente desconstruídos e mortificados em novos papéis, estigmas e práticas. Assim sendo, o fato é que, como vimos no capítulo precedente, no próprio processo de mortificação do self e construção do *habitus* militar, se constrói não apenas o guerreiro, mas também a abstração do inimigo. Ou seja, ao guerreiro não faz sentido ser guerreiro e treinar, sendo levado ao

limite de sua capacidade física e mental, se não existir, real ou ficticiamente, o inimigo a ser combatido. Desse outro, o inimigo, é que emerge o sentido e o propósito que codifica sua própria existência. Codificar o guerreiro implica em codificar seu inimigo. Nesse sentido, estamos então em face da facilitação do desligamento e da inibição moral, processo que a racionalidade e a estrutura burocrática exponencializa prodigamente.

Portanto, em face da banalidade do mal, praticada pelos atores burocráticos, John Lachs lembra da heteronomia e alienação em que seus praticantes se encontram quando ele fala que:

O resultado é que há muitos atos que ninguém assume conscientemente. Para a pessoa em nome da qual são praticados, só existem verbalmente ou na imaginação; não os reivindicará como seus, pois nunca os viveu. A pessoa que de fato os praticou, por outro lado, sempre os verá como atos de outra e a si mesma como instrumento inocente da vontade alheia [...] sem conhecimento direto das próprias ações, mesmo o melhor ser humano age num vazio moral: o reconhecimento do mal não é nem um guia confiável nem um motivo adequado [...]. Não devemos nos surpreender com a imensa crueldade em grande parte não intencional de homens de boa vontade [...]. O notável é que não somos incapazes de reconhecer atos errados ou flagrantes injustiças quando nos deparamos com eles. O que nos deixa pasmados é como puderam ser produzidas se cada um de nós só fez coisas inofensivas [...]. (LACHS, 1981, p.12-13,58 *apud* BAUMAN, 1998, p.44-45)

Com isso, o que se evidencia com clareza em Bauman é um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt e com seu legado desmistificador do mal, através do conceito de banalidade do mal. O trabalho de Bauman, quis ratificar que o mal moderno é dito banal porque, ao contrário do radical mal radical kantiano, encontra-se internalizado no patrimônio de disposições do homem moderno. De modo que, nessa sociedade, o mal é praticado sem pecado nem culpa, pois enquadrado como mal necessário, uma violência virtuosa. Não temos, portanto, um mal metafísico e nem imanente, mas sim um mal social e sociológico. Ele existe como fato social, que, deveras, pode ser socialmente compreendido e debelado. Desse modo, o que Bauman fez foi mostrar que ele não é um desvio ou falha da sociedade e sim uma característica constitutiva da própria, uma outra face da modernidade.

Concluimos aqui que, nessa sociedade moderna, eivada de dispositivos disciplinares atravessando os papéis no espaço social, o esquema primário e geral que atravessa o patrimônio de disposições dos atores, das pessoas em seus personagens, seus papéis e identidades, é este que estrutura uma racionalidade instrumental, cuja lógica é a dos meios-fins. Nesse mundo, o mundo secularizado e colonizado pela razão instrumental, a tortura não

é mais mecanismo e meio das paixões e sadismos como outrora, ela é instrumento da racionalidade e da eficiência política, recurso não de produção da verdade, mas de silêncio e controle. Instrumento de coerção e maldade que se apresenta como a outra face da modernidade, expressão do poder soberano como reverso do poder disciplinar (Foucault, 2009). E quando um estado jardineiro exige de sua burocracia a prática da violência virtuosa, do mal necessário, o resultado é a banalidade do mal da concepção arendtiana. No caso da ditadura militar brasileira, o mal banal das práticas de tortura.

O que temos então, na leitura baumaniana, são dois construtos modernos se encontrando, a burocracia e a reforma social, a engenharia social e política atuando sobre o mundo através de seus funcionários, o sonho militar de sociedade de que falou Foucault (2009). E como lembra Bauman, nesse mundo, existe uma enorme facilidade em levar o obediente cidadão, que segue as leis e normas sociais, a ser posicionado para as práticas do mal banal. As ideologias atuam sustentando esse quadro, essa realidade onde se admite um mal necessário, um meio malicioso com vistas a um benéfico objetivo. Falar de violência virtuosa plasma justamente essa dimensão em que violência, como prática, é facilitada e ocorre porque sob uma justificação ideológica, apresentada como virtude de um mal necessário. Como o próprio Bauman (1998) diz:

[...] o mais terrível dos males de que se tinha memória não resultou de uma ruptura da ordem, mas de um impecável, indiscutível e inatacável império da ordem. Não foi obra de uma turba ruidosa e descontrolada, mas de homens uniformizados, obedientes e disciplinados, cumpridores das normas e meticulosos no espírito e na letra de suas instituições. Bem cedo se soube que esses homens, sempre que estavam à paisana, não eram de modo algum maus. (BAUMAN, 1998, p. 178)

O fato é que, ao contrário do mito moderno, a civilização e a razão não são a fonte inequívoca do bem. Leis podem passar longe da justiça e homens podem praticar a pior das barbáries sendo simples e disciplinados funcionários seguidores de ordens e obedecedores das leis. E para isso, não é necessário estar vestindo uma farda, razão pela qual não vimos razoabilidade em sustentar uma relação de necessidade ou suficiência entre o *habitus* militar e o *habitus* da maldade. Entretanto, como já assinalamos, o esquema burocrático faz parte do *habitus* militar e é crucial dentro do conceito de banalidade do mal de Hannah Arendt (1999), que referencia nosso conceito de mal banal.

A despersonalização e impessoalização burocrática, que pontuamos existir na estruturação do *habitus* militar, é destacada por Bauman como uma dimensão relevante para a produção de um estigma que desconstrói e distancia a vítima e assim, permite ao burocrata, ao funcionário, fardado ou não, enxergar do outro lado apenas uma meta, um resultado a ser obtido de forma disciplinada e eficiente. Com isso, a burocracia elimina a intersubjetividade e a proximidade do processo interacional. Daí em diante, se está em face da insensível e apática honra do funcionário, do burocrata, como pontuou o pensamento weberiano. E tal como discutimos na socialização militar, na desconstrução do funcionário, a alienação, presente e consequência desse processo, intenta transferir para a autoridade hierárquica toda a fonte legítima de enquadramento e definição do mundo. E com isso, temos aqui um mecanismo de transferência de responsabilidade que aliena a consciência individual numa consciência substituta, de modo que nesse tirano domínio de ninguém, as burocracias, a responsabilização se dilui por toda a estrutura e ninguém se sente responsabilizável por nada. Indo ao encontro desse olhar, Zimbardo (2015) defende que: “Qualquer ambiente que acoberte as pessoas no anonimato reduz sua sensação de responsabilidade social e cívica por suas ações.” (ZIMBARDO, 2015, p. 50).

E nesse mundo de tantas sombras “legais”, Bauman dialoga com Hannah Arendt ao defender que a resposta à banalidade do mal passa pela consolidação do pluralismo, pois “A voz da consciência moral individual é melhor ouvida no tumulto da discórdia política e social.” (BAUMAN, 1998, p. 194). Os famosos experimentos de Milgram (ZIMBARDO, 2015) bem demonstraram que a obediência à uma autoridade diminui muito quando existe divergências e discordâncias quanto às ordens e orientações dadas pelo topo da hierarquia. Não sem motivo, como destacou Rodrigues (2008), os militares veem a discordância e a “ponderação” como egoísmo e como ameaça ao espírito de corpo. E nesse mundo, o mundo militar, divergências são disciplinadas punitivamente justamente para preservar a integridade e integralidade da hierarquia e o pronto seguimento das ordens.

Além do exposto, a supracitada desconstrução do outro também ecoa na contribuição baumaniana quando ele destaca que, dialogando aqui com o mal da inação, apontado por Zimbardo (2015), um dos maiores feitos na facilitação da prática banalidade do mal foi justamente a neutralização e a produção da passividade de todos em relação às suas vítimas. O que via de regra é feito por uma categoria metafísica de despersonalização e

estigmatização do outro. No caso aqui estudado, rótulos como de inimigos, terroristas, comunistas, traidores, criminosos, degenerados, etc. foram fundamentais na descaracterização da humanidade das vítimas visadas. Ou seja, primeiro constrói-se o distanciamento simbólico para depois passar-se ao desligamento moral e às práticas do mal. Assim sendo, de fato, o que os olhos não veem, o coração é incapaz de sentir e sofrer. Assim sendo, diante desse processo, a possibilidade de empatia pelo sofrimento do outro é eliminada. Uma fórmula que fica mais complexa e perversa quando a técnica e os dados se impõem sobre o humano, quando os especialistas se tornam a fonte de autoridade e os donos da responsabilidade pelos fins atribuídos aos meios burocráticos. Assim, mesmo se sabedor da imoralidade de suas ações, as pessoas podem praticá-las se convencidas de que são práticas virtuosas, males necessários, algo para o bem maior de todos. Um exemplo foucaultiano onde o saber justifica e garante o poder e onde o poder alimenta o saber e lhe dá legitimidade e status de verdade.

Mas o fundamental em Bauman (1998), reside no fato de que este imputa ao homem a condição de ser moral, pois um ser social, e como ser moral, ele possui responsabilidade pelo outro, pelo próximo; ainda que, na nossa concepção, mal e bem sejam construções sociais. Como ele mesmo diz, quando defende que a moralidade é uma estrutura primária da relação intersubjetiva da humanidade, algo que está tão na base do humano quanto o social e o cultural:

O processo de socialização consiste na manipulação da capacidade moral – não na sua produção [...] de forma que no fim do dia a autoridade e a responsabilidade pelas opções morais repousa [...]: na pessoa humana. [...] O comportamento moral é concebível apenas no contexto da coexistência, do estar com os outros, isto é, no contexto social [...]. (BAUMAN, 1998, p.207)

Destarte, enquanto Hannah Arendt desmistificou o mal e Bauman desmistificou a modernidade e a racionalidade burocrática, inscrevendo o mal no social, foi da reflexão de Zimbardo (2015), deveras fulcral em nosso argumento, que pudemos extrair aqui uma definição de mal, afinal um conceito chave em nossa pesquisa. Uma definição que muito se aproxima da tortura como emblemático exemplo do mal. Assim, o trabalho de Zimbardo caracteriza o mal do seguinte modo:

O mal consiste em se comportar de maneiras que agridam, abusem, humilhem, desumanizem ou destruam inocentes (termo este do qual discordamos, do que resulta termos preferido usar “outros indivíduos” e não “inocentes”) – ou em

utilizar a própria autoridade e poder sistêmicos para encorajar ou permitir que outros façam em seu nome. (ZIMBARDO, 2015, p.24)

Contudo, o fato de que todas as discussões sobre o mal, que demarcamos aqui, tratem do mesmo no âmbito da dominação estatal e dos regimes autoritários e totalitários, se relaciona ao fato de que neste enquadramento temos a prática do mal banal pelos atores possuidores do *habitus* da maldade. E desta feita, se Hannah Arendt (1999) conseguiu desmistificar esse mal com sua discussão sobre a banalidade do mal, foi Zimbardo que deu o golpe redentor que nos tirou do pedestal mítico do bem. Ainda que ele tenha extrapolado seu modelo teórico muito além das circunstâncias que analisou e que tenha tomado a bondade e normalidade psicológica como ponto de partida para justificar o papel putrefador do contexto, seu modelo enriquece o debate e nosso argumento de que bem e mal são construções sociais e que assim sendo, não existe uma distância metafísica entre nós, seres sociais benévolos, e o mal, pois também uma construção social. Assim, decerto todos podemos aprender o mal e assim praticá-lo e todos poderemos ser dispostos para a prática do mal. Todos habitamos um mundo, hoje pautado por uma racionalidade instrumental. E o ponto aqui, derivado de toda a exposição aqui traçada, é que o mal não é explicado sendo buscado nem no pecador e nem nas práticas, tomados isolados em si mesmos. Outrossim, nesta desmistificação do mal, Zimbardo (2015) lembra que:

A maioria de nós se esconde por trás de inclinações egocêntricas que provocam ilusões de que somos especiais. Esse escudo autoprotetor nos permite pensar que todos nós estaríamos acima da média em um teste de integridade. [...]. Sustentar uma dicotomia entre bem-mal [...] permite que boas pessoas se eximam da responsabilidade. Estão livres de considerar que exercem qualquer papel [...]. (ZIMBARDO, 2015, p.24-26)

E no caso do nosso objeto, os militares torturadores, o *habitus* militar, o sentido e o quadro que estrutura sua finalidade bélica é a imagem do inimigo. Um processo de desconstrução que se inicia com a construção/produção de estereótipos do outro, transformando-o na ameaça mais radical aos valores e crenças mais valiosas de uma sociedade. Se a guerra é entendida como continuação da política por outros meios, pensada e mobilizada para atuar onde falhou a diplomacia e o diálogo na solução de um impasse de interesses, o guerreiro vai para o combate para dobrar o inimigo, forçando-o ou ao diálogo, nos termos do vencedor, ou à ruína e à destruição. Ou seja, busca o silêncio, a “verdade” que se esconde no silêncio do medo e dos túmulos. Dessa maneira, Zimbardo (2015) lembra do massacre de Ruanda como exemplo desse processo, onde: “Enxergar os inimigos como

abstrações e chama-los por um termo desumanizador como baratas, que precisavam ser exterminados [...] facilitou os assassinatos em massa e os estupros. ” (ZIMBARDO, 2015, p. 36). Ademais, nesse aspecto, mais adiante ele afirma que o processo psicológico de desumanização e facilitação da prática do mal, denominado por ele como dissociação instrumental:

Ocorre quando os outros são pensados como desprovidos dos mesmos sentimentos, pensamentos, valores e propósitos de vida que possuímos [...]. Isso é realizado pelos mecanismos psicológicos de intelectualização, recusa e isolamento do afeto [...] os relacionamentos desumanizados são objetivantes, analíticos e vazios de conteúdo emocional ou empático. (ZIMBARDO, 2015, p.316)

O que ele deseja com essa argumentação é evidenciar tanto a realidade social concreta do mal quanto o processo de desconstrução necessário para a consecução desse mal, desconstrução dos operários do mal e desconstrução de suas vítimas, e assim, ele destaca que ao contrário de monstros e da radicalidade no mal, o que temos são homens comuns e banais, desempenhando papéis e práticas banais e rotineiras. E aqui temos uma característica fundamental do mal, ele é uma prática e existe nessa dimensão, dado que não haveria maldade inerente às pessoas e aos objetos e dado que a banalidade do mal demonstra que não precisa haver intenção nem consciência do mal para que um ator o pratique. Assim, como disse Dante Alighieri, se virtude não é abstenção do pecado, podemos dizer que a existência do mal passa pela prática do mesmo, ou seja, o mal é mais do que a abstenção do bem. Contudo, isso não significa que não se possa falar em responsabilizações quanto à inação e à facilitação de suas práticas no mundo. Deste modo, o que se deseja é mostrar é que o mal e seus praticantes são desse mundo, aqui são feitos e desfeitos. Aqui, neste mundo, homens se fazem anjos e demônios, absolutamente profanos.

Outrossim, em diálogo com o quadro teórico aqui construído, calcado em Goffman e Lahire, Zimbardo pontua, testificando nossa leitura dos posicionamentos do mal, que as pessoas se tornam o papel que representam, ou seja, são expressão de suas representações de suas práticas. Com isso, o que podemos dizer aqui é que o *habitus* faz o monge, embora o faça posicionando e não, determinando esse monge. Ou como ele mesmo diz: “Uma vez que se veste um uniforme e se ganha um papel [...] então você certamente não é a mesma pessoa [...]. É o seu habito e terá de agir de acordo com ele quando o veste”. (ZIMBARDO, 2015, p.303). Assim, ainda que tenhamos usado as entrevistas de fontes primárias e

secundárias como fontes, o *habitus* militar e o *habitus* da maldade foram construídos com base nas práticas dos atores, práticas sobejamente registradas e documentadas. Práticas registradas por outros observadores e práticas evidenciadas pelos efeitos das mesmas.

O fato fulcral, portanto, que desdobramos de Zimbardo, ainda que ele deveras tenha dado excessiva ênfase ao situacionismo, é que a responsabilização pelo mal não reside tão somente nos atores e muito menos podemos falar destes como monstros, entidades metafísicas. Seria simples fazer face às práticas do mal se elas fossem mero fruto de sadismos individuais, brechas e falhas na socialização de determinados indivíduos. Mas a despeito do exagero de Zimbardo, a persistência estrutural do mal e sua facilidade para produzir hecatombes na modernidade, especialmente exemplificada pela tortura, evidencia que o problema está longe de ser exceção. Sua existência se liga à sua atualização, instanciada nas práticas de atores que, não tendo nascido com tais esquemas em seu *habitus*, o receberam, o internalizaram de certos quadros sociais, como interioridade vinda de uma objetividade exterior e exteriorizada por essas mesmas práticas (BERGER; LUCKMAN, 2001), que tanto o promovem como o facilitam. Desafortunadamente, tais práticas ainda encontram eco no mundo e na cosmovisão de que existem situações em que o mal é necessário e em que a violência pode ser justificada pela virtude que carrega. Nada mais do que uma forma eufemizada e florida de se dizer que os fins justificam os meios.

Assim, são os quadros da vida social que dão ao *habitus* da maldade a sua condição de “felicidade”, pois como quadro estruturado ele é estruturante desse *habitus*. Não em vão Zimbardo (2007) cita que via de regra o ator do *habitus* da maldade pratica o mal em circunstâncias que impossibilitam saber ou sentir que se está agindo de modo errado. O mal torna-se *habitus* e se instancia em práticas sob uma racionalidade estruturada, uma consciência prática. De maneira que a bússola moral do indivíduo é deslocada e o desligamento moral é facilitado por esse *habitus*, porque naturalizado pelo mesmo. E nesse ínterim, o *habitus* militar, *habitus* guerreiro por excelência, possui uma afinidade com o mal. Mas como pontuamos, muitos patrimônios de disposições podem possuir o *habitus* da maldade, e nem toda prática do mal se liga necessariamente ao *habitus* da maldade em si. Ali na ditadura, na repressão, o *habitus* militar foi seu protagonista, pois o arquiteto do estado de exceção, do estado de guerra, embora não o único envolvido. Ali, as práticas de tortura dos militares evidenciaram uma afinidade entre o *habitus* militar e o *habitus* da maldade. Ou

seja, a tortura no regime militar, como mal banal, só foi possível porque instanciada nas práticas de atores possuidores do *habitus* militar. Naquele enquadramento de guerra, a ideologia de segurança nacional deu à violência da repressão, especificamente na ditadura, a sua virtude. O mal banal ali manifestado foi tornado tão somente um mal necessário. Contudo, como pontuamos, tal *habitus* da maldade não instanciou o mal banal apenas através do *habitus* militar, afinal, a maior parte dos integrantes da repressão e de sua burocracia eram civis (HUGGINS *et.al.*,2006).

E deveras, a perspectiva de Hannah Arendt é significativa e elucidativa em nosso recorte pois ela, como destacou o trabalho de Kelson (2011):

Usou a expressão “banalidade do mal” para referir-se aqueles que, apoiados em uma ideologia aparentemente grandiosa e apesar de capazes de gerar um mal infinito, não passavam de meros burocratas que cumpriam com a obediência de um cadáver, [...], o que o regime nazista lhes exigia. Os nazistas, apesar de sua exaltação e crueldade, eram basicamente pessoas apáticas e indiferentes, preocupados com a ascensão profissional e em não desgostar o líder a quem delegaram toda sua capacidade de decisão moral. (KELSON, 2011, p. 14)

O fato é que apesar do enquadramento bélico construído durante a ditadura e da desconstrução das vítimas da repressão, necessária ao mal banal, o *habitus* militar operacionaliza sua vocação messiânica calcada na racionalidade meios-fins, pois ao militar o que importa é o exitoso cumprimento da missão. Um *habitus* heterônomo cuja instanciação de suas práticas passam decerto pelo recorte político-ideológico. Um *habitus* que pelas suas próprias características responde disciplinadamente ao enquadramento do comando. Contudo, como homens normais, os militares se mostraram, em sua maioria, incapazes de pensar e se reapropriar, criticamente, de um mundo que foi estruturado desde a socialização na caserna.

Como vimos, a convicção, como esquemas de percepção e apreciação do mundo, parte do *habitus* militar, *habitus* guerreiro, possui como base não a política em si, mas sim uma política dos militares. O *habitus* militar é expressão dessa política, a política da guerra. E o que temos nas representações discursivas dos militares, que foi tomado como corolário interpretativo de suas práticas, nada mais é do que o discurso do heróico cumprimento do dever. Assim, os militares torturadores não se viam como monstros e sim como militares, cumpridores de sua missão, cumpridores da lei, defensores e salvadores da pátria e assim, agiram em sua maioria. Ali, evidentemente, dentro de uma deificação do seu próprio papel

como militares. Desse modo, o mal ali praticado, na linha da nossa proposta desmistificadora do mal, era um mal banal e dentro desse que incluímos a banalidade do mal arendtiana.

Nessa linha, relacionando a banalidade do homem à banalidade do mal por ele praticado, Freitas (2012) arremata nossa reflexão quando lembra que:

O mal resultava em atos empreendidos por seres humanos que, na condição de normalidade, não tinham o hábito de pensar, e, [...], pois guiavam seus atos pela obediência a ordens superiores, à revelia de qualquer senso de realidade, e, sem nenhuma capacidade de questioná-las, tornavam os seus atos banais e os seres humanos supérfluos. (FREITAS, 2012, p. 118)

Com isso, podemos retomar Hannah Arendt (1999) e concluir nossa reflexão sobre o mal e o *habitus* da maldade, pois foi ela que concebeu o conceito banalidade do mal para expressar justamente o enorme abismo constatado entre o mal praticado por Eichmann e a sua espantosa superficialidade e trivialidade, como simples burocrata responsável por uma função numa engrenagem repressiva e autoritária. Sobre isso, Kelson (2011) destaca que a banalidade do mal é justamente o mal cometido por meio de uma pressão contextual, o mal praticado por alguém que age heteronomamente. Ou seja, em diálogo com nossa supracitada definição de mal, a banalidade do mal tanto pressupõe uma assimetria de poder como pressupõe a construção de uma desigualdade entre o operário da violência e a sua vítima. Kelson reforça ainda que este mal brota das práticas de um indivíduo que não tem consciência de sua responsabilidade moral, pois colocado dentro de um quadro onde o mal deixou de ser mal, mas que, contudo, possui uma finalidade ideologicamente orientada que faz dele um mal necessário. Nesse aspecto é que Hannah Arendt (1999) ressalta, com seu conceito, que o mal não é em geral cometido em situações de monstruosidade patológica do ator. Pelo contrário, o ator, quando isolado e solitário, abandona a si mesmo de suas responsabilidades morais. Por conseguinte, nesse aspecto, a pluralidade que enfatizamos é, portanto, condição para fazer frente à autoridade e assim dificultar a heteronomia e alienação da ação. Caminho para fazer face ao mal, caminho para desestruturar os quadros sociais que constroem e atualizam o *habitus* da maldade, e que justificam sua prática como violência virtuosa.

Destarte, do exposto, argumentamos que ali, entre 1964 e 1985, não havia ódio no militar torturador e nem podemos responsabilizar somente uma ideologia como guia suficiente de suas práticas. O fundamental, razão pela qual a ideologia frutificou, foi que o

disposicionamento prévio dos militares facilitou e localizou em suas práticas, na repressão, o mal banal. Nesse sentido, foi por essa razão que optamos por manter, em nosso quadro, o campo semântico trazido pelo conceito arendtiano de banalidade do mal. Pois como diz Hannah Arendt (2009):

[...] a conspícua superficialidade do agente tornava impossível rastrear o mal incontestável de seus atos em suas raízes ou em seus motivos em níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente [...] era bastante comum, banal. E não demoníaco ou monstruoso. [...] a única característica notória que se podia perceber [...] era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas irreflexão. (ARENDR, 2009, p. 18)

Em suma, a banalidade do mal é um mal desprovido de raízes, nem na natureza humana e nem em más motivações, um mal sem raiz no pensamento. E nada mais banal para dar sentido ao contexto de mobilização das práticas que corporificam esse mal do que uma ideologia, definido pelo pensamento arendtiano como a lógica de uma ideia que busca explicar a história e o mundo sob uma premissa simples e única. Ideologia que dá ao burocrata um fim claro e simples para orientar sua racionalidade instrumental. Nesse enquadramento, os atores do mal banal, previamente banalizados, não se consideram assassinos ou monstros, mas tão somente cumpridores do dever legal que fazem o que tem que ser feito, sem culpa ou remorso algum. A obrigação e a honra do burocrata lhe dá a licença, sob o abrigo da lei, para a prática da violência virtuosa. O mal se desvincula aqui de más intenções por parte dos seus praticantes. Razão pela qual o conceito de violência virtuosa faz muito sentido, pois como vimos, a burocracia costuma ser moralmente cega. Assim sendo, não é cariz da racionalidade burocrática julgar moralmente se fins justificam ou não os meios, buscam tão somente o meio mais eficiente para determinado fim. Fim que não lhes cabe atribuir, pois sua única finalidade é a eficiência. O militar, com seu *habitus* militar, é o emblema, o paradigma do burocrata e da racionalidade instrumental. E como vimos, o que propusemos foi uma adequação conceitual que introduz o mal banal como entendimento de que o mal é um fato social, bem como mantém uma relação de proximidade com o conceito de banalidade do mal de Hannah Arendt, sem precisar distorcê-lo em nosso objeto. No próximo tópico, este será nosso objetivo, o nosso objeto, as práticas de tortura.

4.2 A tortura como mal banal: sob o disposicionamento do *habitus* da maldade

[...]. Nós, que nos sentimos profundamente penalizados com as torturas impostas aos presos políticos nos tempos da ditadura, nos esquecemos da aplicação diuturna

desse remédio nos presos comuns, presos que não têm a mítica do idealismo, nem o carisma da alteridade [...]. A tortura é constantemente imposta a estas criaturas, mas a maioria da população quase sempre aplaude, pois que a polícia, torturando, vela por nossa tranquilidade e pela segurança da nossa família [...] Roberto Armando Ramos de Aguiar

Todo o amplo registro da prática de tortura durante o regime militar serviu-nos de base para trata-la como fato social e não como exceção derivada do excesso de atores sádicos. A banalidade dos atores, aqui analisados, os militares torturadores, tão somente consolidou essa hipótese de que sadismo ou monstrosidade não dão conta da interpretação dos dias da ditadura militar. Com base nisso, pudemos concluir que não estávamos diante de qualquer tipo de mal, mas sim diante de um mal que, se não era o mesmo, pôde ser inscrito no mesmo campo semântico trazido pelo conceito de banalidade do mal de Hannah Arendt. Chamamos esse mal de mal banal tanto porque foi tomado como fato social quanto porque desejamos contrapor ao conceito de mal radical, um mal que, portanto, poderia ser remetido às estruturas e estruturações da vida social. Ademais, a presença transversal da tortura, aqui nossa expressão prática do mal banal, evidenciou-nos que não estávamos diante de uma exceção, nem no contexto do regime e nem dentro da história do país.

Desse modo, fomos levados a pensar nesse mal, no nosso caso, praticado pelos torturadores, como derivado da instanciamento prática de estruturas internalizadas e como um quadro social dado da cultura brasileira. Ou seja, se não oriundo do mero sadismo e diante do fato de que uma famélica estrutura de repressão foi erguida – paramentada por uma ideologia que fez das práticas de repressão uma simples violência virtuosa – a explicação para o mal da tortura não poderia se limitar no pecador como seu praticante. Contudo, também não poderíamos negar aos atores a responsabilidade e a responsabilização por suas práticas. Nessa linha, derivando-o das práticas dos atores, sem remeter a um sadismo, fomos levados à clássica antinomia que procura entender a orientação social das ações individuais. Nisso, o conceito de *habitus* da maldade (PONTES; BRITO, 2014), foi deveras crucial, pois permitiu-nos tratar do nosso fenômeno da tortura como fato social e, portanto, como um mal banal.

Dessa série conclusiva, foi que demos os passos iniciais para se compreender a origem do posicionamento para a prática do mal, ali no contexto do regime militar de 1964 a 1985. Destarte, ainda que o quadro teórico forneça elementos para um exercício

hermenêutico que ultrapasse o governo dos militares, não buscamos isso em nenhum momento da pesquisa. Buscamos sim, compreender o engendramento do quadro que afinizou o *habitus* militar ao *habitus* da maldade para então compreender melhor a responsabilidade dos militares torturadores. Posto que o mal não nasce com o pecador, foi importante, portanto, buscar a estruturação e as estruturas desse mal, a prática da tortura. O fato da história mostrar que sempre temos atores dispostos a esse papel nos mostra que sua estruturação precisa ser cogitada. Não se nega com isso a dimensão sádica do real e das práticas do mal. Mas pontuamos que estamos diante de um processo que demanda que, torturador e torturado sejam desconstruídos e recompostos dentro de uma intersubjetividade mutuamente excludente.

Tendo registro de sua prática desde a antiguidade, sendo prevista pelo código de Hamurabi por exemplo – mas ali unicamente como pena – é só no direito romano que podemos falar de tortura propriamente, pois ali ela instruía um processo acusatório, onde a confissão era central como prova. Eis aí, em seu berço no direito ocidental, uma característica fulcral da tortura, ela é um meio violento que busca a descoberta da “verdade” (ainda que sua prática diga mais “verdades” sobre os praticantes do que aquelas possíveis e esperadas das vítimas) e ainda que pontuemos que sua função sub-reptícia seja a produção do silêncio. No caso do Brasil, o trabalho de Marques (2014) bem destacou que a tortura, um mal que mais profundamente atua contra a liberdade pois arranca o indivíduo de si mesmo, já foi um método legítimo no sistema jurídico brasileiro, previsto como método de interrogatório pelas Ordenações Filipinas, no período colonial. Tal era a ordem de naturalização dessa prática, que nas relações escravocratas desse período, o uso da tortura sobre os escravos – sem direitos de cidadania, mas penalmente imputáveis – era um direito tácito dos senhores. Ali já vislumbrávamos um quadro social fundamental à prática da tortura, ou seja, a obviedade da tortura relacionada e facilitada pela obviedade da desigualdade e desumanidade de sua vítima. E embora tenha sido proibida no Brasil somente em 1821, ecoando a pressão exercida pelo iluminismo na Europa, sua tipificação como crime só veio em 1997, com a lei nº 9455.

Outrossim, a previsão legal e obviedade da tortura, no período colonial no Brasil, era expressão do legado do sistema inquisitorial – concebido entre os romanos, mas consolidado pela igreja católica – trazido pelos portugueses. Um método que, embora tendo sua prática

diminuída com a queda do império romano e o contato com os costumes germânicos, reapareceu com a igreja católica, ainda no século XII, quando esta retomou o direito romano no âmbito do seu direito canônico (PETERS, 1985). O fato é que, a despeito da evidência de que o fundamento último da verdade, no sistema acusatório e no inquisitivo, residisse naquilo que era dito sob tortura, no primeiro o ônus da prova recaía sobre o acusador, e não sobre o acusado, como no segundo sistema. Ou seja, foi do legado do direito canônico que se concebeu um sistema eficiente de poder e terror, que ecoou nas ditaduras e totalitarismos do século XX. Pois da presunção da inocência do sistema acusatório, dos gregos e também dos romanos, em nome de deus chegou-se à presunção da culpa, do sistema inquisitivo. Supunha-se que muitos pecadores estariam escapando da justiça divina por não haver quem os acusasse e que, portanto, a verdade deveria ser descoberta, mesmo se fosse necessário arrancar essa verdade ao preço do sangue das vítimas. E foi ali, segundo Tamas (2009), no sistema inquisitório da igreja, que, admitida a confissão como rainha das provas, a tortura se banalizou, tanto como meio probatório quanto como meio punitivo. Destarte, nisso temos o fato de que historicamente a tortura, como toda violência, costuma ser um meio e não um fim e assim, na linha arendtiana, demanda sempre uma justificativa.

Outrossim, pensado pela igreja, a influência desse sistema – expressão do domínio e presença clerical na sociedade medieval – se estendeu à doutrina jurídica da época, e logo, o método inquisitorial foi apropriado pelo estado e usado como método de controle da ordem política e social. Pensado para obtenção da “verdade”, esse sistema inquisitorial, orientado pela busca desse fim, sempre lançou mão da tortura como meio necessário e justificável para tanto, uma violência que tinha as fortes cores da virtude pois, não apenas livraria o mundo do mal como expiaria os pecados do torturado. E tal foi a importância que a igreja deu às confissões, que muito cedo, ainda no século XIII, isso foi tornado sacramento e dever de todo cristão (MARQUES, 2014). Assim sendo, foi expressando essa obsessão pela verdade como algo a ser descoberto, e não como algo construído no sentido foucaultiano (2006), que as práticas de tortura persistiram, na penumbra do sistema penal e jurídico moderno. Ademais, nesse aspecto, tanto lá como hoje, a confissão permanece como rainha das provas e ainda pavimenta, portanto, o caminho que torna justificável, para muitos, a tortura como uma violência virtuosa, um mal necessário para se evitar um mal maior. Decerto, pressupõe-se que a confissão é que permitiria à justiça chegar à verdade sobre o crime e livrar o bem dos perigos e da convivência e existência do criminoso. Tragicamente, a eficiência

questionável dessa prática pode ser expressa pelo que podemos chamar de paradigma de filotas, onde o supliciado confessa a culpa que lhe é presumida simplesmente para fazer cessar sua agonia. E a expressão mais espantosa do mal nesse suplício, é o fato de que via de regra, aquilo que é dito e confessado sob tortura, acaba sendo usado como indício e justificativa para se continuar torturando.

Assim, a tortura foi um meio que tanto evidenciava que, o guia de sua prática era a presunção da culpa, quanto que a definição ontologizada do bem e do mal costuma ser na verdade expressão das relações de poder e dominação em uma sociedade. Uma evidência franca da relação inseparável entre saber e poder que foi tão destacada por Foucault (2009). Nesse sentido, no medievo, dominado pelo clero, eram reservados ao clero, o saber e o poder, o discernimento sobre o bem e o mal e assim, o juízo sobre santos e pecadores, sobre redenção e suplício. Tragicamente, este se tornou, na visão do clero, o meio para obtenção daquele. E destarte, se a igreja não inventou a tortura, ela, contudo concebeu um sistema com uma justificativa suficiente para converter muitos ao papel de carrascos e outros muitos a seus apoiadores. Pois ali, fundava-se numa concepção ontologizada de mal e de bem. Ali, a guerra contra o mal era um dever evocado pelo sacerdócio dos vocacionados e instrumento da justiça divina. Por conseguinte é indubitável que o sistema inquisitorial se constitui na expressão mais lata da violência virtuosa, que podemos encontrar na história do ocidente. O grau de racionalidade exigido em sua prática e o enquadramento demandado para sua consecução fizeram dela o fenômeno mais emblemático do mal.

E como vimos, foi da apropriação dos meios da guerra santa da igreja, que nasceu o sistema inquisitorial laico, que ainda sustenta – tanto que se ecoa, tanto nos aparelhos de segurança e guerra modernos quanto em seu sistema jurídico – que a confissão é a rainha das provas, quando não, tomada como prova completa e absoluta o suficiente para julgar e condenar. Historicamente, nessa obsessão pela verdade como corolário do bem, religiosos e burocratas se entregaram ao mal necessário, à violência virtuosa, onde cuja virtude moraliza qualquer mal praticado. Contudo, com base em Foucault (2009), concluimos que a secularização do sistema religioso de provas buscava não a redenção e salvação de almas, mas sim se constituir como uma tecnologia de terror como estratégia de dominação e controle social. Foucault (2009) bem registrou isso quando tratou da corporalidade e espetacularização desse poder, chamado por ele de poder soberano. Em sua obra Vigiar e

Punir, o que Foucault buscou foi justamente construir a genealogia desse poder de punir, bem como onde esse poder se apoia, se justifica e se esconde. Principalmente na medida em que se passou do poder soberano, com suas evidências espetaculares de poder cru e explícito sobre o corpo, através do suplício, ao poder disciplinar, no século XVIII, que transfere e introjeta no indivíduo um poder panóptico, que dissimula na subjetividade a violência desse poder, que se exerce sem se fazer sentir. Ou seja, onde e como se manifesta o poder posto que se passou do espetáculo do poder explícito dos suplícios ao íntimo e panóptico poder disciplinar, onde controle social atinge seu êxito quando se torna autocontrole.

Nessa linha, Foucault (2009) bem destacou que ali, nos dias do espetáculo do suplício, a confissão fazia parte da produção da verdade, uma verdade extraída, arrancada do corpo. Ali, o seviciamento público deveria marcar a memória de todos e com isso, restabelecer e ratificar a verdade do poder absoluto do soberano, que o criminoso rompeu. Afinal, nos dias de suplício, do espetáculo da dor, o criminoso personificava o inimigo do soberano e este precisava restabelecer seu poder. Contudo, o século XVIII trouxe uma nova economia do poder, uma racionalização que primava não pelos espetáculos exemplares, mas pelo exercício abrangente e amplo do poder, que se estendesse por todo corpo social, incrustando-se nas almas, sem a necessidade de penetrar a carne dos corpos. Assim, no século XVIII, o crime não afrontava mais ao rei, mas a todo o corpo social; agredia, portanto, a todos os “homens e cidadãos de bem”. A partir desse momento, o espetáculo se torna simples rotina burocrática e a penalidade suplício se torna uma penalidade calculada (FOUCAULT, 2009). Nesse aspecto, na sociedade produtora do corpo aptidão, onde o valor derivava da extração da mais valia e onde o direito mais consagrado e reclamado era a liberdade, na sociedade disciplinar, o sofrimento desloca-se do corpo para o tempo, da concretude para a abstração. E deveras, enquanto método de controle do corpo, a disciplina logrou incrustar-se na alma e transformar o homem em dócil e obediente carcereiro de si próprio. Um corpo apto e útil cujo alma foi agrilhoada e alienada. Assim, produz-se um indivíduo normalizado através do panoptismo, onde a simples possibilidade do controle, efetiva esse controle. Trata-se deveras do controle social que objetiva produzir simultaneamente o autocontrole. Uma expressão da condição do homem que, embora tenha nascido livre, por toda parte se vê acorrentado.

Portanto, a tortura, tanto no âmbito do poder soberano quanto no do poder disciplinar, substancializa o elo entre o vigiar e o punir, o elo entre o *habitus* militar e o *habitus* da maldade. Ali na ditadura militar, a tortura ecoou a dimensão das mil mortes do suplício pois, praticada como arte de reter a vida no sofrimento calculado. Foucault (2009) bem pontuou que tal violência não é nem louca e nem apaixonada, sendo na verdade racional e meticulosamente delineada, com justificativas que a tornam uma prática óbvia e necessária. E, na ditadura militar, a tortura expressou essa conexão entre o vigiar e o punir, bem como entre o poder soberano e o poder disciplinar e nisso, os mundos do torturador e do torturado se tocaram, tal como cita Foucault: “Devemos ainda nos admirar que a prisão se pareça com fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais e todos se pareçam com as prisões?” (FOUCAULT, 2009, p. 214). Ou seja, o fato é que, no nosso caso aqui estudado, tanto torturador quanto torturado tiveram o seu self mortificado, e a interação social entre ambos, no quadro bélico da repressão – onde a violência era uma necessidade e a democracia, ainda uma desconfiança e uma incerteza – cuidava da estruturação e atualização dessa interação entre estranhos sem empatia.

Destarte, em todos os momentos em que foi praticada, a tortura evidenciou a autoritária característica em que o acusador é também aquele que julga, e o faz num processo que, tanto busca extrair provas, através da confissão arrancada pela imposição do sofrimento, quanto impor simultaneamente a punição, já que parte sempre da presunção da culpa. Além disso, a tortura guarda uma dimensão panóptica, posto que visa a extração da verdade e a produção de informações. Como bem lembrou Marques (2014), nesse quadro o suspeito já era considerado no mínimo meio-culpado apenas por ser alvo de suspeição. O trabalho de Peters (1985) bem lembrou que esse sistema não partia de uma dualidade culpado-inocente e sim de uma gradação, que acabou redundando numa hierarquia de provas em que a confissão era a prova cabal e completa. Nessa linha, o sistema inquisitorial – baseado na confissão como prova completa (PETERS, 1985) e que admite a tortura como necessária – que partia do pressuposto de que a justiça divina era infalível e que, portanto, o seviciado ali só estaria porque abandonado por um deus que permitiu aquela situação, manteve essa convicção em sua prática profana nos sistemas jurídicos do estado, com a variação de que enquanto antes se buscava o pecado, passou-se à busca do crime e da justiça. E tal como vimos, a mudança de paradigma nessa prática foi o fato de que ela saiu do espetáculo público para ser um espetáculo privado.

Contudo, sua persistência na história, com um cariz de universal antropológico, sugere que o quadro social que sustenta a tortura pouco se transformou, remetendo à quadros mais universais que a racionalidade instrumental e a burocracia na modernidade, ainda que estas tenham sido condições necessárias ao mal banal e ao ressurgimento da tortura no século XX. Mas o fato é que mesmo em face de sua condenação como evento público, sua continuidade sugere que ainda é admitida se mantida como show privado, mesmo se nos porões do estado, e desde que protagonizado sobre as vítimas “certas”. Dito isso, acreditamos que a lógica da violência virtuosa é aquilo que une a tortura na antiguidade aos dias atuais. Ou seja, a admissibilidade de que práticas más se justificam pelas boas intenções e finalidades. E de fato, o problema colocado é que aparentemente, não más, mas boas intenções costumam subjazer a prática da tortura. Evidente que se trata de um bem relativo e fraco do ponto de vista da moralidade, segundo aquela entendida por Bauman (1998), que reflete relações de poder e que pauta tanto o distanciamento simbólico como a sujeição do outro. Contudo, o legado de Hannah Arendt foi apropriado aqui pois ela nos foi fundamental ao pontuar que o mal não se define pela motivação ou pela intencionalidade.

Assim, a tortura sempre foi, portanto, um método óbvio que servia aos interesses daqueles que possuíam tanto poder para *dizer* a verdade, via de regra personificadora do bem, quanto, por conseguinte, para arrancá-la. Conquanto, o fato é que a tortura serve aos interesses do poder, entendido este no sentido foucaultiano como microfísica das interações sociais, e não unicamente como posse e monopólio. Nessa linha, foi também Foucault (2009) que diferenciou a tortura do suplício, quando argumentou que enquanto a tortura era um método de investigação e interrogatório, o suplício era a pena propriamente, onde era preciso haver uma gradação e controle quantitativo do sofrimento imposto, de modo a corresponder ao justo dano causado pelo criminoso. Contudo, são dimensões que na prática se diluem uma na outra, posto que sua aplicação evidencia que se parte da presunção da culpa e aplica uma pena certa a um crime ainda incerto. Mas o fato era que, como lembrou Peters (1985), o sistema criminal da Europa regulamentava legalmente de forma meticulosa a prática de tortura. Ou seja, era uma prática não somente aceita como instruída e regulamentada. Não era expressão do sadismo e nem de um mal imanente, era a realização da justiça e do bem, que livrava tanto o mundo quanto a vítima do mal.

Assim sendo, após essa longa reflexão nesse tópico, tomamos ousadamente como a definição de tortura mais adequada aquela apresentada por Mattoso (1984), que a define como todo sofrimento a que uma pessoa é submetida por outra, desde que objetivo de um e feito contra a vontade do outro, a vítima. Ou seja, a tortura se relaciona a um embate de vontades onde a sua prática exige uma assimetria de poder e desigualdade de “condição” em desfavor da vítima, necessariamente reificada. Tal definição, diferente daquela ratificada pela ONU, dá conta também da dimensão privada do fenômeno, não se restringindo àquela infligida por um funcionário público ou pessoa no exercício de funções públicas. Muito embora esta definição das Nações Unidas dê conta da dimensão prática da tortura que aqui estudamos, julgamos que ela não abrangeria a trilha que liga todas as práticas de tortura na história enquanto fato social.

Contudo, como pontuamos acima, tendo sido veementemente condenada no século XVIII e tendo desaparecido do sistema legal da maioria dos países da Europa, e do Brasil no século XIX, ainda que mantida nas colônias, a tortura reapareceu no século XX. Reapareceu sob os regimes totalitários do comunismo e do nazismo, especialmente visando o domínio do crime e o controle político. Mas não muito longe disso, países que se ostentavam como berçário e defensores da liberdade e da democracia, tal como EUA, Inglaterra e França, foram também protagonistas exemplares de suplícios sobre seus inimigos em países como Vietnã, Irlanda e Argélia, respectivamente. Países que protagonizaram a justiça em Nuremberg, não esperaram muito para fazer jus à condição de réu nesse mesmo tribunal. Ou seja, o que imputamos como mal banal não é privilégio ou anomia de uma sociedade ou ideologia especificamente. Não é uma lacuna deixada pela regulação superegoica, pois subjacente a esse contexto temos um quadro social onde admite-se uma violência dotada de virtudes, justificada pela busca do bem. Contudo, é indubitável que o cariz mais complexo e espantoso do mal floresce quando essa busca ocorre operacionalizada por estruturas burocráticas. Afinal, quando, após séculos e séculos de espetáculos de suplício, onde a humanidade convivia e aceitava a tortura, finalmente, do século XVIII para cá, passou-se à sua condenação veemente, foi que sua forma mais espantosa brotou. Foi das vísceras da secularização do mundo que nasceu um mal que nenhuma convicção e prática religiosa conseguiu concretizar.

E portanto, o que vimos no regime militar, foi a prática da tortura como manifestação do retorno do poder soberano, de que tratou Foucault. Na ditadura, através das práticas de tortura, a violência se tornou um fenômeno político que expressou não o poder nem a autoridade, mas sim, segundo Hannah Arendt (1999), o autoritarismo. E como vimos, corroboramos aqui do ponto levantado por Tamas (2010), de que os torturadores do regime eram pessoas normais, embora dispostas para as práticas aqui estudadas, atuando dentro da facilitação dada pela estrutura burocrática de repressão. Desta maneira, o lugar de prática do torturador não remete unicamente ao mesmo, mas também e principalmente ao fato de que havia um quadro social que ativava e alimentava sua violência virtuosa. Uma violência dotada de virtudes que só aquela praticada pela classe de guerreiros de uma sociedade conseguiria expressar.

Doravante, já assinalamos que o fato comum, que recai também sobre as vítimas de tortura, é que o torturado nunca é um “igual” a nós, ele sempre precisou ser desconstruído e estigmatizado para se tornar torturável. Seja, sendo tornado um pecador, criminoso ou inimigo. Eis que a construção dos quadros e atores do mal desvela sua dimensão interacional pois o sentido da construção de um calca-se no sentido da desconstrução do outro, e o quadro estruturado procura manter esse enquadramento e, por conseguinte, o posicionamento dos atores. Outrossim, a continuidade da prática de tortura remete-nos ao fato de que quadros sociais continuam posicionando e ofertando torturadores ao mundo. Assim sendo, o que podemos concluir é que a possibilidade da tortura passa justamente pela antropologia pressuposta por toda ideologia, antropologia que desconstrói torturador e torturado para que a prática possa existir. Ademais, como ressalta Peters (1985), torturadores, via de regra recrutados entre policiais e militares, são deliberadamente treinados para a prática da tortura, num processo em que a figura do torturável é também construída e a prática do mal, banalizada como violência virtuosa.

No Brasil, durante o regime militar, a tortura estava prevista nas diretrizes da doutrina da guerra revolucionária, ministrada nos cursos de segurança e de informações do regime militar. Foi a formação como agente de informações e de segurança da repressão que deu ao torturador os meios para operar o quadro dramático onde a tortura era uma prática óbvia e necessária. Destarte, um quadro social de guerra foi estruturado para que a classe de guerreiros mobilizasse seu *habitus* militar. Quadro de guerra derivado e construído da

mobilização desse mesmo *habitus*. Nesse aspecto, a doutrina da guerra revolucionária, originalmente derivada da experiência francesa na Argélia e norte-americana no Vietnã, pressupunha não mais a ameaça externa e sim o conceito de fronteira ideológica, onde o inimigo era um compatriota subversivo e traidor. Nessa doutrina, não cabia combater o inimigo pelos meios e normas da guerra regular, era preciso adotar uma outra estratégia, pois o inimigo era invisível e perigoso.

Assim, diante do pressuposto de que se estava em face de um inimigo difícil de ser identificado e que se valia desse anonimato para atacar, o combate adequado ao mesmo exigia tanto um eficiente e ágil serviço de informações quanto um aparelho de segurança que correspondesse a isso. Foi assim que a tortura se tornou prática sistemática desse combate desde o golpe de 1964, tanto como recurso de confissão quanto como método punitivo e dissuasivo contra o inimigo. Tal foi a preocupação em sistematizá-la que a mesma possuía instruções, centros específicos de interrogatório/tortura, recursos públicos e privados que a financiavam, burocracia destinada a isso, tanto nos bastidores quanto na linha de frente, bem como equipamentos específicos de consecução do suplício. Além disso, ali a metodologia de tortura se tornou um objeto de saber, um campo de conhecimento apropriado e transmitido pelas escolas militares e escolas de informações. Evidência cabal dessa meticulosidade e cientificização da tortura foram os inúmeros casos de demonstrações práticas, como bem relatou o projeto Brasil Nunca Mais. Havia um estudo meticuloso das funções e reações do corpo para formar torturadores versados na manipulação dos corpos das suas vítimas. Assim, de abuso cometido nas prisões contra os “desclassificados” e “indesejáveis”, onde os conhecimentos de suas práticas passavam por um processo informal de socialização – tanto na formação militar como na policial – passa-se, na ditadura, à condição de método científico e conhecimento sistematizado e formalmente transmitido em cursos específicos para tal (HUGGINS *et al*, 2006). A passagem abaixo, publicada pelo projeto Brasil Nunca Mais, expressa bem essa estrutura burocrática facilitadora e promotora da tortura como mal banal:

No topo existem os atos institucionais, o SNI, o Conselho de Segurança Nacional, as altas esferas de poder. Na porção intermediária da pirâmide, toda a estrutura jurídico-política de repressão e controle: LSN [...]. Pouco acima da base, a justiça militar legalizando as atrocidades dos inquéritos, ignorando as marcas e laudos das torturas, transformando em decisões judiciais [...] (aquilo que era obtido sob confissão arrancada pela tortura). (ARNS, 2003, p. 203)

Mais adiante ele continua:

[...] o estudo dos processos políticos da justiça militar permite concluir que o uso da tortura, como método de interrogatório e de mero castigo, não foi ocasional. [...] Obedeceu a critérios e decorreu de planos e verbas e exigiu a organização de uma infraestrutura que ia desde os locais adequados à prática das sevícias, passando pela [...] tecnologia dos instrumentos de suplício, até a participação direta de enfermeiros e médicos que assessoravam o trabalho dos algozes. (ARNS, 2003, p.230)

Nesse quadro social, marcado pelo que Foucault (2009) pontuou como época da periculosidade, a segurança nacional passava pela política interna e pela policialização da sociedade. A classe de guerreiros assumiu então o papel de pais da pátria, dispostos pelo seu *habitus* militar intervencionista e tutelador. Nesse quadro, a tortura, vista como um justificado ato de guerra e defesa nacional, justificava-se com base numa ideologia surgida no âmbito da ESG, a ideologia de segurança nacional, que se substancializou numa doutrina onde a segurança subjetiva, sensação de segurança, foi fundida com a ideia de segurança objetiva, meios efetivos de segurança e enfretamento (COELHO, 2010). Nessa ideologia, a segurança nacional passava pela segurança interna e logo, pela defesa interna e atuação efetiva na política, posto que as Forças Armadas eram uma instituição permanente e coesa. Assumia-se, portanto, o estado policial e o papel de polícia política como necessidade, imposta pelo quadro de guerra contra um inimigo que, pulverizara a fronteira física, erigindo uma imperceptível fronteira ideológica. Nesse cenário, à inépcia e degeneração moral do civil e em face da ameaça comunista, urgiam-lhes então a necessidade de sua intervenção militar. O que nos importa aqui é que foi ela que justificou a ditadura bem como referenciou a doutrina e a lei de segurança nacional, por conseguinte, justificou todo o aparato e as práticas de repressão (COELHO, 2010). Tanto que, já em 1964, é criado o SNI – Serviço Nacional de Informações – com o objetivo de identificar e conhecer para combater o inimigo interno. Para o regime era preciso portanto executar uma operação limpeza para descontaminar o país e o estado das ideologias infectas que ameaçavam sua segurança.

Dessa mesma ideologia veio a justificativa militar para se aplicar no país, sob o regime castrense, os regulamentos e práticas previstos para territórios sob ocupação militar no contexto de guerra. Mas foi de veras com o AI-5, em 1968, que o belicismo foi recrudescido e a guerra anti-subversiva e insurrecional ganhou força e intensidade. No bojo desse estado de guerra, em 1969 foi criada, num esforço e atuação conjunta entre as polícias

e as Forças Armadas, sob o comando do Exército, a OBAN – Operação Bandeirantes –, aparelho repressivo que seria referência para a criação dos DOI-CODI – Departamento de Operações de Informações (operacional, responsável pelas capturas e pelos interrogatórios) – Centro de Operações de Defesa Interna (burocrático, orientava a atuação do DOI) – em 1970.

O sistema DOI-CODI, onde cada Exército (região militar) possuía um CODI que poderia abrigar vários DOIs (o país foi dividido em seis Zonas de Defesa Interna – ZDI – contíguas às regiões de cada Exército), foi concebido pelo regime para catalisar e centralizar sob o comando do Exército, todo o sistema de segurança e de informações, onde inclui-se o CENIMAR (criado em 1957), o CIE (criado em 1967), o CISA (criado em 1968), os DOPS e o próprio SNI. Todos passaram a atuar tanto na parte de informações quanto na repressão propriamente. E até 1971, quando da criação da EsNI – Escola Nacional de Informações – a formação pátria dos agentes dessa comunidade, além daquela oferecida pela Escola das Américas, ficava ao encargo da ESG. Nessa formação, a marca da ideologia de segurança nacional estava presente no enquadramento do contexto e na doutrina de informações do regime. Como bem destacou o trabalho de Andrade (2014), a formação do agente tinha um caráter fortemente ideológico, recortado por um quadro de guerra contra um inimigo interno. Ela também registrou que, nos cursos dos agentes da comunidade, havia instruções e materiais que ensinavam diversas técnicas que tipificavam tortura, rotuladas como técnicas de interrogatório. Ou seja, a prática do mal banal foi ali autorizada e profissionalizada pelo regime instaurado pelo golpe civil-militar de 1964. Como acentua Fico (2001), a tortura foi ali praticada sem remorso ou culpa pois necessidade feita virtude, pois violência virtuosa num contexto em que os fins justificavam os meios.

O fato é que, se o golpe civil-militar havia dado um golpe nas instituições democráticas, foi deveras o AI-5 que golpeou as liberdades individuais e facilitou a prática da tortura. Enquanto o projeto Brasil Nunca Mais documentou mais de 2 mil torturados, o relatório final da Comissão Nacional da Verdade, bem como o trabalho de Fico (2001), estima esse número em mais de 20 mil vítimas, entre os mais de 50 mil presos. Acerca do papel dessa burocracia instituída para reprimir, Coimbra (2001) cita que:

Os DOI-CODISs [...] existentes em cada região militar do Brasil, a partir de 1970, significaram uma integração maior entre os organismos repressivos já existentes,

ligados às três armas, à Polícia Federal, às polícias estaduais, aos DOPS (Departamento de Ordem Política e Social), às polícias militares, aos corpos de bombeiros, no sentido de melhorar a eficiência da repressão. Ficaram sob jurisdição do Comando Regional do Exército e passaram a dispor do comando efetivo sobre todos os órgãos de segurança existentes em cada região militar. Tais foram seus poderes e força que, nos anos 70, chegou-se a falar de um verdadeiro estado dentro do estado. (COIMBRA, 2001, p.16)

O que se nos desvela aqui é a evidência de que quanto mais absoluto pretende ser o poder, mais tentador lhe é o uso da tortura, a imposição das mil mortes. Como instrumento do poder e do autoritarismo, a violência precisa, no entanto, ser vestida pelas cores da virtude e de um benéfico e nobre fim. Hannah Arendt (1999) bem destacou que nenhum regime se sustenta numa base exclusivamente violenta pois mesmo esta exige justificativas. O fato desdobrado disso é que a prática da violência passa pela construção de um quadro social justificador. No caso da tortura, como prática do mal banal, exige-se que, tanto exista um quadro social dado que coloque sua prática como justificável contra certos tipos “construídos/desconstruídos” de indivíduos e grupos, quanto introjete e permita, ativando ou inibindo, a instanciação prática do *habitus* da maldade. O foco do próximo capítulo será convergir toda essa elaboração teórica deste trabalho para compreender melhor essa lógica da violência virtuosa que subjaz à prática do mal banal.



Figura 5: Malvados www.malvados.com.br

5. A TORTURA COMO MAL BANAL: ONDE *HABITUS* MILITAR E *HABITUS* DA MALDADE MOSTRAM SUA AFINIDADE

“Você torturaria se isso fosse necessário para salvar a vida dos seus familiares?”
(Terestchenko, 2011)

Assim sendo, mais perturbador do que a existência de homens que cumpriram o ofício da tortura, em nome dos “fins nobres” da “revolução” democrática de 1964, é perceber que os quadros de sentido estruturadores e ativadores de suas práticas se alimentaram foi de princípios de uma moralidade em que ainda ressoa o legado mosaico da lei de talião. Entretanto, tão metafísico quanto simplificar os atores das práticas do mal como monstros e sádicos é apontar-nos a todos como bons e assim, tomar que o mal emerge de falhas e anomias da estrutura social. Orientando-se por isso, foi que este trabalho partiu do conceito de *habitus* de Lahire e do conceito de frames de Goffman, pois com o objetivo de destacar que o mal está além do que nossos mitos civilizacionais podem suportar.

Outrossim, certamente é compreensível o recurso à monstrosidade como categoria para rotular os protagonistas da tortura, das execuções e dos desaparecimentos durante a ditadura militar de 1964, afinal, tais atores claramente ultrapassaram uma linha entre bem e mal que sempre nos pareceu tão clara e radical. Mais compreensível ainda esse deslocamento e distanciamento se considerada a repulsividade e, por conseguinte o nosso mito de afastamento e diferenciação, de maneira metafísica inclusive, de indivíduos cujas práticas situamos no domínio das coisas que jamais faríamos a qualquer outro semelhante. Diante disso, o que consideramos é que o problema do mal não nasce de uma mera falha socializatória ou sociedade doentia, ele é uma característica, um dado de nossa sociedade assim como o bem. Contudo, dialogamos com a tradição praxeológica de Bourdieu, que ecoa em Lahire, e nesse aspecto, foi que partimos do pressuposto teórico-metodológico que não sendo condicionado nem determinado socialmente, o homem é socialmente posicionado e nesse sentido, a escolha e a responsabilização estão aí presentes em maior ou menor grau. Ou seja, ao tratar o mal e a prática da tortura como fato social, não procuramos naturalizá-la como aceitável e sim naturalizá-la no sentido de história feita natureza.

Indo ao encontro do nosso recorte de prover humanidade, carne e sangue, aos torturadores, em detrimento de sua monstrificação recorrente, Rollemberg e Quadrat (2010) lembram as razões e os erros de enquadramento desse olhar:

Não sendo suportável acreditar que a barbárie foi aceitável, criou-se a figura do torturador não à imagem e semelhança de homens e mulheres, mas de seres loucos, monstros, anormais, como se o Mal não fizesse parte da humanidade. [...]. Enquanto estivermos procurando torturadores sem rostos humanos, longe estaremos de compreender a barbárie como criação de homens e mulheres, gestadas em nosso meio. (QUADRAT; ROLLEMBERG, 2010, p. 13)

O que se alinha tanto aos propósitos dessa seção conclusiva quanto vai ao encontro do que Zimbardo (2015) e Milgram (*apud* ZIMBARDO, 2015), demonstraram em seus estudos sobre situações e obediência à autoridade, ou seja, que ultrapassar o limiar do bem não é tão difícil quanto pensamos. E deveras, tal linha de pensamento nos defronta com um horizonte complexo e incomodo quando colocamos nessa equação o conceito de mal da inação de Zimbardo (2015), ou seja, que a “inocente” passividade e/ou indiferença desempenham também seu papel na facilitação do florescimento e da permanência do mal. Dos funcionários que tão somente arquivam um inquérito aos cidadãos que se mantêm alheios, por temor ou indiferença ao aparato de repressão. Nesse aspecto, Zimbardo, dialogando com Hannah Arendt, lembra que tais estruturas não se calcam unicamente na violência e em seus operários, mas gozam de certa base de legitimidade que lhe confere sustentação.

E dado que, como construções sociais, bem e mal não possuem uma realidade objetiva em si, são expressões contextuais e históricas de moralidades socialmente construídas, podemos desdobrar que, embora não fosse a sociedade brasileira, simpática aos métodos do regime militar, essa sociedade sempre conviveu serenamente com a tortura, desde que fosse empregada apenas em “marginais” e criminosos. Ou seja, o mal em si não era um problema, pois as teodiceias forneciam e ainda fornecem justificativas suficientes para explicar todo mal como mal natural, ou seja, consequência da ira e retribuição/vingança/justiça divina pelo mal praticado (NEIMAN, 2003). Assim, quando não temos uma teodiceia sagrada, mantemos no senso comum uma teodiceia profana que procura culpados e responsáveis unicamente nos autores diretos daquilo que foi codificado como mal. Nesse aspecto, os próprios agentes da repressão defendem que os opositores tão

somente receberam a justa medida por terem se colocado em guerra contra o país em defesa de ideologias subversivas e imorais.

E como pontuamos, não encontramos, em nossa revisão e reflexão teórica, elementos suficientes para imputar o *habitus* da maldade e a prática da tortura ao *habitus* militar. Afinal, fosse a ditadura militar o ponto explicativo nevrálgico da tortura, tal prática teria facilmente se esmaecido com a redemocratização, mesmo sob o argumento de que de fato os militares deixaram um legado repressivo estruturado e consolidado. Fossem os militares a matriz dessa prática substancializadora do mal, mal banal, seria um hercúleo ou mesmo fútil empreendimento tentar explicar a existência de torturadores civis tanto antes, como durante e após a ditadura de 1964. Pois, ainda que o recurso aos militares como pais da tortura tenha sido uma tentação sempre presente neste trabalho, tivemos ciência das dificuldades e dos riscos de se adentrar num campo espinhoso em que a sociologia não esconde seu incomodo, a saber, a moralidade e as noções de bem e mal (tais pontos serão também conceituados e discutidos nas páginas subsequentes deste trabalho). Portanto, pensar a prática de tortura durante o regime militar, envolveu tanto pensar esse fenômeno na história do Brasil quanto problematizar a monstrificação que costuma envolver seus praticantes.

Decerto, é inegável que os atores ali protagonizadores de cenas que nem foram nem inventadas e nem encerradas com o crepúsculo do regime militar, conseguiram, cravar uma marca inesquecível na história do Brasil. Eis uma das razões que nos levou até esses personagens. Afinal, foi ali que a burocratização e a profissionalização da tortura ocorreram (FICO, 2001), foi ali que o mal expressou francamente sua mais banal condição, pois ali, reduzido a mera técnica de produção mais de silêncios do que de “verdades”, mais de suplícios do que de vitória contra o inimigo.

Mas muito mais do que simplesmente buscar a aproximação e apropriação sociológica de tais atores, ao situa-los em seu tempo, bem como demonstrar como um contexto autoritário pode embaralhar a percepção da linha entre bem e mal, principalmente de atores dispostos para desligar e desatender sua própria condição como pessoa em nome das ordens e missões que sua vocação lhe exige, indiretamente celebramos aqueles que, podendo praticar o mal, pois sob o mesmo enquadramento e dispostos pelo mesmo patrimônio de *habitus*, conseguiram ali resistir àquela que julgamos como a pior das

tentações, a tentação do bem, via de regra submetida à lógica da violência virtuosa. Afinal, das bruxas que foram queimadas, aos milhões exterminados no século XX, o ponto comum é a justificação dessas práticas segundo ideologias que traziam uma nobre e edênica filosofia da história. A diferença é que lá não havia a burocracia como condição necessária à estruturação do mal banal, como bem apontou Bauman (1998). Mesmo à inquisição soaria inconcebível um mal na proporção daquele erigido pelo nazismo e pelo stalinismo.

Notamos em nosso trabalho que, se antes nos era pouco problematizado falar da tortura como mero sadismo individual, o regime militar, em sua sistemática e eficiente burocracia repressiva, consolidou e instituiu uma tecnologia otimizada de terror, tanto se apropriando daquilo que as polícias trouxeram de sua rotina repressiva – com destaque ao legado do DOPS – quanto das formações específicas durante o regime militar. Mas ali, indubitavelmente, a crucificação do verbo político rasgou o véu e descortinou, através da desumanidade da tortura, a desumanização como mais do que um vestígio selvagem e renitente no seio da civilização moderna. Um mal que nos forçou a repensar o próprio mal bem como a capacidade humana para fazê-lo. Um mal que exige a estigmatização e a degeneração do outro para que o mesmo possa ser eliminado do mundo sem culpa nem remorso, na verdade, visto como um favor e um bem ao mundo.

Assim, a banalidade do mal no holocausto, no Vietnã, no stalinismo, em Ruanda, etc. não são meras falhas sistêmicas ou uma socialização deficiente ou ineficiente, como apontou Bauman (1998). No caso brasileiro, tragicamente, o olhar cego para o futuro modernizante fez o país tropeçar em seu passado escravocrata e autoritário. Ignorou-se o que se fez ali na colônia como se fossem feitos só praticáveis por homens bárbaros desprovidos dos ideais modernos, incompetentes em controlar sua própria animalidade e brutalidade “natural”. O saldo foi que a tortura praticada no regime militar engaiolou o Brasil nas prisões da memória e da tragédia, o aprisionou numa história que se espiralou sobre erros semelhantes, situados a menos de um século de distância. Marx certamente lamentaria isso como evidência da realidade de sua conclusão, pois os mortos, especialmente as vítimas da ditadura (assim como aqueles da escravidão), ainda assombram os vivos, como um terrível pesadelo. Pesadelo que de tão estrutural mais parece uma lei histórica inescapável, uma condição evolutiva que mais soa na verdade mais como evolucionismo e filosofia da história.

Em suma, foi da indiferença com a tortura, até então praticada pelos aparelhos de repressão, públicos e privados, contra os negros, contra os indesejáveis, contra os marginais, contra os invisíveis e foras da lei, que brotou a pedra de tropeço usada como a pedra angular da tortura no regime de 1964. Antes e depois, uma prática a serviço da manutenção da ordem estabelecida, a serviço do bem. Destarte, o fato é que a tortura nunca incomodou tanto como no governo erigido pelo golpe civil-militar de 1964. Se velha conhecida das vítimas de sempre, ali vítimas novas foram erigidas sob um enquadramento de guerra. Por esse motivo é que, provavelmente, ainda reina no senso comum a identificação automática entre tortura e regime militar, como se ali tal prática tivesse sido inventada. Mais espantoso do que isso, a revolta com tal prática raramente vai além desses dias e das suas vítimas políticas. Soa como se aqueles que foram torturados antes e aqueles que foram torturados após o regime militar fossem diferentes porque merecedores de fato. Afinal, teríamos pessoas nesse mundo que nem merecem estar entre nós e nem merecem estar nesse mundo. Assim, soa como se as únicas vítimas indignas das mil mortes foucaultianas fossem então somente aqueles engolidos pela repressão. O que se tem com isso é uma evidência de que no imaginário cultural ainda persiste a crença de que existem aqueles que merecem pagar pelo mal que fizeram na exata proporção do dano causado. O quadro social de que qualquer meio é válido para realizar e cumprir certos fins de justiça e de bem ainda persistem. A dificuldade humana em tomar o mal como dado da realidade humana parece que nos faz manter uma espécie de teodiceia profana, para nos apropriarmos do mal e assim explicá-lo sem o recurso ao deus que, no século XIX, nós matamos.

O erro ocidental foi acreditar que retomamos as chaves do paraíso quando o século das luzes começou a levar deus ao cadafalso. Quando matamos deus, simplesmente tomamos “a justiça divina” de suas mãos e nos arrogamos de decidir quem deveria viver, quem deveria morrer, quem deveria sofrer e quem deveria ser poupado nesse projeto moderno de engenharia e reforma social. Uma vez que deus estava morto, passamos a nos matar pois julgamos alguns entre nós como indignos do paraíso da modernidade e da civilização. Nessa lógica do estado jardineiro, os homens de bem é que possuiriam o poder e o esclarecimento, justificado por suas nobres razões, para reformar e purificar o mundo, extirpando do éden da modernidade e da civilização todo tipo de erva daninha. Numa breve divagação e licença poética, permitimo-nos exercitar a reflexão ao apontar que paradoxalmente e ironicamente, o mito cristão em que os homens matam seu deus mostra o quão exemplar e eficiente pode

ser o suplício e o sacrifício de um, ali rotulado pelo então povo eleito como ameaça e personificação do mal, em nome do bem de muitos. A morte de seu deus não foi suficiente pois, os cristãos trucidados nas arenas romanas logo se tornariam os pais adotivos do sistema inquisitorial, sistema que ainda ecoa no estado de direito moderno. Enfim, a história e os mitos ocidentais evocam que reagir ao suposto mal dando-lhe a sua exata medida de crua e vingativa maldade termina por diluir o suposto bem, da justiça, no mal que se busca aniquilar, de modo que os meios exorcizadores crucificam os fins sob o subterfúgio dos nobres e etéreos motivos.

Nesse sentido, nos perguntamos retoricamente o quão temerário é a continuidade desse imaginário de cruzados, donos de uma honrosa guerra santa contra o mal? Afinal, na ditadura, a “cruzada” do regime militar foi contra o mal, foi contra o mal do comunismo, assim como a cruzada da esquerda foi contra o mal do capitalismo e da miséria que este produzia. Desta feita, ainda que tratemos neste trabalho sobre o problema das práticas de maldade, que coloca por sua vez a própria noção de bem em questão, enfatizamos aquilo que subjaz aos nossos argumentos e ponderações, ou seja, não discutimos se capitalismo ou socialismo é inerentemente mal e que precisa portanto ser pulverizado, o que na verdade passaria ao largo da sociologia, mas sim que, mesmo supondo que trazem contribuições utópicas, a história nos mostrou o quão simples e nefasto se torna a busca cega de quaisquer fins sob quaisquer e indiscriminados meios. Sempre caímos no inferno porque sempre achamos que tudo é válido para se chegar ao éden.

Destarte, não data de hoje a crença do senso comum de que os direitos humanos são exclusividades dos humanos direitos. Ou seja, junto ao fenômeno do mal, costumamos notar a presença da desumanização e deterioração da identidade daqueles a que se deseja ou se busca eliminar. Se isso não é explícito, o mal da inação diante da tortura policial e dos linchamentos atualmente não permitem ir muito longe na refutação dessa hipótese. Porque não citar aqui também a tortura e o extermínio de milhares, promovido nos manicômios do país a pretexto dos mais elaborados discursos científicos. Não se pode negar, nisso tudo, o quão espantoso é a evidência de que a mesma civilização que construiu o estado de direito, matriciado na liberdade, na igualdade e na fraternidade, também traz em seu ventre os renitentes esporos do autoritarismo e do mal banal. Um mal praticado a partir da instanciação do habitus da maldade.

Desse modo, o que temos é uma marcha civilizatória e modernizante que se opera sob a tragédia da purificação social. Se torna mais problemático se pensarmos que estados decidindo quem vive e quem morre não é um “privilegio” de um sistema econômico ou ideologia unicamente. Outrossim, se nossas utopias são belas a ponto de erigir o conceito de dignidade da pessoa humana, nossa história testifica uma pertinaz inobservância e passividade. O que era para ser tentação é na verdade tão banal que somos quase que inarredavelmente levados à confortável, embora alentadora, conclusão hobbesiana. Mas nem Hobbes cedeu ao fatalismo histórico e ao determinismo inescapável. Afinal, desde o iluminismo, o mundo humano é uma construção humana. Mesmo no mito adâmico essa porta interpretativa está ali presente. O que sobra aqui é a conclusão de que a tortura precisa ser encarada não como uma lei da história e nem os torturadores, como vimos, como atores sem escolha e, portanto, sem responsabilidades. Decerto nosso objetivo aqui tendeu mais para a evidenciação do posicionamento desses atores, mais para mostrar que não há homens bons ou maus em si, temos sim práticas boas e más, temos mal e bem banais porque fatos sociais e não, fatos metafísicos. Temos, por conseguinte, a moralidade como fato social.

Nesse sentido, se Hannah Arendt já havia atentado para o quão banal o mal pode ser, foi Bauman (1998), dialogando com o pensamento arendtiano, que mostrou que precisamos questionar esse mítico autoengano civilizacional de que a modernidade sempre avança vitoriosa contra a natureza selvagem e desumana do homem. Essa mítica moderna que postula que o tempo cíclico e cativo do pecado foi rompido pelo messiânico tempo linear e progressivo, pois afinal, pela razão e pelo conhecimento o homem domesticou e dominou toda a criação divina. O contrato social seria então nossa redenção e a garantia do regresso definitivo ao paraíso. O mérito de Hannah Arendt, em sua análise do holocausto, foi nos tirar desse pedestal olímpico. Assim, não nascendo lobo, defendemos na realidade que o homem tanto pode se fazer lobo de si mesmo como se fazer anjo de si próprio. Nem determinismo imanente e nem determinismo situacional. Nem demônio nem anjo, apenas humanos que construíram sua própria jaula de ferro. Uma jaula que a sociedade disciplinar logrou introjetar nos corações e mentes do homem moderno. Um projeto panóptico feito com tal êxito que deu ao mal banal um exército de soldados que destroem grupos e sociedades inteiras com poucos riscos de caneta num papel ou simplesmente, apenas sendo o bom cidadão cumpridor do seu dever profissional determinado por lei.

O que ficou-nos portanto evidente é que a monstruosidade inegável dos feitos da tortura, mesmo que revestida dos pretensamente mais nobres e elaborados discursos ou ideologias com a finalidade de se auto legar legitimidade, de tão profunda e dolorida, terminou por cegar e apagar o fato de que tínhamos nos abismos da tortura uma interação funesta não entre monstros e vítimas, não entre monstros e humanos, mas sim entre indivíduos como atores sociais, ali colocados numa dinâmica assimétrica de poder, sob quadros sociais autoritários e belicistas, num estado de guerra. A questão se torna deveras mais complexa quando ponderamos, referenciados no trabalho de Samways (2014), o fato que tanto o anticomunismo quanto o temor de uma ameaça comunista eram reais. E com isso, caímos aqui diante do velho conhecido teorema de Thomas, e a citação abaixo dialoga com o olhar e recorte que aqui visamos:

O terror comunista foi artificialmente insuflado em benefício de determinados setores [...]. Vários indivíduos acreditavam realmente na existência de um grande perigo vermelho a rondar o mundo ocidental, criando um sentimento de medo e paranoia, os quais também foram transpostos ao campo político. (SAMWAYS, 2014, p. 16)

Nessa linha, Motta (2002) acrescenta:

A bandeira comunista não foi mero pretexto, simples indústria explorada com fins diversos dos propalados discursos. O perigo comunista era considerado real por setores expressivos, geralmente situados no topo da estrutura social. Eles acreditavam ter razões para defender os valores da tradição, família, religião e pátria, ou mesmo valores do mundo moderno como democracia e livre-iniciativa, contra as investidas revolucionárias. Afinal, os comunistas brasileiros não eram fantasmas. Embora o comunismo nacional não fosse a expressão do que havia de mais forte no movimento comunista mundial, também não pode se desprezar sua capacidade de atuação. Significativamente, os momentos de maior mobilização anticomunista se deram em contextos de crescimento de influência do PCB. (MOTTA, 2002, p. 280)

Ademais, acerca da perspectiva adotada pelo nosso trabalho, Samways (2014) apresenta ainda argumentos que vão ao encontro da nossa, quanto ao quadro de guerra, estruturado na ditadura militar de 1964 a 1985:

Mesmo que os militares não possuíssem uma forma de pensamento único [...] o meio castrense foi marcado por um forte sentimento de anticomunismo e de combate à subversão. A ideia de proteger o país dos males do comunismo foi o que uniu esses diferentes grupos militares e tornou possível a criação de vários órgãos de informação e repressão. Entende-se que a ideologia do anticomunismo presente na doutrina de segurança nacional foi o fator de união desses grupos, bem como o motivador de ações repressivas. (SAMWAYS, 2014, p.66)

Mais adiante em seu trabalho ele também pontua que a violência não foi ali um evento gratuito e nem exclusividade do regime militar, ali a violência era o que codificava a compreensão e a chave da realidade:

Ao abordar a questão da ditadura e todas as suas consequências para as sociedades latino-americanas que experimentaram estados autoritários, ou ainda um terrorismo estatal, não devemos esquecer que a violência e sua aplicação estavam na ordem do dia nos anos sessenta e setenta. Seja para o governo civil-militar, em sua defesa da nação e dos valores morais da sociedade ocidental, seja para as esquerdas e seu combate ao arbítrio e autoritarismo militar. Os serviços de informação caminhavam juntos a essa perpetração da violência. (SAMWAYS, 2014, p. 85)

E assim, a conclusão era que:

Contra a violência (do capitalismo) seria necessária ainda mais violência [...] o discurso comunista revolucionário ganhou corações e mentes [...] prometendo um mundo livre dos grilhões imperialistas, responsáveis na ótica desses grupos guerrilheiros da chamada esquerda radical, por toda a desigualdade e miséria. (SAMWAYS, 2014, p. 165)

Outrossim, foi a perspectiva de Bauman (1998) que nos fez ponderar uma dimensão sociológica, que de início havia sido deixada de lado. Dimensão que se refere ao fato de que o problema do mal na sociedade moderna transcende as realidades das conjunturas infelizes com seus vícios intervencionistas e elites autoritárias e conservadoras, ou seja, as condições de possibilidade e realização do mal banal residiriam no ventre da própria sociedade moderna, a partir do instante em que se assentou a racionalidade instrumental como quadro/esquema primário de percepção e ação dos atores na modernidade. Ou seja, como já ponderamos, além de não ser fruto do sadismo monstruoso, o mal não é simplesmente um desvio da modernidade e um obstáculo da civilização. Essa sociedade, contudo, criou um tipo mais complexo e deletério de mal que se esconde não nas intenções, mas sim na evidência crua das próprias práticas racionais e desapaixonadas dos atores. Boas ou más intenções e razões já não dizem muito sobre o mal na modernidade. As entrevistas publicadas com os agentes da repressão, especialmente com os militares torturadores mostram, como citamos, uma certeza do cumprimento do dever e do quão importante isso foi para salvar o país. Assim, na modernidade, não é meramente a fraca presença ou ausência do superego que leva às práticas do mal banal, tal como aquele aqui estudado, a tortura. Esse superego também deve ser problematizado. Deste modo, quando decidimos estudar as práticas de tortura, buscando objetiva-la, a despeito do caráter de construção social do mal e do bem, foi porque compartilhamos do olhar de Huggins *et.al.*(2006), ou seja, o que desejamos foi

objetivar a relação dialética entre as disposições e os quadros sociais ativadores das práticas do mal, para assim mantê-lo longe do poder.

Assim, como já tangenciado, os supracitados quadros de sentido, considerados como estruturantes primários do *habitus* militar e do *habitus* da maldade, foram cruciais à instanciação prática do enquadramento de guerra nascido na “esguiana” doutrina de segurança nacional, que foi na verdade bem mais do que simples importação da doutrina dos EUA ou simples expressão da guerra fria. Mas de qualquer modo, tal como lembra Samways (2014), tal quadro tanto foi concebido e apropriado como foi fundamental na estruturação do aparato de repressão. Houve, portanto, a estruturação e a profissionalização de um burocrático aparato repressivo, como aparelho de segurança de um Estado, que calcou a segurança pátria na lógica de guerra interna e na consequente militarização e policialização da sociedade. A defesa da soberania passou a significar a defesa interna e aos militares brasileiros, com seu complexo intervencionista, nada disso lhes soava estranho ou absurdo. Menos estranho ainda aos empresários, aos latifundiários, conservadores, igreja católica, etc. Ou seja, o golpe era um recurso óbvio e justificável não apenas para os militares, tanto que Fico (2001) bem destacou o papel civil nesse processo, razão pela qual ele chamou o golpe de civil-militar.

Ademais, a violência não era prática inadmissível na política, tanto para o status quo, que não hesitava em apoiar-se nela para manter o controle social, quanto para os opositores, na busca de serem de fato ouvidos e reconhecidos como cidadãos e como seres humanos. O fato é que a democracia não era uma convicção, nem esquerda e nem direita podem se reclamar como seus defensores convictos, nos dias do golpe e pelo menos até a metade dos anos 70 (WEFFORT, 1984). Ali, a tortura também não era uma prática estranha e condenável. Embora legatários de sua condenação e desaparecimento no âmbito do direito e da sociedade disciplinar, sempre admitimos sua continuidade ali nos porões policiais, onde esse poder mantinha sua face de poder soberano, dono dos suplícios e das mil mortes. Ainda se admitia a violência como um mal necessário, ainda se admitia a violência como justificável se instrumento realizador de nobres fins, pois nesse quadro social ela não seria uma violência qualquer, ela seria válida porque violência virtuosa.

Portanto, foi sob tais quadros que floresceu ali um mal banal, derivado das práticas instanciadas pelo *habitus* da maldade. Foram tais disposições práticas que levaram a violência e a tortura, então praticadas pelos aparelhos repressivos do Estado, a tal nível que o mal foi desligado do seu caráter de tentação e culpa. Ele se tornou óbvio e necessário, heroico dever. Afinal, não haveria razões para alimentar culpa nem se sentir tentado ou hesitante em face do nobre dever de salvar e purgar o país dos inimigos internos, dos profetas imorais da ameaça vermelha. Ademais, como paradigma burocrático por excelência, o *habitus* militar traz uma combinação perigosa da racionalidade instrumental e da inconsciência do burocrata, de que tratou Hannah Arendt (2013), com a heterônoma vocação bélica do guerreiro. E como vimos, a lógica de estruturação desse *habitus* o faz quase que o melhor vocacionado, entre os múltiplos *habitus* existentes na sociedade e no mesmo ator social, para o encontro e casamento com o *habitus* da maldade. E foi esse *habitus* militar que deu ao *habitus* da maldade o seu contexto prolífico. Também esse mesmo *habitus* não escapou da instânciação prática do mal banal, ali em cada interrogador militar, com seu patrimônio disposicional plural.

Defendemos, neste trabalho, que foi o *habitus* da maldade o parturiente da faceta mais perversa do mal na história republicana do Brasil, o mal banal; um *habitus* cuja expressão foi um mal que aniquilou os direitos humanos, desumanizando e reificando determinados grupos de indivíduos, ali rotulados como inimigos porque antipatriotas, sem moralidade e sem deus. Esse *habitus*, que não surgiu de um vácuo social de quadros sociais, frutificou intensamente no contexto peculiarmente fértil da ditadura de 1964, ali numa estrutura de dominação em que o *habitus* militar passou a dar as cartas do jogo. Contudo, assim como o mal, como fato social, possui sua história, o *habitus* da maldade também se situa num processo sócio histórico mais profundo e estrutural. Uma historicidade que aqui vincula-se ao sentido e papel da violência na história humana e na história brasileira e especialmente, ao próprio cariz da modernidade. Decerto, a persistência da prática da tortura desvela mais do que uma fraqueza moral, ela evidencia uma ausência completa de princípios morais, evidencia um desligamento moral que ocorre no exato momento que nossa construção identitária passa pela desconstrução e anulação da humanidade do outro, expressão de uma alteridade da barbárie. Como bem destacou Terestchenko:

“Seja qual for o Estado, não existe prática de tortura sem antes ter havido uma seleção e treinamentos de recrutas voltados para essas práticas. Estes são geralmente o resultado de profissionais impassíveis e homens zelosos, de homens comuns que não escolheram voluntariamente esta atribuição, e não, como se poderia pensar, pessoas sádicas, movidas por impulsos destrutivos patológicos. [...]. Todos tinham sido treinados num regime de extrema brutalidade, nos limites de suas capacidades físicas, que os obrigava a experimentar sobre eles próprios várias formas de tortura, submetendo-os igualmente a humilhações totalmente degradantes, para que eles chegassem a um estado que aplicariam em seguida sobre suas vítimas: a despersonalização e a desindividualização. [...]. Uma série de mecanismos sociopsicológicos deve ser colocada em prática para atingir este resultado, a fim de obter ausência de empatia em relação às vítimas, uma disciplina perfeita de obediência às ordens, a adesão cega a uma ideologia de Estado que faz de alguns inimigos a ser eliminados, e a submissão de cada um de acordo com o espírito de grupo”. (TERESTCHENKO, 2011, p. 107-108)

Como reverso da moeda, temos que:

O Estado que tortura é obrigado [...] a negar a humanidade de suas vítimas [...] a prática da tortura não se contenta em desumanizar o homem, ela exige que esta desumanização tenha sido previamente instituída em um sistema ideológico que exclua seus inimigos da humanidade, que legitime trata-los como cães [...]. (TERESTCHENKO, 2011, p. 139)

Assim, pontuamos que a prática da tortura não é nem exclusividade da ditadura nem dos militares e muito menos dos militares torturadores. Entretanto, quando o *habitus* da maldade se reproduz e é instanciado justamente nas práticas daqueles que, pertencendo às instituições que detêm o monopólio do uso legítimo da força e da violência, se apropriaram do Estado, “justificados” por uma ideologia de segurança nacional, sistematizada numa doutrina e corporificada numa lei, com todo seu conteúdo desumanizador do outro, o resultado é quase que a inescapável institucionalização do mal pelo recurso às justificativas da violência virtuosa. O ponto que se coloca aqui não é questionar a socialização militar e nem os imputar como nascedouro do *habitus* da maldade, trata-se pontuar que regimes democráticos e instituições militares possuem quadros de sentido muito distintos, embora sejam complementares nos termos do estado moderno. Trata-se outrossim, de pontuar que autoritarismos, especialmente ditaduras militares, e quadros de guerra costumam desenhar contextos peculiarmente férteis à afinidade eletiva entre o *habitus* militar e o *habitus* da maldade, afinidade cujas práticas por sua vez, podem dar expressão ao mal banal. E como assinalamos acima, quanto mais autoritário pretende-se o regime, mais tentador e efetivo o recurso à tortura como política da verdade e do medo, da verdade do medo. Com isso, pontuamos que nem *habitus* militar causa o *habitus* da maldade e nem este aquele, muito menos que o mal banal só possa vir como corporificação oriunda dessa afinidade.

Assim sendo, a prática de tortura não pode ser compreendida com base na afirmação de uma suposta condição de voluntarismo sádico dos torturadores, onde supostamente haveria a constante presença e mobilização de uma racionalidade crítica (BOURDIEU, 1996) ou consciência discursiva (GIDDENS, 2003). Defendemos que psicologizar tão rasamente os torturadores supõe que seriam eles movidos por uma racionalidade que nega a perspectiva da racionalidade estruturada presente no conceito de *habitus* aqui adotado. Isso não significa que tais racionalidades sejam excludentes, apenas que o papel da reflexividade e intencionalidade está sendo superestimado em detrimento da racionalidade estruturada que atravessa boa parte do cotidiano dos atores.

Desta feita, a monstrificação dos torturadores não vai muito longe sociologicamente pois, inscreve a prática destes numa ordem metafísica de maldade que muitas pesquisas, não sem motivo, não validaram. Aqui, não estamos diante do mal radical kantiano e sim de um problemático quadro balizado pela semântica da banalidade do mal arendtiana. Nesse sentido, sentido da nossa argumentação desmistificadora do mal, Huggins *et.al.* (2006, p. 416) lembrou que: “[...] a maioria desses operários da violência eram pessoas comuns antes de serem doutrinados a aprovar a horrenda violência contra concidadãos”. Acrescenta ainda que:

Não há evidência alguma de que os torturadores [...] fossem inicialmente sádicos ou mentalmente desequilibrados. [...]. Ao contrário, os procedimentos de seleção eliminavam esse tipo de recruta incontrolável em favor de homens comuns, normais, que pudessem ser moldados pelo sistema como qualquer tipo de agente que o regime necessitasse. (HUGGINS *et.al.*, 2006, p. 429)

Nesse sentido, o trabalho de Samways (2014) foi um dos que nos forneceu elementos para mantermos a defesa da banalidade dos torturadores, pois ele evidencia o conceito que aqui usamos:

[...]muitos desses agentes ingressavam no serviço repressivo e de informações, fossem civis ou militares, em busca de ascensão na carreira, ou simplesmente de um trabalho com salário. [...]. O anticomunismo não pode ser visto como uma matriz ideológica comum a todos aqueles que trabalharam nos aparelhos repressivos e de informações. Porém, não se pode descartá-lo por completo, acreditando que todos agiam apenas porque cumpriam ordens ou encaravam o trabalho como tarefa a ser realizada. Dentro dos aparelhos repressivos e de informações poderíamos encontrar os dois extremos: o fanático paranoico que age com paixão à causa, bem como aquele que apenas cumpria ordens. (SAMWAYS, 2014, p. 126)

Nessa mesma linha, Morais (2008), em seu trabalho sobre um militar torturador do regime, bem ressaltou que:

[...] ele fazia estritamente seu dever [...]. Tratava-se do fato mais natural do mundo. Para o soldado brasileiro, o governo central, do qual emanava a ordem, era legítimo, não importava se havia resultado de golpe ou revolução. (Eles) Eram digamos, os 'inocentes úteis' da autoridade estabelecida, não importava como. (MORAIS, 2008, p. 52)

Destarte, não se trata aqui de naturalizar o mal para assim eufemizar responsabilidades, e sim mostrar que simplesmente monstrificar torturadores esconde e apaga o fenômeno como fato social. Também não se trata de rebaixar todos nós à condição de atores maldosos incorrigíveis e sim de nos derrubarmos do pedestal olímpico que nos colocamos e atentarmos para nosso papel e responsabilidade na germinação e florescimento do mal. Trata-se de chamar atenção para os riscos que a maniqueização da realidade pode acarretar. Pois se hipoteticamente o mundo coubesse numa polarização entre bem e mal, a história não nos deixa dúvidas que o bem tem sempre caminhado do lado da dominação e de projetos de poder nada nobres e pouco humanos em suas consequências. Se a maniqueização é uma possibilidade, ela acaba fazendo do bem a própria negação da negação do mal que pretende ser, ou seja, já estamos condenados em nossa filosofia da história e a ilusão vinda da nossa moral apolínea nos impede de nos soltarmos de nossa jaula férrea. Talvez o eterno retorno nietzschiano possa ser uma chance de sair desse mal da inação que cultivamos em nossa teodiceia profana e mito moderno.

O bem, como guia da violência virtuosa, e mal, tem caminhado tão juntos que mesmo essa dicotomia seria difícil de sustentar. A lógica da violência virtuosa significa um intento de moralizar os meios, violentos, pela incorporação da moralidade e nobreza dos fins. Mas se falarmos que o maior feito do diabo foi convencer o mundo de que ele não existia, o maior êxito do poder e da dominação foi decerto convencer o mundo que o inferno são os outros, ou seja, que o mal não é do nosso mundo mas existe no nosso mundo porque este ou aquele grupo existe e habita ilegitimamente esse nosso mundo. Exitoso também em nos convencer que há sempre um estado de exceção, um estado de necessidade onde a violência da tortura é necessária para salvar o mundo das más pessoas. Os militares, moldados sob um quadro social que lhes lega um habitus messiânico, como guerreiros profissionais não questionaram, de modo geral, esse enquadramento. Portanto, a luta contra os opositores ao regime, ali

reduzidos todos a comunistas, como um mal necessário, se tornaria, portanto, um bem. Como prática necessária, teria sido ademais, moralmente justificável e aceitável, e até, louvável. Via de regra, não há então, para o militar, convicto de que sua violência de guerreiro está sempre a serviço do bem da salvação nacional, dúvida quanto à necessidade da mobilização do seu *habitus* militar diante de quadros sociais que evocam as práticas mais alinhadas ao mesmo. Assim sendo, diante do estado de necessidade da tortura, não há dilema moral em sua prática. Não houve dilema em estruturar um regime militar e muito menos em profissionalizar uma burocracia repressiva. Não houve dilema em convocar soldados para a linha de frente da tortura. E a forma como muitos daqueles que lá atuaram, ainda defendem o regime e a repressão, mostra que ainda não há dilema ou culpa.

Assim, a temeridade reside justamente nessa lógica maniqueísta de estado jardineiro, como tão bem demonstrou Bauman (1998), que em sua busca do bem, tenta arrancar do jardim tudo aquilo que rotula como erva daninha, sob a justificativa de que seria o melhor meio na luta pelo bem, um mal necessário. E nessa luta do bem contra o mal, os fins justificariam os meios e a violência se torna então uma virtude que só os nobres possuem. Nesse momento o mal não aparece como tentação e sim como dever, o bem que move os exércitos. As histórias das guerras bem demonstraram que a eficiência da máquina de guerra exigia não apenas a construção e formação do soldado, mas também a construção/desconstrução do inimigo, em muitos casos uma construção que se dava na própria frente de batalha. Temos então um bem que traveste a violência de virtude e faz do bem e não do mal, uma tentação, pois sob aquele, este último se torna necessário e óbvio.

Acerca desse processo de maniqueização e construção de uma perversa alteridade, Samways (2014) lembra que:

Ao suspeito eram atribuídas, muitas vezes, ações, falas e crimes que nunca existiram. Em sessões de torturas, os interrogadores questionavam sobre determinadas pessoas ou fatos para que o suspeito assumisse uma culpa ao cair em uma suposta contradição. Para prender e torturar, todas as armas estavam à disposição dos agentes repressivos e de informações. Inclusive a mentira. [...]seu comportamento (comunistas) é associado ao uso de drogas, promiscuidade, violência, além de serem ateus e frios. Tais características justificariam a ação de combate à subversão, seja a dos costumes ou da política. É exatamente nessa visão que se constrói sobre o outro, que podemos entender parte da imensa violência destinada contra acusados de subversão. (SAMWAYS, 2014, p. 188)

Seguindo essa trilha, Padrós (2008) assinalou que:

[...] o perigo é identificado nas ideologias estranhas, forâneas, externas, diferentes das locais. Pelo desdobramento dos fatos históricos, constata-se que aqueles cidadãos que acabaram identificados internamente com essas ideologias estranhas foram tratados como inimigos perigosos dos interesses da unidade nacional, uma vez que não compartilhavam nem defendiam a tradição política da elite local. [...] é considerado subversivo, inimigo e, na semântica da doutrina, como o estranho que não pertence e nem direito de pertencer à nação. (PADRÓS *apud* FICO, 2008, p. 144)

Curioso que a própria cosmogonia judaico-cristã fala que Lúcifer e sua legião de demônios, criados por uma divindade perfeita, eram anjos. Ou seja, não haveria imanências nem natureza má nem mesmo entre divindades. Ademais, aquele mundo edênico era um mundo perfeito de criaturas perfeitas criadas por uma divindade perfeita. Assim, o que se nos coloca com estes exemplos mitológicos é justamente que não podemos falar de condição e natureza, nem entre deuses, quando tratamos de práticas e decisões, justamente pelo fato de que existe uma dimensão dialética entre cada ator e sua interpretação do mundo, em cada representação social de sua vida. Por isso, a teoria disposicionalista de Lahire dialogou proficuamente com nosso recorte interpretativo, pois nem sociedade e nem indivíduo, nem determinismo e nem voluntarismo. A orientação social da ação do ator não reside nem no voluntarismo deificado do indivíduo e nem na divinizada e hipostasiada estrutura social.

Com isso, vamos ao encontro da certeza de que a democracia e a pluralidade, tão bem pontuada por Hannah Arendt (2004), se colocam como o melhor caminho para a realização da aspiração nietzschiana de uma moralidade dionisíaca, ciente do eterno retorno, que se responsabilize por realizar o paraíso na terra, que se responsabiliza por suas ações. Afinal, um dos referenciais de Nietzsche para construção do seu “super homem/além do homem”, foi justamente o profeta que defendeu que devemos amar o próximo como a nós mesmos e que a salvação não era exclusividade do povo eleito. Não se situando apenas no cristianismo, são muitos os exemplos do legado teológico e filosófico que apontam justamente para a tolerância e a pluralidade, bem como para o quão perverso e alienante pode ser a cruzada do bem contra o mal quando se admite que os fins justificam os meios, principalmente se sob um maquiavelismo superficial, apropriado por estruturas de dominação autoritárias. E nesse sentido, o legado disposicionalista tanto inocenta a natureza quanto abre uma esperança, com a sociologização do mal e do bem.

O problema da lógica da violência virtuosa, que faz do bem e não do mal uma tentação, é potencializado quando as dinâmicas de poder numa sociedade rotulam e dão aos

seus soldados alvos “legítimos”, criando com isso espaços e contextos onde fazer sofrer e matar seria permitido. Tal questão adquire muitos níveis hermenêuticos quando adicionamos o enquadramento a socialização desses “soldados”, formados numa heteronomia alienante, que faz deles instrumentos do comando. Contudo, no final, mesmo em face de tamanha pressão situacional, ainda sobra a esse soldado a decisão de pegar ou não seu fuzil. Assim, mais do que responsabilizar é preciso atentar também para o processo de formação de suas disposições práticas, é preciso atentar para a pressão dos processos de socialização em todos os contextos da experiência. Por isso, o *habitus* é considerado e por isso o *habitus* militar e o *habitus* da maldade foram aqui ponderados. Se não foram meros títeres do comando, tal como muitos alegaram, e nem simples maçãs podres, nossos atores também não foram deidades plenamente racionais e críticas que poderiam tão somente ter dito não à estrutura repressiva, como se a face putrefadora de homens dessa estrutura fosse evidente a todos. A complexidade dos quadros sociais precisa ser ponderada e nesse sentido, basta notarmos hoje como caminhamos, eivados de uma miríade de “boas” razões, pelos mesmos discursos e práticas que pavimentaram o caminho que nos impôs 1964.

Assim, as práticas de tortura, ainda que passíveis de responsabilização, não foram simples frutos da volição sádica de monstros. Se não houvesse “legitimidade”, uma burocrática estrutura repressiva, a aceitabilidade da tortura sobre determinados “tipos” de pessoas, os “criminosos”/“terroristas”, ali supliciados, teriam tão somente respondido a um devido processo legal, tal como se esperaria de regimes democráticos de fato, e não sido submetidos ao suplício das mil mortes nas sessões de tortura. Contudo, o regime militar construiu um enquadramento de guerra, afinal a ideologia de segurança nacional fez da violência ali uma virtude e um dever, digna dos verdadeiros heróis da pátria. Então, nada mais óbvio e “natural” ao soldado, treinado para a guerra e não para a política, do que pegar em armas contra os “inimigos” do país. Daí não é difícil concluir que, pesadelo pior do que deixar minorias ou mesmo majorias políticas decidirem a legitimidade do uso da violência, é dar às próprias armas e guerreiros a exclusividade e o monopólio sobre esse saber e poder. Eis o perigo democrático de um complexo messiânico eivado por uma síndrome intervencionista. Nesse ínterim, não podemos esquecer que esses atributos tanto são exibidos pelos militares como são demandados e esperados pela sociedade brasileira, principalmente os velhos donos do poder.

Não se trata, mais uma vez, de esvaziar a responsabilidade dos torturadores. Trata-se de mostrar que não é tão difícil quanto pensamos sermos convencidos que há virtude e legitimidade naquela violência que ergue o estandarte do bem e nem tão difícil convencer militares, guerreiros profissionais, de que devem combater os inimigos. Foi o que vimos quando o regime militar estruturou a repressão e instaurou uma guerra contra os “inimigos internos”, poucos ali desertaram. Desta feita, o ponto nevrálgico da questão não é o *habitus* militar em si e sim o fato de que golpes e ditaduras nunca foram tão indesejadas e combatidas a ponto de serem impedidas com êxito. Nem a tortura tão desprezada a ponto de ser execrada e combatida. O sistema das inquisições, tão centrado nas confissões, ainda tem valor demasiado no sistema de justiça do país. Nesse aspecto, Weffort (1984) pontuou bem a tentação autoritária sempre presente em nossa cultura política. E Terestchenko (2011) bem lembrou que onde o sistema baseado em confissões ainda possui largo uso, basta apenas dar nobres e bons motivos para que a tortura seja praticada e o mal banal, seja então corporificado.

Outrossim, na repressão, o papel de militar, integrante da comunidade de segurança e de informações, como guerreiro defensor da pátria, e o de interrogador se sobrepunham. Ali, a ditadura e a repressão foram as responsáveis por dar ao mal banal o seu solo mais fértil, qual seja, uma situação burocraticamente estruturada em que o *habitus* militar recebeu sua desejada missão, a realização de sua vocação e propósito, o combate ao inimigo em nome da pátria. Destarte, o regime militar, sob os quadros de sentido da ideologia de segurança nacional, enquadrou a situação como situação de guerra. Uma guerra interna onde os inimigos eram justamente compatriotas. Neste enquadramento, era exigido os militares engajados na repressão, a mobilização de esquemas de sentido típicos dos quadros de guerra, quadros de combate. Ali, aquela guerra fez o *habitus* militar ser colonizado pelo *habitus* da maldade no patrimônio de disposições dos militares. Eis aí o fardo dos guerreiros em todas as guerras, eis sua cruz e sua condenação, sua condição.

Portanto, nada mais fértil às práticas que substancializam o mal banal do que um cenário de guerra. Não podemos esquecer que papel da mortificação do self, na socialização militar, é justamente produzir um soldado cujo *habitus* baseie-se numa reflexividade estruturada e pouco crítica, que execute o comando no menor tempo possível. Atentar para o fato de que na ditadura não foram muitos os militares que desertaram diante dessa “nobre”

missão de salvar a pátria depõem a favor desse argumento. Contudo, como extensamente ressaltamos acima, o problema está além do *habitus* militar. Ele remete à hegemonia dos quadros primários da racionalidade instrumental que de fato nos cativa sob a jaula de ferro da sociedade disciplinar. Nessa panóptica sociedade, desde a mais tenra idade, na igreja, na escola, no hospital, no trabalho, etc., cultiva-se a docilização dos corpos e a otimização da utilidade e instrumentalidade das práticas desses corpos. Produz-se um corpo aptidão com um espírito alienado e politicamente castrado.

Ademais, ainda que os militares falem que um militar deve ser militar vinte e quatro horas por dia, o quão longe dos quartéis poderiam ir os esquemas interpretativos se seu *habitus* fosse unicamente militar? Um mundo absolutamente novo, com uma normalização e quadros de sentido absolutamente estranhos aos indivíduos não sustentariam a definição de muitas situações. Não se argumenta que cada papel social de um ator não traga esquemas de sentidos novos e únicos. Apenas se sustenta que não há distinção de natureza e sim um continuum entre o *habitus* militar e os demais *habitus* não militares, afinal tanto é possível possuir múltiplos *habitus*, como os militares, como atores não vivem fechados e isolados do mundo. Afinal, dentro da perspectiva teórica aqui adotada com base em Lahire, o *habitus* militar é apenas um dentre muitos no patrimônio de disposições das pessoas que assumem o militar como um dos seus personagens.

Todas essas múltiplas variáveis envoltas sobre o nosso problema de pesquisa nos levaram a esse intenso diálogo com muitas perspectivas teóricas. Foucault (2009) falou de sociedade disciplinar e da docilização dos corpos na sociedade moderna, enquanto Bauman (1998), dialogando com a banalidade do mal de Hannah Arendt (1999), chamou atenção para a semente desse mal banal presente nas burocracias e na racionalidade instrumental. Nessa linha, Zimbardo (2015) fala do paradigma da obediência administrativa e de sua fertilidade ao florescimento do mal. Nesse ínterim, a citação a seguir permite convergir as teorias supracitadas:

Tanto as organizações públicas quanto as privadas, por operarem no interior de uma estrutura legal, e não em uma estrutura ética, podem infligir sofrimento e até a morte, ao seguir a fria racionalidade de cumprimento das metas correspondentes à sua ideologia, um plano geral, uma equação custo-benefício, ou o limite máximo do lucro. Sob tais circunstâncias, seus fins sempre justificam meios eficientes. (ZIMBARDO, 2015, p.531)

Zimbardo acrescenta ainda que:

A maioria de nós se esconde por trás de inclinações egocêntricas que provocam ilusões de que somos especiais. Esse escudo autoprotetor nos permite pensar que todos nós estaríamos acima da média em um teste de integridade. [...]. Sustentar uma dicotomia bem-mal também permite que boas pessoas se eximam de sua responsabilidade. Estão livres de considerar que exercem qualquer papel [...]. (ZIMBARDO, 2015, p. 24-26)

Assim, em face dessa responsabilização, consideramos que o relatório da Comissão Nacional da Verdade foi certo em enfatizar que a responsabilidade pela repressão não é unicamente do estado e nem unicamente do torturador; ela cabe não somente ao estado, mas também aos comandantes e aos executores da repressão, e no nosso caso, inclusive os torturadores. Doravante, em face daquilo que Zimbardo (2015) chamou de mal da inação, existe ainda a responsabilidade que todos compartilhamos pelo nosso silêncio de ontem e de hoje em face da tortura. A violência ainda ecoa como virtude dos heróis do bem na luta contra o mal. E ontem e hoje, este mal costuma ser personificado por grupos ou pessoas cujas práticas, ou a mera existência, são interpretadas como ameaçadoras àqueles que tem o poder de decidir aquilo que deve ser normalizado e aquilo que deve ser combatido. Saber continua sendo o par perfeito do poder. Sobre esse paradoxal e incômodo silêncio da sociedade em face da velha prática de tortura, Fernando Gabeira admitiu:

Até que ponto não fomos cúmplices disto, nós da esquerda? [...]. Nunca nos comovemos de fato com o Esquadrão da Morte – as misérias e torturas que se passavam nos porões da polícia comum eram apenas injustiças que iam desaparecer com o socialismo [...] Era lógico que fizessem isso no Brasil [...] (GABEIRA, 1981, p.245)

Nesse sentido, os opositores do regime militar de 1964 foram ali rotulados e estigmatizados com muitas das mesmas “debilidades” e “mazelas” que se costuma dar hoje aos criminosos “comuns”. O cerne aqui não é decidir quem é quem não é criminoso e assim definir quem merece ou não ser torturado, como costuma-se sustentar nos debates mais rasos, mas sim enfatizar a condição humana e, portanto, a dignidade universal, indistintamente pertencente à toda a humanidade, um atributo imanente que perpassa a todos, onde cuja universalidade só faz sentido se observada a dignidade de cada indivíduo. Uma ênfase necessária em face da nossa perigosa obsessão pela verdade e pela vingança e nossa fraca convicção democrática, ainda validada e presente no sistema inquisitorial que persiste em assombrar nosso sistema de justiça, onde muitas vezes se sucumbe à lógica da violência

virtuosa e à eliminação da parte para salvar o todo. A lógica da maçã podre ainda ignora que cestos também apodrecem maçãs e que mesmo uma maçã seja rotulada como podre, ela ainda é uma maçã. Afinal, os feitos de uma pessoa não são nunca capazes de anular sua humanidade e nem, por conseguinte sua dignidade.

Decerto a tortura não foi inventada na ditadura. Seu recurso fácil na repressão diz muito sobre a relação que a sociedade brasileira possuía e possui com a tortura. Ainda que a tortura faça parte dos rituais socializatórios da formação profissional do militar, a existência e aceitação da tortura numa sociedade, principalmente pelos aparelhos de segurança do estado, diz mais sobre essa sociedade do que unicamente sobre esses aparelhos em si. Assim, a tortura foi uma prática de fácil consecução, uma prática tolerada e justificável – ainda que mantida velada nos porões da ditadura, durante a ditadura de 1964 – porque não era uma prática estranha nem aos torturadores e nem à sua plateia. Huggins *et.al.* (2006) foi feliz em destacar que nessa equação do mal banal, os facilitadores foram fundamentais para sua consecução. A celeridade e profissionalismo em sua eficiente realização deixam claro que não podemos localiza-la unicamente como esquemas de sentido dos militares e nem do regime militar. Dito isso, sendo uma construção social, sendo um fenômeno social, as práticas de tortura estruturam-se a partir de quadros de sentidos que a julgam apropriada em determinados enquadramentos. Enquadramentos estes em que o torturável tem sua humanidade deteriorada e anulada pela atribuição de um estigma, estigmatização no sentido goffmaniano (2012).

Os trechos abaixo, de Oliveira (1994) expressam bem esse ponto paradoxal e desconfortável de nossa exposição:

O que de novo ocorre a partir de 1964 [...] é que a tortura passa a atingir segmentos sociais antes protegidos por certas imunidades: estudantes, políticos, advogados, jornalistas, intelectuais, etc. É bem verdade que antes verificou-se uma espécie de prelúdio do que depois iria ocorrer em larga escala. [...]. Durante o regime de Vargas, [...] a tortura se põe a serviço de um desígnio político [...]. E o que é muito importante, pela primeira vez ela atinge pessoas bem situadas na escala social. (OLIVEIRA, 1994, p. 19)

Mattoso (1984) continua, dizendo o seguinte:

O preso político geralmente é um estudante, um intelectual [...]. Tem até talento para escrever memórias [...]. O pé de chinelo (criminoso comum) quase não tem a quem recorrer [...]. Sua prisão arbitrária e sua tortura não atingem nem ameaçam a classe média: pelo contrário, vão protegê-la contra periculosidade do mau-

elemento e ao mesmo tempo dar a este o merecido castigo. (MATTOSO, 1984, p. 89)

Nessa linha, Rodrigues (2008) contribui no mesmo tom:

Quando membros das classes médias começaram a sofrer os mesmos tipos de violências infligidas, a séculos, pelo Estado às classes mais pobres, a opinião pública, as instituições da elite nacional e os órgãos de direitos humanos nacionais e internacionais passaram a se preocupar com a rigidez e a truculência da ditadura militar. Os governos militares, e tudo que os lembrasse, iriam permanecer na memória e no imaginário nacionais do pós-abertura apenas como os detentores e os manipuladores da força e da violência empregadas contra a população, durante os chamados anos de chumbo. (RODRIGUES, 2008, p. 25)

Contudo, a despeito do quão condenável sejam as práticas de tortura, ainda é comum ler em muitas publicações que denunciam a tortura na ditadura de 1964, a condenação à confusão feita pelo regime quando deu aos presos políticos o mesmo tratamento reservado aos presos comuns, como se se tratassem de tipos diferentes de humanos e como se o absurdo da tortura fosse justamente tê-la estendido aos presos políticos. Ou seja, mesmo quando se critica essa prática, ainda se incorre em elaborações argumentativas que usam os mesmos elementos mobilizados para justifica-la; a de que há situações e pessoas que merecem a tortura e de que há aqueles que são suas vítimas inocentes.

As organizações de esquerda e o regime sucumbiram ali à lógica da violência virtuosa e ao princípio de que nobres fins justificam quaisquer meios. Fica mais trágico e paradoxal se lembrarmos que o regime militar não deu aos seus opositores outro rótulo/estigma senão o de criminosos e terroristas, traidores vis que não mereciam sequer as garantias da convenção de Genebra. E como vimos, rotulações para tentar legitimar o mal, são perversas diante de qualquer prática ou responsabilização. E esta limitação subumanizante, que distingue os “maldosos” criminosos comuns – “merecedores” da repressão – dos altruístas presos políticos – como vítimas inocentes de um estado ditatorial malvado – é tão equivocada quanto o fato de que muitos militares defenderem que os opositores mereceram tudo que receberam porque eram criminosos perigosos, que pecaram quando declararam guerra ao estado e ao país, que tudo o que foi feito, o foi para salvar a nação do mal maior do comunismo. Paradoxalmente, enquanto a prática passa pelo desligamento moral, a justificativa que transforma sua violência em virtude e o mal num bem, se orienta por um quadro estruturado sob bases morais. Ou seja, à ação amoral dos burocratas é exigida uma prática “imoral”, a tortura, em defesa da moralidade, que a violência virtuosa evoca.

O ponto aqui não é negar o papel da esquerda revolucionária, na luta da oposição ao regime e nem avaliar se eram democratas de fato ou não, ponto este apontado pelos militares do regime de 1964 como a grande meia-verdade da esquerda (USTRA, 2006). Muito menos apontar para o conteúdo e propósitos de sua utopia e se isso nos levaria a ter outra Cuba ou China nas Américas. Menos ainda defender que uma ditadura de direita é melhor ou pior que uma ditadura de esquerda. Quando se trata de um debate sobre a dignidade da pessoa humana, uma única tortura ou uma única morte viola a dignidade e os direitos de todos como humanidade. Seja cometida ela por uma “revolução democrática”, seja em nome de uma revolução socialista.

Dessa forma, se em algum momento julgamos admissível uma única exceção, uma única tortura ou morte como legítima em face da busca do bem, se admitimos que há virtude na violência que busca o bem, que segurança e dignidade sobra a partir do momento que o primeiro grito ou lágrima de sofrimento rolam no ar e a primeira vida deixa de respirar? Se admitido que um indivíduo merece sofrer ou morrer pelo bem de outro, isso significa que todos podem sê-lo. Nesse sentido, Tocqueville pontuou muito bem sobre a importância da igualdade entre os homens como garantia de sua liberdade:

[...] quando as posições sociais são quase iguais num povo, todos os homens tendo mais ou menos a mesma maneira de pensar e de sentir, cada um deles pode julgar num instante as sensações de todos os outros [...] e faz ele próprio sofrer enquanto se despedaça o corpo do seu semelhante. (TOCQUEVILLE, 1977, p. 206)

A título de exemplo e exercício hermenêutico nessa reflexão em defesa da diferença como direito e a tolerância e pluralidade como norte, nosso mito religioso mais cultivado e difundido admite e cultua esse sacrifício de um pela redenção de todos. O irônico desse mito é que a messiânica divindade pretendia ser o último e único sacrifício redentor que inauguraria o período da graça divina, e que para isso deixou como maior mandamento justamente o amor e a tolerância. Foi essa divindade que disse que a “salvação” era para todos e não apenas para um povo eleito. Ter andado em meio a leprosos, indesejáveis, prostitutas, humildes, etc. pretendia gerar esse efeito, a convicção de que não há indivíduo eleito que seja superior às demais criaturas e que não teria, portanto, mais legitimidade que outro qualquer para lançar quem quer que seja no inferno ou no paraíso. Como deus encarnado, ter morrido, após ser torturado, sob uma pena capital então reservada aos piores criminosos enfatizam a barbárie da violência virtuosa, onde o bem assume sua temerária

forma, a forma de uma tentação. Ainda nesse mito, o que temos é que a cruzada humana, sob um estandarte cego e autoritário de um bem, fez o homem crucificar seu próprio criador. O enriquecedor nesse mito é que ele foi o fértil solo de onde brotaram as reflexões filosóficas que assentaram a dignidade da pessoa humana no direito e na história ocidental. O trágico nesse mito é que nem deus escapou dos homens. O trágico nesse mito era que esse deus também era humano. Decerto, quando se admite que as práticas de tortura podem existir em certos casos “necessários”, nem deus está salvo das exceções e excessos da tentação do bem. E de veras, o mal está sempre à espreita para florescer nos contextos em que paradoxalmente os meios, na busca pela realização dos fins, terminam por destruir estes fins. A inquisição foi pródiga em criar esse mal que se torna pior do aquele que se alegava combater no início. Mas o fato é que os inquisidores de fato acreditavam no propósito e na justificativa dada para o que faziam (PETERS, 1985). Como exemplificam as duas citações abaixo:

E os grandes países ocidentais, os mesmos que promoveram o julgamento de Nuremberg, caíram nos anos seguintes [...] na mesma tentação [...] os franceses na Argélia, os americanos na Indochina, os ingleses na Irlanda do “[...] revelamos uma falta de condições para exercer a chamada atividade política, para a qual não somos formados. (Brigadeiro Octávio Moreira Lima in ARÁUJO et.al. 1994, p. 79)

No regime militar, a profissionalização das Forças Armadas foi prejudicada porque foi adotada a linha de que o oficial questionador é um perturbador, e não um indivíduo preocupado em contribuir para a evolução da instituição militar. [...]. Cobrava-se um alinhamento incondicional ao sistema. [...]. A sensação que me davam era a de que nós éramos os salvadores da pátria, e caberia fundamentalmente a nós, militares, a salvação do Estado Brasileiro [...]. (Brigadeiro Lauro Nei Meneses in Araújo et.al., 1994, p.80-82)

Mas o mais incômodo nesse processo de apropriação sociológica do mal é que ele suscita a questão sobre o que é o homem e o que esse homem faz de si mesmo. A tortura expressa então, na visão de seus praticantes, uma ética de responsabilidade, que ecoa um realismo do poder, ressoante do mais raso dos maquiáveis. Temos consciência que a prática de tortura está além da dimensão do suplício tão enfatizada aqui. Se no nosso caso, aqui estudado, a prática da tortura costumava pressupor violência física e corpórea, pois objetivo e objeto do poder, principalmente estatal, sua crescente sofisticação e cientificidade dispensava, em muitas situações, a dimensão do suplício e do poder soberano sobre o corpo; ela se exercia justamente na hipertrofia do poder disciplinar, na desorientação que colocava a vítima como carcereira e torturadora de si mesma. Contudo, se física ou psicológica,

concreta ou simbólica, a imposição do sofrimento de um, contra a vontade do outro, continua presente.

Por fim, o trabalho de Terestchenko (2011) foi brilhante ao fornecer, na pergunta abaixo, a solução para o evitamento da instanciação prática do mal banal, que a tortura tão bem expressa. Com sua pergunta ele fornece um mecanismo inibidor da obviedade e da necessidade dessa instanciação:

Alguém que pensa que um ato de tortura é justificável só deve ter como alternativa convencer um grupo de pares em um tribunal público de que todas as condições para um ato moralmente aceitável foram, de fato, reunidas. [...]. Haverá homens nobres para tomar semelhantes decisões e executar ações similares se eles souberem antecipadamente que se exporão a condenações, não somente de suas consciências, mas de tribunais civis ou militares? (TERESTCHENKO, 2011, p.75)



Figura 6: Malvados www.malvados.com.br

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Mortos que mereciam viver não reviverão, então não julgue merecedores da morte os que estiverem vivos.”
(Gandalf, O Senhor dos Anéis)

“Não pode haver necessidade que torne legal o que é injusto”. (Kant)

O objeto e objetivo inicial da pesquisa foi estudar e compreender os militares torturadores do regime militar. No entanto, as revisões bibliográficas bem como a exploração no campo demonstraram a existência de uma lacuna teórica, onde ou se recaía no subjetivismo, que monstrificava o torturador, ou se recaía no situacionismo que reduzia os mesmos a meros seguidores de ordens, onde a responsabilidade pela repressão sobrava somente para o comando. Nessa mesma revisão, constatamos que a leitura arendtiana do mal, com o conceito de banalidade do mal nos seria pertinente, pois o que constatamos foi que, tanto o mal faz parte desse mundo e da vida social como os atores do mal, via de regra, são homens comuns e banais como todos os demais, aqueles colocados do lado do bem.

O que buscamos foi, portanto, construir um quadro teórico que desse conta tanto da prática de tortura nos dias do regime militar, como desse conta do papel que os militares desempenharam nesse processo. Nesse sentido, nos demos conta que as dimensões sociais e culturais da caserna eram deveras fulcrais para entender as práticas militares no regime e na repressão. Ou seja, percebemos que as leituras sobre a atuação da caserna, na política brasileira, paisanizava esses atores, desconsiderando-os em suas especificidades como instituição, composta por guerreiros profissionais, bem como negava a esses atores o seu próprio contexto sócio histórico.

Assim, embora nossa premissa teórico-metodológica preconizasse a necessidade de entrevistar os agentes de informações e da repressão (interrogadores) que contactamos, nos demos conta que o quadro teórico que dialogava com nossa proposta, produzia muitos ruídos diante da metodologia escolhida, entrevistas visando a história oral. Não desejamos com isso hipostasiar uma teoria, partindo do teórico para o real e forçando essa dimensão naquela. Mas deveras, buscamos nas revisões justamente sustentar ou refutar o quadro construído. E nesse processo, o quadro teve que ser recomposto por diversas vezes. Se inicialmente ousamos estabelecer uma relação de causalidade entre o habitus militar e o habitus da maldade, não conseguimos sustentar essa relação por muito tempo. Bem como não

conseguimos razões para enquadrar a tortura praticada pela repressão, especialmente aquela dos militares torturadores, como banalidade do mal. Razão pela qual rotulamos essa prática como mal banal, onde tanto não deturpamos o conceito arendtiano como mantivemos a semelhança para enfatizar que nosso conceito se insere dentro de um mesmo campo semântico. Afinal, a inconsciência para o mal que Arendt viu em Eichmann, não foi vista em nossos militares torturadores, a despeito de ambos serem homens comuns, triviais e banais.

Outrossim, também nos demos conta que, uma vez que suas práticas arquitetaram o regime e a repressão, estruturadores do quadro social que afinizou o habitus militar ao habitus da maldade, habitus instanciador do mal banal e por conseguinte da tortura, concluímos que o habitus militar costuma ser estruturado num violento processo de desconstrução e mortificação do eu. Ou seja, notamos que não somente o torturado precisou ser desconstruído para ser “torturável”, mas também os torturadores sofreram e sofreram essa desconstrução. Nessa reflexão em que rotulamos por um lado, a prática de tortura como mal banal, por outro, vimos que a prática da tortura aparecia aos interrogadores/torturadores do regime não como mal e sim como uma violência virtuosa. Uma violência justificada por uma ideologia que simplificava o mundo entre pessoas inerentemente más e pessoas imanentemente boas. Uma ideologia que se colocava ao lado dos homens de bem na luta pela purificação social do mundo. Uma ideologia que justificou com maestria os feitos de uma sociedade que, Bauman apontou como a condição necessária ao florescimento da banalidade do mal, a sociedade moderna eivada pela racionalidade instrumental. Nessa sociedade, diante de uma burocracia que se motiva pela lógica dos meios-fins, qualquer meio se torna válido desde que leve o fim estabelecido ao êxito. Nessa burocracia, a violência é potencializada pela ideologia de que há virtude na violência bem-intencionada. Nada mais do que uma roupagem perversa para sustentar que fins justificam quaisquer meios.

E dado que não pudemos sustentar uma causalidade entre o habitus militar e o habitus da maldade, o protagonismo militar na estruturação de um quadro social facilitador do mal banal, tipificado em nossa pesquisa pela tortura, nos levou ao conceito weberiano de afinidade eletiva, pois foi este que nos deu a medida aproximada da relação entre esses dois habitus e em como dessa afinidade brotou um mal, ali visto como violência virtuosa, que muito se aproximou daquele tão enfaticamente denunciado por Hannah Arendt, tanto no

nazismo quanto no stalinismo. No nosso caso, o que inferimos foi que o nosso mal banal da ditadura de 1964, foi emblemático porque ali houve referida afinidade. A despeito de sempre ter havido tortura e a despeito dela ter continuado após o regime, o que de fato nos revela que temos um problema complexo com essa dimensão em que admitimos o uso da violência virtuosa, a violência da tortura entre 1964 e 1985, foi deveras singular, pois ali, o regime deu ao mal banal o seu solo mais fértil, a racionalidade instrumental, guiada por uma ideologia que sustentou um enquadramento de guerra. Indubitavelmente, a tortura no regime militar foi singular pois racionalizada de forma ímpar. Mas ao nos perguntarmos porque foi tão “fácil” torturar, nos demos conta que o problema não dizia respeito tão somente ao habitus militar e nem tão somente ao regime militar. A existência milenar da prática da tortura desvinculada desse habitus nos convenceu de que, até o momento, não temos evidências para causalizar os dois habitus aqui referidos, nos termos do recorte proposto.

O indubitável nesse ponto foi que tanto o que chamamos de mal, e também mal banal, são fenômenos sociais, como a tortura, não deriva de práticas de monstros mas sim de práticas de atores sociais. Ou seja, Mal, mal banal e tortura, tomado aqui como sua expressão, são fatos sociais. Assim sendo, inferimos que esse mal não vinha de outro mundo, mas era resultante de práticas dispostionadas dos atores.

E ao tentar fugir do situacionismo que nossa pesquisa nos levava no início, foi que nos deparamos com o apropriado conceito de habitus. Ademais, desse mesmo conceito nos veio a contribuição do conceito de habitus da maldade como instanciador das práticas do mal banal. Mas uma vez que constatamos que nossos atores eram homens comuns e não monstros, vimos que o conceito de habitus de Bourdieu não dava conta do problema. Razão pela qual fomos ao conceito de habitus de Lahire, posto que este tanto entende o homem como um ser plural, dado que vivente hoje em uma sociedade plural, como, por conseguinte, entende que esse ator plural possui múltiplos habitus instanciáveis em seu patrimônio de disposições. Ademais, ele defende que esse ator transita de um habitus a outro conforme transita pelos contextos ou situações interacionais. Assim, Lahire tanto manteve a dimensão dispostionada do ator como preservou a realidade dialética desse dispostionamento. Contudo, o conceito de contexto, como mola da ação, ativador e/ou inibidor das práticas de Lahire, não dava conta do problema estrutural da tortura e do autoritarismo por exemplo.

Pois, como pontuamos, Lahire via contexto como situação, ou seja, dentro de uma definição goffmaniana, como momento presente de interação social, muito próximo daquilo que Giddens chamaria de integração social. E foi em Goffman que encontramos uma realidade conceitual que tanto permitia preservar o ator como ator plural como erigir uma dialética com base numa realidade exterior a esses atores, não como contingência, mas como estrutura e realidade social que estende além da co-presença. Assim, o conceito de quadros de Goffman, nos deu um sentido de contexto mais estável que o de Lahire. Buscamos com isso articular um quadro conceitual que enfatizasse que havia na prática da tortura durante o regime militar, elementos que não remetiam unicamente ao período entre 1964 e 1985. Elementos, esquemas, quadros sociais que existiam como estrutura estruturada e também como estrutura estruturante na medida em que era e estava internalizada nos habitus dos atores, e na verdade, esse sentido de quadro aparece aqui num sentido muito próximo ao de campo de Bourdieu.

Posto isso, construímos um debate onde procuramos mostrar a importância de se entender os militares, visando por conseguinte os militares torturadores, dentro do ponto de vista de seu próprio posicionamento e mesmo, dentro de suas próprias representações. Buscamos isso inicialmente porque achávamos que o habitus militar seria o causador, seria a condição necessária e suficiente para a prática da tortura, especialmente ali no regime militar. No entanto, notamos que esse habitus era fundamental para explicar o fenômeno da ditadura, não por ser sua causa, mas sim por ter sido o artífice do regime e da repressão, o engenheiro do contexto em que habitus militar e habitus da maldade se afinizaram. E a evidência dessa afinidade foi a prática emblemática da tortura entre 1964 e 1985. Uma singularidade que nos fez rotular essa prática como mal banal. Não negamos com isso, e o próprio recorte de Lahire nos permite essa licença, que habitus militar e habitus da maldade não tenham esquemas gerais/primários em comum, compartilhados. Apenas enfatizamos que um não implica no outro e a presença de um ou de outro não leva necessariamente ao mal banal. Embora devesse, a afinidade entre ambos, o encontro entre ambos tenha enormes chances de instanciar práticas do chamado mal banal. E foi a ditadura que promoveu esse encontro e lhe deu liberdade de meios e mesmo de fins.

Um esquema fundamental do que chamamos de habitus militar foi o seu complexo messiânico, até certo ponto algo esperado da classe de guerreiros, e sua síndrome

intervencionista, algo temerário em sociedades que pouco valorizavam a democracia e muito apreciavam as fórmulas autoritárias e os recursos de força, tal como a brasileira. Pontuamos ademais que a formação militar costuma ocorrer mediante um violento e alienante processo de mortificação do self, que visava produzir o dócil corpo aptidão foucaultiano. Ou seja, o que pontuamos com isso dialoga com muitas outras pesquisas que desvelaram que a perpetração prática do mal exige a desconstrução de seu praticante ao mesmo tempo que se desconstrói as vítimas potenciais, a abstração do inimigo (abstração cuja concretude passa pelo recorte ideológico que move os exércitos). Uma desconstrução que Huggins apontou também ocorrer na formação policial. Colocamos com isso que uma desigualdade, via de regra inscrita no natural, precisa ser erigida entre aquele que pratica o mal e aquele que sofre. Uma assimetria que alimenta e é alimentada pelo poder que emerge nessa interação funesta. Uma assimetria desumanizante entre ninguendades que a realidade burocrática do mundo moderno potencializa com maestria.

Assim, o habitus da maldade é instanciado justamente quando se relaciona dialeticamente com quadros sociais onde foi tanto estruturado uma vítima como erigida uma ideologia que lhe justifique. E ali em 1964, até 1985, um quadro de guerra foi erigido e sustentado pelos militares, um quadro que pontuou o enquadramento do mundo de boa parte dos seus agentes. O fato é que, portanto, na instanciação do mal banal, o que temos é um encontro de ninguendades, de duas subjetividades desconstruídas e anuladas. Da desconstrução e desligamento simbólico se passa, portanto, ao desligamento moral e à prática do mal banal. Assim sendo, ambos, torturador e torturado encontram-se na aterrorizante cena de tortura porque submetidos àquilo que Zimbardo chamou de dissociação instrumental.

Nesse mundo de posicionamentos e dissociações, as ideologias conseguem seu melhor e mais perigoso exército. A ideologia de segurança nacional e o anticomunismo, tão forte naquela, deram, à violência da repressão, uma nobre virtude. Naqueles dias de regime militar, o habitus militar encontrou e construiu um quadro social peculiarmente fértil ao instanciamento de suas disposições práticas. O instanciamento destas trouxeram o habitus da maldade como fonte do mal banal. Mal banal que definimos como mal sociológico, mal como fato social, o mal como construção humana e coisa deste mundo, mal que não tem uma origem perversa ou sádica, mal cuja prática nasce do instanciamento de um habitus, mal

internalizado e reproduzido socialmente. E por conseguinte, diante desse mal, como fato social, o habitus que instancia esse mal, é aquele que chamamos de habitus da maldade.

Cabe enfatizar que a tortura nem por isso deixa de ser passível de responsabilização, pois posicionamento não é condicionamento nem determinação. E a despeito da violência que desconstrói torturador e torturado, estes não permanecem como simples objetos passivos em face dessa violência. E a despeito das controvérsias sobre definição de tortura, optamos por defini-la pela imposição de sofrimento de um sobre outrem contra a sua vontade, sob quaisquer motivos e finalidades. Assim, da violência sofrida pelo militar em sua formação, eufemizada como brincadeira/trote, à violência sofrida pelos opositores do regime, todas cabem nessa definição que trouxemos de tortura.

Portanto, nosso quadro teórico nos permitiu vislumbrar que a viabilização do mal banal passa pela reificação do homem, tanto do algoz quanto da vítima. Uma reificação que as burocracias e a racionalidade instrumental operam com uma excelência incomparável historicamente. Nesse processo de reificação é que se insere aquilo que apontamos como lógica da violência virtuosa, já que assumindo que toda violência precisa de justificativa, o que tipificamos como mal banal, a tortura, também exige uma justificativa que facilite o desligamento moral e facilite a eliminação da tentação que o mal deveria carregar. E eis um ponto fulcral que nosso trabalho pretende legar, endossar, o ponto de que não há no mundo um fim nobre o bastante, não sendo nem sequer concebível, a ponto de justificar a mínima imposição de tortura a outrem. O legado de Dostoiévski com Crime e Castigo e sua noção de violência virtuosa mostra isso, ou seja, não importa que cores se dá à violência, não importa o bem que esta defenda, no fim, ela é tão somente violência. Uma evidência muito mais franca quando tratamos da tortura.

Logo, não há salvação nacional ou salvação da humanidade que justifique a imposição do calvário e da cruz aqueles que imputamos como fontes do mal no mundo, supostos mercedores da nossa cármica justiça profana, camuflada pela violência virtuosa. Assim, também a responsabilização é necessária. No entanto, precisamos e foi o que buscamos, compreender o posicionamento dos atores da repressão, especialmente os militares, para então, profanando o mal, traze-lo para este mundo e realizarmos com isso o dionisíaco “sonho” nietszcheano do eterno retorno, onde todos assumimos responsabilidade

pelo que fazemos pois sabedores da sina de que fadados a viver aquilo que fazemos e
sofremos por toda a eternidade.



Figura 7: Malvados www.malvados.com.br

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Fabiana de Oliveira. **A escola nacional de informações:** a formação dos agentes para a inteligência brasileira durante o regime militar. Franca, SP, 2014. Originalmente apresentada como dissertação de mestrado, Universidade Estadual Paulista, 2014.

ARÁÚJO, Maria Celina (*et al.*). **Visões do golpe:** a memória militar de 1964. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1994.

_____. **Os anos de chumbo:** a memória militar sobre a repressão. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1994.

_____. **A volta aos quartéis:** a memória militar sobre a abertura. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1995.

ARAÚJO, Maria Celina; CASTRO, Celso (Org.). **Democracia e Forças Armadas no Cone Sul.** Rio de Janeiro: FGV, 2000.

ARENDT, Hannah. **Crises da república.** São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. **A vida do espírito:** o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 1993.

_____. **Eichmann em Jerusalém.** São Paulo: Cia das Letras, 1999.

_____. **O que é política.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. **Responsabilidade e julgamento.** São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. **Entre o passado e o futuro.** São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. **Origens do totalitarismo.** São Paulo: Cia das Letras, 1989.

_____. **Sobre a violência.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

ARGOLO, José; *et al.* **A Direita Explosiva no Brasil:** a história do grupo secreto que aterrorizou o país com suas ações, atentados e conspirações. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

ARNS, Dom Paulo Evaristo. (coord.) **Brasil: Nunca Mais.** Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

BAFFA, Ayrton. **Nos porões do SNI:** o retrato do monstro de cabeça oca. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1989.

BAUER, Martin W.; GASKELL, Jorge. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som:** um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2002.

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

BERGER, Peter; LUCKMAN, Thomas. **A Construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia**. ORTIZ, Renato (Org.). São Paulo: Ática, 1983. Os mesmos textos constam de ORTIZ, Renato (Org). **A sociologia de Pierre Bourdieu**. São Paulo: Olho D'Água, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papius, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **Ofício de Sociólogo**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BRASIL. **Constituição da república federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2008.

BRASIL. **Comissão Nacional da Verdade**. Brasília: CNV, 2014.1 v.

CARVALHO, Isabel Cristina Moura. Biografia, identidade e narrativa: elementos para uma análise hermenêutica. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 19, jul. 2003.

CARVALHO, José Murilo de. **Forças armadas e política no Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

CASTRO, Celso. **A invenção do Exército Brasileiro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. **O espírito militar: um antropólogo na caserna**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

CASTRO, Celso; IZECKSOHN, Vitor; KRAAY, Hendrik. **Nova história militar brasileira**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

CASTRO, Celso. O trote no colégio naval: uma visão antropológica. **Antíteses**, Londrina, v. 2, n.4, jul-dez 2009.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.

COELHO, Edmundo Campos. **Em busca de identidade: o exército e a política na sociedade brasileira**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1976.

COELHO, Maria F. Pinheiro. **José Genoio: escolhas políticas**. São Paulo: Centauro, 2007.

COELHO, Myrna. **Sofrimento e tortura: Brasil (1964-1979) e Argentina (1976-1983)**. São Paulo, SP, 2010. Originalmente apresentada como tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 2010.

COIMBRA, C.M.B. Tortura ontem e hoje: resgatando uma certa história. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v6, n.2,2001.

COMBLIN, Joseph. **A ideologia da segurança nacional**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1980.

COUTO, Ronaldo Costa. **História indiscreta da ditadura e da abertura: Brasil 1964-1985**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DURKHEIM, Emile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FERREIRA, M.M. e AMADO, J. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2005.

FICO, Carlos. **Como eles agiam: os subterrâneos da ditadura militar: espionagem e polícia política**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. **Além do golpe: versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar**. São Paulo: Record, 2004.

FICO, Carlos; *et al.* **Ditadura e democracia na América Latina: balanço histórico e perspectivas**. Rio de Janeiro: FGV, 2008.

FIGUEIREDO, Lucas. **Ministério do Silêncio: a história do serviço secreto brasileiro de Washington Luís a Lula: 1927-2005**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

FILHO, Olympio Mourão. **Memórias: a verdade de um revolucionário**. Porto Alegre: L&PM, 1978.

FILHO, Celso R. Figueiredo. **A Tortura aos presos políticos durante a ditadura militar brasileira: uma abordagem psicanalítica**. São Paulo, SP, 2009. Originalmente apresentada como tese de doutorado, Universidade Católica de São Paulo, 2009.

FON, Antônio Carlos. **Tortura: a história da repressão no Brasil**. Rio de Janeiro: Global, 1979.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2009.

FREITAS, Bruno Peres. Sobre a atividade do pensamento e a banalidade do mal em Hannah Arendt. **Cadernos Zygmunt Bauman**, v. 2, n.4, 2012.

GABEIRA, Fernando. **O que é isso companheiro?** Rio de Janeiro: Codecri, 1981.

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

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos.** São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

_____. **A representação do eu na vida cotidiana.** Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Os quadros da experiência social.** Petrópolis: Vozes, 2012.

GOLDHAGEN, Daniel Jonah. **Os Carrascos Voluntários de Hitler: o povo alemão e o holocausto.** São Paulo: Cia das Letras, 1997.

GONDIM, S.; FISCHER, T. O discurso, a análise do discurso e a metodologia do discurso do sujeito coletivo na gestão intercultural. **Cadernos Gestão Social**, p. 9-26, 2009.

GRAY, David E. **Pesquisa no mundo real.** Porto Alegre: Penso, 2012.

HERRERA, Genaro Arriagada. **El pensamiento político de los militares.** Santiago: CISEC.

HUGGINS, Marta (*et al.*). **Operários da violência: policiais torturadores e assassinos reconstróem as atrocidades brasileiras.** Brasília: UnB, 2006.

JUNIOR, Paulo L; MASSI, Luciana. Retratos sociológicos: uma metodologia de investigação para a pesquisa em educação. **Ciência e Educação**, Bauru, v.21, n.3, 2015.

KANT, Immanuel. **A religião: nos limites da simples razão.** São Paulo: Escala, 2008.

KELSON, Ruth. **Hannah Arendt e o âmbito do conceito de banalidade do mal.** São Paulo, SP, 2011. Originalmente apresentada como dissertação de mestrado, Universidade Católica de São Paulo, 2011.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt.** São Paulo: Cia das Letras, 1988.

LAHIRE, Bernard. **O homem plural: as molas da ação.** Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. **Retratos sociológicos: disposições e variações individuais.** Porto Alegre: Artmed, 2004.

LEFEVRE, Fernando. **Discurso do sujeito coletivo: um novo enfoque em pesquisa qualitativa.** Caxias do Sul: EDUCS, 2003.

LEFEVRE, Fernando; LEFEVRE, Ana M. Cavalcanti. O sujeito coletivo que fala. **Interface**, São Paulo, v.10, n.20, Jul/Dez. 2006.

LEIRNER, Piero de Camargo. **Meia-volta volver**: um estudo antropológico sobre a hierarquia militar. Rio de Janeiro: FGV, 1997.

LOPES, J.T. (Org.). **Registros do actor plural**: Bernard Lahire na sociologia portuguesa. Porto: Afrontamento, 2012.

LOWY, Michael. Sobre o conceito de afinidade eletiva em Max Weber. **Plural**, São Paulo, v.17.2, 2011.

MAGALHÃES, Marion Brepohl. Documento: manual do interrogatório. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 40, p. 201-240, 2004.

MARQUES, Carlos H. A. Urquiza. **Tortura**: de método a crime. Belo Horizonte, MG, 2014. Originalmente apresentada como dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, 2014.

MARTIN, Alfredo Guilherme. As sequelas psicológicas da tortura. **Psicologia: ciência e profissão**. Brasília, v. 25, n. 3, Set. 2005.

MATTOSO, Glauco. **O que é tortura**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MILLS, C. Wright. **A imaginação sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MORAIS, Taís. **Sem vestígios**: revelações de um agente secreto da ditadura militar brasileira. São Paulo: Geração Editorial, 2008.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **O golpe e a ditadura militar**: quarenta anos depois (1964-2004). Bauru: Edusc, 2004.

NEIMAN, Susan. **O mal no pensamento moderno**. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

NUNES, Edson de Oliveira. **A gramática política do Brasil**: clientelismo e insulamento burocrático. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

OLIVEIRA, Luciano. **Do nunca mais ao eterno retorno**: uma reflexão sobre a tortura. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PADRÓS, Enrique Serra. Repressão e Violência. In: FICO, Carlos et al. **Ditadura e democracia na América Latina**: balanço histórico e perspectiva. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

PAIVA, Carla Jesuína B. **A violência virtuosa em Dostoievski e nos nossos dias**. São Paulo, SP, 2010. Originalmente apresentada como dissertação de mestrado, Universidade Católica de São Paulo, 2010.

PAOLI, Maria Celia; *et al.* **A violência brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

PETERS, Edward. **História da Tortura**. Lisboa: Editora Teorema, 1985.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, 1992.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

PONTES, Nicole; BRITO, Simone. Contra o efeito Lúcifer: esboço para uma teoria sociológica do mal. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v.13, n.39, p.384-398, dez, 2014.

PONTES, Nicole L.M.Teles. **Habitus da Maldade e permanência: o problema do mal e os limites do conhecimento sociológico**. João Pessoa, PB, 2014. Originalmente apresentada como tese de doutorado, Universidade Federal da Paraíba, 2014.

QUADRAT, Samantha; ROLEMBERG, Denise. **A construção social dos regimes autoritários: legitimidade, consenso e consentimento no século XX**. Brasil e América Latina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

RAGIN, Charles C. **La construcción de la investigación social: introducción a los métodos y su diversidad**. Bogotá: Siglo del hombre Editores, Universidad de los Andes, 2007.

RODRIGUES, Everton Gustavo. **Construção identitária no Exército Brasileiro: transformações recentes**. Curitiba, PR, 2008. Originalmente apresentada como dissertação de mestrado, Universidade Federal do Paraná, 2008.

SAMWAYS, Daniel Trevisan. **Inimigos Imaginários, sentimentos reais: medo e paranoia no discurso anticomunista do serviço nacional de informações (1970-1973)**. Curitiba, PR, 2014. Originalmente apresentada como tese de doutorado, Universidade Federal do Paraná, 2014.

SCHIRMER, Pedro. **Das virtudes militares**. Rio de Janeiro: BIBLIEX, 2007.

SCHULZ, John. **O exército na política: origens da intervenção militar: 1850-1894**. São Paulo: Edusp, 1994.

SOLAZZI, José Luiz. **A ordem do castigo no Brasil**. Manaus: EDUA, 2007.

STUDART, Hugo. **A lei da selva: estratégias, imaginário e discurso dos militares sobre a guerrilha do Araguaia**. São Paulo: Geração Editorial, 2006.

TAMAS, Elisabete F. Basilio. **A tortura em questão: a disputa de memórias entre militares e militantes**. São Paulo, SP, 2009. Originalmente apresentada como tese de doutorado, Universidade Católica de São Paulo, 2009.

TERESTCHENKO, Michel. **O bom uso da tortura**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

TOCQUEVILLE, Alexis. **A democracia na América**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1977.

USTRA, Carlos A. Brilhante. **A verdade sufocada**: a história que a esquerda não quer que o Brasil conheça. Brasília: Editora Ser, 2006.

VELHO, Gilberto. Goffman, Mal-entendidos e riscos interacionais. **RBCS**, 23, p. 145-148, 2008.

VIEIRA, Ricardo Zortea. **Lembra-vos da guerra**: ameaça geopolítica, organização do estado e desenvolvimento econômico no pensamento militar brasileiro (1913-1964). Rio de Janeiro, RJ, 2013. Originalmente apresentada como dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política. *In*: **Metodologia das ciências sociais**. São Paulo: Cortez: Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

WEFFORT, Francisco. **Por que democracia?** São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

ZIMBARDO, Phillip. **Efeito Lúcifer**: como pessoas boas se tornam más. Rio de Janeiro: Record, 2015.