

**EMPATIA E COMPAIXÃO:
A FOTOGRAFIA COMO LUGAR DE MEMÓRIA****EMPATHY AND COMPASSION:
THE PLACE OF MEMORY****DOI 10.20873/uft2179-3948.2022v13n3p139-155****Tânia Sarmiento-Pantoja¹
Deurilene Silva²**

Resumo: Da crise humanitária na Síria a sua representatividade por meio da fotografia do pequeno Aylan Kurdi – menino sírio de etnia curda, encontrado morto numa praia na Turquia – pensamos neste artigo o testemunho através da estética da imagem e seu impacto na denúncia da barbárie, bem como o desafio humano de conectar-se com o outro na construção de vínculos duradouros por meio do diálogo fundado na interação empática e afinado com a reparação. Sob a perspectiva levinasiana de uma ética da responsabilidade, num mundo conectado à rede internet, entendermos como a sensibilidade empática, quando no domínio da imagem, cria a relação de semelhança com o outro, e ainda cria condições de pensar como o outro e sobre o outro, seja para lograr êxito na mediação de conflitos, seja para refletir sobre o uso da fotografia (também) como local de memória.

Palavras-chave: empatia; fotografia; testemunho; memória; política.

Abstract: From the humanitarian crisis in Syria to its representation through the photograph of the little Aylan Kurdi – a Syrian boy of Kurdish ethnicity, found dead on a beach in Turkey – we think in this article the testimony through the aesthetics of the image and its impact in denouncing barbarism, as well as the human challenge of connecting with others in building lasting bonds through dialogue based on empathetic interaction and in tune with reparation. From the levinasian perspective of an ethics of responsibility, in a world connected to the internet, we understand how empathic sensitivity, when in the domain of the image, creates a relationship of similarity with the other, and even creates conditions to think like the other and about the other. another, either to succeed in mediating conflicts, or to reflect on the use of photography (also) as a place of memory.

Keywords: empathy ; Photography. Testimony. Memory. Politics

¹ Doutora em Letras pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Professora de Literatura na Faculdade de Letras e também do Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Pará. É bolsista Produtividade em Pesquisa (PQ/CNPQ). E-mail: nicama@ufpa.br ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1575-5679>

² Doutoranda em Letras no Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestrado em Letras, Estudos Literários (UFPA). E-mail: deurilenesousa@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1975-5684>

Introdução

Em setembro de 2015, foi divulgada nas redes sociais a imagem do cadáver do menino sírio Aylan Kurdi, encontrado na praia Ali Hoca, na costa da cidade de Bodrum, na Turquia. Aylan, de apenas dois anos, seu irmão Galip, de cinco anos, sua mãe Rehan, de 27 anos, e outras duas pessoas, foram encontradas mortas por afogamento após o barco inflável onde se encontravam ter naufragado. O acidente ocorreu a apenas 10 quilômetros da cidade grega de Kos, considerada a porta de entrada para a Europa para muitos imigrantes e refugiados (FRANCE24, 2015). O que seria o registro de mais uma tragédia na travessia do Mar Egeu, alcançou repercussões além do imaginado.

A imagem do corpo morto de Kurdi transformou-se rapidamente em um retrato de uma crise humanitária que, segundo dados de portais de informações *on line* (G1, 2015; FRONTEX, 2015) aponta que entre 2014 e 2015, mais de 1 milhão e meio de pessoas havia se deslocado de países como a “Síria, Afeganistão, Iraque, Líbano, Líbia, Jordânia, Albânia, Eritreia, África subsaariana, Mali, também de Gâmbia, Nigéria, Somália, Senegal e Marrocos em direção aos países ricos da União Européia”. Segundo esses portais o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) havia informado que desde o início dos conflitos na Síria, de março de 2011 a junho de 2015, Alemanha, Suécia, Sérvia, Áustria, Hungria, Bulgária e Holanda foram os países europeus que mais receberam pedidos de exílio (cerca de 300 mil) dos sírios. Por um lado, esses dados indicavam migrações maciças de sírios para países europeus por conta de guerra e perseguição, por outro lado, nesse mesmo período, foi igualmente identificado que 3,6 milhões de sírios pediram exílio em países vizinhos como Turquia, Líbano, Jordânia, Iraque, Egito e Líbia.

A família do pequeno Aylan Kurdi fez parte desse contingente em trânsito. Uma família refugiada, em fuga de sua cidade natal, Kobani, de maioria curda, destruída pela guerra entre o governo de Bashar al-Assad e o Estado Islâmico. A princípio, seu destino seria obter exílio em Vancouver, no Canadá, onde uma irmã de Abdullah, pai de Aylan, reside há anos. Contudo, o pedido de exílio foi negado pelas autoridades canadenses e a família decidiu tentar a travessia pelo Mar Egeu – através de traficantes – para chegar à Grécia, quando ocorre o naufrágio. Da família de Aylan, somente seu pai Abdullah sobreviveu.

A repercussão dessa tragédia foi guiada pela velocidade da “viralização” (VIS, 2015, p. 27) em meio virtual e nas telas de televisões e *smartphones*, da imagem do corpo morto de

Aylan naquela praia em Bodrum, uma vez que disposta em rede internet, seu compartilhamento e engajamento fizeram rotas capazes de alcançar os quatro cantos do planeta em poucas horas. Contudo, isso pôde acontecer em função da imagem do pequeno Aylan ter agregado imensa comoção e despertado atenção para o drama dos refugiados sírios. Esse contingente “quase sempre chamados de imigrantes pela imprensa”, na verdade é constituída por uma população “(...) de refugiados por fugirem do extermínio de suas etnias, da fome, da perseguição religiosa e política, da guerra civil, como no caso dos sírios” (LIMA; CARVALHO, 2018, p. 42).

Através da fotografia de Aylan o testemunho da catástrofe humanitária, desencadeada na Síria, denuncia as atrocidades vividas por esse povo vítima de discursos autoritários e ações repressivas decorrentes de motivações religiosas e do Estado. Por outro lado, temos também o chamamento à reflexão sobre o imperativo ético que nos comove a todos diante da imagem de um corpo humano morto e que vem dar à praia, devolvido pelo mar, como um espólio qualquer, não sendo qualquer espólio: é o corpo de uma criança que carrega em si todos os índices da vulnerabilidade. Esses índices progridem para a percepção do intenso desamparo e da precariedade que cerca essa infância antes e após a morte. É pequeno, é frágil, é indefeso e se encontra morto não por razões naturais ou acidentais, mas por circunstâncias causadas pela guerra e por outras ações nefastas, resultantes em última instância das políticas contra a imigração. Em uma reflexão mais profunda faz-nos pensar sobre uma possível “nova antropologia da responsabilidade e do cuidado”, delineada por Walter Benjamin, que aponta para uma nova forma de ver o homem, ou seja, “o homem do cuidado e que precisa ser cuidado” (SELIGMANN-SILVA, 2018). A fragilidade humana que nos impele à disposição empática com os nossos semelhantes.

Nesse percurso, é interessante caminhar em direção ao que propõe Emmanuel Lévinas acerca da reconhecida inerência humana a conflitos, também a capacidade do ser humano de se colocar ao encontro com o outro, quando eticamente nos permitimos dar voz a esse outro, ao ausente. Nos permitimos encarar o rosto – ou sua ausência – e o corpo do outro. Por meio de um “estatuto da outridade”, Lévinas questiona a presença, a ausência, o papel e o destino desse outro. Tal pensamento vem à tona a partir de Auschwitz. Para Lévinas, “a liberdade não assegura de modo algum a moralidade, porque ela esquece a justiça, a responsabilidade em relação ao outro” (1998, p. 114). Nessa afirmativa, o exemplo de milhões de “sem rosto” eliminados pela racionalidade distorcida sem comprometimento e preocupação com a outridade.

Desse ponto de vista, trazemos também os pensamentos de Aleida Assmann e outros estudiosos da empatia, pois nos permitem ponderações sobre o comportamento e ações humanas em direção “a possibilidade de conceber semelhança e igualdade”, além de “a assumir a perspectiva do outro” e perceber o ser humano disposto “a agir em solidariedade com uma das partes em conflito”. Assim, para além de uma ideia simplista de compaixão, consideramos igualmente a premissa de Stuart Hall de que não teremos certezas de nós mesmos e nem quem “são os outros”, sem que haja diálogo, sem o encontro com aquele que “não é idêntico”.

Ao final desse trabalho, compreendermos que a empatia cria vínculos e que torna “os humanos semelhantes entre si e que sua humanidade os conecta, permitindo sentimentos potencialmente idênticos ou semelhantes” (SHELLY, 2011, p. 41), que a fotografia pode funcionar como local de memória por nela conter o indizível gerador de impacto empático comum aos receptores da imagem.

1 A fotografia como local de memória

Pensar a fotografia como um lugar de apreensão de memória nos parece natural, já que a cristalização, ainda que parcial de um determinado evento, nela se concretiza. Essa possibilidade de nomeá-la “lugar de memória” atravessa uma discussão bem maior acerca da intrínseca relação entre memória e história. Essa reflexão levantada por Pierre Nora, nos anos 90 do século passado, aponta para a “aceleração da história” como a responsável por estabelecer lugares “arquivos” para que os seres humanos não esquecessem os eventos históricos individuais ou coletivos. A memória como elemento natural e tradicional, portanto, deixa de ser aquela que estabelece a história e a história, por sua vez, assume o discurso da memória.

Filósofos e historiadores, dentre eles Weber, já apontavam a ruptura com a tradição e o desencantamento do mundo como características do homem moderno. Nesta linha de pensamento weberiana, Pierre Nora também afirma serem essas as características do homem na modernidade, e por isso, fica estabelecida uma crise na forma de lidar com a permanência dos eventos.

Encontramos no século XX, como um ponto de tensão profundo, o emprego sistemático da violência. A magnitude das sucessivas catástrofes comunitárias que acometem a humanidade neste período, de fato, levanta a reflexão entre a história e memória e os seus papéis, que jamais devem ser constituídos como polos opostos. Sobretudo, porque ambas estão interligadas, embora independentes e autônomas entre si. Neste sentido, Nora (1993) enfatiza que “a necessidade de memória é uma necessidade de história”. E que hoje, “tudo o que é

chamado memória”, na verdade, é apenas a história em que o “clarão de memória é a finalização de seu desaparecimento” num evento histórico (1993, p. 14).

Desse modo, Nora justifica a “obsessão” na contemporaneidade para a criação de arquivos, com o intuito da “preservação integral de todo o passado”. Ao mesmo tempo em que evidencia o “sentimento de um desaparecimento rápido e definitivo” do que ele denomina “incerteza do futuro” (1993, p. 21), quanto aos vestígios que poderão ser objetos de testemunho a fim de dar ênfase e, sobretudo, autoridade à memória.

Aos lugares de memória cabe a função de arquivos “simples e ambíguos, naturais e artificiais”, isto porque através desses espaços é possível a “experiência sensível e, ao mesmo tempo, (...) a elaboração abstrata” (1993, p. 21) da rememoração do passado. A eles são atribuídos três sentidos: o primeiro, relacionado ao espaço demográfico – os museus, cenotáfios, etc; o segundo, por ser funcional/pedagógico “permite a cristalização da lembrança e de sua transmissão”; e o terceiro, por sua simbologia considera a possibilidade de experiências ritualísticas entre vivos e mortos (1993, p. 22). Nora ainda afirma que na modernidade os lugares de memória são os únicos lugares nos quais a memória ainda permanece em forma de “rastros”. Nesses rastros a história e a memória tem o duplo trabalho de lembrar e evitar o esquecimento.

Desta forma, a fotografia nesta relação entre história-memória-lugar de memória, contém nela mesma, rastros memoriais que cristalizam um evento histórico e constitui a sobredeterminação de recordar e estimular o não esquecimento. Na fotografia “o jogo de interação recíproca” entre história e memória também acontece. Primeiro porque há “vontade de memória”, quando nela é depositada a intencionalidade dela servir como testemunho para o futuro. E por último, a fotografia carrega em si seu próprio sentido simbólico.

A tríade fotográfica de Aylan Kurdi encontra nas próprias imagens, o lugar de memória que cristalizou o evento trágico de sua morte. As imagens em si, guardam a função de lembrar e ensinar sobre as consequências da crise migratória síria. Quanto à simbologia, por vontade de memória, é possível a ritualização empática diante da morte do menino, que permite a todos ou outros a experiência de vivenciar a dor e a compaixão e conseqüentemente refletir sobre todo o processo que levou ao fim trágico do menino sírio.

2 Pontos de reflexão sobre a ética da responsabilidade: o entrelugar da rostidade e da empatia

A reflexão sobre o impacto da compaixão causado pela imagem de Aylan Kurdi, traz em si a relevante discussão sobre a presença humana no mundo e sua relação empática com aqueles que lhes são semelhantes.

As catástrofes que atravessaram o século XX dizem sobre o Eu e como esse Eu tem construído relações com o Nós. Há no homem o anseio de grandes conquistas e feitos extraordinários. A medida desse anseio perpassa o limite ético muitas vezes ignorado, importando apenas o sucesso e as vantagens que dele possam ser usufruídas. Isto impacta o modo como o ser humano lida com a sua própria humanidade e interfere na construção de sociedades responsáveis com suas comunidades, suas tradições, suas culturas e a manutenção de políticas humanitárias capazes de atender às necessidades de suas populações.

Com o aprimoramento de técnicas a serviço da destruição, a violência foi experimentada, aplicada ao ápice do inimaginável e atravessou a “Era das catástrofes” imputando ao “homem moderno” as experiências extremas que ultrapassaram a premissa da racionalidade desse homem acerca de sua realidade. Toda a ideia de humanismo conhecido pela tradição filosófica ocidental “de Aristóteles a Descartes, Kant, Rousseau, Husserl e Heidegger e a sacrossanta *autonomia* fundada na liberdade” (LANDA, 2003, p. 114), após Auschwitz, passou a ser questionada.

2.1 O encontro com o rosto do outro

Emmanuel Lévinas postula seu pensamento filosófico a partir de sua própria experiência do horror. Suas indagações do campo metafísico passaram para o entendimento de uma ética pautada na preocupação com o outro, já que havia vivenciado a suspensão da complacência, capaz de aniquilar milhões de pessoas. O “estatuto do outro” estabelece uma ética humanística de preocupação e cuidado com esse outro, considerando o “rosto” o ponto de partida para uma ética da responsabilidade.

Lévinas desloca o pensamento filosófico kantiano centrado na razão e no Eu, voltando-se para o *Alter* e sua “infinita transcendência”, por sua totalidade de não ser “objeto de redução do mesmo”. O outro será sempre o outro, e por ser o outro não será idêntico ao mesmo. É interessante porque na descrição do rosto está o homem que não é uma imagem fixa, uma aparência, “é abstrato e nu”, livre de qualquer “ornamento cultural” e nessa nudez a

possibilidade de estar no mundo, de ser infinito. Isto implica na absoluta convicção levinasiana de que “o outro é o rosto” e essa rostidade, por sua abstração, é “extraordinária”.

Despojado de sua mesma forma, o rosto estremece em sua nudez. Ele é uma miséria. A nudez do rosto é indulgência e já suplica nesta honestidade que aponta até mim. Mas essa súplica é uma exigência. No rosto a humildade se une a altura. E aqui, anuncia-se a dimensão da visitação. (LÉVINAS, 1988, p. 61)³

A figura do rosto torna-se presença diante do Eu. Um chamamento que não pode deixar de ser ouvido, de ser esquecido ou mesmo ignorado frente ao livre pensamento do mesmo. O rosto impõe ao Eu a responsabilidade de sua miséria. Para Lévinas, a presença do outro é antes de tudo “uma ordem irrefutável” na “visitação”, ou seja, é uma ordem “que consiste em perturbar o egoísmo do Eu”. Pelo rosto tem-se a consciência de que o eu não pode subtrair a sua responsabilidade diante do outro, da mesma forma que esse mesmo rosto “desarma a intencionalidade que o observa” (1998, p. 62).

O outro interpela o Eu numa intimidação imperativa de responder à sua presença. Por se tratar de uma obrigação, o Eu se depara não somente com a necessidade de dar respostas, sobretudo à consciência do seu dever sobre suas decisões. O Eu por sua *ipseidade* de ser “se realiza como uma turgência da responsabilidade”, e faz-se solidário de “uma maneira incomparável e única” (1998, p. 63). Para Lévinas essa solidariedade assumida pelo Eu, carrega em si toda a responsabilidade de que não há quem possa responder pelo mesmo. É a responsabilidade que esvazia o Eu do seu egoísmo e de seu imperialismo. Ele possui a função de sustentação do mundo.

A relação com o outro, segundo Lévinas, está orientada na identificação do Eu com a moralidade. E a moralidade para ele incide na tomada de consciência de que a liberdade humana não permite impingir a outro ser humano a tirania da violência.

A liberdade humana é essencialmente não heroica. Que se possa pela intimidação, pela tortura, romper a resistência absoluta da liberdade até em sua liberdade de pensamento, que a ordem alheia não venha nos golpear de frente, que possamos recebê-la como se viesse de nós mesmos: há aqui a liberdade irrisória (LÉVINAS, 1988, p. 80).⁴

A liberdade do Eu enfrenta o controle de forças arbitrárias – vontade e coragem – que nos impelem a tomadas de atitudes em relação a outriedade. A vontade que é ato deliberado de

³ Tradução nossa.

⁴ Tradução nossa.

estar frente ao outro; e a coragem, a atitude de estar frente ao outro. Do mesmo modo, a violação do controle dessas forças é o mesmo que submeter um ser livre a uma “guerra”. “A guerra é uma emboscada”, uma relação de dominação às forças do outro a partir de sua fragilidade. Neste sentido, Lévinas levanta o questionamento sobre “o direito ingênuo” dos poderes do Eu remetendo à consciência de que “a moral começa quando a liberdade, ao invés de se justificar por ela mesma, sente-se arbitrária e violenta” (LANDA, 2003, p. 117).

Nessa perspectiva, o pensamento levinasiano aponta para a “ação violenta e a tirania” que o Eu submete ao outro. Ao fato de não haver o olhar frente a frente com aquele a quem imputa-se uma ação. É a ênfase sobre a ausência desse olhar que não identifica o absoluto do outro, com sua liberdade e com sua força.

A cara, o rosto, é o fato de que uma realidade me é oposta; oposta não em suas manifestações, mas que à sua maneira de ser, pode-se dizer, ontologicamente oposta. É aquilo que reside em mim por oposição, e não aquilo que se opõe a mim por resistência. Quero dizer que esta oposição não se revela enfrentando a minha liberdade, é uma oposição anterior a minha liberdade que se põe a caminho. Não é aquilo a que me oponho, mas aquilo que se opõe a mim (LÉVINAS, 1988, p. 85).

A ética da responsabilidade é a possibilidade de um novo agir humano e seu posicionamento frente a humanidade. É enfrentar-se a si mesmo diante das tomadas de decisões referentes ao outro, que também é absoluto em sua natureza. O agir responsável que nos permite encarar e ir ao encontro do oposto sem rotulações, mas com sensibilidade sentir sua dor e nos colocarmos em seu lugar. O Eu resistir à tentação de imprimir violência no outro.

2.2 Sensibilidade: identificação com o não idêntico

Na introdução do livro *Empathy and its limits* [Empatia e seus limites] (2016)⁵ Aleida Assmann e Ines Detmers nos apresentam a empatia como um novo tópico de estudos relacionados às emoções pró-sociais humanas. Segundo as autoras, a empatia foi identificada pela sociobiologia como “o motor central da evolução cognitiva e social” por contribuir na capacidade humana de “compreender seus objetivos e metas mútuos tão perfeitamente” (2016, p. 1) a ponto de serem capazes de organizar atividades de grande complexidade.

A biologia evolutiva, por sua vez, aponta para a descoberta da empatia como “a emoção-chave na evolução cognitiva do cérebro humano”. Essa emoção-chave seria

⁵ Todos os trechos de *Empathy and its limits* citados neste estudo são traduções livres.

responsável pela capacidade humana de pensar o que o outro pensa, prever reações humanas e ajudar na interação com seus projetos. Do mesmo modo, sem a empatia os humanos seriam incapazes de ter aumento do cérebro, fazer uso de sua herança cultural e ainda, não conseguiriam abarcar projetos em comum. Para a psicologia, a empatia é um pré-requisito para o desenvolvimento de emoções e a noção de si mesmo, porém não deve ser reduzida apenas a uma resposta ao sofrimento de outras pessoas. Essa disciplina a compreende, em geral, como a principal marca de “inteligência social”.

Para Assmann & Detmers a história da arte tem relevante importância no “cultivo” dessa “inteligência social”, por considerá-la “uma escola perene de formação da empatia”, já que trabalha com a imaginação “por meio da literatura e das artes”. De acordo com as autoras, o termo “perturbação empática”, de Dominick La Capra, enfatiza bem esse papel da imaginação como “recurso social vital”, na promoção de discussões “para uma resposta afetiva” mais adequada à “recepção da história traumática de outra pessoa” (ASSMANN & DETMERS, 2016, p. 2).

Assmann & Detmers destacam que o termo empatia tem provado “ser produtivo para novos cruzamentos e conexões interdisciplinares”. A história, por sua vez, tem descoberto que as emoções têm tido importante papel na “construção e na vivência da história, reconstruindo quadros de atenção e sentimento específicos do tempo” (2016, p. 03). Desse modo, em nosso tempo, a história tem redescoberto “o sujeito empático”. Aquele sujeito capaz de interagir com o outro por meio da compreensão e do diálogo.

Para as autoras, o fato de estarmos inseridos numa “aldeia global”, automaticamente nos tornamos “cidadãos do mundo”, e por isso, somos considerados “vizinhos”. A mídia eletrônica criou uma rede mundial de conectividade, que amplia dramaticamente o alcance de informações e o alcance da empatia. Apesar das enormes distâncias geográficas, as pessoas agora vivem em potencial proximidade com eventos que acontecem em todo o mundo. Assmann & Detmers (2016), pontuam que, frente aos grandes desafios do mundo globalizado e dos limites dos ecossistemas em ameaça, a empatia vai ganhando novo sentido “como uma disposição genética, mental e emocional” na mediação social.

Nesse sentido, as pesquisadoras enfatizam a reflexão de Alison Landsberg, sobre a importante atuação da “tecnologia de mídias da cultura de massa”. Isto porque através das mídias é possibilitado às pessoas, sem distinção de raça, credo, etnia ou gênero, “processar como experiência pessoal eventos históricos pelos quais eles não viveram” (2016, p. 3).

Assmann & Detmers analisam que a veiculação de imagens na mídia tem aumentado a consciência sobre a possibilidade da “empatia mediada”, por outro lado, apontam para uma “fadiga empática” que induz ao “entorpecimento dos sentidos”. De todo modo, elas compreendem que a empatia tem fornecido a liga necessária para a rede social

Especificamente sobre o conceito de empatia Assmann & Detmers afirmam que em um primeiro momento é difícil sua definição, já que o termo em si, apresenta-se de várias formas e é expressa em diferentes manifestações. Embora empatia, termo surgido no início do século XX, tenha uma compreensão conceitual já bem sólido no campo epistemológico, para melhor determinação de limites relativamente a outras terminologias, as autoras apresentam a separação e a distinção entre simpatia, pena e compaixão. Para elas:

A simpatia é uma emoção que muitas vezes cria uma atração mútua de afinidade que une duas pessoas por meio de um senso de semelhança em seus personagens, experiências ou valores. Piedade e compaixão são geralmente sentimentos unidirecionais que fluem de uma pessoa em uma posição de sujeito, que está em um estado neutro para uma pessoa em uma posição de objeto, que está em um estado ruim. A compaixão é, portanto, baseada em diferenças de destinos, fortunas e condições de vida que encorajam as pessoas a compartilharem a situação do outro e estender a mão para reconhecer e aliviar sua angústia. Compaixão e piedade podem ser emoções humanas onipresentes, mas ambas foram culturalmente moldadas e canalizadas ao longo dos séculos. Enquanto a compaixão foi enquadrada por uma teologia cristã que criou Maria como o modelo mítico e paradigma da compaixão, a emoção da piedade foi enquadrada por filósofos iluminados como Rousseau, que inaugurou uma virada na história da sensibilidade baseada no reconhecimento da mesmice dentro da espécie humana. Ele fomentou a esperança de desenvolver sentimentos de companheirismo entre os seres humanos, independentemente de classe, raça, gênero, nação e cultura. Enquanto o discurso da compaixão foi perturbado por aspectos de hierarquia, condescendência e superioridade, o discurso da piedade universal provou ser muito simplista porque negligenciou os muitos limites que os humanos traçam continuamente entre outros significativos e insignificantes (ASSMANN; DETMERS, 2016, p. 3-4).

Contudo, a partir do século XXI, uma nova abordagem para o termo *empatia* surge entrecruzada com diversas disciplinas, dentre elas a política, a ética, a interculturalidade, a arte, a história e outras. Para Assman & Detmers, a empatia pode ser entendida como “uma mistura complexa de capacidade física, cognitiva, emocional, social e ética, que podem ser desencadeadas em situações do cotidiano, desenvolvidas em contextos sociais e exploradas e treinadas na recepção da arte” (2016, p. 7). A realização do efeito empático acontece a partir de algumas etapas:

- contágio emocional;
- percepção dos outros, dando sentido às suas ações e reconstruindo suas intenções e significados;

- sentimentos *como* outros, com a ajuda da imaginação, projetando as próprias emoções em outra pessoa, identificando-se com ela ou adotando a perspectiva da outra pessoa;
- sentimento *com* outros, imaginando suas emoções e vendo a vida de seu ponto de vista
- sentimento *para* outros, agindo e tornando-os parte de nossa preocupação;
- sentimento *para* [os] outros, gerando consciência, um senso de semelhança, compaixão e preocupação ativa através da distância social e da diferença cultural (ASSMANN; DETMERS, 2016, p. 7).

Aos estudiosos, outros desafios surgem quando se trata de encontrar uma conceituação mais “complexa e dialética” para a empatia. Isto acontece quando o termo é empregado em “contextos culturais e históricos específicos”, onde o oposto de uma similaridade empática se instala e, com esse oposto, ocorrem “estados de entorpecimento psíquico, de dessensibilização, incluindo a falta de canais de ajuda”. A empatia em si traz uma abertura para o outro, estimulando uma orientação nesta direção. Contudo, com o efeito de afastamento, pode desencadear um fechamento ou bloqueio desta direção ao outro e estimular o envolvimento na indiferença.

Assim, na contramão de um bloqueio entre indivíduos de lugares distantes, e sem conhecerem uns aos outros, como uma imagem pode aproximar e despertar sentimentos de aproximação ou de indiferença entre as pessoas?

3 A comoção como dispositivo empático na fotografia: o caso Aylan Kurdi

A crise na Síria, desencadeada por motivações políticas e religiosas, intensificou o deslocamento migratório do país para outras regiões em busca de segurança. Imagens foram divulgadas nas mídias que denunciavam um povo em fuga, dadas as atrocidades impostas à população em meio ao estado de guerra. As rotas escapatórias tanto por terra, quanto pelo mar foram muitas vezes veiculadas, principalmente os casos trágicos de naufrágios e mortes. O caso Aylan Kurdi extrapolou as estatísticas e resultou aproximando, ao mesmo sentimento, pessoas diferentes, de lugares longínquos, de culturas e religiões distintas.

A fotojornalista turca Nilüfer Demir produziu uma série de fotografias do cadáver de Aylan e as entregou à agência Dogan News, na Turquia. Desse conjunto de fotos, três delas circularam na rede internet causando grande impacto de comoção na maioria dos usuários de plataformas de mídias eletrônicas, como Facebook, Instagram, Twitter e outras, por onde as imagens foram veiculadas: “A primeira é exclusivamente do cadáver do menino (Figura 1). A segunda é uma tomada mais ampla em que vemos em primeiro plano um policial turco e no

plano médio o corpo de Aylan (Figura 2). A terceira mostra o policial carregando o menino nos braços (Figura 3)” (LIMA & CARVALHO, 2018, p. 43-44).



Figura 1 – IN: LIMA; CARVALHO, 2018, p. 44.



Figura 2 - IN: LIMA; CARVALHO, 2018, p. 44.



Figura 3 – IN: LIMA; CARVALHO, 2018, p. 44.

O drama da família na travessia pelo mar enfatiza uma narrativa de violência, que por si mesma conduz ao receptor da informação uma abertura à solidariedade direcionada à causa humanitária. Entretanto, diante da imagem do menino jogado a céu aberto, muito mais que o

próprio motivo da travessia, o instinto de humanidade é estabelecido pela aproximação emocional entre diferentes indivíduos em lugares diversos. O sentimento de proximidade com o evento e com o sofrimento causado pelas fotografias, evidencia o poder das imagens tanto na captura do discurso catastrófico, quanto na dimensão política direcionada à denúncia da violência que sujeita mesmo os mais vulneráveis à precariedade e à morte, quanto na dimensão simbólica, em que o envolvimento empático instalado no receptor interage, através do contágio emocional (*emotional contagion*), com a recepção da linguagem imagética.

A sequência narrativa das fotografias, de imediato, condiciona a percepção da tragédia de Aylan, na medida em que o receptor decodifica o conjunto de índices relacionados à vulnerabilidade, especialmente associada ao desamparo e à morte da criança e o impulsiona a uma tomada de posição diante do vê: no âmbito das considerações propostas por Levinas podemos dizer que essa decodificação o impulsiona a reconhecer a rostidade e suas consequências, incluindo o entorno político da tragédia. A tomada de decisão aponta que a maioria dos receptores das fotografias não se tornou indiferente à gravidade do que estava sendo divulgado. Na tentativa de entender o que poderia ter feito as imagens transcenderem “os limites tradicionais da reportagem”, Lima & Carvalho descrevem:

A primeira fotografia é uma tomada elevada, levemente descensional, em ângulo fechado, a partir da parte inferior da linha longitudinal do corpo, este colocado ao centro do quadro. A criança está de bruços, com os braços virados para cima, deixando ver as palmas das mãos. O rosto, levemente voltado para a esquerda, está sobre a areia e a água, como se nelas estivesse somente acomodado. Veem-se, no entanto, um dos olhos, fechado, a nuca, os cabelos curtos e molhados, colados à pele e uma das orelhas. Não é possível identificar uma fisionomia, mas é possível imaginá-la a partir do que se pode ver. A fotógrafa se posicionou por detrás do corpo, em um ângulo ligeiramente oblíquo. Com isso, tem-se as solas do sapato em primeiro plano, os pés juntos, levemente sobrepostos e inclinados para o lado. O corpo não foi ainda tomado pela rigidez pós morte, ao contrário, como nota Ray Drainville (2015, p. 47), pelo tempo curto do afogamento, seu corpo não está inchado, descascado, ferido ou marcado pela ação dos animais necrófagos. Ele jaz completamente relaxado, como se dormisse (LIMA; CARVALHO, 2018, p. 46).

A descrição da imagem através de palavras é uma tentativa de explicitar o impacto emocional diante de um corpo miúdo, repousado sobre a areia e a água da praia. O compadecimento se instala dada a possibilidade de não nos tornarmos indiferentes ao evento trágico da morte de Aylan. O efeito de impacto frente a esse evento passa a ser percebido e compreendido como moralmente incorreto, humanamente inaceitável, portanto, uma abertura à solidariedade pelo drama da família de refugiados e pelo resultado devastador da história. A

empatia funciona como o elemento capaz de unir sentimentos de pena e compaixão pela morte do menino, já que o “ideal” de proteção e cuidado que toda criança deve ter, além do propósito de uma vida inteira a ser vivida pelo garoto desaparecem com o naufrágio, juntamente com o encurtamento dramático da existência da criança. Enfim, a compaixão funda-se no reconhecimento da dimensão terrível e abjeta que a imagem nos fornece.

Na segunda imagem Lima & Carvalho (2016), descrevem a presença do policial turco ao encontrar o corpo de Aylan:

Na Figura 2, um homem uniformizado, de conformação magra e longilínea, que identificamos como um policial, está situado no primeiro plano da imagem; a vastidão do mar e da areia, em linha curva sugerindo uma enseada, contrastam com o pequeno cadáver de Aylan, ainda na posição em que foi encontrado e que vimos na primeira fotografia. Pode-se dizer que os dois personagens estão mergulhados em uma paisagem bastante homogênea, tomada principalmente pela presença da água do mar, o que destaca as duas figuras. O policial está de costas. Com o corpo levemente curvado, a cabeça voltada para baixo, ele parece fazer anotações apoiando-se em um tipo de prancheta, da qual se vê uma pequena parte. A tranquilidade da cena é perturbadora, espera-se ver a criança-bebê socorrida, mesmo sendo um gesto vão. Por um momento, é legítimo pensar que a criança está desacordada. No entanto, trata-se de um fato consumado, para o que resta apenas fazer o seu registro burocrático e recolher o corpo (LIMA; CARVALHO, 2016, p. 46).

O gatilho para a dramaticidade da cena exaure qualquer possibilidade do garoto ser resgatado ainda com vida e fixa-se na aparente lentidão do policial ao remover o corpo da areia. É nessa vagarosa precipitação do gesto que a esperança de um mal menor – por exemplo, o garoto estar inconsciente, porém vivo – esvai-se e é substituída pelo desalento e indignação. Contribui para essa percepção ampliada da sensibilização também a comparação entre dois corpos de estruturas diferentes. Por um lado, um homem alto, com contornos longilíneos, aparentemente calmo e resoluto na sua tarefa de tomar notas. Do outro lado, um menino, vestido, calçado, corpinho repousado na areia, como se estivesse apenas dormindo, no conforto da cama e do lar. De fato, haverá uma identificação pela dor causada pelas imagens, já que a empatia desperta esse sentimento de impotência diante da tragédia ocorrida, impossibilitando a reversão da morte de Aylan, tornando-se ainda maior na medida em que o corpo é inserido no âmbito de uma narrativa da catástrofe, que é gigantesca.

É o que se observa na imagem seguinte (Figura 3). O policial remove finalmente o corpo de Aylan. No entanto, a cena surpreende. Em vez de retirá-lo por meio de uma bandeja ou embalagem plástica, o policial leva o corpo da criança em seus braços. Como São Cristóvão, que temeu se afogar na travessia de um rio por suportar em seus ombros o peso do mundo transfigurado na criança que socorrera (e que depois descobriu ser Jesus); o policial turco curva-se ao carregar o leve corpo de Aylan (LIMA; CARVALHO, 2016, p. 47).

Pela fotografia de Aylan houve uma sintonia emocional, um apelo moral e ético que uniu milhares de pessoas. Para Aschheim (2016, p. 28-29), seguindo os passos dos psicólogos evolucionistas “a empatia é projetada para empreendimentos cooperativos, uma função de proximidade, semelhança e familiaridade, e que em estados de conflitos, qualidades contra-empáticas são necessárias”. De acordo com o estudioso, nas crises políticas, étnicas, religiosas, territoriais, enfim, há um impulso da humanidade em querer solucionar conflitos através da mediação do diálogo. E reafirma, portanto, que “a empatia – por sua qualidade moral – torna-se politicamente relevante quando exige acesso a outros eus, mesmo àqueles com quem podemos estar em conflito” (2016, p. 29).

A mediação de conflitos aqui, pode ser entendida como a percepção que temos da causa do outro, compreender suas necessidades, sentir suas dores, ter simpatia por suas reivindicações, embora não sejamos ou mesmo que não estejamos de acordo com elas: nada justifica a violência ou a exposição a ela. E pôr em prática a construção do diálogo com sentimentos empáticos, que possam promover o final de um conflito/história através da solidariedade e do respeito.

Considerações finais

A mediação de conflitos pode ser impulsionada por ações de políticas centradas nas diferenças. O caso Aylan Kurdi e sua repercussão, aponta para grandes desafios da humanidade que às bordas das aparentes divergências, sejam elas étnicas, religiosas ou políticas, sejam elas por quaisquer artifícios para dominação e humilhação de um povo, o que de fato está em questão é o imperativo ético de responsabilidade com o outro.

A tragédia em torno da crise migratória síria, representada pela fotografia de Aylan, acentua o sentimento comum contrário ao sofrimento de pessoas independentemente de quais sejam as temáticas envolvidas. O corpo morto de Aylan alcança a empatia que vai ao encontro do discurso de uma maioria contra a violência coletiva, ao mesmo tempo que sinaliza para a abertura civilizatória através do diálogo e da compreensão mútua.

Portanto, compreendemos que a fotografia assume lugar de memória por transferência de vontade e simbologia ritualística. Ao cristalizar um determinado evento histórico, cumpre a importante função de preservação da história e da memória. E, por meio dela, se pode recuperar e atualizar a memória através dos rastros nela contida.

Referências

ASCHHEIM, Steven E. The (Ambiguous) Political Economy of Empathy. IN: ASSMANN, Aleida ; DETMERS, Ines. Empathy and its Limits. New York: Palgrave Macmillan London, 2016.

ASSMANN, Aleida ; DETMERS, Ines. Empathy and its Limits. New York: Palgrave Macmillan London, 2016.

ASSMANN, Aleida. Espaços da Recordação: formas e transformações da memória cultural. Tradução Paulo Soethe. São Paulo: Editora da Unicamp, 2011.

FRANCE24. Bodrum, an illegal gateway into Europe. 30/06/2015. Disponível em: <<http://www.france24.com/en/20150630-turkey-greece-bodrum-illegal-immigration-refugees-syria-asylummigrants-europe>>.

G1. Entenda a situação de países de onde saem milhares de imigrantes à Europa. G1, Mundo, 04/11/2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/08/entenda-situacao-de-paises-de-onde-saem-milhares-de-imigrantes-europa.html>>.

<https://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/09/a-historia-de-aylan-kurdi-o-menino-da-foto-que-fez-o-mundo-chorar.html> Acesso em: 20/12/2022.

LEVINAS, Emmanuel. La huella del outro. México: Taurus, 1998.

LIMA, S. F. de; CARVALHO, V. C. de. (2018). Circuitos e potencial icônico da fotografia: o caso Aylan Kurdi. Estudos Ibero-Americanos, 44(1), p. 41–60. <https://doi.org/10.15448/1980-864X.2018.1.27676>

NAGAYAMA, Eda. Testemunhos de um trauma cultural contemporâneo: Aylan Kurdi e os deslocamentos migratórios. Revista Cultura e Extensão, USP, São Paulo, n. 15, p. 30, set. 2016.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Projeto História: v. 10, JUL./DEZ. HISTÓRIA E CULTURA. Tradução: Yara Aun Khoury, 1993.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. O testemunho como chave ética. YouTube, 29 de abr. de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=08RKcZ5qfx8>. Acessado em 10/01/2023.

VIS, Farida. Examining the hundred most shared images of Aylan Kurdi on Twitter. In: Vis, F.; Goriunova, O. (Eds.). The Iconic Image on Social Media: A Rapid Research Response to the Death of Aylan Kurdi. Visual Social Media Lab December. Sheffield/UK: University of

Sheffield, 2015. Disponível em: <<http://visualsecialmedialab.org/projects/the-iconic-image-on-socialmedia>>. Acessado em 18/01/2023.

Recebido em 10 de dezembro de 2022
Aceito em 30 de janeiro de 2023