

**MÁRIO HENRIQUE SOUZA**

**DIREITOS HUMANOS CONTRA-HEGEMÔNICOS:  
o caso da Clínica do Testemunho na perspectiva de uma  
hermenêutica diatópica**

**ASSIS**

**2017**

**MÁRIO HENRIQUE SOUZA**

**DIREITOS HUMANOS CONTRA-HEGEMÔNICOS:  
o caso da Clínica do Testemunho na perspectiva de uma  
hermenêutica diatópica**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para a obtenção do título de Mestre em Psicologia (Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade)

Orientador: Prof. Dr. Sílvio Yasui

Projeto financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

ASSIS

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Biblioteca da F.C.L. – Assis – Unesp

H519d	<p>Henrique-Souza, Mário</p> <p>Direitos humanos contra-hegemônicos: o caso da Clínica do Testemunho na perspectiva de uma hermenêutica diatópica / Mário Henrique Souza. Assis, 2017. 106 f.</p> <p>Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis Orientador: Dr. Sílvio Yasui</p> <p>1. Direitos humanos. 2. Clínica do Testemunho. 3. Hegemonia. 4. Psicologia. 5. Sociologia. I. Título.</p> <p>CDD 323.4</p>
-------	---

**MÁRIO HENRIQUE SOUZA**

**DIREITOS HUMANOS CONTRA-HEGEMÔNICOS:  
o caso da Clínica do Testemunho na perspectiva de uma  
hermenêutica diatópica**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para a obtenção do título de Mestre em Psicologia (Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade)

Data da Aprovação: 29/09/2017

COMISSÃO EXAMINADORA

Presidente: Prof. Dr. Sívio Yasui – UNESP/ASSIS

Membros: Prof. Dr. Roberto Duarte Santana Nascimento – ASSIS-SP

Profa. Dra. Elizabeth Maria Freire de Araújo Lima – UNESP/ASSIS

## ***A gramática da multidão***

*Um acorde no ar à tarde  
me chega de longe – vem todo cinza e baixo  
esmorecido e triste, pronto a dizer-me: este mundo não presta  
eu escuto esta brisa azul – ainda sem saber a que cumpre, ainda sem entender seus  
desígnios*

*Interrogo em mim mesmo sua profundidade  
- O que é isto que persiste em percorrer os ruídos e me arrepiar os pelos?  
É a esperança em declínio? É o amor em revolta?  
Incito este habitante som, e o provooco entre o ruminar incessante da cidade-  
não queres ser palavra gritada?  
(Aquilo que a boca pronuncia transmuta-se carne)*

*Distingo, ainda, em todos esses murmúrios que emergem repentinos em epifania  
sua proeminência de prece  
sua força de oração  
sua delicadeza escondida de pedido secreto.  
O que me chama em hora tão suave para proclamar segredos tão graves?  
- é voz de homem? é sussurro de semelhante? é carta de adeus?*

*Tudo isto uníssono: um choro – baixo, comedido e milenar  
O pranto acumulado de todo os seres, montado ao vento,  
caminha planícies, escala montanhas, cutuca os homens sérios-  
O que que há gente?*

*A nossa gramática sentimental é muito desordenada e incoerente.  
Por isso morrem tantos – de fome, de ódio, de tristeza.*

*Pudera eu e alfabetizaria todos na língua do amor-  
baniria a letra “o”, e com ela o “ódio”-  
Perderíamos “ostra”, “onze” e “ovo”  
mas tudo bem, dá-se um jeito.*

*Num lapso de segundo o mundo inteiro é uma brisa que volteia meus cabelos.*

*(PEDRO HENRIQUE MARANGONI)*

## AGRADECIMENTOS

Quanto maiores as dificuldades pelas quais passei para alcançar esse objetivo, maior foi a percepção de nunca estar sozinho. Muitos foram os obstáculos nessa trajetória do meu Mestrado – muito mais do que poderia imaginar. A cada anteparo com que eu me deparava, uma outra força eu necessitava para superar. E era nessa busca por outras forças onde eu percebi que nunca estive sozinho. E é a essas pessoas que eu dedico integralmente esta pesquisa.

Aos meus pais, Sonia e Mário, por jamais, em algum momento, titubearem no apoio aos meus objetivos, os quais, tenho certeza, já os privaram de muitas coisas. Obrigado, mãe! Obrigado, pai! Obrigado pelo amor e apoio incondicionais! Eu os amo muito!

Aos meus fiéis companheirinhos, Ayla e Lincoln, por encherem nossa casa do maior e mais puro amor que pode haver; por nunca me deixarem esquecer que a vida é simples e isso basta para sermos felizes. Obrigado, Ayla! Obrigado, Lincoln!

A minha irmã, Daniella, e ao meu amigo/cunhado, Fábio, por todos seus cuidados comigo; por me oferecerem seus mundos tão preciosos e ricos para eu habitar, quando preciso. Obrigado, Dani! Obrigado, Fábio!

Ao meu amigo e coorientador, Roberto Nascimento, por sua generosa paciência e contribuição para minha pesquisa; por não me deixar cair nas armadilhas da baixa autoestima, mostrando-me sempre a minha capacidade e o meu potencial para concluir esta pesquisa. Obrigado, Roberto!

Ao meu amigo Lucas Peto, por sempre me ajudar a ponderar minhas preocupações e angústias, de modo a encontrar o melhor e mais sereno caminho para resolvê-las. Obrigado, Lucas!

Ao meu amigo Pedro Henrique Marangoni, por sua poesia de viver e encontrar a leveza e a graça de cada momento, que, por muitas vezes, me serviram de impulso para superar as pedras no meio do caminho. Obrigado, Pedro!

Ao meu amigo Maico Fernando, por saber me tranquilizar e acalmar minhas aflições, com seu jeito sempre terno e carinhoso, tal qual o seu saboroso café. Obrigado, Maico!

Ao meu amigo Igo Ribeiro, por sua amizade sempre sincera e por ser minha bússola que sempre aponta para o sul. Obrigado, Igo!

A minha amiga Mariana Vasconcelos, por sua amizade sincera, desde o primeiro dia da graduação; e por sempre estar em sintonia comigo. Obrigado, Mariana!

A minha amiga Letícia Bisson, por me emprestar sua imensa força de viver e de superar obstáculos; por ser um porto muito seguro, onde sempre posso repousar sem medo. Obrigado, Letícia!

A minha amiga Marita Penariol, por sua espontaneidade e alegria; por ter-me acolhido nos momentos das maiores dificuldades. Obrigado, Marita!

Aos meus demais amigos, que, embora não estivessem presentes nesta jornada do Mestrado, sempre tiveram – e terão – grande importância na minha vida: Emily Mathias, Danilo Marques, Fábio Tonon, Gabriel Magalhães, Vinícius Teixeira, João Pedro Barrelli.

Ao meu orientador, Sílvio Yasui, por ter assumido minha pesquisa em um momento complicado e cheio de ocupações; por sua contribuição fundamental, ao me apresentar a Clínica do Testemunho. Obrigado, Sílvio!

À Professora Beth Lima, por ter aceitado participar da banca da minha qualificação e da minha defesa; por suas ricas contribuições, que iluminaram minha pesquisa. Obrigado, Professora Beth!

Aos professores Danilo Veríssimo e Lucas Vales, por aceitarem a suplência dessa banca. Obrigado, Prof. Lucas! Obrigado, Prof. Danilo!

Aos técnicos administrativos da Seção de Pós-Graduação, João, Marcos e Sueli por suas atenções e prestatividades; por facilitarem, de maneira impressionante, o caminho burocrático, o qual, quase sempre, é confuso e angustiante. Em especial, agradeço à Sueli por, nos momentos mais conturbados dos problemas acadêmicos que tive, estar sempre muito acessível e solícita. Obrigado, João! Obrigado, Marcos! Obrigado, Sueli!

Aos técnicos administrativos da Biblioteca, muito obrigado!

À CAPES, por financiar parte desta pesquisa, proporcionando uma certa tranquilidade fundamental para o desenvolvimento da Dissertação.

Sozinho, jamais poderia escrever estas páginas!

HENRIQUE-SOUZA, Mário. **Direitos humanos contra-hegemônicos**: o caso da Clínica do Testemunho na perspectiva de uma hermenêutica diatópica. 2017. 106 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2017.

## RESUMO

O objetivo geral desta pesquisa consiste em trilhar um caminho possível até bases de edificação de direitos humanos contra-hegemônicos, por meio de uma pesquisa bibliográfica sobre a referida noção de direito. Para tanto, realizou-se uma crítica desses direitos tais como são tradicionalmente concebidos, isto é, em sua forma hegemônica consagrada globalmente pela Declaração Universal dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU). Fundamentou-se a crítica dentro de um plano sócio-histórico, tentando-se observar as influências que aí estão presentes e evidenciando seu caráter ético-político. A fim de orientar o caminho por essas veredas, o guia principal foi o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, o qual, a partir de seus trabalhos, além de guiar na crítica aos direitos humanos hegemônicos, indicou, também, uma via possível de construção contra-hegemônica desses direitos: a hermenêutica diatópica. Nesse ponto, a Clínica do Testemunho desponta como caso importante que requer a aplicação dessa hermenêutica, consolidando bases para uma concepção outra de dignidade humana, foco de diferentes trabalhos da Psicologia contemporânea.

Palavras-chave: Direitos humanos. Clínica do Testemunho. Hegemonia. Psicologia. Sociologia.

HENRIQUE-SOUZA, Mário. **Counter-hegemonic human rights**: the case of the Witness Clinic in the perspective of a diatopic hermeneutics. 2017. 106 f. Dissertation (Masters in Psychology). São Paulo State University (UNESP), School of Sciences, Humanities and Languages, Assis, 2017.

## ABSTRACT

The general objective of this research is to trace a possible path to the foundations of counter-hegemonic human rights, through a bibliographical research on the aforementioned notion of law. To this end, we criticize these rights as they are traditionally conceived, that is, in their hegemonic form, consecrated globally by the Universal Declaration of Human Rights of the United Nations. We base our critique within a socio-historical plan, trying to observe the influences that are present there and evidencing its ethico-political character. In order to guide us through these paths, our main guide was the Portuguese sociologist Boaventura de Sousa Santos, who, from his works, besides guiding us in the critique of hegemonic human rights, also indicated a possible route of construction Counter-hegemonic rights: diatopic hermeneutics. At this point, the Witness Clinic emerges as an important case that requires the application of this hermeneutics, consolidating bases for another conception of human dignity, the focus of different works of contemporary Psychology.

Keywords: Human rights. Clinic of the Testimony. Hegemony. Psychology. Sociology.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>1. ANÁLISE E PROBLEMATIZAÇÕES ACERCA DOS DIREITOS HUMANOS E SUAS CONCEPÇÕES E CARACTERÍSTICAS.....</b>	<b>16</b>
1.1. Breve análise histórica do debate sobre direitos humanos.....	16
1.2. Positivção dos direitos humanos.....	24
1.3. Categorizações dos direitos fundamentais.....	26
1.4. Algumas problematizações acerca dos direitos humanos.....	28
1.5. Direitos humanos hegemônicos e contra-hegemônicos.....	38
1.6. Hermenêutica Diatópica.....	45
<b>2. A CLÍNICA DOS TESTEMUNHO: DO TRAUMA AO TESTEMUNHO.....</b>	<b>53</b>
2.1. Trauma e silêncio.....	54
2.2. Testemunho e reparação.....	57
2.3. Construindo a memória.....	59
<b>3. AS NOVAS VÍTIMAS DA VIOLÊNCIA DE ESTADO.....</b>	<b>63</b>
3.1. Os “novos” inimigos internos.....	64
3.2. O combate aos “novos” inimigos internos.....	67
3.3. Direitos humanos e a violência de Estado.....	73
3.4. A luta por direitos humanos contra-hegemônicos e a Clínica do Testemunho.....	77
<b>4. CLÍNICA DO TESTEMUNHO COMO HERMENÊUTICA DIATÓPICA PARA CONSTRUÇÃO DE DIREITOS HUMANOS CONTRA-HEGEMÔNICOS.....</b>	<b>81</b>
4.1. Memória e história: uma outra história.....	82
4.2. O <i>rastro</i> como experiência e construção de memória <i>esclarecida</i> .....	88
4.3. O novo imperativo categórico kantiano e a ação da Clínica do Testemunho junto às “novas” vítimas da violência de Estado.....	93
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>99</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>103</b>

## INTRODUÇÃO

A presente Dissertação é o produto final de uma trajetória de Graduação e Mestrado de inserção nas questões acerca dos direitos humanos. Durante a Graduação, nos estágios obrigatórios, o contato com a população marginalizada, por meio de serviços de saúde – mais especificamente em uma unidade de Estratégia Saúde da Família (ESF) – despertou o interesse sobre tais questões. A partir de então, todo o trabalho desenvolvido nesse estágio esteve atravessado pelo debate dos direitos humanos, sobretudo a propósito de sua violação. Assim, despertaram o interesse e a necessidade de transformar essa experiência e o estudo sobre os direitos humanos em uma pesquisa de Mestrado. No presente caso, reencontramos a necessidade de nos aprofundar a respeito dos direitos humanos e da reflexão crítica sobre o poder dessa noção legisladora para as práticas de Psicologia.

No início do percurso do Mestrado, realizamos uma ampla pesquisa bibliográfica em busca de autores e teorias as quais nos respaldassem na delimitação do problema de pesquisa e na construção argumentativa e analítica desta Dissertação. Desse modo, chegamos ao sociólogo português Boaventura de Sousa Santos. Esse autor tornou-se nossa principal referência teórica, no debate e crítica aos direitos humanos, bem como uma luz a nos guiar por caminhos propositivos. Santos apresentou-nos aquilo que é o objeto principal desta pesquisa: os direitos humanos contra-hegemônicos.

Por meio desse conceito-âncora, pudemos traçar o roteiro investigativo e delimitar nossos objetos secundários: a Clínica do Testemunho e a violência de Estado. A Clínica do Testemunho surge a nós como um campo para debruçarmos nossa atenção, pois tem em sua proposta de trabalho a reparação psíquica de pessoas violentadas pelo Estado, no período da ditadura civil-militar brasileira (1964-1985), e, como resultado, a valorização da memória dessas pessoas. E é este último ponto que nos interessa. A relação entre memória e direitos humanos se estabelece na medida em que as violações praticadas pelo Estado, no passado, não deixam de acontecer no presente, apenas adquirem outras legitimações e outras vítimas – ou, da perspectiva do Estado, outros inimigos – criando um distanciamento entre os momentos históricos, como se o passado e o presente não se relacionassem, como se fossem somente o produto da sucessão cronológica linear. Dessa maneira,

aprender com o passado, para não repeti-lo no presente, torna-se uma tarefa complexa, uma vez que a memória desse passado é somente um arquivo inerte com fins de lembrança, ou seja, uma evidência de um fato consumado sem aparente consequência no presente. Por essa razão, compreendemos como imperioso analisar o atual cenário brasileiro de violência e violações de direitos pelo Estado, tomando como uma das principais representantes a violência policial. A violência policial, a nosso ver, revela esse isolamento do passado, pois essa instituição mantém atuações idênticas às ações dos agentes do Estado na ditadura, como, por exemplo, a tortura como instrumento de investigação.

Nessa perspectiva, nossos objetivos giram em torno da composição desse quadro, impelindo-nos a não somente repensar a relação da memória com os direitos humanos, mas, sobretudo, repensar tais direitos criticamente, a partir da demanda suscitada pela prática da Clínica do Testemunho.

Acreditamos, assim, que os direitos humanos contra-hegemônicos, baseados na concepção de dignidade humana de cada região e cultura, podem contribuir na reaproximação do passado ao presente, de maneira a impedir novas ou as mesmas formas de violações e violências, especialmente as perpetradas pelo Estado.

O debate acerca dos direitos humanos sempre suscita polêmica, na qual a questão pende de acordo com interesses dos grupos envolvidos. Um exemplo clássico é a famosa frase “direitos humanos para humanos direitos”, cuja alternância sintática dos vocábulos sugere a limitação da concepção de humano e, por conseguinte, a limitação de seus direitos. Essa frase, embora bastante complexa, do ponto de vista ético, já denuncia o fracasso do pressuposto universalista dos direitos humanos, ao restringir o tipo de humano “digno” de direitos. Posto isso, cabe, portanto, levarmos os direitos humanos a sua crítica radical, considerando a conjuntura social, política e econômica global.

Para realizarmos essa crítica, utilizaremos alguns conceitos do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos. Por meio de uma epistemologia política, esse autor busca novos horizontes do conhecimento, os quais possibilitem à humanidade superar seus dilemas sociais, políticos e científicos. Como afirma Marilena Chauí (2013), Santos possui uma obra interdisciplinar, que articula questões teóricas e práticas, reflete sobre as ciências, a sociedade, a economia, a política, o direito, a história e a universidade. Em função de uma biografia política de

atuação em lutas democráticas em várias partes do mundo, estabelece uma articulação entre a reflexão teórica e a intervenção prática, a qual, para Chauí, é um dos traços mais marcantes que definem o sociólogo português. Eis o fio condutor de sua ideia de *conhecimento-emancipação*.

Os trabalhos de Santos são atravessados pelo exame e crítica constantes do projeto de modernidade e de sua crise. A modernidade, de acordo com o sociólogo, fora fundada em dois pilares principais: o da *regulação* e o da *emancipação*. Em linhas gerais, a regulação é composta por instituições cuja função é regular a ação humana, ou seja, o Estado (justaposto ao Direito estatal positivo), o Mercado e a Comunidade; em seu turno, a emancipação constitui-se pela autonomia da racionalidade: expressões artísticas, cognitivo e instrumental da ciência e técnica e a prática da ética e do direito (SANTOS, 2011, 2013). A crise da modernidade, por sua vez, situa-se na expansão desses dois pilares, de forma a produzir o domínio e a exclusão de um sobre o outro, pois o projeto da modernidade acreditava que ambos os pilares se desenvolveriam harmoniosamente, resultando na racionalização completa da vida individual e coletiva (CHAUÍ, 2013). Entretanto, a articulação entre o projeto da modernidade e o surgimento do capitalismo fortaleceu o pilar da regulação, assegurando o domínio sobre o pilar da emancipação, afirma Chauí. Assim, o conhecimento emancipatório de Santos baseia-se na

[...] crítica da *razão indolente* ou análise da crise da modernidade a partir do fracasso para harmonizar a oposição entre regulação/emancipação, constitutiva do projeto moderno; e a proposta de um novo paradigma como processo de enfrentamento e superação da crise da modernidade, a *ecologia dos saberes*, capaz de destruir os pressupostos com que a modernidade opôs ignorância e saber como paradigma legitimador de exclusões culturais sobrepostas a formas de exploração, dominação e exclusão social e política. (SANTOS, 2013, p. 25).

Nesse contexto, a discussão a respeito dos direitos humanos é bastante pertinente, pois, enquanto uma das partes que compõe a ampla disciplina do Direito, os direitos humanos também incorporam as crises e contradições às quais o Direito foi exposto, em razão dessa “guerra” entre a regulação e emancipação. Como podemos notar, o Direito está presente em ambos os pilares. Com a prevalência da regulação sobre a emancipação, o Direito se viu reduzido ao Direito estatal positivo, cuja finalidade é apaziguar as tensões sociais e lograr objetivos regulatórios. Por essa razão, os direitos humanos, desde pelo menos a Declaração dos Direitos do

Homem e do Cidadão, de 1789, vem sofrendo com essa contradição: ser emancipatório, ao corroborar a luta contra a tirania (ou o poder hegemônico de nossos tempos) e ser regulatório, por meio da juridificação do social e do político pelo poder estatal (CHAUÍ; SANTOS, 2013). Logo, os direitos humanos figuram como representante desse conflito e contradição presentes no projeto da modernidade.

[...] as contradições que perpassam os Direitos Humanos tornam-se evidentes, tanto porque o conceito de sujeito de direito tem servido, no plano da regulamentação, para o exercício legal da violência e da coação de indivíduos e coletividades, quanto porque, no plano da emancipação, exigem redefinição para muito além do quadro jurídico positivo estatal. (CHAUÍ; SANTOS, 2013, p. 31).

Conforme Santos, então, é por meio do diálogo e ações organizadas por grupos de oprimidos – denominado pelo autor de *cosmopolitismo subalterno insurgente* – que se produzirá uma política emancipatória de fato e cujas forças vêm das redes interculturais<sup>1</sup> de diferentes concepções de dignidade humana (CHAUÍ, 2013).

Com essa crítica ao projeto de modernidade que sustenta a noção hegemônica de direitos humanos, Santos procura estabelecer alicerces teóricos para a fundação de direitos humanos contra-hegemônicos, com base em outras noções de dignidade humana. Uma via que ele nos apresenta é a *hermenêutica diatópica*. A hermenêutica diatópica servirá como uma forma de revelar alguns pilares ideológicos presentes na hegemonia dos direitos humanos. Porém, alertamos o sociólogo, a hermenêutica diatópica não garante a produção de direitos humanos contra-hegemônicos, é apenas o passo inicial para tal, mas não o único. A hermenêutica diatópica é uma maneira de enfrentar as dificuldades que a incompletude cultural traz, por meio da tentativa de compreender uma determinada cultura, a partir de certas referências de outra cultura, a qual propicia o estabelecimento de uma noção de direitos humanos consoante às especificidades de determinada cultura.

Assim, tomaremos a *hermenêutica diatópica* como metodologia privilegiada deste trabalho, na medida em que procederemos à avaliação crítica daquilo que

---

<sup>1</sup> Para Santos, há diferenças entre interculturalismo e multiculturalismo. De acordo com ele, o multiculturalismo pressupõe uma cultura dominante que aceita e reconhece a existência de outras culturas no mesmo espaço onde se impõe, estabelecendo uma hierarquia de dominação; o interculturalismo, por sua vez, pressupõe a pluralidade cultural equitativa, o reconhecimento recíproco e o enriquecimento mútuo entre várias culturas que partilham um campo determinado de interação. (CHAUÍ, 2013)

Santos chama de *topoi*<sup>2</sup>, através de uma revisão bibliográfica sobre os direitos humanos e sobre a prática da Clínica do Testemunho.

Para trazermos essa discussão ao contexto brasileiro, precisamos compreender que nossa cultura foi construída, basicamente, segundo os parâmetros das culturas do norte ocidental, isto é, a Europa e, após a Segunda Guerra, os EUA. É importante termos isso claro, pois é aqui que estão situadas as noções de humanidade e de direito que utilizamos. No entanto, nós não somos um país do norte ocidental. Somos um país do sul ocidental e isso implica questões políticas e econômicas diferentes. E, por conseguinte, suscita questões na nossa própria construção cultural que nos diferencia da cultura do norte. Será possível enxergarmos um pouco melhor essa diferença, ao aplicarmos a hermenêutica diatópica. Para isso, entevemos a Clínica do Testemunho como esse local apropriado para tal processo.

Assim, entendemos também que a Clínica do Testemunho pode ser uma dessas forças interculturais componentes da produção de políticas emancipatórias, as quais, nesta Dissertação, compreendemos como *direitos humanos contra-hegemônicos*. A Clínica do Testemunho se enquadra no conceito do sociólogo português de *ecologia de saberes*:

[...] a *ecologia dos saberes* funda-se na independência complexa entre os diferentes saberes que constituem o sistema aberto do conhecimento em processo constante de criação e renovação. Anti-hegemônico, antimoderno, anti-instrumental, o saber crítico emancipatório é interconhecimento, reconhecimento e autoconhecimento. (CHAUÍ, 2013, p. 33).

Por essa razão, tal como explicita Marilena Chauí, a Clínica do Testemunho é, para nós, uma interessante ferramenta que, ao mesmo tempo, devido ao seu bojo teórico, nos permite observar as forças hegemônicas os quais atravessam movimentos sociais de grupos oprimidos, e colaborar para a produção de contraforças emancipatórias. Desse modo, podemos dizer que a Clínica do Testemunho pode ser um “[...] um conhecimento prudente para uma vida decente.” (SANTOS, 2013, 2014).

A Clínica do Testemunho lida com traumas das vítimas da violência cometida pelo Estado, durante a ditadura civil-militar. Como pretendemos usá-la também como aparato do processo de hermenêutica diatópica, achamos importante

---

<sup>2</sup> Aprofundaremos essa noção de *topoi*, conforme Santos, no Capítulo 1.

compreender o atual cenário brasileiro, no que diz respeito à violência perpetrada pelo Estado e, conseqüentemente, as violações dos direitos humanos causadas. No contexto do período de ditadura, as violações e violências praticadas pelo Estado surgem com mais evidência, pois o atual governo, representante de um suposto Estado diferente do da ditadura, reconhece e demarca essas ações, haja vista os programas de reparações e anistia nos quais a própria Clínica do Testemunho está inserida. Porém, esse mesmo governo não se responsabiliza pelas violações e violências atuais realizadas pelos agentes do Estado, como, por exemplo, a violência policial, que podemos tranquilamente situar como uma das principais representantes dessa violência perpetrada pelo Estado. Desse modo, compreendemos como imperioso esclarecer esse contexto, precisando quem são as novas vítimas dessa violência, como o Estado a pratica, por que não se responsabiliza e como os direitos humanos hegemônicos se relacionam a tudo isso, para que possamos executar um processo hermenêutico, de sorte a iluminarmos um caminho possível a outras concepções de direitos humanos, isto é, de direitos humanos contra-hegemônicos.

Seguindo esse plano, a Dissertação está composta por quatro capítulos. Dedicamos o primeiro capítulo ao objeto principal da pesquisa. Realizamos uma breve contextualização histórica do debate sobre direitos humanos; apresentamos algumas categorizações e problematizações; por fim, apontamos para os direitos humanos contra-hegemônicos e um possível caminho até ele. No capítulo dois, expusemos a Clínica do Testemunho, seus objetivos, suas especificidades e suas contribuições para o debate sobre os direitos humanos. O capítulo três é a contextualização da violência de Estado atual compreendida por meio da violência policial. Por fim, no capítulo quatro, efetuamos a articulação da noção de direitos humanos contra-hegemônicos com a Clínica do Testemunho, de maneira a pensarmos a realidade brasileira de violência de Estado explicitada no capítulo anterior.

## **1. ANÁLISE E PROBLEMATIZAÇÕES ACERCA DOS DIREITOS HUMANOS E SUAS CONCEPÇÕES E CARACTERÍSTICAS**

### **1.1. Breve análise histórica do debate sobre direitos humanos**

A discussão acerca de direitos humanos, atualmente, apresenta-se como um tema central no cenário político brasileiro, senão mundial. A ascensão política de alguns grupos considerados minorias, como, por exemplo, os grupos LGBTs, os negros, os índios, as mulheres, os refugiados etc., fez emergir a urgência de se repensar e discutir as questões em torno dos direitos humanos, para que tais grupos possam ter seus direitos promovidos e garantidos, com o intuito de diminuir os diversos tipos de opressões vividas por eles.

Quando se pensa em direitos humanos, a primeira imagem a surgir é da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) da Organização das Nações Unidas (ONU), promulgada em 1948. Ou, em um debate mais profundo, chega-se até o ano de 1789, na França, com a Revolução Francesa e a elaboração da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, cuja base eram os ideais iluministas de Liberdade, Igualdade e Fraternidade, os quais passaram a compor os princípios básicos desse tema.

Entretanto, como afirma Jefferson Ruiz (2014), o discurso sobre direitos humanos não surge nem a partir da Revolução Francesa e, muito menos, da promulgação da DUDH. Ruiz afirma que as revoluções burguesas do século XVIII, sobretudo a Revolução Francesa e Americana, foram importantes para transformar os direitos humanos em documentos, ou seja, dar-lhes uma forma positivada com certa validade em nível nacional e internacional. Podemos ver essa originalidade nascer, por exemplo, na Revolução Americana, com a Declaração de Virgínia, de 1776, que, segundo o autor, é o “[...] primeiro documento a afirmar princípios democráticos na história política moderna.” (2014, p. 22). Em seu turno, a Declaração Universal dos Direitos Humanos torna-se um marco, pois, criado após a Segunda Guerra Mundial, é o tratado de direitos humanos com maior número de países signatários.

As Revoluções Francesa e Americana são, desse modo, consideradas como a *certidão de nascimento dos direitos humanos*. Assim o são, porque, tal como a certidão de nascimento é para as pessoas, estas indicam a constatação inequívoca dos direitos já existentes anteriormente, mas que, a partir desse momento histórico, ganham força de lei:

Os processos revolucionários de 1776 e 1789 [Revolução Americana e Francesa respectivamente] não dão, necessariamente, origem a sua essência [dos direitos humanos]. Como certidão de nascimento, tais direitos passam a ter reconhecimento formal, fruto de convenções sociais existentes na época em que tais declarações são instituídas. (RUIZ, 2014, p. 35).

A formalização dos direitos serviu, portanto, como estratégia de enfrentamento ao sistema feudal absolutista. Essa estratégia é resultado dos ideais iluministas, cuja origem é o progresso da produção, do comércio e da razão como elementos de desenvolvimento da ciência e da economia. Ruiz, citando Dornelles, indica que foi

[...] a partir dessas lutas travadas pela burguesia europeia contra o Estado Absolutista que se criaram condições para a instituição formal de um elenco de direitos que passariam a ser considerados fundamentais para os seres humanos. Esse elenco de direitos coincidia com as aspirações de amplas massas populares em luta contra privilégios da aristocracia. (RUIZ, 2014, p. 31-32).

Por essa razão, Ruiz, apresentando Hobsbawn, salienta que o Iluminismo não poderia ser classificado como uma ideologia de classe média. Embora tenha servido de base ideológica para a fundamentação do capitalismo e tenha sido liderado por homens que, posteriormente, comporiam a elite dominante, o Iluminismo, em teoria, objetivava libertar todos os seres humanos. Assim, seria mais correto afirmar que o Iluminismo é uma ideologia revolucionária, pois representa a abolição do feudalismo. No entanto, essa perspectiva não altera a condição de que a classe burguesa tenha se utilizado do discurso iluminista e, conseqüentemente, dos direitos humanos, para alcançar seu objetivo de tornar-se a classe dominante de um novo sistema de produção.

Como frisamos acima, o debate sobre direitos humanos não surge com as revoluções burguesas do final do século XVIII. Embora tal debate se caracterizasse de outra forma, não pela luta por liberdade individual e igualdade, está presente nas sociedades mais antigas. Com esse objetivo, Fábio Comparato (2010) escreve um livro mostrando a história da noção de direitos humanos.

Uma primeira forma de consciência histórica dos direitos humanos pode ser tomada pela limitação do poder político, reconhecendo que as instituições de governo devem ser utilizadas para o serviço dos governados e não para o benefício dos governantes. De acordo com Comparato, a proto-história dos direitos humanos começa no século XI e X a.C. com o reino unificado de Israel, governado pelo Rei Davi. Pela primeira vez na história política da humanidade, surge a figura do rei-sacerdote, isto é,

[...] o monarca que não se declara deus nem se declara legislador, mas se apresenta, antes, como o Delegado do Deus único e o responsável supremo pela execução da lei divina. Surgia, assim, o embrião daquilo que, muitos séculos depois, passou a ser designado como Estado de Direito, isto é, uma organização política em que os governantes não criam o direito para justificar o seu poder, mas submete-se aos princípios e normas editados por uma autoridade superior [referindo-se, nesse caso do Rei Davi, à Bíblia]. (COMPARATO, 2010, p. 53-54).

É importante notarmos que a determinação do direito se pautava, nesse caso, em um documento religioso de cunho moral. Dessa maneira, o direito designava-se como meio para alcançar as predeterminações bíblicas referidas nos Dez Mandamentos, ou seja, o direito não emanava das necessidades do povo ou da relação com seu governante, o que o diferencia da concepção ateniense de direito.

A história de Atenas tem como um de seus maiores símbolos a sua democracia. A democracia ateniense funda-se nos princípios da preeminência da lei e da participação ativa do cidadão nas funções do governo. Efetivamente, na vida política ateniense, por mais de dois séculos, o poder dos governantes foi estritamente limitado, não apenas pela soberania das leis, mas também pelo jogo complexo de um conjunto de instituições de cidadania ativa, com os quais o povo, pela primeira vez na história, governou-se a si mesmo (COMPARATO, 2010). Eis aqui, portanto, uma concepção de direito que emerge das questões populares. Embora a democracia ateniense fosse excludente, pois só considerava como cidadãos homens com certas quantidades de posses, ainda assim podemos

asseverar que foi um avanço histórico na noção de direitos humanos – mesmo tendo muitos humanos ainda excluídos dessa categoria.

Já na Idade Média, cuja constituição, segundo Comparato, era uma amálgama de instituições clássicas, valores cristãos e costumes germânicos, ocorreram as primeiras lutas por direitos, por meio de declarações. Em meio à disputa pela hegemonia suprema do território europeu entre o imperador carolíngio e o clero, os demais reis, que também se consideravam nobres em condição mais elevada que as demais pessoas, exigiam sua parte no poder sobre os territórios. Assim, a Declaração das Cortes de Leão, de 1188, e a *Magna Carta*, de 1215, representavam a manifestação de rebeldia contra essa disputa. O autor afirma que tais documentos dão à noção de direitos o princípio da liberdade:

No embrião dos direitos humanos, portanto, despontou antes de tudo o valor da liberdade. Não, porém, a liberdade geral em benefício de todos, sem distinção de condição social, o que só viria a ser declarado ao final do século XVIII [com as revoluções burguesas], mas sim liberdades específicas, em favor, principalmente, dos estamentos superiores da sociedade – o clero e a nobreza –, com algumas concessões em benefício dos “Terceiro Estado”, o povo. (COMPARATO, 2010, p. 58).

É no final da Idade Média que começam a surgir os primeiros burgueses. O declínio do comércio árabe possibilitou o crescimento do comércio europeu, mais precisamente dos homens que moravam nos burgos – regiões em torno dos castelos onde ocorria o comércio. Com o desenvolvimento dessa classe, a Baixa Idade Média experimentou a primeira experiência histórica de uma sociedade de classes determinada pela diferença de situação patrimonial entre famílias e indivíduos. Esse período se caracterizou igualmente pelos avanços tecnológicos e jurídicos. Consequentemente, tais conquistas exigiam um mínimo de segurança e estabilidade, o que supunha a necessidade da limitação do tradicional poder político (COMPARATO, 2010). Vemos surgir aqui novos parâmetros de direito que, por conseguinte, moldaram os valores dos direitos humanos.

Entrando no século XVII, Comparato o entende como o período de “crise da consciência europeia”, com profundos questionamentos das certezas tradicionais:

A “crise da consciência europeia” fez ressurgir na Inglaterra o sentimento de liberdade, alimentado pela memória da resistência à tirania, que o tempo se encarregou de realçar com tons épicos. Por outro lado, as devastações provocadas pela guerra civil reafirmaram o valor da harmonia social e estimularam a lembrança das antigas franquias estamentais, declaradas na *Magna Carta*. Generalizou-se a consciência dos perigos representados pelo poder absoluto, tanto na realeza dos Stuart quanto na ditadura republicana do *Lord Protector*. (COMPARATO, 2010, p. 61).

Essa crise gera uma forte instabilidade na relação entre o povo e seus governantes. Como consequência, o parlamento foi a instituição-chave para limitação do poder monárquico e a garantia das liberdades, na sociedade civil. Podemos, então, afirmar que o conjunto dessa crise e tais atribuições ao parlamento são fatores que possibilitaram posteriormente as revoluções burguesas, pois, tendo fortalecido o lado político, a classe burguesa poderia, enfim, lutar pela queda do poder feudal e o estabelecimento na sua política.

Retornando agora à breve análise sobre a influência das revoluções burguesas, sobretudo a Independência Americana e a Revolução Francesa<sup>3</sup>, para o desenvolvimento do debate a propósito dos direitos humanos, Comparato tece um relevante comentário sobre a Declaração de Virgínia, de 1776:

É o reconhecimento solene de que todos os homens são igualmente vocacionados, pela sua própria natureza, ao aperfeiçoamento constante de si mesmos. A “busca pela felicidade”, repetida na Declaração de Independência dos Estados Unidos, duas semanas após, é a razão de ser desses direitos inerentes à própria condição humana. Uma razão de ser imediatamente aceitável por todos os povos, em todas as épocas e civilizações. Uma razão universal [...] (COMPARATO, 2010, p. 62).

Por meio dessa afirmação, já podemos ver despontar duas características importantes que acompanham até hoje a concepção ocidental de direitos humanos: *o princípio da universalidade e a noção de indivíduo liberal*, a qual serve de base para fundamentação da universalidade. Tais características serão reforçadas também pela Revolução Francesa.

---

<sup>3</sup> Sem esquecer, evidentemente, outras importantes revoluções, tais como a Revolução Inglesa (também chamada de “Gloriosa” ou “Revolução sem sangue”), de 1688 e 1689, a qual, ao dissolver o absolutismo monárquico e aumentar o poder do parlamento, ajudou a preparar o terreno político para a consolidação da concepção hegemônica dos direitos humanos.

A emergência da burguesia como classe social dominante obrigou a uma reorganização dos sistemas políticos. Sai o sistema absolutista e surge a democracia moderna. A invenção da democracia moderna é uma estratégia política da nova classe dominante para extinguir os antigos privilégios da nobreza e do clero, tornando, assim, o governo responsável pelos interesses da burguesia. Entretanto, a nova democracia em muito pouco se assemelhava à democracia ateniense. Segundo Comparato,

[...] o espírito original da democracia moderna não foi, portanto, a defesa do povo pobre contra a minoria rica, mas sim a defesa dos proprietários ricos contra o regime de privilégios estamentais e de governo irresponsável. (COMPARATO, 2010, p. 63-64).

Desse modo, a liberdade proposta pelo Iluminismo era subsumida apenas em favor dos mais ricos, ou seja, tornava-se uma liberdade condicional.

A somatória da concepção de indivíduo liberal com a democracia moderna resultou na construção da sociedade liberal. A sociedade liberal pode ser descrita como uma sociedade composta por indivíduos que gozam de suprema liberdade e estão protegidos igualmente pela força da lei (COMPARATO, 2010). O valor da liberdade individual se sobressai à coletiva, pois, sendo todos amparados legalmente, o homem liberal não precisa mais recorrer aos grupos sociais para defender-se. Isso, teoricamente:

As declarações de direito norte-americanas [Declaração de Virgínia e Declaração de Independência], juntamente com a Declaração Francesa de 1789, representam a emancipação histórica do indivíduo perante os grupos sociais aos quais ele sempre se submeteu: a família, o clã, o estamento, as organizações religiosas. (COMPARATO, 2010, p. 65).

Assim, para o autor, a saída do indivíduo dos grupos sociais tornou-o vulnerável diante de questões envolvendo coletivos. Foi o caso com a legião crescente de trabalhadores, porque, perante a lei, como afirmamos, patrão e empregado eram considerados contratantes perfeitamente iguais em direito, isto é, ambos poderiam negociar a jornada de trabalho e o valor do salário, tal como lhes conviesse. Ademais, fora da relação de trabalho, a lei também garantia a todos a possibilidade de cada pessoa prover sua sobrevivência livremente. O problema, no entanto, é que a sociedade liberal entende que todos têm a mesma e igual chance e acesso aos meios de produção e, por conseguinte, de subsistência. E, logo no

princípio, essa prerrogativa se mostrou falaciosa, pois a atomização da sociedade não a fez igual e, sobretudo, não extinguiu as classes e a pobreza.

A atomização social, como denomina o autor, teve como resultado o início da pauperização da classe trabalhadora, pois, está claro, ainda que a lei garantisse a livre iniciativa individual de prover sua subsistência e a igualdade dos contratantes – patrão e empregado –, na realidade, o poder de barganha era (e ainda é) maior para a classe burguesa, a qual detém o poder político e econômico. Por conseguinte, inicia-se nesse momento o processo de organização da classe trabalhadora. E, na tentativa de lidar com essa questão, a Constituição Francesa de 1848, retomando algumas normas das Constituições de 1791 e 1792, passou a reconhecer direitos econômicos e sociais. Entretanto, tratando-se dessa questão, tais direitos só foram afirmados plenamente muitos anos depois, já no século XX, com a Constituição Mexicana de 1917 e a Constituição de Weimar de 1919 (COMPARATO, 2010). Em análise ao reconhecimento dos direitos sociais e econômico como parte integrante dos direitos humanos, o autor ressalta:

O reconhecimento dos direitos humanos de caráter econômico e social foi o principal benefício que a humanidade recolheu do movimento socialista, iniciado na primeira metade do século XIX. O titular desses direitos, com efeito, não é o ser humano abstrato, com o qual o capitalismo sempre conviveu maravilhosamente. É o conjunto dos grupos sociais esmagados pela miséria, a doença, a fome e a marginalização. Os socialistas perceberam, desde logo, que esses flagelos sociais não eram cataclismos da natureza nem efeitos necessários da organização racional das atividades econômicas, mas sim verdadeiros dejetos do sistema capitalista de produção, cuja lógica consiste em atribuir aos bens de capital um valor muito superior ao das pessoas. (COMPARATO, 2010, p. 66).

A partir de 1945, mais precisamente após o término da Segunda Guerra Mundial, a humanidade compreendeu, mais do que em qualquer outro momento da sua história, a importância e o valor da dignidade humana. As atrocidades e os genocídios vividos pelo mundo, nesse período, obrigaram os líderes mundiais ocidentais a tomarem alguma providência para evitar que outros momentos como esses acontecessem novamente. Assim, nascia a Organização das Nações Unidas (ONU) e a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH). A aprovação da DUDH, em 1948, em Assembleia Geral da ONU, é considerada o marco inicial da nova fase histórica do debate sobre direitos humanos, a qual ainda está em desenvolvimento. Sobre essa nova fase, Comparato salienta:

Ela [DUDH] é assinalada pelo aprofundamento e a definitiva internacionalização dos direitos humanos. Após o término da Segunda Guerra Mundial, dezenas de convenções internacionais, exclusivamente dedicada à matéria, foram celebradas no âmbito da ONU ou das organizações regionais, e mais de uma centena foram aprovadas no âmbito da Organização Internacional do Trabalho. Não apenas os direitos individuais, de natureza civil e política, ou os direitos de conteúdo econômico e social foram assentados no plano internacional. Afirmou-se também a existência de novas espécies de direitos humanos: direitos dos povos e direitos da humanidade. (COMPARATO, 2010, p. 69).

Para João Ricardo Dornelles (2004), o debate acerca dos direitos humanos positivados está dividido em duas fases. Do começo do século XIX até a Primeira Guerra Mundial, compreende-se a primeira fase do debate, quando se estabeleceu o reconhecimento constitucional, isto é, no âmbito nacional, dos direitos no capitalismo e, em consequência, dos direitos humanos; no pós-guerra, mais precisamente o final da Segunda Guerra Mundial, inaugura-se a segunda fase, na qual há a progressiva incorporação dos direitos humanos, no plano internacional. Portanto, foi a partir desse momento que a questão dos direitos humanos passou do tratamento nacional, através da ordem constitucional, para a esfera internacional, englobando todos os povos.

A internacionalização das relações políticas e econômicas e o desenvolvimento dos princípios do direito internacional público levaram à valorização do tema dos direitos humanos também na esfera das relações entre Estados, entre nações e entre grupos e indivíduos na ordem internacional. (DORNELLES, 2004, p. 178).

A internacionalização dos direitos humanos, como mostra a citação acima, é ainda consequência da internacionalização política e econômica. Essa tendência foi a principal característica do capitalismo, no período pós-guerra. Tais conquistas e características dessa fase do debate sobre direitos humanos só foram possíveis devido à sua forma positivada, isto é, à transfiguração dos direitos humanos em documentos e leis aplicáveis à sociedade. Somente por essa formatação positiva os direitos humanos puderam ser objeto de defesa e se impor como reivindicação dos grupos sociais organizados.

## 1.2. Positivização dos direitos humanos

Como já afirmamos, no ponto anterior, as revoluções burguesas do século XVIII possibilitaram a positivização dos direitos humanos. Desde o momento em que os direitos humanos se transformam em documentos e leis, estes passam também ao domínio do campo jurídico. O resultado da inserção jurídica no debate a respeito dos direitos humanos é uma nova classificação da noção de direito. Comparato (2010) enfatiza que, na linguagem jurídica, direitos humanos são direitos fundamentais, isto é, “[...] são os direitos humanos reconhecidos como tais pelas autoridades às quais se atribui o poder político de editar normas.” (p. 70). Em outras palavras, direitos fundamentais são apenas aqueles direitos humanos reconhecidos e positivados por quem detém o poder político.

A positivização dos direitos humanos, ou promulgação dos direitos fundamentais, tem dois objetivos principais: oferecer segurança legal às relações sociais e, como função pedagógica, fazer prevalecer grandes valores éticos. Porém, como salienta o autor, a positivização dos direitos humanos não garante que certos privilégios da minoria dominante sejam introduzidos como direitos fundamentais. A incompatibilidade da inserção de privilégios da classe dominante, a qual, sendo dominante, está apoiada pelo Estado, por meio da figura do governo, e os princípios éticos dos direitos humanos, é, para Comparato, contraditória: “Toda a ‘primeira geração’ de direitos humanos, nos documentos normativos produzidos pelos Estados Unidos recém-independentes, ou pela Revolução Francesa, foi composta por direitos que protegiam as liberdades civis e políticas dos cidadãos, contra a prepotência dos órgãos estatais.” (COMPARATO, 2010, p. 71-2). Assim, a possibilidade de o Estado afirmar ou negar certos direitos fundamentais transforma os direitos humanos em uma forte arma de controle e dominação dos grupos sociais. Por essa razão, Comparato faz a seguinte recomendação:

É irrecusável, por conseguinte, encontrar um fundamento para a vigência dos direitos humanos além da organização estatal. Esse fundamento, em última instância, só pode ser a consciência ética coletiva, a convicção, longa e largamente estabelecida na comunidade, de que a dignidade da condição humana exige, ainda que não reconhecidos no ordenamento estatal, ou em documentos normativos internacionais. (COMPARATO, 2010, p. 72).

Outro autor que trabalha essa questão é Jefferson Ruiz (2014). Para ele, reiterando o que estamos apresentando, a formalização dos direitos humanos foi uma estratégia para consolidação da burguesia enquanto classe dominante. Era necessário lutar pelos direitos que garantissem os privilégios dessa classe ascendente ao poder, o que o coloca em sintonia com o pensamento de Comparato. Segundo Ruiz,

[...] para o sucesso de uma sociedade fundada sob a lógica da burguesia que crescia e se consolidava como classe dominante, era preciso criar fundamentações e previsões jurídicas que permitissem regular diversos aspectos da exploração dos que tinha apenas sua força de trabalho para a venda – estavam desprovidos de acesso e posse dos meios de produção da riqueza social. (RUIZ, 2014, p. 103).

Quer dizer, os direitos humanos, a partir desse momento, tornam-se instrumento fundamental de dominação da ideologia burguesa. Ou, em termos marxianos, de uma classe sobre a outra. Dessa forma, Ruiz salienta que Marx empenhou-se em denunciar que as ideias de liberdade e igualdade defendidas como estandartes universais nas lutas burguesas, numa sociedade baseada na exploração do trabalho, na verdade, designavam apenas privilégios da classe dominante detentora da propriedade privada concentrada no capital. Ademais, uma vez no poder, o grupo até então revolucionário passa à postura conservadora, tomando todos os tipos de medidas para fortalecer e preservar os seus poderes e privilégios. Consequentemente, a invenção dos direitos fundamentais supostamente universais é, por astúcia da classe dominante, o método de disseminar a sensação de inclusão aos demais, isto é, uma estratégia de controle das massas, ratificando o que já frisamos logo acima.

Ademais, a positivação dos direitos humanos trouxe a possibilidade da criação de uma filosofia dos direitos humanos. Uma vez que os direitos humanos passam a ser normatizados e, logo, juntam-se ao foro das disciplinas jurídicas positivas, surge a possibilidade do estudo aprofundado de tal letra. Por sua vez,

esse estudo pode gerar categorizações e conceitualizações específicas de cada parte dos, então assim denominados, direitos fundamentais.

### **1.3. Categorizações dos direitos fundamentais**

A partir deste ponto, neste tópico do texto, adotaremos a terminologia *direitos fundamentais* para designar os direitos humanos normatizados por meio das Declarações e/ou Constituições.

Uma primeira e importante categorização dos direitos fundamentais é quanto à sua espécie temática: *direitos políticos, econômicos, civis e sociais*. Ao analisarmos a DUDH, em suas bases históricas de formação – influência liberal das antigas declarações do período das revoluções burguesas e influência socialista –, é possível discriminar essas quatro divisões de direitos, nas quais podemos agrupá-los em dois grupos, cuja matriz é o critério de divisão: o grupo dos direitos individuais de matriz liberal – direitos políticos e civis; e o grupo dos direitos coletivos de matriz socialista – direitos econômicos e sociais (SANTOS, 2006, 2014). Essa divisão categorial não é rígida. Há algumas décadas, por exemplo, já se vêm discutindo direitos culturais e ambientais. Porém, para efeito desta pesquisa, manteremos a discussão apenas nesses quatro tipos de direitos, pois, posteriormente, quando abordarmos as conceitualizações acerca dos direitos humanos hegemônicos e contra-hegemônicos, essa categorização será de suma importância. Por essa razão, temos de delimitar as especificidades de cada um dos tipos de direito.

Tal como afirmamos, as quatro categorias de direitos são divididas em dois grupos, cujas matrizes se diferenciam. Essa diferenciação evidencia o foco de cada tipo de direito. Os direitos políticos e civis, de matriz liberal, focalizam os direitos dos indivíduos, como, por exemplo, o direito ao livre trânsito, o direito ao voto, o direito à livre manifestação de suas opiniões etc. Por sua vez, os direitos econômicos e sociais, cuja matriz é socialista, miram os direitos coletivos, como o direito ao acesso à educação gratuita de qualidade, acesso à saúde, à moradia, à dignidade trabalhista etc. (SANTOS, 2006, 2014).

Na DUDH, essa divisão é bastante evidente. De forma geral, podemos sustentar que os direitos individuais estão localizados entre os Artigos I ao XXI, inciso 1; enquanto os direitos coletivos, subsequentemente, estão nos Artigos XXI, incisos 2 e 3, ao XXIX. O Artigo XXI incorpora essa zona de transição entre os tipos de direitos, já anunciando os demais:

Art. XXI – 1. Todo ser humano tem direito de fazer parte no governo de seu país diretamente ou por intermédio de representantes livremente escolhidos.

2. Todo ser humano tem igual direito de acesso ao serviço público de seu país.

3. A vontade do povo será a base da autoridade do governo; essa vontade será expressa em eleições periódicas e legítimas, por sufrágio universal, por voto secreto ou processo equivalente que assegure a liberdade do voto. (ONU, 1948).

Nesse artigo, o inciso 1 remete a um direito político, isto é, ao direito ao voto e à participação na política de seu país. Os incisos 2 e 3, por sua vez, referem-se a direitos sociais: acesso a serviços públicos e proteção ao voto e à vontade do povo.

Outra perspectiva dos direitos fundamentais é quanto a suas fundamentações teóricas. Ruiz (2014) remete a três principais fundamentações: *jusnaturalista*, *positivista* e *moralista*. O *jusnaturalismo* entende os direitos humanos como inerentes aos seres humanos, tendo nascido com a própria humanidade, transcendendo o conteúdo normatizado nas leis. Na *positivista*, os direitos humanos são oriundos da vontade política do legislador, sendo, por isso, tão somente aquilo que está previsto em documentos legais. Por fim, a fundamentação *moralista* considera que a base dos direitos humanos está localizada na consciência do povo, consequentemente, seriam derivados do objetivo de uma proposta mais justa possível e que possua o maior consenso dos cidadãos.

Essas categorizações teóricas e classificações dos tipos de direitos ajudaram a compor uma filosofia dos direitos humanos, a qual, a partir de seus estudos, influenciou a formatação e conceitualizações atuais a propósito do tema. Portanto, os direitos humanos enriqueceram-se no plano teórico: contudo, e quanto ao plano da realidade, em que há pessoas que necessitam da proteção e garantias de seus direitos humanos? Talvez por esse motivo, Boaventura de Sousa Santos (2014) tenha afirmado que a maioria das pessoas não é, de fato, sujeito dos direitos humanos, mas, tão somente, objeto de discurso destes. É sobre essas questões que pretendemos dissertar, no tópico seguinte.

#### 1.4. Algumas problematizações acerca dos direitos humanos

Os direitos fundamentais são, como destacamos no tópico anterior, os direitos humanos positivados e consagrados por documentos oficiais de valor nacional e internacional. Para que um documento tenha tal valor, é preciso ser aceito pelos governos de cada Estado. Por sua vez, o governo representa os interesses da elite dominante, ou seja, da classe burguesa. Conseqüentemente, os direitos fundamentais, embora, teoricamente, abranjam direitos para todos os seres humanos, de forma igualitária, também respondem aos interesses da elite na manutenção de seu poder. Quer dizer, se, nos direitos fundamentais, há concessões de direitos aos mais pobres, tais direitos só são garantidos porque, em tese, não representam nenhuma ameaça à hegemonia do poder burguês. Assim, entramos na questão principal que atravessará toda esta Dissertação: os direitos humanos são hegemônicos, porque são oriundos de cima, do norte ocidental e, por essa razão, não representam as reais necessidades daqueles que deles precisam, ou seja, na realidade, não são tão universais (SANTOS, 2006, 2014).

O universalismo proposto pelas declarações e cartas de direitos, especialmente a mais a atual, a DUDH, é resultado do processo de internacionalização política e econômica pelo qual passou o mundo no pós-guerra. Como já mostramos, o momento de internacionalização é, segundo Dornelles (2004), a segunda fase de consolidação dos direitos humanos. Dessa maneira,

[...] a universalização do tema dos direitos humanos é um fenômeno da nossa época, que acompanha o desenvolvimento da política internacional, da economia globalizada e a evolução jurídica da matéria através do direito internacional. Portanto, o prévio reconhecimento do ser humano como sujeito de direito das normas internacionais é condição indispensável para falarmos em proteção internacional dos direitos humanos. (DORNELLES, 2004, p. 181).

O debate em torno do caráter universal dos direitos humanos é extenso e polêmico. Essa foi uma das principais pautas de discussão da II Conferência Mundial de Direitos Humanos, em Viena, no ano de 1993. Dois grupos principais se apresentaram no debate: os que defendiam a universalização, denominados *universalistas*, e os *relativistas* ou *culturalistas*, contra a ideia hegemônica de universalidade. O primeiro grupo utilizava o mesmo argumento que Dornelles apresenta na citação acima, ou seja, para que os direitos humanos sejam efetivos na sua proposta de defesa e promoção de direitos, é fundamental a universalização. De outro lado, a linha argumentativa do segundo grupo seguia a tendência de denunciar a pressuposta “universalização” como instrumentos de políticas neocolonialistas e intervencionistas:

[...] os “relativistas” ou “culturalistas” afirmam que a posição dos “universalistas” corresponde a uma imposição de valores ocidentais, encobrendo uma política intervencionista e hegemônica dos países ocidentais, revestidos com a aura legitimadora de “protetores internacionais dos direitos humanos”, possibilitando a intervenção “humanitária” em países considerados hostis. (DORNELLES 2004, p. 187).

Em conceitos usados por Boaventura de Sousa Santos, a característica de universalidade dos direitos humanos é indício da influência determinante da globalização hegemônica. Ou seja, o que é considerado bom para os outros seres humanos é aquilo que é estabelecido pelas potências político-econômicas mundiais. A partir da internacionalização dos direitos humanos, a defesa destes torna-se um subterfúgio “humanitário” para imposição de uma cultura dominante (globalização hegemônica)<sup>4</sup> e, por conseguinte, a criação de mais um mercado consumidor e fornecedor de matéria-prima e mão de obra barata. É a perversão do caráter humanitário.

O que chamamos aqui de perversão do caráter humanitário é, para o filósofo esloveno Slavoj Žižek, citado por Lindgren Alvez (2002), o contrário dos direitos humanos. O contrário dos direitos humanos é, no entanto, a nova normatividade emergente dos direitos humanos, o que significa que o padrão de ações tomadas pelos órgãos responsáveis pela promoção e defesa dos direitos humanos está assentado em justificativas que, ao cabo das decisões, revelam mais violações dos direitos humanos em nome dos próprios direitos humanos. O texto de Lindgren Alvez

---

<sup>4</sup> Abordaremos a relação entre direitos humanos e globalização, com mais profundidade, no item seguinte deste capítulo.

inicia-se com uma pequena afirmação, mas de suma importância para a análise, de Slavoj Žižek:

[...] não vivemos nós na era dos direitos humanos universais, e se afirmam até mesmo contra a soberania estatal? O bombardeio da Iugoslávia pela OTAN não foi o primeiro caso de intervenção militar realizada em decorrência de pura preocupação normativa (ou, pelo menos, apresentando-se como assim realizada), sem referência a qualquer interesse político-econômico “patológico”. Essa nova normatividade emergente para os ‘direitos humanos’ é, entretanto, a *forma em que aparece seu exato oposto*. (ŽIŽEK apud ALVES, 2002, p. 92).

Lindgren Alvez ressalta que, nos anos 1990, muitos avanços jurídicos acerca dos direitos humanos foram alcançados. Como exemplo, ele cita a entrega do ex-presidente Milošević, da extinta Iugoslávia, ao Tribunal da ONU de Haia; as tentativas de levar a julgamento o ex-ditador chileno Pinochet; os processos judiciais externos ou domésticos contra ex-governantes centro e sul-americanos implicados em massacres de civis (casos de ex-dirigentes guatemaltecos e do líder da junta militar argentina, Jorge Rafael Videla); e o sentenciamento, no Brasil, a 632 anos de prisão, do comandante das tropas da PM que ocuparam a Casa de Detenção do Carandiru, no episódio de 1992. Tais conquistas, trouxeram a sensação de que, a partir desse momento histórico, pós-guerra fria, as violações dos direitos humanos seriam tratadas séria e severamente, com o fortalecimento de sua promoção, por meio do apoio estatal e organizações internacionais.

Foi esse sentimento que levou Žižek a teorizar sobre o contrário dos direitos humanos. Lindgren Alvez comenta que tais avanços constituíram e constituem, sem dúvida, importantes passos, de grande valor simbólico, para o fortalecimento de mecanismos de justiça elaborados pela ONU. No entanto, ele também faz uma importante ressalva:

Se esses outros fatos, abundantes e significativos, eram – e são ainda – inegavelmente positivos para os direitos humanos; se esses direitos se tornaram uma constante no discurso contemporâneo, além de tema de monitoramento internacional autorizado por conferência mundial; se os direitos humanos, na década de 1990, foram pela primeira vez erigidos em justificativa ética para intervenções armadas “desinteressadas” (como afirmavam os líderes da OTAN durante os bombardeios da Iugoslávia na guerra do Kosovo), então faz todo sentido indagar por que motivos tais direitos, reputados universais, são ainda – ou, mais precisamente, são de novo – desconsiderados ou repudiados sob o rótulo legalmente anacrônico, mas culturalmente persistente, com força atual redobrada, de que não passam de manifestações do imperialismo ocidental. (ALVEZ, 2002, p. 95).

Os anos 1990 consagram, como um tipo de ação humanitária, a intervenção armada em países onde se afirmavam – e, em muitos casos, se confirmavam – graves violações de direitos humanos. Foi o caso, por exemplo, da invasão do Exército da OTAN na Sérvia, durante a guerra do Kosovo. A possibilidade de intervenção armada como estratégia de defesa dos direitos humanos começou quando a França, pressionada pela ONG Médicos Sem Fronteiras, em 1988, submeteu à Assembleia Geral da ONU um projeto de resolução sobre assistência humanitária – o que, posteriormente, foi cunhado de “direito de ingerência” – cuja justificativa era a preocupação com as dificuldades impostas por determinados governos de países conflagrados à concessão de auxílio médico e alimentar às vítimas integrantes de movimentos insurrecionais. O projeto foi aprovado e transformou-se na Resolução 45/131, denominada “Assistência humanitária às vítimas de desastres naturais e situações de emergência similares”. Essa resolução, como seu próprio nome especifica, não diz diretamente sobre a intervenção armada em países supostamente violadores, mas possibilita a interpretação dessa alternativa de ação. A resolução é bem clara quanto à soberania dos Estados e, por conseguinte, à assistência às vítimas de desastres naturais e/ou situações de emergência semelhantes, tal como, por exemplo, uma guerra:

*Reafirmando* la soberanía, la integridad territorial y la unidad nacional de los Estados, y reconociendo que incumbe em primer lugar a cada Estado asistir a las víctimas de desastres naturales y situaciones de emergencia similares em su territorio,

2. *Reafirma también* la soberanía de los Estados y el papel principal que les corresponde em la iniciación, organización, coordinación y prestación de asistencia humanitaria em sus territorios respectivos. (GENERAL ASSEMBLY OF THE UNITED NATIONS, 1988, p. 220-1).<sup>5</sup>

Porém, também é bem enfática quanto à possibilidade e importância de ajuda externa:

*Deseando* que la comunidad internacional pueda responder rápida y eficazmente a los llamamientos a la asistencia humanitaria de emergencia, hechos em particular por conducto del Secretario General;

3. *Subraya* la importante contribución que aportan a la asistencia humanitaria las organizaciones intergubernamentales y las organizaciones no gubernamentales que actúan con fines estrictamente humanitarios;

5. *Hace un llamamiento*, em consecuencia, a todos los Estados para que presten apoyo a dichas organizaciones, donde sea necesario, em sus actividades de asistencia humanitaria a las víctimas de desastres naturales y situaciones de emergencia similares.

6. *Insta a los* Estados situados cerca de zonas afectadas por desastres naturales y situaciones de emergencia similares, particularmente em el caso de regiones de difícil acceso, a que participen estrechamente em los esfuerzos internacionales de cooperación con los países afectados con objeto de facilitar, em la medida de lo posible, el tránsito de la asistencia humanitaria. (GENERAL ASSEMBLY OF THE UNITED NATIONS, 1988, p. 220-1).<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Reafirmando a soberania, a integridade territorial e a unidade nacional dos Estados, e reconhecendo que incumbe em primeiro lugar a cada Estado assistir as vítimas de desastres naturais e situações de emergência similares em seu território. 2. Reafirma também a soberania dos Estados e o papel principal que lhes corresponde, na iniciação, organização, coordenação e prestação de assistência humanitária em seus respectivos territórios. (tradução nossa e grifos deles)

<sup>6</sup> Desejando que a comunidade internacional possa responder rápida e eficazmente aos chamados de emergência de assistência humanitária, realizados em particular por meio do Secretário Geral; 3. Salienta a importante contribuição para a assistência humanitária das organizações intergovernamentais e as organizações não-governamentais, que atuam com fins estrictamente humanitários; 5. Faz um chamado, em consequência, a todos os Estados, para que prestem apoio a tais organizações, onde for necessário, em suas atividades de assistência humanitária às vítimas de desastres naturais e situações de emergência similares; 6. Solicita aos Estados localizados próximos a zonas afetadas por desastres naturais e situações de emergência similares, particularmente em casos de regiões de difícil acesso, a que participem diretamente nos esforços internacionais de cooperação com os países afetados, com o objetivo de facilitar, em medida do possível, o trânsito da assistência humanitária. (tradução nossa e grifo deles)

Logo, a justificativa de uma intervenção armada está apoiada justamente nesses trechos da Resolução 45/131, pois seu caráter abrangente abre brechas suficientes para serem utilizadas como pretexto humanitário de tal ação. É importante ressaltar que estamos, neste ponto, analisando apenas uma ação humanitária específica. Temos clareza da importância dessa resolução para ações humanitárias verdadeiramente legítimas, como, por exemplo, a Cruz Vermelha, os Médicos Sem Fronteiras e muitas outras organizações. Portanto, não estamos afirmando que a Resolução 45/131 é a responsável por ações supostamente humanitárias, cuja consequência seja o aumento da violação dos direitos humanos. Como questiona Lindgren Alvez, acerca da guerra do Kosovo,

[...] é aceitável, em nome dos direitos humanos, proteger coletividades por meio de ataques que, ao longo de setenta e oito dias, além de vitimarem cidadãos totalmente desvinculados da prática de massacres, arrasaram, em efeito *não-colatetal*, as condições de viabilidade do país que os sustentava? (ALVEZ, 2002, p. 97)

Todavia, a tendência do intervencionismo armado não é a única forma de se observar a normatividade emergente dos direitos humanos que alude Zizek. Outra maneira é analisar países recém-democratizados. Ao se observar esses países, pode-se ter a impressão de que são países com índices de violações aos direitos humanos maiores do que em países de governos autoritários ignorados pelos noticiários. Assim, a afirmação de Zizek – “a normatividade emergente para os direitos humanos é a *forma em que aparece seu exato oposto*” – tende a adequar-se também às violações denunciadas nos países democráticos. Seria, por conseguinte, para Zizek, que a democracia é mais propensa à violação de direitos humanos do que regimes autoritários? Evidentemente não. Conforme Lindgren Alvez, o filósofo esloveno está se referindo ao que ocorre em certos países cuja democracia ainda não desenvolveu uma escassez de meios para a promoção e aplicação da igualdade e da justiça, respectivamente, previstas na legislação doméstica. A falta também de políticas distributivas que visem à superação ou, ao menos, à diminuição das desigualdades sociais e econômicas tende a fazer os Estados democráticos – de qualquer nível de desenvolvimento – a recorrer a políticas anticriminais de “tolerância zero”. Em consequência, para Lindgren Alvez, é

[...] evidente e comprovado – além de claramente associado ao significado mais profundo da frase de Zizek – que, ao adotarem as normas penais de “tolerância zero” na esfera criminal (em que se inclui a experiência fluminense da “gratificação faroeste”, com seu “stakhavonismo” aplicado à eliminação de marginais), sem resolverem os problemas sociais mais profundos das respectivas sociedades, os Estados democráticos desenvolvidos e subdesenvolvidos propiciam o incremento de abusos de direitos humanos por parte de agentes da política e membros do judiciário contra setores populacionais vítimas de discriminação e estereótipos. (ALVEZ, 2002, p. 103).

Nesse sentido, podemos recorrer ao texto de Irene Rizzini (2009), a fim de, no contexto brasileiro, elucidar a afirmação de Lindgren Alvez. No texto, Rizzini parte do pressuposto de garantia e universalidade de direitos, para mostrar a distância que há entre o discurso dos direitos humanos, em âmbito nacional e internacional, e a realidade de vida de grande parte da população infantil e juvenil.

O princípio de supremacia dos direitos humanos constitui elemento essencial à democracia, já que, por meio deles, é possível criar uma prevenção contra o exercício injusto da autoridade, com a participação ativa da sociedade (RIZZINI, 2009). O exercício justo da autoridade passa – ou deveria passar –, portanto, pela garantia e promoção dos direitos dos cidadãos, por meio da plena acessibilidade à oportunidade de desenvolvimento individual e coletivo, ou seja, através da elaboração e implementação de políticas públicas sociais de saúde, educação e assistência social, cuja base seja a redução das desigualdades socioeconômicas. Com essa perspectiva, Rizzini elabora duas premissas importantes: (1) universalidade dos direitos, quer dizer, direitos iguais para todos; (2) se todos têm os mesmos direitos, logo, todos deveriam ter as mesmas oportunidades. Contudo, a autora mostrará, por meio da análise de dados sobre a população jovem brasileira, que há uma contradição nessas premissas.

O reconhecimento internacional de que crianças e adolescentes se constituem enquanto sujeitos de direito se deu na Convenção de 1989, quando se consolidou a Carta de Direitos da Criança de 1924. Ou seja, somente 65 anos depois da elaboração de tal Carta, seu reconhecimento e aplicação forem efetivados, no âmbito internacional. Desde então, alguns avanços podem ser encontrados, em muitos países, com criações de legislações específicas para essa parte da população. No Brasil, o reconhecimento da criança e do jovem como sujeitos de direito aconteceu pouco mais tarde, em 1990, com a criação do Estatuto

da Criança e do Adolescente (ECA). Assim, Rizzini nos apresenta alguns dados da realidade da juventude no Brasil:

[O Brasil] é um país jovem, com cerca de 83 milhões de crianças e jovens [faixa de 0 a 24 anos], representando 44,5% da população (IBGE, 2007).

No entanto, o Brasil é considerado um dos quatro países mais desiguais do mundo. O quadro das desigualdades transparece quando consideramos que mais da metade dessas crianças, adolescentes e jovens estava abaixo da linha da pobreza no ano de 2006 [conforme dados do IPEA]. Mais grave ainda quando destacamos que 51% deles tinham menos de 3 anos de idade [...] Se focalizarmos crianças e adolescentes até 15 anos de idade, veremos que o quadro de pobreza é grave. Constata-se que, no ano de 2007, 30,4% dos domicílios com, pelo menos, uma pessoa com menos de 15 anos de idade no conjunto do Brasil urbano estava abaixo da linha da pobreza

No ano de 2005, morreram no Brasil 29.659 pessoas do sexo masculino, entre 0 e 24 anos, devido a causas externas (homicídio, acidentes de trânsito, suicídio, overdose, afogamento etc.). Desse total, 54% foram assassinadas, isto é, vítimas de homicídio, totalizando 16.011 pessoas [...] Observam-se grandes disparidades entre diferentes grupos raciais. A população jovem preta e parda, de 14 a 24 anos, tem quase o dobro de chances de ser assassinada, em relação aos jovens brancos da mesma faixa etária. (RIZZINI, 2009, p. 85-86).

O trecho acima contém alguns dados muito significativos sobre a democracia no Brasil. Apesar de os dados analisados por Rizzini serem de, no máximo, 2007, configurando um tempo inexpressivo para a análise das mudanças realizadas pelo Estatuto, é possível, todavia, averiguar o hiato social da juventude do país. Por consequência, a democracia não foi suficiente para amenizar as desigualdades, ao contrário, a adoção de medidas econômicas neoliberais agravou esse cenário. E este é outro ponto: a relação entre o neoliberalismo e os direitos humanos, que Lindgren Alvez discutirá, com base no texto do filósofo Slavoj Žižek.

De modo sintético, o neoliberalismo é uma política de Estado que utiliza o mercado como único elemento organizador da sociedade (RUIZ, 2014). Nessa perspectiva, o Estado passa a ter como sua principal incumbência administrar a sociedade, de forma a beneficiar as empresas privadas. Segundo Ruiz, os críticos ao neoliberalismo apontam que as consequências dessa política são: o aumento exponencial das desigualdades sociais, uma vez que o neoliberalismo favorece o acúmulo de riquezas e capital; a produção do desemprego estrutural e a indução do

desmantelamento das instituições de previdência social. Lindgren Alvez, por sua vez, afirma que,

[...] no mundo globalizado atual, organizado com base na liberdade econômica absoluta, onde a legitimidade das políticas é dada pelo FMI, bancos e bolsas de valores, o Estado pouco mais pode fazer do que tentar administrar o funcionamento da sociedade para o sucesso das empresas nacionais e transnacionais. Destituído até mesmo de meios fiscais para operar políticas públicas adequadas, veem-se os governos cada dia menos capazes de zelar pelo bem-estar geral. (ALVEZ, 2002, p. 108).

A consequência, pois, de se ter um Estado cuja responsabilidade se assenta principalmente na regulação da sociedade para o desenvolvimento econômico do país – no entanto, leia-se: para o desenvolvimento econômico de poucos a partir da exploração de muitos – é a precarização e o sucateamento de políticas públicas sociais. Tal atitude coloca as responsabilidades sociais nas mãos do terceiro setor, isto é, organizações não-governamentais, associações religiosas e/ou filantrópicas etc. Nesse ponto, Lindgren Alvez faz uma importante análise, do ponto de vista jurídico, sobre essa questão. O direito é, por essência, um atributo do Estado, o qual tem a responsabilidade, “[...] pela definição normativa interna, [d]a observância das normas pertinentes e a implementação das prestações necessárias aos direitos humanos.” (ALVEZ, 2002, p. 108). Desse modo, se essas – ou parte dessas – prerrogativas são realizadas por ação de órgãos não-estatais, abandona-se a esfera jurídica para se entrar no domínio da ética filantrópica. Por conseguinte, no limite, “os direitos deixam, pois, de ser direitos”, pois o direito só se torna direito de fato, quando legitimado e resguardado por ações do Estado.

Outra consequência do neoliberalismo, como aponta Boaventura de Sousa Santos (2014), é a atualização da ideia de “autonomia”. A nova autonomia não é mais a liberdade assentada na possibilidade de autossustentação, com base no seu próprio trabalho, mas é uma autonomia obrigatória, a qual é exercida em um mercado planetário composto por inúmeros mercados locais, nacionais e globais, onde todas as dimensões da vida, quer individual, quer coletiva, são negociadas de acordo com seu preço de mercado. Dessa forma, reifica-se a noção de indivíduo liberal, cujo pressuposto é a responsabilidade total e exclusiva de si mesmo para as possibilidades de sucesso. Nessa lógica,

[...] sendo todos os indivíduos chamados, se não mesmo forçados, a serem autônomos, a sociedade pode legitimamente abandoná-los se os seus fracassos forem considerados como resultados de inépcia no exercício desta autonomia [...] A autonomia individual deve assim ser entendida como um compromisso pessoal do indivíduo com um mundo pré-formatado e imutável. O ser associal ou mesmo antissocial que emerge dessa ideologia é o *homo sociologicus* do capitalismo global econômico-financeiro monopolista do neoliberalismo, como é comumente designado, uma versão mais ampliada do *homo economicus* da economia clássica e neoclássica. (SANTOS, 2014, p. 9-10).

Se observarmos os direitos humanos a partir dessa perspectiva, teremos a sensação de que, sendo o indivíduo o único e exclusivo responsável por si mesmo, no resultado de suas escolhas de vida, tais direitos seriam apenas uma “bondade” por parte dos indivíduos vitoriosos para com aqueles indivíduos fracassados, ou seja, não caberia ao Estado, com prioridades mais importantes, administrar direitos para indivíduos que não tiveram êxito em suas tarefas, na sociedade. Ademais, a pobreza seria apenas a consequência do fracasso, por conseguinte, o indivíduo que lide com ela sem ajuda de ninguém, principalmente sem a ajuda do Estado. No entanto, a ideia de autonomia não se sustenta por, ao menos, duas simples razões: (1) ninguém na sociedade depende apenas dele ou dela própria, (2) porque não existe autonomia sem condições de autonomia. Assim, voltando à ideia de Irene Rizzini, se as oportunidades não forem rigidamente iguais para todos, os direitos também não o serão:

[...] estas condições estão desigualmente distribuídas na sociedade; e mais ainda, numa era de políticas e economias neoliberais, os indivíduos mais pressionados para serem autônomos são precisamente os que se encontram em piores condições para o serem. (SANTOS, 2014, p. 10).

Temos aqui, por isso, o oposto dos direitos humanos que se torna a nova normativa deste, como anuncia Zizek. Essa normativa, podemos sustentar, em coerência às afirmações de Boaventura de Sousa Santos, compõe os direitos humanos hegemônicos. Os direitos humanos hegemônicos não são apenas aqueles garantidos por força de lei ou de tratados assinados internacionalmente, ao que chamamos aqui de direitos fundamentais, mas são, igualmente e sobretudo, a sua normativa de ação cuja meta, em nome de um humanitarismo, é solidificar ainda

mais as culturas que compõem a globalização hegemônica, principalmente as referentes à economia e à política, isto é, o modo de produção capitalista.

### **1.5. Direitos humanos hegemônicos e contra-hegemônicos**

A grande maioria da população mundial não é sujeito dos direitos humanos. É objeto de discursos de direitos humanos. (SANTOS, 2014, p. 15).

A frase acima, retirada do livro *Se Deus fosse ativista dos direitos humanos*, do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, nos ajuda a começar a pensar no quanto, talvez, o discurso dos direitos humanos se distancia da realidade e/ou das necessidades reais das diversas sociedades e seres humanos. Apropriada às problematizações do ponto anterior, essa citação se assenta coerentemente na proposta de exhibir as lacunas presentes nos direitos humanos e sua falsa ideia de universalidade. Ela também indica já uma primeira e simples diferenciação entre duas perspectivas de direitos humanos: direitos humanos nos quais o ser humano é apenas um mero artifício discursivo e outro, onde o ser humano é o protagonista.

Santos faz essa afirmação a partir da análise dos direitos humanos atuais e suas reais condições de cumprirem seu propósito básico de preservar e promover a dignidade humana. Salieta o autor que devemos iniciar o debate acerca dos direitos humanos por questionarmos se os direitos humanos servem eficazmente à luta dos excluídos, dos explorados e dos discriminados ou se, pelo contrário, a dificultam (SANTOS, 2013). Serão os direitos humanos um instrumento de manutenção da ordem estabelecida?

Para Santos, o que hoje entendemos por direitos humanos universais é tão somente a linguagem de dignidade humana de uma determinada cultura, a saber, da cultura ocidental – para sermos mais específicos, da cultura europeia. E, nesse ponto, o autor assevera que todas as culturas têm suas concepções de dignidade humana, porém, nem todas as concebem na forma de direitos humanos positivados (SANTOS, 2008). Aqui já podemos verificar uma primeira linha argumentativa contra a falsa pretensão universalista da DUDH. Ora, para se conceber com tal

característica, a DUDH teria de incluir minimamente as concepções de dignidade humana de todas as culturas.

A DUDH é, atualmente, a principal referência ao debate de direitos humanos, porque ela é parte de uma estrutura de globalização também dominante. Assim como há diversas culturas, há diversas globalizações. E o que as diferencia é quanto ao seu campo de influência, isto é, quanto mais amplo o campo, maior é a força. Seguindo a mesma lógica dos direitos humanos, a globalização advinda da cultura ocidental é mais forte e influente. Por essa razão, o debate acerca dos direitos humanos está intrinsecamente ligado à noção de globalização e a referência é a gramática de dignidade humana da cultura ocidental.

Sendo, portanto, um componente importante para compreendermos melhor os direitos humanos, nos termos de Santos, globalização é “[...] o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival.” (SANTOS, 2006, p. 438). Dessa definição, pode-se retirar duas implicações: 1. não existe uma globalização genuína, no sistema capitalista ocidental. Aquilo que chamamos de globalização é, na verdade, uma globalização bem-sucedida de um determinado localismo. Ou seja, não há uma condição global para a qual não se encontre uma raiz local; 2. a globalização necessita de uma localização. A localização da raiz da globalização permite definirmos a hegemonia de uma cultura sobre as demais. Por essa razão, Santos garante que, em termos analíticos, seria correto definirmos os direitos humanos como localização, em lugar de globalização. “A razão pela qual preferimos esta última é basicamente devida ao fato de o discurso científico tender a preferir a história do mundo contada pelos vencedores.” (SANTOS, 2014, p. 32).

Ora, se a globalização é um processo localizado de influência de uma determinada cultura sobre outras, chegamos, conseqüentemente, a um outro conceito bastante importante do sociólogo português para o nosso debate: *hegemonia* e *contra-hegemonia*. Assim, a globalização oriunda do ocidente, por ser a mais forte e influente, torna-se a globalização hegemônica. Por conseguinte, sua concepção de dignidade humana está como direitos humanos hegemônicos, transfigurada na DUDH. E, dessa maneira, o autor define tais conceitos:

[...] hegemonia é um feixe de esquemas intelectuais e políticos que são vistos pela maioria das pessoas (mesmo por muitos dos que são negativamente afetados por ela) como fornecendo o entendimento natural ou único possível da vida social.

[...] a contra-hegemonia resulta de um trabalho organizado de mobilização intelectual e política contra a corrente, destinado a desacreditar os esquemas hegemônicos e fornecer entendimentos alternativos credíveis da vida social.

[...] considero não hegemônicas as atuações (lutas, iniciativas e práticas) que resistem contra formas hegemônicas de dominação, mas visam substituí-las por outras formas de dominação que reproduzem ou mesmo agravam as desigualdades das relações de poder social. (SANTOS, 2014, p. 33, 35).

Santos entende que a globalização não é um fenômeno monolítico, isto é, determinada por uma única via de relações e poderes. As relações transnacionais são uma teia de duas globalizações opostas, que, por vezes, seguem paralelas e, por vezes, se interceptam. Sendo as globalizações hegemônicas e contra-hegemônicas os polos, ele as compreende assim:

[...] a globalização hegemônica é a nova fase do capitalismo global, constituída pela primazia do princípio de mercado, liberalização do comércio, privatização da economia, desregulação do capital financeiro, precariedade das relações de trabalho, degradação da proteção social, exploração irresponsável dos recursos naturais, especulação com produtos alimentares, mercantilização global da vida social e política. [...] a globalização contra-hegemônica, ou globalização da parte de baixo, que engloba os movimentos sociais e organizações não governamentais (ONGs) que, por meio de articulações locais, nacionais e transnacionais, lutam contra o capitalismo e a opressão colonialista, a desigualdade social e a discriminação, a destruição ambiental e de modos de vida decorrente da voracidade da extração dos recursos naturais, a imposição das normas culturais ocidentais e a destruição das não ocidentais causada ou agravada pela globalização hegemônica. (SANTOS, 2014, p. 32).

Em face de tais características, portanto, a globalização não-hegemônica encontra-se na parte de baixo, isto é, no grupo de países do “sul”. Por sua vez, a globalização hegemônica situa-se na parte de cima do globo, no “norte”<sup>7</sup> ocidental. Por conseguinte, podemos também determinar as instituições e relações que sustentam cada uma dessas globalizações. Pelo lado da globalização hegemônica encontramos o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional (FMI), as grandes

---

<sup>7</sup> Os termos “norte” e “sul” estão colocados entre aspas justamente porque, na prática, a dualidade norte-sul não dá conta das exceções. Porém, a origem dessa noção está calcada na relação de dominação entre os países, na qual os dominantes estão prioritariamente localizados no norte global e os dominados, no sul global.

empresas multinacionais e a Organização Mundial do Comércio. Do outro lado, na globalização contra-hegemônica, vemos os movimentos sociais, as ONGs em articulações transnacionais, como no Fórum Social Mundial, a Assembleia Geral dos Movimentos Sociais, a Cúpula dos Povos, a Via Campesina, a Marcha Mundial das Mulheres, o Movimento Indígena Mundial.

Ao evidenciar a emergência de uma globalização contra-hegemônica, Santos destaca uma tentativa de início de um processo emancipação desde o “sul”. Os países do sul começaram a questionar essas concepções hegemônicas, que impõem ao resto do mundo uma cultura, denunciando que a fonte principal das mazelas do mundo reside, sobretudo, nesse processo de dominação do norte sobre o sul, e que agora está intensificada pelo neoliberalismo (SANTOS, 2006).

Não é sem razão que a gramática hegemônica dos direitos humanos vem do mesmo lado da globalização hegemônica. Os direitos humanos, como concebidos pela DUDH, reforçam e ratificam uma noção de ser humano equivalente ao ideário difundido pela globalização hegemônica, a saber, o ideário burguês, liberal. Assim, essa gramática torna-se um importante instrumento de consolidação dessa globalização e do seu projeto político-econômico, o qual exerce pesada dominação ao restante do globo. Outro fator que também torna hegemônica essa gramática de direitos humanos é sua história vinculada à história da ascensão da classe burguesa, no final do século XVIII, e a consequente manutenção dessa hegemonia, ao que Santos chama de *ilusões* que sustentam o senso comum dessa gramática.

Para o sociólogo, a superioridade dessa linguagem de direitos humanos é em função da relação com a noção de individualismo burguês, fruto da influência do pensamento iluminista. Desse modo, a sociedade burguesa em ascensão, nesse momento do século XVIII, que já havia conquistado a hegemonia econômica, lutava ainda pela hegemonia política, a qual se consolidou, posteriormente, com as Revoluções Francesa e Americana. Santos, nesse sentido, sinaliza no discurso original dos direitos humanos uma pulsão revolucionário antiestado. Após o estabelecimento do domínio dos setores econômicos e políticos, a partir de meados do século XIX, o discurso dos direitos humanos fora se separando da tradição revolucionária e, conseqüentemente, tornando-se hostil a qualquer ideia de transformação revolucionária da sociedade. O discurso dos direitos humanos, portanto, “[...] passou a ser concebido como uma gramática despolitizada de

transformação social, uma espécie de antipolítica.” (SANTOS, 2013, p. 48).  
Trazendo ao nosso tempo,

[...] o discurso dominante dos direitos humanos passou a ser o da dignidade humana consoante com as políticas liberais, com o desenvolvimento capitalista e suas diferentes metamorfoses (liberal, social-democrático, dependente, fordista, pós-fordista, fordista periférico, corporativo, estatal, neoliberal etc.) e com o colonialismo igualmente metamorfoseado (neocolonialismo, colonialismo interno, racismo, trabalho análogo ao trabalho escravo, xenofobia, islamofobia, políticas migratórias repressivas etc.). (SANTOS, 2013, p. 48-49).

Assim, na DUDH, é ainda possível sentir a reverberação dessa linha histórica revolucionária. Os direitos humanos podem servir simultaneamente como política regulatória e como política emancipatória.

Todavia, a sustentação da hegemonia dessa gramática de direitos humanos, segundo Santos, está situada em cinco *ilusões*, a saber: a *teleológica*, o *triumfalismo*, a *descontextualização*, o *monolitismo* e o *antiestatismo* (SANTOS, 2013, 2014). Explanaremos brevemente cada uma dessas ilusões.

A *ilusão teleológica* consiste em “[...] ler a história da frente para trás” (SANTOS, 2013, p. 45). Ou seja, entender a história dos direitos humanos a partir do consenso atual sobre os direitos humanos, olhando o passado deste como um caminhar linear e progressivo até um *telos* idealizado. Por consequência, essa ilusão borra a possibilidade de compreendermos que o presente e o passado são contingentes, isto é, que são o resultando da vitória de uma dentre diferentes ideias concorrentes. Assim, afirma Santos, o cenário formado do contingenciamento pode ser explicado *a posteriori*, mas não poderia ser deterministicamente previsto. A ilusão teleológica contribui, nesse caso, para a naturalização dos direitos humanos, como se fosse o fim único e possível.

A *ilusão triunfalista* é a ideia de que a vitória dessa gramática de direitos humanos é um bem humano incondicional. A ilusão anterior sustenta esta ilusão, pois, à medida que a naturalização dessa gramática se vigora, considera inferiores em termos éticos e políticos as demais gramáticas. A conjugação dessas duas ilusões faz Santos nos alertar que

[...] o fato de as outras gramáticas e linguagens de emancipação social terem sido derrotadas pelos direitos humanos [hegemônicos] só poderá ser considerado inerentemente positivo se se mostrar que os direitos humanos [hegemônicos] têm um mérito, enquanto linguagem de emancipação humana, que não se deduz apenas do fato de terem saído vencedoras. Até que tal seja mostrado, o triunfo dos direitos humanos [hegemônico] pode ser considerado, para uns, um progresso, uma vitória histórica, e, para outros, um retrocesso, uma derrota histórica. (SANTOS, 2013, p. 47).

O alerta que o autor nos traz ajuda a compreender a *ilusão da descontextualização*. Já referimos aqui, neste capítulo, que a concepção dessa gramática hegemônica de direitos humanos é produto do pensamento iluminista do século XVIII e das Revoluções Francesa e Americana. Isto é uma parte bem clara e conhecida da história desses direitos humanos. Porém, há uma parte dessa história que não é tão mencionada e se refere ao uso dos direitos humanos como discurso e como arma política, em contextos distintos e com objetivos contraditórios. Para exemplificar, Santos narra brevemente a história da chegada de Napoleão ao Egito:

Quando Napoleão chegou ao Egito, em 1798, explicou assim as suas ações aos egípcios: “Povo do Egito. Os nossos inimigos vão dizer-vos que eu vim para destruir a vossa religião. Não acrediteis neles. Dizei-lhes que eu vim restaurar os vossos direitos, punir os usurpadores, e erguer a verdadeira devoção de Maomé”. E foi assim que a invasão do Egito foi legitimada pelos invasores. (SANTOS, 2013, p 47-48).

Podemos inferir, com base nessa história, que a estrutura discursiva embasada nos direitos humanos para legitimar invasões e dominações colonialistas ainda é utilizada atualmente. Basta lembrarmos das “intervenções” militares dos EUA em países árabes, como Iraque e Afeganistão, cujas justificativas patentes tinham tons humanitários, os quais ajudavam a escamotear as reais intenções político-econômicas.

A *ilusão monolitista* refere-se a negar ou minimizar as tensões e contradições internas da gramática hegemônica dos direitos humanos. Os direitos humanos hegemônicos cultivam, em seu bojo, uma ambiguidade de criar duas grandes coletividades. A primeira, supostamente mais ampla e inclusiva, designa como humanidade todo o ser da espécie humana. A segunda coletividade, por sua vez, é mais restrita e abarca como cidadãos apenas os seres humanos pertencentes a um determinado Estado. Em outras palavras, uma pessoa faz parte da humanidade, mas, se não fizer parte de um Estado reconhecido, ela não é uma

cidadã. Este é apenas um exemplo de ambiguidade presente nessa gramática hegemônica. Porém, não é necessário aludirmos às outras, porque o trato dado a elas é o mesmo. Assim, o que nos importa é evidenciar que tais tensões, contradições e ambiguidades são negligenciadas, corroborando, uma vez mais, o fortalecimento das demais ilusões.

Por fim, a *ilusão do antiestatismo*. A gramática dos direitos humanos hegemônicos surge na modernidade ocidental como resultado “[...] de um duplo processo de secularização e individualização que se vai traduzindo social e politicamente numa exigência contra o Estado absolutista por parte do ‘terceiro estado’, ou seja, dos estratos sociais que não pertencem à nobreza e nem ao clero.” (SANTOS, 2013, p. 51). Após a consolidação do domínio político e econômico da burguesia, estabeleceu-se a ideia de que os direitos humanos hegemônicos não precisavam do Estado para se afirmarem como a principal gramática da dignidade humana. O dever do Estado seria apenas o de se abster de agir de sorte a violar os direitos humanos. Todavia, esse dever restringe-se aos direitos políticos e civis. No que tange à emergência dos direitos econômicos e sociais, o Estado passa a ter uma responsabilidade ativa ou, nas palavras de Santos, um caráter positivo, isto é, o Estado deve agir de modo a realizar as promoções e garantias de tais direitos.

Ao cabo da apresentação das cinco ilusões que compõem a base da hegemonia dos direitos humanos, Santos é enfático: “Ter presente estas ilusões é *fundamental* para construir uma concepção e uma prática contra-hegemônica de direitos humanos.” (SANTOS, 2013, p. 52, grifos nossos). Portanto,

[...] a busca de uma concepção contra-hegemônica de direitos humanos deve começar por uma hermenêutica de suspeita em relação aos direitos humanos tal como são convencionalmente entendidos, isto é, em relação às concepções dos direitos humanos mais diretamente vinculados à sua matriz liberal e ocidental. (SANTOS, 2013, p. 42).

## 1.6. Hermenêutica Diatópica

Tal hermenêutica citada acima é o que Santos denomina de Hermenêutica Diatópica e servirá como uma forma de revelar as ilusões presentes na hegemonia dos direitos humanos. A proposta dessa hermenêutica também é fundamentar as primeiras noções de direitos humanos contra-hegemônicos, tendo em vista sua origem de uma cultura subalterna e sua globalização contra-hegemônica com objetivos emancipatórios. Contudo, alerta-nos o sociólogo, a hermenêutica diatópica não garante a produção de tal contra-hegemonia: é apenas o passo inicial para tal, todavia, não o único.

O fundamento primeiro e básico para se operar uma hermenêutica diatópica é reconhecer que as culturas são incompletas, pois, isso posto, abre-se a possibilidade de um diálogo intercultural cuja função é ampliar a consciência humana acerca de sua posição histórica, cultural e social, de onde parte a sua concepção particular de dignidade humana. A hermenêutica diatópica, entretanto, não busca atingir a completude de uma cultura – esta, para o autor, é inatingível –, porque a tentativa de alcançar tal completude é o primeiro passo para a falácia da universalidade e dominação de uma cultura sobre as demais, por meio do subjugo da incompletude, tal como faz a cultura ocidental.

A hermenêutica diatópica é uma forma de enfrentar as dificuldades que a incompletude cultural traz, através da tentativa de compreender uma determinada cultura, com base em certas referências de outra cultura. A essas referências, Santos dá o nome de *topoi*. *Topoi* são

[...] lugares comuns retóricos mais abrangentes de uma determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos. *Topoi* fortes tornam-se altamente vulneráveis e problemáticos quando “usados” numa cultura diferente. (SANTOS, 2008, p. 447).

Um exemplo de *topoi* bastante elucidante é propriamente a concepção de dignidade humana. Como frisamos, cada cultura tem sua concepção de dignidade humana – para a cultura ocidental, essa concepção está personificada da DUDH. No entanto, adverte o sociólogo, por mais forte que seja um *topoi*, são tão incompletos quanto a cultura a que pertence. Ou seja, a própria concepção de dignidade humana

de uma determinada cultura é ainda imperfeita, à luz de sua própria cultura. Todavia, essa incompletude não é visível a partir do interior da sua cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. Esse é o motivo que torna a hermenêutica diatópica um artifício bastante importante e útil, na tentativa de pensar direitos humanos mais próximos às realidades e necessidades de cada cultura e/ou grupo. Por assim dizer, a luta por direitos humanos

[...] e, em geral, pela defesa e promoção da dignidade humana não é mero exercício intelectual, é uma prática que resulta de uma entrega moral, afetiva e emocional ancorada na incondicionalidade do inconformismo e da exigência de ação. Tal entrega só é possível a partir de uma identificação profunda com postulados culturais inscritos na personalidade e nas formas básicas de socialização. Por essa razão, a luta pelos direitos humanos ou pela dignidade humana nunca será eficaz se assentar em canibalização ou mimetismo cultural. Daí a necessidade do diálogo intercultural e da hermenêutica diatópica. (2008, p. 447-448).

A hermenêutica diatópica oferece algumas orientações e imperativos culturais sem os quais o estabelecimento do diálogo cultural é mais difícil. Essas orientações partem da postura de respeito entre as culturas em diálogo, as quais procuram verdadeiramente uma forma de enfrentar suas incompletudes, sem que para isso necessitem dominar e submeter outras culturas, reafirmando seu caráter particular (SANTOS, 2008).

O primeiro imperativo é sair “*da completude à incompletude*”. Como ratifica Santos, a completude cultural é ponto de partida e não de chegada. A consciência da incompletude cultural é o resultado de um processo de frustração ou descontentamento com a nossa própria cultura. Este é o verdadeiro ponto de partida. A frustração ou o descontentamento surge, porque não encontramos respostas para todas as nossas questões, perplexidades ou aspirações, abrindo a oportunidade de compreendermos a existência e a possível relevância de outras culturas. Dessa pré-compreensão, afirma Santos, emerge o impulso individual ou coletivo para o diálogo intercultural e para a hermenêutica diatópica.

O segundo imperativo é a passagem “*das versões culturais estreitas às versões amplas*”. As culturas não são entidades monolíticas, isto é, há dentro delas variedade e influências de outras culturas. Isso, porém, não é fácil notar, a partir de dentro de nossa própria cultura. A consciência dessa diversidade aprofunda-se à medida que a hermenêutica diatópica progride. Por esse reconhecimento da variedade da nossa cultura, portanto, deve ser escolhida para o diálogo intercultural

a versão que representa o maior reconhecimento do outro, a maior relação de reciprocidade. Para exemplificar, dentro da cultura ocidental, há duas versões principais de direitos humanos: a liberal e a sociodemocrática (ou, como utilizamos no início deste capítulo, a versão socialista). Deve-se, por conseguinte, ser privilegiada a segunda versão, porque esta amplia para os domínios econômicos e sociais a igualdade que a versão liberal apenas considera legítima, no domínio político.

Terceiro imperativo: “*de tempos unilaterais a tempos partilhados*”. Esse imperativo é uma forma de tentar evitar que o diálogo intercultural transforme-se em conquista cultural ou em fechamento cultural. Para tanto, estabelece-se que cabe a cada comunidade cultural decidir quando está pronta para o diálogo. Da mesma maneira, o tempo para terminar ou suspender o diálogo deve ser decidido pela comunidade. Não há nada irreversível, no processo de hermenêutica diatópica.

O quarto imperativo parte “*de parceiros e temas unilateralmente impostos a parceiros e temas escolhidos por mútuo acordo*”. É difícil estabelecer uma convergência de temas iguais entre as culturas em diálogo, não apenas porque a tradutibilidade intercultural dos temas é inerentemente problemática, mas também porque em todas as culturas há temas considerados bastante importantes, para serem incluídos nesse diálogo com outra cultura. Por essa razão, a hermenêutica diatópica deve se preocupar em encontrar temas isomórficos em perplexidade e desconfortos que apontam na mesma direção, embora sejam formulados em linguagens distintas e quadros conceituais virtualmente incomensuráveis.

Por fim, o quinto imperativo é a passagem “*da igualdade ou diferença à igualdade e diferença*”. Para o multiculturalismo progressista, o princípio da igualdade deve ser buscado concomitantemente ao princípio do reconhecimento da diferença. De acordo com Santos, “[...] a hermenêutica diatópica pressupõe a aceitação do seguinte imperativo transcultural: temos o direito a ser iguais quando a diferença no inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza.” (SANTOS, 2008, p. 462).

Eis aqui, por consequência, a base fundante para o início da busca por direitos humanos contra-hegemônicos: uma hermenêutica de suspeita da matriz liberal e ocidental dos direitos humanos, cujos pilares são as cinco ilusões citadas. Por essa razão, é importante termos claras essas cinco ilusões que estão subjacentes e escamoteadas nos discursos e ações dos direitos humanos

hegemônicos e a busca por uma hermenêutica diatópica que nos coloca em relatividade com a nossa cultura, denunciando sua incompletude e nossa insatisfação. Assim, para tentar se construir direitos humanos contra-hegemônicos, a primeira pista é manter atenção pela constante suspeita e questionamento, de sorte a evitar reproduzir as ilusões.

Em sua matriz liberal, os direitos humanos hegemônicos são concebidos como individuais e, por esse motivo, privilegiam-se os direitos civis e políticos. Na outra face dessa mesma moeda, temos a matriz socialista (ou sociodemocrática), a qual apresenta os direitos considerados coletivos – direitos econômicos e sociais. Como sabemos, há uma priorização dos direitos de matriz liberal em detrimento dos de matriz socialista. E isso é evidente na ilusão do *antiestatismo*, pois os direitos coletivos implicam ao Estado uma postura ativa e positiva. Assim, podemos sustentar que temos aqui uma segunda “dica”: os direitos humanos contra-hegemônicos tendem a favorecer os direitos coletivos, ou seja, os direitos econômicos e sociais, conforme explicitamos no segundo imperativo-guia da hermenêutica diatópica. Nesse sentido, Santos (2013) afirma que a construção de direitos humanos contra-hegemônicos é um trabalho intelectual e político assentado sobre dois pilares. O primeiro pilar constitui-se no trabalho político dos movimentos e organizações sociais que lutam por uma sociedade mais justa e mais digna. Para o sociólogo português, “[...] só à luz desse trabalho é possível definir os termos em que a gramática dos direitos humanos potencia ou limita os objetivos de luta.” (p. 53). O segundo pilar refere-se ao trabalho teórico de construção alternativa dos direitos humanos, de modo a despojá-los da ambiguidade que lhes tem garantido o consenso que os mantém hegemônicos. Esse trabalho teórico

[...] visa precisamente desestabilizar esse consenso. No fundo, trata-se de questionar os direitos humanos e todos os que recorrem a eles para interpretar e transformar o mundo, fazendo-lhes a seguinte pergunta: De que lado estão eles? Do lado dos oprimidos ou do lado dos opressores? (SANTOS, 2013, p. 53).

Nessas condições de um trabalho intelectual e político, a construção de uma concepção de direitos humanos contra-hegemônicos é, antes de mais nada, uma tarefa epistemológica. “É necessário escavar nos fundamentos reconhecidos como tal para tentar encontrar os fundamentos deles, subterrâneos, clandestinos e invisíveis.” (SANTOS, 2008, p. 463). Os fundamentos dos fundamentos são, logo, as vigas de sustentação que nos permitirão olhar ainda mais nitidamente as ilusões as

quais temos de evitar e, conseqüentemente, fazer emergir esses direitos fundamentais soterrados por outros direitos. A esses direitos soterrados, Santos designa como *ur-direitos*:

[*ur-direitos* são] normatividades originárias que o colonialismo ocidental e a modernidade capitalista suprimiram da maneira mais radical, de forma a erigirem sobre as suas ruínas, a estrutura monumental dos direitos humanos fundamentais [hegemônicos]. A concepção dos *ur-direitos* ou normatividades originárias é um exercício de imaginação retrospectiva radial porque consiste formular negatividades abissais. Implica denunciar um ato abissal de negativismo no âmago da expansão colonial, uma negatividade abissal na qual a modernidade Ocidental se baseou para erigir as suas deslumbrantes construções epistemológicas, políticas, econômicas e culturais. Por isso, os *ur-direitos* não são direitos naturais, são direitos de natureza cruelmente desfiguradas que existem apenas no processo de serem negados e enquanto negação. (SANTOS, 2008, p. 463).

O autor identifica seis *ur-direitos*: *o direito ao conhecimento; o direito de levar o capitalismo global a julgamento num tribunal mundial; o direito à transformação do direito de propriedade segundo a trajetória do colonialismo para a solidariedade; o direito à concessão de direitos a entidades incapazes de terem deveres, nomeadamente a natureza e as gerações futuras; o direito à autodeterminação democrática; o direito à organização e participação na criação de direitos.*

Para efeitos desta pesquisa, não abordaremos todos os seis *ur-direitos*, porque tais não são necessariamente concomitantes. Podem ser apontados isoladamente, a critério da necessidade do tema. Por essa razão, caracterizaremos apenas três que julgamos serem importantes para a especificidade do nosso estudo.

*Direito ao conhecimento.* A supressão desse direito originário foi responsável pelo epistemicídio que caracteriza a modernidade ocidental, isto é, a redução de todas as formas de conhecimento a apenas uma forma válida, o cientificismo positivista. A reivindicação desse direito é reafirmar a possibilidade de outras formas de conhecimento; é fortalecer o pilar do conhecimento-emancipação. O direito ao conhecimento é, em termos de contra-hegemonia, talvez a principal reivindicação, pois põe as demais culturas subalternizadas em condições reais de luta. Aqui podemos sentir a força que uma hermenêutica diatópica pode fornecer, ao colocar em dúvida a capacidade do conhecimento característico de uma determinada cultura em responder a todos os dilemas. Em termos de dignidade humana, o direito ao

conhecimento é o direito de dar sentido aos direitos humanos, de acordo com a concepção de humano de cada cultura ou de cada realidade social e com suas necessidades específicas. Sintetizando, o direito ao conhecimento é, no limite, o direito de negar a imposição de alguma forma de conhecimento.

*Direito de levar o capitalismo global a julgamento num tribunal mundial.* Podemos considerar esse direito um desdobramento do direito anterior, se tomarmos o capitalismo como uma forma de organização socioeconômica de uma determinada cultura, a qual se impôs como única forma possível e “verdadeira” a todo o globo. Por conseguinte, a supressão desse direito fundamentou a conversão do capitalismo em manifestação irreversível e incondicional de progresso. Logo, afirma Santos, a reivindicação desse direito originário implica que o capitalismo seja responsabilizado pela decisiva quota na destruição sistêmica das diversas formas de dignidade humana, tendo em vista as distintas maneiras de cuidado para com o outro e suas formas de conhecimento. “As violações reconhecidas como tal pelos direitos humanos hegemônicos assentam na negação dessa destruição.” (SANTOS, 2008, p. 464).

*Direito à organização e participação na criação de direitos.* Santos considera esse direito um *ur-direito* primordial, sem o qual nenhum dos outros direitos poderia ser minimamente viável. A supressão desse direito original se estabelece como uma das vigas de sustentação da dominação capitalista, na medida em que é o centro da concepção moderna de que os direitos humanos fundamentais não precisam ser criados, porque são direitos naturais, dados, inerentes. A naturalização dos direitos fundamentais estrutura a universalidade dos direitos humanos hegemônicos e, em seguida, a coloca num patamar de superioridade em relação às outras formas de conceber a dignidade humana. A denúncia dessa supressão é imprescindível para organizar todas as solidariedades necessárias contra todos os colonialismos existentes. Por fim, Santos ratifica:

Na forma como têm sido convencionalmente entendidos, as políticas de direitos humanos baseiam-se na supressão massiva de direitos constitutivos, originários, que designei como *ur-direitos* para salientar o seu caráter inapropriável. É a negação radical que legitima os direitos humanos hegemônicos e os incapacita para imaginar o futuro para além do capitalismo. (SANTOS, 2008, p. 470).

Eis, portanto, o horizonte o qual vislumbramos para pensarmos os direitos humanos contra-hegemônicos. Como pudemos notar, os direitos humanos contra-hegemônicos não estão dados como uma forma fechada, mas há pistas, há métodos de se chegar a uma configuração contra-hegemônica de dignidade humana. E, ao cabo desse processo, as concepções serão diferentes entre si, porém, também iguais. Serão diferentes, na medida em que compreendem a dignidade humana de acordo com as particularidades e necessidades humanas de cada cultura ou região; e serão iguais, uma vez que produzirão uma força contra quaisquer formas de hegemonização ou colonialismo. No limite, podemos asseverar que os direitos humanos contra-hegemônicos sempre serão uma forma de luta contra o colonialismo.

É seguindo nesse sentido de luta que notamos a Clínica do Testemunho como uma possível força contra-hegemônica. A sua atuação em localidades cuja violação de direitos humanos é predominantemente oriunda do próprio Estado, o qual, em tese, deveria garantir tais direitos, faz-nos acreditar na emergência dessa Clínica como um cenário apropriado para iniciar um processo de hermenêutica diatópica, na nossa realidade brasileira, especificamente na realidade da pobreza brasileira.

É interessante observar, nesse ponto, que estamos considerando o contexto brasileiro, isto é, um país ocidental cuja cultura foi fundada predominantemente com influências da cultura europeia ocidental liberal. Isso significa que não estamos abordando um país cuja cultura é constituída essencialmente diferente como, por exemplo, os países árabes. Desse modo, a base de nossa concepção de dignidade humana é qualitativamente igual aos demais países ocidentais liberais, todavia, há diferenças, as quais já são suficientes para relativizarmos tal concepção e nos empenhar numa busca por uma contra-hegemonia que torne os direitos humanos mais próximos à nossa noção de dignidade.

Sabemos que a violência de Estado não é uma particularidade do nosso país. Ela, hoje, é uma prática global comum usada até mesmo como estratégia “humanitária”, voltando aqui à ideia do *contrário dos direitos humanos* proposta pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek. Entretanto, compreendemos que, em nossa realidade nacional, a violência de Estado denuncia a incompatibilidade entre a luta por direitos humanos e a concepção ocidental e liberal de dignidade humana.

Nos capítulos seguintes, abordaremos a história da Clínica do Testemunho e sua proposta de trabalho e como, na realidade atual brasileira de violência de Estado – focalizada sobretudo na violência policial –, a CT pode construir uma hermenêutica diatópica de onde se poderá produzir direitos humanos contra-hegemônicos.

## 2. A CLÍNICA DO TESTEMUNHO: DO TRAUMA AO TESTEMUNHO

O Projeto Clínica do Testemunho é parte do programa de reparação da Comissão de Anistia do Ministério da Justiça brasileiro para as vítimas de violência de Estado, no período da ditadura civil-militar (1964-1985). Esse programa considera três tipos de reparação: material, moral e psíquica. E é nesta última que a Clínica do Testemunho situa seu objetivo. Nesse sentido, a Clínica do Testemunho constitui o primeiro esforço do Estado brasileiro para dinamizar e reintegrar à história – tanto as histórias individuais, das vítimas, quanto à memória coletiva, da sociedade – as marcas psíquicas deixadas pelas graves violações de direitos humanos perpetradas pelos agentes repressivos da ditadura brasileira. A vítima da violência de Estado atualiza, “[...] em sua dor, o trauma coletivo do esfacelamento súbito da instância responsável pela proteção da vida e das liberdades.” (ABRAÃO, 2014, p. 16).

A Clínica do Testemunho tem como proposta e desafio dar voz ao sujeito que sofreu experiências traumáticas de violência de Estado e, por conseguinte, romper o silenciamento social que produz a negação de tal violência. Dessa maneira, o objetivo é, por meio de um trabalho terapêutico, realizar reparação psíquica dessas vítimas. Por sua vez, essa reparação consiste em um trabalho de elaboração de memória coletiva, isto é, trazer para o plano coletivo os testemunhos de todas aquelas pessoas que foram vítimas da violência de Estado e, conseqüentemente, reconstruir a memória de tais atrocidades. Ou seja, tem-se o intuito de que a Clínica do Testemunho abra caminho para a construção de uma memória que pertence a todos:

*A Clínica do Testemunho nasce do cruzamento da memória com a dívida, mas é filha do sofrimento e do silêncio. Do silêncio que grita e clama por escuta. Violência e silenciamento social que golpeiam diretamente os tecidos básicos da vida (social), constituídos pelos vínculos que ligam mutuamente as pessoas, causando um prejuízo na confiança no entorno social, na lógica mais geral que vivemos. (BLUM, 2015, p. 16).*

O testemunho é instrumento importante para o rompimento do silêncio e construção da memória reparadora. No entanto, testemunhar não é somente narrar ou relatar a violência sofrida. Para se produzir um testemunho, não basta apenas alguém que fale e outro que escute, num plano bidimensional. O testemunho se

produz no plano tridimensional, ou seja, o sujeito do testemunho, o sujeito que representa o desejo de um coletivo e um espaço que possibilite a construção singular e simbólica:

Testemunhar é, sobretudo, restabelecer o plano tridimensional de sustentação simbólica. Só se pode entender a veracidade de um testemunho se for escutado, testemunhado, por outro, por um grupo, por uma clínica, por uma sociedade. Não existe testemunho no plano bidimensional. Não existe possibilidade de existência testemunhal sem o desejo de um coletivo, sem aquele que possa portar o testemunho a fim de lhe dar ao mesmo tempo uma dimensão singular e simbólica. (BLUM, 2015, p. 15-16).

O silêncio, após o trauma de uma experiência de violência de Estado, é uma das consequências principais. O silêncio pode evidenciar não apenas o medo, mas, também, culpa e vergonha. No processo de violência de Estado, tal como a tortura, por exemplo, quer-se imputar à vítima a responsabilidade por aquela situação. O torturado torna-se o culpado pela tortura que lhe impingem, por ter-se transformado, aos olhos do Estado, em uma ameaça à ordem e ao progresso da nação. A culpa, subsequentemente, isola o sujeito, rompendo os seus laços com sociedade.

## **2.1. Trauma e silêncio**

Como pudemos notar, a produção do trauma é o alicerce da violência de Estado na construção do silêncio do “inimigo interno”, a vítima. O trauma, com base no conceito freudiano, é irrupção de uma força excessivamente cortante contra o aparelho psíquico (CHIES; FEIJÓ; HERBSTRITH, 2014), ou seja, no contexto onde está a Clínica do Testemunho, é a submissão do sujeito considerado perigoso às ações de violência física e psicológica extremas, em outras palavras, a tortura. Assim, a produção do trauma a partir da tortura imobiliza e silencia a vítima. O sujeito, então, “[...] se vê invadido por uma excitação intensa que extrapola sua possibilidade de elaboração. Pode-se dizer que o horror do trauma retira um dos valores fundamentais do sujeito humano – sua capacidade de pensar sobre si e de historizar-se.” (CHIES; FEIJÓ; HERBSTRITH, 2014, p. 150-151).

O silêncio, entretanto, não acontece somente pela imposição do Estado, em processo de tortura, por meio da coação consciente do sujeito violentado. A coação

consciente em um processo de tortura é, sobretudo, o fornecimento de informações tidas por relevantes, da perspectiva do Estado. Obviamente, existe nesse processo a dimensão do “você não vai contar pra ninguém!”, mas, no estabelecimento do trauma, é apenas mais um ponto de sustentação juntamente com outras violências psicológicas e físicas. O silêncio que interessa não é o silêncio sustentado apenas pelas forças coercitivas externas, contudo, o sustentado internamente por forças traumáticas. O silêncio primordial para o Estado é o silêncio oriundo da culpa e do medo. Consequentemente, a conjugação da culpa com o trauma também denota o silêncio ao sujeito vitimado como uma via de sobrevivência psíquica, na medida em que o silêncio é usado como instrumento de esquecimento. Isto é, ao não se falar sobre o acontecimento, evita-se lembrar e, por conseguinte, evita-se o ressentimento do sofrimento. O esquecimento, nesse ponto, não é tomado como um processo nietzschiano de elaboração, ressignificação e superação da história, mas é tão somente o calar abrupto do acontecimento que não se traduz em memória, porém, em negação. E podemos considerar que a negação é o elemento que fecha circuito de silenciamento. Do ponto de vista de Ludwig Wittgenstein,

[...] o silenciamento coletivo se impõe como marca do interdito do algoz que proíbe ao sobrevivente de narrar as sevícias vividas. Do subjetivo coletivo, o traumático se atualiza no laço social não como esquecimento, mas como índice do medo e silenciamento do horror que não nos diz respeito. (WITTGENSTEIN apud INDURSKY; SZUCHMANN, 2014, p. 52).

O silêncio como efeito do trauma da violência de Estado é um paradigma que instala uma “[...] crise da verdade, plena em consequências sociais, políticas e culturais” (CARUTTH apud MORAES; PERRONE, 2014, p. 32), isto é, os fatos aparecem como legitimação dos acontecimentos da história oficial, sem espaço para outros versos dos mesmos acontecimentos, porque o trauma vindo da tortura praticada pelo Estado é

[...] o horror que o homem faz ao homem. Trata-se de uma ação calculada, metódica e intencional que uma parte da humanidade pratica a outra parte da humanidade. Dessa forma, [...] nessas situações de traumas políticos, o outro humano é encarado como o inimigo não como semelhante, é visto como uma praga ou doença infecciosa que precisa ser exterminada. (LARA; REFOSCO, 2014, p. 146).

Ou seja, o inimigo precisa ser silenciado, precisa ter medo de falar. E, se falar, seu discurso deve ser prontamente desqualificado, depreciado e subestimado, seja pelos outros, seja pela própria vítima. A violência cometida por agentes do Estado, “[...] principalmente a tortura, visa aniquilar o sujeito em seu desejo, destruir sua identidade, os seus laços sociais e afetivos, ou seja, tudo aquilo que o constitui como sujeito psíquico. O efeito é a dessubjetivação, ou seja, o vazio sem palavras.” (REFOSCO; WONDRACEK, 2014, p. 170).

O silêncio também é fruto da falta da impunidade dos agentes do Estado e do reconhecimento deste de sua responsabilidade. Como bem lembram Jeanne Mourão, Marco Jorge e Sônia Francisco, “[...] a impunidade tem efeitos na vida cotidiana, produzindo modos de pensar, de estar no mundo, de se sentir, de construção de valores pessoais e códigos éticos/estéticos.” (2002, p. 54). Conforme esses autores, a impunidade acerca de acontecimentos como a violência de Estado leva ao efeito de um segundo estímulo traumático que incide “[...] sobre as feridas abertas deixadas pelo terrorismo de Estado” (2002, p. 55) e reverbera sobre as gerações seguintes. A isso soma-se a produção de uma subjetividade da impunidade a qual, pelo silenciamento, produz o processo contínuo de privatização da experiência traumática e dos sofrimentos, isto é, como se aqueles acontecimentos fossem algo destacado e, por essa razão, dissessem respeito apenas ao sujeito que a viveu. Subjacente a esses efeitos, essas vítimas estariam condenadas a uma outra espécie de clandestinidade:

[...] manter e arrastar histórias como se fossem pessoais/privadas, sem lugar na história oficial, sem lugar no campo político-social, envolvidas por uma espécie de “bolha” – composta de pedaços de vida e fragmentos de tempo – é produzida, exatamente, no silêncio/silenciamento dos atingidos, dos considerados não atingidos, pelo silêncio e impunidade dos que atingiram, e pela exclusão de todas essas histórias dos anais. (FRANCISCO; JORGE; MOURÃO, 2002, p. 55).

Logo, começamos a entender a importância de o Estado reconhecer sua culpa e punir seus agentes perpetradores, para que então haja uma possibilidade de reparação para vítimas.

## 2.2. Testemunho e reparação

O testemunho, na Clínica do Testemunho, é a via para reparação psíquica. A quebra do silêncio causado pelo trauma da violência de Estado é o que permite à vítima resgatar o evento traumático, ressignificando-o e transformando-o em uma memória, embora sempre muito terrível e dolorosa, individual e, sobretudo, coletiva. O ato de testemunhar admite que, por meio de um trabalho psíquico de reparação, seja possível à vítima narrar para o outro as atrocidades vividas, transportando o falar do plano individual para o plano coletivo, dimensão fundamental, para que haja transmissão geracional e produção de memória coletiva (CONTE, 2014). O testemunho acontece, quando

[...] a pessoa convoca suas lembranças para dar forma, portanto, um sentido a sua vida e construir assim uma identidade. Cada pessoa é testemunha assim da sua própria existência, cuja imagem ela constrói omitindo certos acontecimentos, retendo outros, deformando ou acomodando outros ainda. (TODOROV apud CONTE, 2014, p. 86).

Quebrar o silêncio calcado em uma experiência traumática, fazer da fala um testemunho vivo não é algo simples. Não é apenas falar. O testemunhar traz consigo, além do ressentimento da experiência, o medo da desvalorização do testemunho. O maior sofrimento da vítima, como pontua Indursky e Szuchmann (2014), ao testemunhar, muitas vezes, é o medo de ser desmentido pelo outro que a ouve. Isto é, o medo de o testemunho ser contestado, subestimado, desqualificado. O outro, entretanto, não é meramente uma pessoa que ouve. No caso, aqui, o outro é, por excelência, o Estado que não reconhece, tampouco responsabiliza oficialmente os agentes estatais da violência. O medo de ter seu relato descreditado e desautorizado faz parte do processo de demolição do sujeito para a manutenção do silêncio. Como explicam as autoras, amparadas no trabalho de Marcelo Viñar, a demolição do sujeito passa pelo assujeitamento perpétuo que a vítima vivencia, quando sai do cárcere. A vítima sai do cárcere, mas o cárcere não sai dela.

Ou, ainda, quando se sai da clandestinidade, torna-se um clandestino de sua própria vida. A auto-recriminação sobre o que poderia ter sido feito de outra forma, ou sobre o que se deixou de fazer, invade o sujeito minando sua capacidade de ocupar novas posições no social. (VIÑAR, 2014, p. 53).

Por essa razão, o testemunho necessita de um espaço – não necessariamente um espaço físico – apropriado para poder acontecer, ou seja, um espaço de escuta que não seja hostil, que traga segurança à testemunha de que sua fala será ouvida sem ser questionada acerca da veracidade ou quaisquer outras contestações.

A criação desse espaço de escuta tem, pois, a finalidade de oferecer ao sujeito vítima da violência de Estado um território possível para rasgar as mordidas que silenciam as marcas da experiência traumática, as quais, no entanto, se perpetuam nas manifestações de dor sobre as partes mutiladas do corpo e nas rasuras psíquicas que impedem de pensar sobre o ocorrido. “O espaço de escuta é terapêutico porque é ético, é ético porque a palavra do sujeito é única e intransferível.” (MORAES; PERRONE, 2014, p. 42).

No espaço de escuta, a testemunha não é apenas o sujeito vítima da violência de Estado posto ali pronto a falar de suas experiências traumáticas. Segundo Indursky e Szuchman (2014), citando Gagnebin, a testemunha também é aquele sujeito que quer ouvir o que o outro tem a dizer e não vai embora, que suporta a narração das atrocidades vividas pelo outro e, sobretudo, que aceita ser um emissário da história daquela vítima, com a incumbência de manter viva a memória dos fatos narrados, impedindo a volta do silêncio nefasto. Logo,

[...] para que o passado se converta em princípio de ação para o presente é necessário trabalhar com a memória exemplar, deixando de se ter uma conduta privada e entrando numa esfera pública. Essa é utilizada enquanto modelo para compreender situações novas, com diferentes agentes, aproveitando “as lições das injustiças sofridas para lutar contra as que se produzem hoje em dia”. (TODOROV apud INDURSKY; SZUCHMAN, 2014, p. 62).

Seguindo nesse sentido, isto é, pela criação do espaço de escuta onde é possível produzir o testemunho, o qual, por sua vez, quebra o silêncio imposto pelo trauma, chegamos a um dos pontos cabais da Clínica do Testemunho: a reparação psíquica. Tal como afirmamos, a Clínica do Testemunho é parte do programa de reparação da Comissão de Anistia do Ministério da Justiça brasileiro para as vítimas de violência de Estado, no período da ditadura civil-militar (1964-1985). Como o objetivo é a promoção da reparação psíquica das vítimas de violência de Estado, é preciso ter em vista certas especificidades que tornam, segundo a Clínica do Testemunho, essa meta possível.

Uma das primeiras especificidades para a reparação psíquica dessa natureza é o Estado reconhecer seus crimes e violências. O reconhecimento, todavia, não acontece somente com um pedido público de desculpas, mas, especialmente, por meio da criação de políticas públicas de ações e programas para reparar os danos cometidos – como é caso da Comissão de Anistia do Ministério da Justiça. Para Vera Vital Brasil (apud WONDRACEK, 2014), o processo de reparação ocorre ainda por meio da difusão da verdade, rompendo o silêncio das vítimas e revelando informações que, durante anos, foram ocultadas às quais foi negado o acesso. Por essa razão, Eduardo Losicer salienta que,

[...] em nosso especialíssimo caso, é o próprio Estado que está na origem do dano psíquico, e sabemos pela prática que, enquanto não houver um reconhecimento do Estado de sua responsabilidade, a reparação simbólica das vítimas do terror de Estado se torna insuficiente ou até mesmo impossível. (LOSICER, 2014, p. 185).

Por conseguinte, é importante para o cumprimento do objetivo que a Clínica do Testemunho esteja, de alguma maneira, ligada ao Estado. No caso brasileiro, como já enunciamos em outras oportunidades acima, está vinculado à Comissão de Anistia do Ministério da Justiça.

### **2.3. Construindo a memória**

Outro ponto cabal da Clínica do Testemunho é a construção de uma memória das vítimas da violência de Estado. A produção de uma memória sobre as violências de lesa-humanidade tem a finalidade de perpetuar as lembranças desses acontecimentos, no intuito de tentar evitar que aconteçam novamente. E, no caso do Estado, ao reconhecer sua culpa e responsabilidade, a memória também pode ser uma forma de reparação, conforme assinala Enrique Serra Padrós:

[...] na interação com a história a memória constitui-se como mecanismo de preservação e retenção do tempo bem como do conjunto de acontecimentos que mantém significado na consciência de indivíduos e de comunidade, salvando-os da armadilha de perda do experimentado [...]. À luz do presente, ela também pode justificar tanto a repetição do passado, quanto legitimar a transformação do presente. E em função do futuro, o passado pode ser revisado e reformulado. (PADRÓS, 2014, p. 195).

“E em função do futuro, o passado pode ser revisado e reformulado.” É nesse objetivo que a reparação está situada. Aqueles que antes eram considerados subversivos, bandidos, terroristas, traidores, em uma lógica que colocava o Estado como vítima, a partir do momento em que o Estado reconhece sua responsabilidade, passam a ser tomados como as reais vítimas de um Estado repressivo e violento. Essa mudança de personagens entre os atores do momento histórico – em nosso caso, do período de ditadura civil-militar – não é apenas uma retificação da história oficial contada, senão, principalmente, é a fundação de um memorial das reais vítimas cuja projeção no futuro poderá evitar outras atrocidades de lesa-humanidade.

A memória construída pelos testemunhos é a arma mais forte para se fazer frente à conclusão do projeto de aniquilação das vítimas. A fala e a escrita, aponta Wondracek (2014), impedem o triunfo do trauma, sendo a afirmação da memória para além do trauma. E, por esse motivo, é necessário receber com ouvidos bem atentos aqueles que querem falar do inominável que viveram ou viram e, pelo seu testemunho, integram a falta de sentido, fazendo a vida triunfar sobre a desumanização mortífera. É isso que Regina Benevides, Cecília Coimbra e Eduardo Passos sublinham, ao versar sobre a importância da construção de memória:

Assim, o processo de produção da memória coletiva é um importante instrumento de confronto [...] A história que nos tem sido imposta seleciona e ordena os fatos segundo alguns critérios e interesses, construindo, com isso, zonas de sombras, silêncio e esquecimento. A história “oficial” tem construído desconhecimentos sobre os embates ocorridos em nosso país, como se os “vencidos” não tivessem estado presentes ao cenário político, apagando-se até mesmo seus projetos e utopias. (BENEVIDES; COIMBRA; PASSOS, 2002, p. 19).

No entanto, em face de um Estado que ainda não reconheceu completamente a sua responsabilidade e faz de tudo para manter sua hegemonia através da manutenção da história “oficial” e escamoteamento do passado, a produção dessa memória torna-se fundamental, porque é a força oposta a essa pressão que leva a vítima de volta ao exílio do esquecimento enquanto silêncio e imobilidade.

Essa estratégia de luta política por meio da memória é algo relativamente novo, estruturada durante o século XX, ao que Cláudia Perrone (2002) chama de *política da memória*. Em uma breve retomada histórica, a autora mostra-nos que a política da memória tem como vértices de origem a queda do muro de Berlim, o fim

das ditaduras latino-americanas e o fim do *apartheid* na África do Sul. A política da memória se alinha, por conseguinte, aos discursos sobre memórias emergentes no final dos anos de 1960, momento de surgimento de novos movimentos sociais que tentam traçar histórias alternativas e revisionistas, isto é, de maneira genérica, uma história dos “vencidos” (PERRONE, 2002). Assim, a discussão acerca da política da memória se torna um dos temas centrais nos debates sobre as questões sociais. A memória não é mais, então, apenas

[...] a transmissão geracional de experiência ou a guarda das tradições nacionais, ela é a busca da história a contrapelo, é a afirmação da positividade pelos que se veem excluídos dos direitos à cidadania, é rememoração dolorosa, mas não menos afirmativa, de perseguições políticas, étnicas e religiosas. (PERRONE, 2002, p. 101).

A memória, portanto, sob essa outra caracterização, um instrumento de luta política, se torna indissociável da história. Transforma-se em uma força de reconstrução do passado, com papel fundamental na organização e construção da identidade de grupos sociais. Com efeito, destaca Cláudia Perrone, o que é colocado em primeiro plano é a relação entre memória e poder, memória e política, pois ela é atualizada visando ao controle do passado e do presente. Por isso, retomar o passado a partir do presente, via gestão da memória, significa controlar a materialidade com que a memória se expressa (PERRONE, 2002).

A luta pela reparação psíquica a qual objetiva a Clínica do Testemunho, como podemos perceber, passa por essa reconstrução e revisão da história oficial, com base na escuta das memórias dos considerados “vencidos”, neste caso, as vítimas. Entretanto, embora a história oficial não se altere rapidamente, o fortalecimento da memória dessas vítimas faz-se imprescindível para que esta possa, ao menos, rivalizar com aquela. Como frisa a autora citada, a política da memória é fundamental para a consolidação dos grupos sociais e a definição da sua luta.

Assim, ratificando nossa perspectiva, Vera Vital ressalta que

[...] romper o silêncio recuperando informações reconstituindo o que aconteceu, dando lugar a nova versão dos acontecimentos é, sem dúvida, um caminho importante para o exercício da pluralidade, para a convivência da diversidade, condições necessárias para a prática cidadã, processo concomitante à produção de outras subjetividades. (VITAL, 2002, p. 156).

Por essa razão, entendemos que é fundamental darmos voz às atuais vítimas da violência de Estado. Ao proporcionarmos esse espaço de escuta, estaremos colaborando para a construção da história das vítimas enquanto a história oficial do período em que está ainda sendo produzida. Ademais, ao promovermos o impedimento do silêncio das atuais vítimas, estaremos também fomentando o desenvolvimento de um processo crítico em relação à noção hegemônica de direitos humanos e estabelecendo uma hermenêutica diatópica, cujo resultado poderá nos mostrar um caminho em direção a concepções contra-hegemônicas, as quais deem conta da singularidade da nossa realidade.

Desse modo, compreendendo a Clínica do Testemunho como essa possível abertura do processo de hermenêutica diatópica, precisamos primeiramente identificar quem são as atuais vítimas da violência de Estado e como acontecem essas violências.

### 3. AS NOVAS VÍTIMAS DA VIOLÊNCIA DE ESTADO

A violência de Estado parece ser uma conduta comum dos governos mundo afora. O Estado lança mão da violência como ferramenta específica de controle sobre os insurgentes, aqueles que não se permitem se submeter ao seu poder ou, simplesmente – mas não menos terrível –, como uma forma de controle social. A história está repleta de exemplos a respeito do uso da violência pelo Estado como estratégia de consolidação e manutenção do poder.

De forma genérica, podemos afirmar que um tipo básico de violência de Estado é o encarceramento. No entanto, é uma violência de Estado legalizada, isto é, prevista nos códigos penais e leis de uma sociedade, é uma violência legitimada pelo contrato social estabelecido entre os cidadãos e o governo, que, em tese, representa seus interesses. A questão, porém, que nos parece pertinente aqui, é acerca da forma de punição e quem são os punidos – ou, para estar mais coerente ao tema desta Dissertação, os puníveis.

Quem são os puníveis? Em tese, são aqueles que infringem as leis compartilhadas pela sociedade. No entanto, não é apenas isso o que vemos. Os punidos são tanto mais os puníveis quanto os que violam as leis, quer dizer, aqueles cuja figura supostamente pode vir a ser de um transgressor. Em outras palavras, são os virtualmente perigosos para o progresso da sociedade. Em seu artigo sobre violência de Estado, Guilherme Castelo Branco (2014) destaca que, em nossos tempos, houve várias versões de políticas de extrema violência, nas quais a perseguição política continha componentes biológicos, transformando o punível em eliminável, porquanto é percebido como sendo portador de características genéticas e traços biológicos perigosos à sociedade – evidenciando um darwinismo social. Assim, esse sujeito contraventor foi travestido pela máquina de repressão em “inimigo objetivo”, tornando-se alvo de políticas de extermínio. Dessa forma, segundo Castelo Branco,

[...] o alvo de uma “regulação” racional da sociedade pode ser qualquer grupo, coletividade, povo, e pode continuamente ser transformado, retrabalhado e aperfeiçoado o seu objeto de intervenção. Basta ser um cidadão, integrar a sociedade, para ser um potencial alvo de intervenção e eliminação. Os humilhados, os precários, os párias, os estranhos, os estrangeiros, os criminosos, os doentes crônicos, óbvio, são os alvos preferenciais. (CASTELO BRANCO, 2014, p. 6-7).

E conclui que “[...] a violência de Estado nada mais é do que a manifestação abrupta, de certo modo, da sua própria razão” (FOUCAULT apud CASTELO BRANCO, 2014, p. 10). Assim, ao longo dos anos e da necessidade do Estado, em cada momento, novos “inimigos” são escolhidos para continuar a legitimar o poder hegemônico. Entendemos, por isso, que a figura do “inimigo” é fundamental para a consolidação do Estado moderno e, por essa razão, a violência de Estado não cessa.

### **3.1. Os “novos” inimigos internos**

Ao propormos que a Clínica do Testemunho pode ajudar a denunciar a violação de direitos humanos por parte do Estado, ou seja, denunciar a violência de Estado, assumimos que o Estado ainda elege seus inimigos internos e os combate. Mas quem são esses inimigos internos?

No período da ditadura civil-militar brasileira, o Estado combatia abertamente seus opositores, seus críticos. Todos aqueles que o Estado considerava como ameaça ao seu poder eram imediatamente caçados de várias formas, desde perda de mandatos, cassações e demissões até exilamentos, prisões, torturas e mortes, numa evidente violação de direitos humanos hegemônicos. Como afirma Tânia Kolker (2002), ao adaptar a legislação e as instituições brasileiras à Doutrina de Segurança Nacional, o governo estabelece o terror como método de controle social. Com a prerrogativa de proteger a pátria, por meio da eliminação física dos “subversivos”, a real intenção desse aparato era disseminar o medo, a imobilização e o silenciamento de toda a sociedade. “Demonizar os inimigos do regime e convertê-los em inimigos da pátria, da família e da propriedade servia, portanto, a dois objetivos: isolá-los e justificar o rigor da repressão.” (KOLKER, 2002, p. 39). O

silenciamento, como podemos notar, é uma política indispensável para a manutenção do controle social. O terror e o medo se propagam muito bem pela força do silêncio.

Atualmente, essa estrutura de guerra do Estado contra seus inimigos internos pouco mudou. Das pequenas mudanças que ocorreram, a mais importante foi a alteração da figura do inimigo. Hoje, o Estado não mais combate os seus opositores e críticos que ameaçavam seus poderes políticos – talvez não tão abertamente, como no período da ditadura; hoje, para o Estado, a ameaça está localizada na periferia, nas favelas. O inimigo tem endereço e é facilmente identificado: os pobres, os pretos. Anteriormente, os inimigos eram os intelectuais, cientistas, políticos, padres, professores e estudantes; hoje, os inimigos são os marginais e criminosos que concretamente atacam a sociedade. Assistimos, por consequência, à transição da ideologia de segurança nacional para a ideologia de segurança urbana, a qual, no entanto, mantém as estruturas metodológicas da antecedente (KOLKER, 2002), como o mesmo objetivo de estabelecer o terror, o medo e o silêncio como formas de controle social, conforme reiteram Benevides, Coimbra e Passos:

É preciso lembrar que, naquele passado recente [ditadura civil-militar brasileira], o opositor foi sequestrado, torturado, isolado, assassinado, desaparecido e enterrado como indigente, perpetuando-se assim a tortura sobre seus familiares e amigos. Hoje, as mesmas práticas são aplicadas aos pobres em geral, aos excluídos, aos também chamados “perigosos”. O seu extermínio tem sido plenamente justificado como uma “limpeza social”, aplaudido pelas elites e por muitos segmentos médios de nossa sociedade. Como nos “anos de chumbo”, nesses tempos neoliberais o “inimigo interno” deve ser não somente calado, mas exterminado. (BENEVIDES; COIMBRA; PASSOS, 2002, p. 21).

Tal fórmula de controle social não se estabelece apenas pela eliminação física do inimigo. O controle social também se constitui por outras vias, como, por exemplo, o encarceramento em massa e o moroso sistema de justiça brasileiro, no qual o sujeito é mantido preso, aguardando seu julgamento durante anos. A prisão torna-se por si só uma sentença preliminar ao julgamento e condenação. Por sua vez, essa sentença preliminar está diretamente relacionada ao sujeito, isto é, se o sujeito é pobre e/ou preto, maiores são as chances de ele ser mantido preso até o seu julgamento (SANTOS, 2015).

No Brasil, a mudança daqueles que representam a figura do inimigo interno inicia-se no final da ditadura civil-militar, nos anos de 1980. De acordo com Benevides, Coimbra e Passos (2002) e Kolker (2002), desde a eleição de governadores do partido de oposição, nos Estados do Rio de Janeiro e São Paulo, cujas ações políticas eram baseadas na promoção e garantia dos direitos humanos, a década de 1980 viu uma competente campanha, através, sobretudo, dos meios de comunicação de massa, que sutilmente relacionavam o aumento da criminalidade ao fim da ditadura, com o propósito de incorporar à imagem do novo regime de governo uma ideia de fraca atuação no combate das violências urbanas. A divulgação sensacionalista de índices de criminalidades sempre crescentes, atribuindo esse crescimento às políticas de humanização dos governos estaduais, objetivou produzir um clima de alarme social, para que a população exigisse mais rigor com os criminosos, penas de morte, admitindo abusos da polícia e ações dos grupos de extermínio. Por conseguinte, à medida que se relacionava a pobreza e a figura da pessoa pobre, preta e favelada ao aumento da criminalidade, as políticas de direitos humanos passavam a ser culpabilizadas por essa situação, pois eram acusadas de serem condescendentes com os bandidos. Progressivamente, a violência urbana começou a figurar como um dos temas nacionais principais pela mídia, pelos políticos e pela elite, e surgiram campanhas defendendo o autoarmamento da população, os linchamentos, o policiamento ostensivo e fardado nas ruas. Assim,

[...] a abertura dos debates acerca dos direitos humanos no início da década de 1980 é paradoxalmente acompanhada por um discurso conservador no qual não é difícil entrever, nos argumentos contra os direitos humanos e sobre a insegurança gerada pelo aumento da criminalidade, um diagnóstico de que tudo está mudando para pior, de que os “pobres querem direitos” e de que “se quer dar direitos até para bandidos”. (KOLKER, 2002, p. 18).

A década de 1980 também foi o período de preparação para a implantação da agenda política do neoliberalismo, no país. Iniciam-se reformas políticas e econômicas, já com caráter neoliberal, cujas consequências são o aumento das taxas de desemprego e de emprego precário e, subseqüentemente, a periferização, a favelização, a exclusão social e a violência. As reformas neoliberais, com seu conseqüente aumento da pobreza, concomitante às campanhas sensacionalistas de aumento da criminalidade, fazem parte de um competente projeto de política de insegurança. Para Benevides, Coimbra e Passos (2002), essa política é, na verdade,

um “paradigma de insegurança”, ou seja, a insegurança não se configura como uma meta, mas como um método. Com esse paradigma, as ameaças de desestabilização econômica e de catástrofe social têm sido utilizadas para legitimar e justificar a imposição de políticas sociais e econômicas neoliberais, as quais, em tese, para as elites que governam nosso país, resolveriam tais questões, sustentando-se com discursos de eficiência, leis de mercado, competitividade, necessidade de privatizações e livre comércio. Assim, adaptada às exigências do projeto neoliberal,

[...] nossa política de segurança se volta especialmente para o controle, encarceramento e até extermínio das camadas mais pauperizadas do país, vistas como perigosas. Se, por um lado, é legítimo o clamor da sociedade por segurança, as maiores vítimas desse modelo são os pobres, jovens e negros, moradores das favelas. São principalmente eles que engordam as cifras de mortes violentas no país e, quando sobrevivem, superlotam os cárceres brasileiros. [...] Ainda assim, campanhas pela lei e pela ordem seguem manipulando a insegurança do povo exigindo pena de morte, prisão perpétua e a diminuição da idade passível de responsabilidade penal. (KOLKER, 2002, p. 42).

Como já podemos concluir, o paradigma da insegurança faz legitimar, igualmente, a preservação da estrutura de segurança pública, tanto em suas ações como em sua forma institucional herdada da ditadura civil-militar.

### **3.2. O combate aos “novos” inimigos internos**

Embora os inimigos sejam “novos” – ou melhor, na verdade, não são novos, pois sempre figuraram como inimigos, em certa medida, porém, durante a ditadura civil-militar, estiveram um pouco fora do foco do Estado –, o método de combatê-los continuou o mesmo do período anterior. A justificativa agora é a proteção à sociedade e a promoção de segurança pública, através do mesmo método: o controle social, através do terror e do medo aplicado aos inimigos internos. E, como já afirmamos, o terror e o medo propagam-se muito bem, em meio ao silêncio, ou seja, o silenciamento dos inimigos continua sendo um importantíssimo objeto para a manutenção dessa política e, aqui, reiteramos a importância da Clínica do Testemunho, nesse contexto. Por sua vez, o silêncio oriundo desses afetos do terror e do medo perpetrado pelo Estado preservou-se em sua forma de produção: abusos

da polícia, desaparecimentos, torturas e mortes, todavia, com a pequena diferença de não ser mais uma política adotada oficialmente. A partir da Constituição de 1988, o Estado determina que ninguém seja submetido à tortura nem a tratamento desumano ou degradante, e considera como crime inafiançável e insusceptível de graça ou anistia a prática de tortura (KOLKER, 2002), concluindo a autora:

Se o Estado brasileiro já não adota a violência institucionalizada como política oficial, tampouco destruiu o aparato montado à época da ditadura e não demonstra disposição em punir os responsáveis pelas violações aos direitos humanos, passados e recentes, nem em investir o suficiente para capacitar as polícias a atuarem conforme a lei. (KOLKER, 2002, p. 43).

Já afirmamos que os “novos” inimigos internos são preferencialmente as pessoas pobres, pretas e faveladas. Essa questão, no entanto, gera um problema logístico para o Estado, pois, por conta de todos os acordos de direitos humanos dos quais o Brasil é signatário e por sua própria Constituição Federal, não é possível criminalizar oficialmente uma pessoa simplesmente por ela ter tais características. Como afirma Tânia Kolker, citando Baratta, “[criminalizar os pobres] é um instrumento indispensável para encobrir, com a imagem da criminalidade perseguida, isto é, a dos pobres, o grande edifício da ilegalidade e da violência que reúne em nossa sociedade as classes detentoras do poder.” (KOLKER, 2002, p. 43). Por essa razão, houve a necessidade de criminalizar algo que estivesse presente no cenário dessas pessoas. Assim, começamos a tratar da Guerra contra as Drogas.

Com pretexto de combater as drogas, calcadas em discursos moralistas e hipócritas, as políticas de controle sociais baseadas no terror, no medo e no silêncio passaram a ser legitimadas. Para a nova ordem, o neoliberalismo

[...] é muito mais funcional alimentar o medo e o conflito, quebrando todas as antigas formas de sociabilidade e solidariedade. As drogas, o novo combustível para a instrumentalização do alarme social, fazem do pequeno traficante, e não dos grandes empresários do narcotráfico, o novo inimigo número um da sociedade. Sucedem-se as chacinas da Acari, Candelária, Vigário Geral (chacinas organizadas por grupos de extermínio em áreas pobres da cidade do Rio de Janeiro), sem falar nos inúmeros assassinatos no varejo de crianças, adolescentes, homossexuais, líderes rurais e moradores da periferia, cuja maior vulnerabilidade está dada por suas frágeis condições de cidadania. [...] à medida que a criminalidade e a violência se banalizam, a sociedade, assustada, pede mais repressão. (KOLKER, 2002, p. 41).

O inimigo interno não declarado do Estado é o pobre, preto e favelado, o qual, sob o alibi do combate às drogas, erige-se na figura do traficante, inimigo público declarado da sociedade. Ademais, o combate às drogas é, na verdade, uma verdadeira guerra às drogas, a qual, por sua vez, não é propriamente uma guerra contra as drogas em si, como afirma Maria Lucia Karam (2015). Para a autora, uma guerra é sempre uma guerra contra pessoas, ou seja, nessa suposta guerra contra as drogas, o verdadeiro alvo são os produtores, comerciantes e consumidores das substâncias proibidas, mas também não exatamente todos eles. A preferência são sempre os mais vulneráveis dentre eles: os pobres, pretos, favelados, desprovidos de poder, tais como os vendedores de drogas do varejo das favelas do Rio de Janeiro, demonizados como traficantes.

Quando os “inimigos” são somente os identificados como ‘traficantes’ e os que, pobres, não brancos, marginalizados, moradores de favelas, desprovidos de poder, a eles se assemelham, a localizada instauração de regimes de exceção não provoca protestos, nem causa qualquer comoção. O paradigma “bélico”, explicitamente retratado na expressão “guerra às drogas”, lida com “inimigos”. Em uma guerra, quem deve “combater” o “inimigo”, deve eliminá-lo. A “guerra às drogas”, como quaisquer outras guerras, é necessariamente violenta e letal. (KARAM, 2015, p. 37).

Uma guerra é combatida por militares. Na guerra às drogas não é diferente. A manutenção da estrutura institucional militarizada da polícia tem esse objetivo. Durante a ditadura civil-militar brasileira, a ação repressiva era de responsabilidade da Polícia Militar e dos órgãos de Segurança Nacional, como, por exemplo, os DOI-CODIs (Destacamento de Operações de Informação – Centro de Operações de Defesa Interna). A militarização da polícia, ocorrida na ditadura, teve a pretensão de espelhar a organização do Exército, para exatamente combater o inimigo interno, tal como o Exército combate o inimigo externo, isto é, por meio do enfrentamento direto, da guerra (SOARES, 2015). Porém, Luiz Eduardo Soares faz um importante ressalva:

[...] a ditadura não inventou a tortura e as execuções extrajudiciais ou a ideia de que vivemos uma guerra contra inimigos internos. Tais práticas perversas e as correspondentes concepções, racistas e autoritárias, têm a idade das instituições policiais no Brasil e, até mesmo antes de sua criação, já tinham curso. A ditadura militar e civil de 1964 simplesmente reorganizou os aparatos policiais, intensificou sua tradicional violência, autorizando-a e a adestrando, e expandiu o espectro de sua abrangência, que passou a incluir militantes de classe média. Ainda assim, foi esse regime que instituiu o modelo atualmente em vigência. (SOARES, 2015, p. 28).

A consequência desse fato é que a violência policial torna-se um padrão institucional (MENA, 2015), um padrão de ação baseado na cultura militar de guerra e justificado pela figura do inimigo interno, que, nesse caso, para a sociedade, é travestido de traficante. Segundo as pesquisadoras estadunidenses Kathryn Sikkink e Carrie Booth Wallig, citadas por Maria Rita Kehl (2015), o Brasil foi o único país da América Latina em que o número de assassinatos cometidos pelas polícias militares aumentou depois do fim da ditadura. Nos demais países, o número diminuiu. A mesma pesquisa revela que mudou o perfil socioeconômico dos mortos, torturados e desaparecidos, colaborando para evidenciar ainda mais a figura dos “novos” inimigos internos.

O artigo 144 da Constituição de 1988 herdou da ditadura o sistema de segurança pública. Como afirma Fernanda Mena, citando o sociólogo Paulo Sérgio Pinheiro, “[...] os constituintes, por temor ou convicção, não mudaram uma vírgula da estrutura da segurança pública herdada do regime militar” (PINHEIRO apud MENA, 2015, p. 25). Por essa razão, podemos afirmar que ainda hoje a Polícia Militar brasileira é a linha de frente da violência de Estado. A polícia representa a violência em estado bruto e brutal. Nas favelas, ela é a responsável por disseminar o medo e o terror, produzindo o silêncio, o qual será muito intensificado pela mídia. A Polícia Militar não é incompetente, como muitos sustentam, para manter a segurança pública; ao contrário, ela é extremamente competente, dentro de um sistema de produção de insegurança.

A preservação do caráter militar da polícia, portanto, corresponde diretamente a essa guerra às drogas. Consequentemente, a própria ideia de segurança fica determinada por essa lógica, passando a conotar a noção de exclusão e extermínio do inimigo, tal como em uma guerra, como já frisamos. O inimigo, por sua vez, é desumanizado. Essa desumanização, nesse contexto de guerra às drogas, é fundamental para a supressão dos direitos humanos hegemônicos, sem consequências acerca da opinião pública; ao contrário, esta, influenciada pela mídia, torna-se fomentadora e legitimadora de tais violações de direitos, justificando-se pela garantia de segurança pública. O argumento sobre a desumanização do inimigo (a vítima da violência de Estado)

[...] é um ganho analítico fundamental na literatura da violência institucional. A negação da humanidade refere-se a expurgar a vítima ou a vítima em potencial de seu acesso a respeito e direito – “bandido bom é bandido morto”, justifica o exterminador brasileiro ou apologeta. A desumanização é promovida a discurso público, no sentido de que “a única maneira de sair vitorioso em uma guerra é exterminando os inimigos”, visto como alheios a laços de solidariedade, empatia e dignidade. [...] O lema “bandido bom é bandido morto” não se resume a uma ideologia simplória, que inconscientes perigosos difundem, mas é o discurso visível de um processo de construção social do extermínio. (MORAES; PESCHANSKI, 2015, p. 64-65).

O extermínio e o encarceramento indiscriminado são – ou melhor, continuam sendo – as políticas de segurança pública mais vigentes, porém – é importante sempre ressaltar – não oficiais. Salienta Maria Rita Kehl:

Hoje, “os homens” não invadem mais as casas de cantores, professores e advogados, mas continuam a arrastar os moradores “suspeitos” das favelas e das periferias para fora dos barracos, ou a executar garotos reunidos para fumar um baseado nas esquinas das periferias das grandes cidades. Do ponto de vista da segurança pública, esse tiro sai pela culatra. “Combater a violência com mais violência é como tentar emagrecer comendo açúcar”, teria dito o grande psicanalista Hélio Pellegrino, morto em 1987. (KEHL, 2015, p. 81)

Se toda a sociedade é abarcada pelo paradigma da insegurança, nem todos são atingidos da mesma maneira pela violência. Segundo estudos analisados por Ivair Augusto Alves dos Santos (2015), as taxas de homicídios, por exemplo, são maiores nos bairros pobres, favelas e em locais onde os serviços públicos são mais deficientes. E, dentre essas pessoas, o grupo de pessoas negras apresentam os maiores índices. Ou seja, “[...] se alguém é portador de alguns dos seguintes pês (pobre, preto e prostituta) é pela polícia preso e, não raro, antes de qualquer pergunta, vítima de violência física.” (BOFF apud SANTOS, 2015, p. 41).

Ivair Santos é taxativo, ao asseverar que

[...] o comportamento das forças policiais para com a população é desigual no que diz respeito a sexo, idade e grupo racial. Jovem, negro e pobre. Esse é o perfil de quem geralmente morre nas mãos da polícia. O racismo é um componente fundamental para explicar parte da violência. O racismo institucional [mais uma forma de violência de Estado] se revela por meio de mecanismo de instituições públicas, explícitos ou não, que dificultam o fim da desigualdade entre negros e brancos. (SANTOS, 2015, p. 44-45).

Para corroborar a afirmação acima, vejamos algumas estatísticas: uma pesquisa realizada pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER) avaliou mais de mil homicídios cometidos pela Polícia Militar do Rio de Janeiro, entre os anos de 1993 e 1996. O resultado apontou que 70,2% das mortes eram de pessoas negras ou pardas e 29,8% de pessoas brancas. Por essa razão, o relatório da pesquisa concluiu que a raça constitui um fator que influencia a polícia, de forma consciente ou não, quando atira para matar. Portanto, o papel da raça no uso da força letal da polícia talvez seja a fonte das violações mais severas dos direitos humanos, no Brasil (SANTOS, 2015). Em 2014, a ONG Anistia Internacional, a partir da análise dos dados do Mapa da Violência no Brasil, produzido pelo Datasus, divulgou que, no ano de 2012, ocorreram cerca de 56.337 homicídios, no Brasil. Dentre os mortos, 57,6% eram jovens com idade entre 15 e 29 anos; 93,3%, homens; 77%, negros. Ou seja, a população de homens negros, jovens e pobres é a vítima principal da violência sistematizada do Estado, contando já com a conivência da mídia e, conseqüentemente, da sociedade. Assim, de acordo com a ONG, o Brasil qualifica-se entre os países mais violentos do mundo (WYLLYS, 2015). Entre julho de 1995 e abril de 2014, a Polícia Militar de São Paulo matou 10.152 pessoas. Apenas entre os anos de 2008 e 2012, houve 9,5 vezes mais mortes na cidade do que aconteceu com toda a polícia dos Estados Unidos, no mesmo período. Com efeito, a razão entre mortes por policiais e população, nos EUA, foi de 0,63 mortes para cada 100 mil habitantes; em São Paulo, o índice foi de 5,87. Novamente, as maiores taxas de mortes estão situadas entre os moradores das periferias pobres e nas favelas, atingindo os negros e pardos, sobretudo (CAPRIGLIONE, 2015). Em São Paulo, no ano de 2014, a Polícia Militar chegou à incrivelmente assustadora média de um homicídio a cada 9 horas e 46 minutos (MORAES; PESCHANSKI, 2015).

Essas pesquisas que apresentamos nos colocam em face das questões de segurança pública. Acreditamos ser possível afirmar que política de segurança pública é sinônimo de extermínio de jovem pobre e preto. E, ao jovem pobre e preto, é imputada a culpa pela insegurança. Para finalizarmos, eis uma fala do cantor, compositor e escritor da periferia paulistana, Eduardo Taddeo (2012), que resume muito bem a lógica de interesses dos projetos de segurança pública:

Os playboys [referência às pessoas da classe abastada] que vestem branco e se manifestam em cima de caçambas de caminhões, pedindo adesões em abaixo-assinados, protestam, unicamente, contra as atrocidades que um dia, porventura, podem vir a lhes

visitar. Quando dizem: “precisamos de segurança”, não estão reclamando fórmulas que evitem a morte, mas projetos que impeçam que um de sua casta acabe num porta-malas, dando as senhas de seus cartões bancários e de crédito [sic]. (TADDEO, 2012, p. 314-315).

### **3.3. Direitos humanos e a violência de Estado**

Parece bastante evidente, quando olhamos o cenário de violência de Estado, o qual discutimos acima, a violação dos direitos humanos hegemônicos. Entretanto, para a sociedade e a mídia que a manipula, essa violação não é evidente. Ou, se o é, todo um aparato midiático é acionado, com o objetivo de escamotear e produzir uma naturalização dessas violações. Quando o tema violação de direitos humanos emerge na sociedade, na maioria das vezes, é para abordar a autovitimização da classe média e elite, isto é, o clamor pela proteção dos seus direitos civis, os quais, em tese, estão sendo cerceados pelos marginais, bandidos e traficantes.

Para nós, é bastante compreensível que esse clamor das classes mais favorecidas seja mais ouvido do que os gritos de dor da favela. Além de a sociedade média e alta representarem, para o Estado, o “verdadeiro” povo brasileiro e o “humano direito”, os sons dos direitos civis e políticos também são muito mais altos que os sons dos direitos sociais e econômicos. Essa discrepância entre as duas matrizes de direitos humanos pode ser compreendida à luz do neoliberalismo. Este tem como uma de suas características transformar os serviços públicos de bem-estar social em setores do mercado privado. Assim, um Estado de contornos neoliberais – como é o caso do Brasil – passa a incentivar a iniciativa privada a assumir esses serviços. No entanto, a transferência desses setores de bem-estar social à iniciativa privada não ocorre de maneira direta e tranquila. Há todo um processo de precarização de tais serviços públicos, com o objetivo de legitimar e justificar essa entrega frente à população, uma vez que, de acordo com nossa Constituição Federal de 1988, é dever do Estado garantir o acesso público e gratuito desses serviços de bem-estar social. Por essa razão, a precarização torna-se um instrumento bastante forte, nesse processo (BIONDI, 2003). E é exatamente nessa precarização onde podemos situar a violação dos direitos humanos sociais e

econômicos, pois ela atinge sobretudo as classes baixas, que não possuem condições de acessar tais serviços privados. Embora os serviços públicos de bem-estar social, por força constitucional, não deixem de existir, a precarização os coloca distantes de seus objetivos de promover qualidade de vida e de proporcionar uma condição mínima de dignidade humana. Como efeito, esses âmbitos são condicionados ao aspecto econômico, viabilizando apenas à parcela da população que tem condições financeiras de acessar os serviços privados as circunstâncias favoráveis para uma mínima qualidade de vida, em que o sujeito possa se constituir de modo a utilizar suas potências no seu próprio desenvolvimento. Entendemos, por conseguinte, que a violação dos direitos humanos econômicos e sociais não é apenas a ausência de serviços públicos de bem-estar social, mas, de fato, a sua precarização e a privação do acesso à qualidade de vida.

Ademais, as violações de direitos humanos sociais e econômicos também são condições necessárias para produzir a desumanização, cujo fim é legitimar e justificar a violação de direitos humanos civis e políticos e a ação violenta do Estado, como forma de controle social dessa parcela da população. Com efeito, é imperativo nos perguntarmos: por que é possível violar direitos humanos sociais e econômicos? A nossa hipótese para essa resposta está relacionada à compreensão dos direitos humanos hegemônicos e dos direitos humanos contra-hegemônicos.

A diferenciação entre direitos humanos hegemônicos e contra-hegemônicos, como já abordamos no capítulo anterior, é uma proposta do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos. Relembrando, de forma sintética, o que explicitamos no primeiro capítulo desta Dissertação, uma das características dos direitos humanos hegemônicos é a prioridade dos direitos civis e políticos; enquanto, por sua vez, os direitos humanos contra-hegemônicos privilegiam os direitos sociais e econômicos. A Declaração Universal dos Direitos Humanos é, atualmente, a principal ferramenta de defesa, garantia e promoção de dignidade humana, entretanto, ela é, também, a principal representante dos direitos humanos hegemônicos. Por essa razão, a DUDH é prioritariamente invocada para a defesa e a promoção dos direitos civis e políticos.

A hegemonia de determinados direitos está localizada na sua capacidade de servir como instrumento ao poder também hegemônico. No atual momento histórico, podemos afirmar que o poder hegemônico é o poder econômico, mais especificamente, o poder do mercado financeiro, desde o advento do neoliberalismo.

O neoliberalismo é uma forma de política e de economia, cuja primazia é a autonomia econômica do mercado. Um Estado neoliberal não deve interferir na economia do país e, especialmente, no mercado de forma direta. Seu papel é apenas possibilitar o desenvolvimento contínuo do mercado financeiro e o crescimento da economia (RUIZ, 2014). Dessa característica decorre o princípio da privatização: sendo o Estado somente um mero facilitador do desenvolvimento econômico, ele deve entregar à iniciativa privada todos os serviços passíveis de se tornarem um mercado, pois, segundo a ideologia neoliberal, quanto mais forte for a iniciativa privada, mais forte será a economia de um país. E aqui se incluem os serviços sociais básicos: saúde, educação, assistência social e previdência. A privatização baseia-se na crença da livre concorrência, pela qual, em tese, um serviço ou um produto se tornará melhor, quanto mais concorrência houver, porque sua qualidade será o fator de escolha do consumidor. Por sua vez, a possibilidade de escolha dentre vários produtos e serviços está calcada na noção de indivíduo autônomo, cuja consequência é o direcionamento da responsabilização ao próprio indivíduo. Assim, afirma Santos, “[...] nos termos deste ideal, a sociedade é composta por indivíduos supostamente autoconstituídos cujas possibilidades de sucesso dependem quase exclusivamente de si mesmos, para o melhor e para o pior” (SANTOS, 2014, p. 09), pois a possibilidade de escolha está dada, basta o indivíduo decidir qual ele quer e se responsabilizar por isso. Santos ratifica:

Vivemos um tempo dominado pelo poder da ideia de autonomia individual, uma autonomia a ser exercida num mercado planetário constituído por uma miríade de mercados locais, nacionais e globais nos quais potencialmente todas as dimensões da vida individual e social são negociadas de acordo com seu preço de mercado. [...] As possibilidades de sucesso são determinadas por opções de vida que devem ser exercidas pela via das opções infinitas de saída [...] no interior do mercado planetário. A única opção indisponível é a saída do mercado planetário. (SANTOS, 2014, p. 09).

A concepção de indivíduo autônomo manifesta e reforça as relações de poder dominantes, já que, de acordo ainda com Santos, essa noção se configura como uma *normatividade apolítica*. Explica o sociólogo:

Normatividade porque, sendo todos os indivíduos chamados, se não mesmo forçados, a ser autônomos, a *sociedade pode legitimamente abandoná-los se o os seus fracassos forem considerados como resultado da inépcia no exercício desta autonomia*. Apolítica, pelo fato de o imenso poder desta ideia consistir na promoção de um conceito de poder tão imensamente fragmentado, como disseminado numa rede virtualmente infinita de interações entre indivíduos competindo por recursos escassos e recompensas no mercado. (SANTOS, 2014, p. 9-10).

Portanto, a autonomia individual deve ser entendida como um compromisso pessoal do indivíduo com um mundo pré-formatado e imutável, bem como sua responsabilidade econômica de venda de sua força de trabalho – por conseguinte, igualmente responsável por sua posição social –, pois, em tese, no mundo capitalista neoliberal, as oportunidades são iguais para todos, bastando apenas saber e querer usá-las.

Toda essa estrutura ideológica concomitante e reforçada por estratégias discursivas e linguísticas de potências midiáticas alinhadas com a manutenção do poder das elites é constituída por engrenagens de uma mesma máquina, que, dentre muitos produtos, produz também a dessensibilização, a desumanização e invisibilidade das vítimas de violência de Estado. Dessa forma, como bem observa Laura Capriglione, a lógica da violência simbólica, operada pela mídia tradicional, desumaniza e criminaliza as vítimas, atuando como salvo-conduto para a prática da violência de Estado. E continua a autora:

Como se desligaram os sensores humanos da tragédia social, quando milhares de pessoas são vítimas de um Estado ultraviolento e intrinsecamente racista? Um dos mecanismos opera pelo registro da invisibilidade do outro, dos outros, dos que não moram em Higienópolis, nos Jardins, no Leblon ou em Ipanema. A tragédia do filho morto no Capão Redondo ou no Alemão vira registro. Em Ipanema ou nos Jardins, é matéria de capa. A invisibilidade da realidade da periferia é parte do mecanismo que permite a supressão de direitos. *Só reivindica direitos quem é visível no campo do debate democrático. Tornar invisíveis os problemas vividos pelos moradores da periferia é uma forma de eludir suas reivindicações*. (CAPRIGLIONE, 2015, p. 57).

“Só reivindica direitos quem é visível no campo do debate democrático.” É com essa premissa que acreditamos que a Clínica do Testemunho pode contribuir muito para a luta por direitos humanos contra-hegemônicos.

### **3.4. A luta por direitos humanos contra-hegemônicos e a Clínica do Testemunho**

A Clínica do Testemunho, como mostramos no capítulo anterior, dentre outros objetivos, busca quebrar o silêncio imposto às vítimas de violência de Estado, como uma forma terapêutica de superar os traumas resultantes das experiências de horror e, conseqüentemente, produzir também uma memória das experiências dessas vítimas. Assim, acreditamos que, a partir desse rompimento do silêncio, a potência da luta aumenta, bem como a capacidade de mobilização entre as vítimas em busca de seus direitos.

O silêncio das vítimas de violência de Estado também é resultado das mentiras propagadas pelo próprio Estado acerca da violência perpetrada por ele. Atualmente, assim como antes, o Estado deixa de investigar e apurar os crimes cometidos em seu nome, como, por exemplo, as ações de repressão excessivamente ostensivas e as torturas praticadas da Polícia Militar contra os pobres, pretos e favelados, segundo afirma Maria Rita Kehl (2015). E, para evitar aborrecimentos, mente para a população a propósito desses assuntos, adulterando e inventando dados com a ajuda e conivência da mídia tradicional. Conseqüentemente,

O Estado, ao mentir, coloca-se acima do direito republicano à informação – portanto, contra os interesses da sociedade que pretende governar. O Estado, ao mentir, perde legitimidade – quem acredita nas “rigorosas apurações” do governador de São Paulo? [...] O Estado mente e desampara os cidadãos, tornando a vida social mais insegura ao desmoralizar a lei. A quem recorrer, então? (KEHL, 2015, p. 81).

Ademais, tais mentiras do Estado servem tanto para invisibilizar ainda mais as vítimas de sua violência quanto para corroborar a construção da figura do “novo” inimigo interno, o qual fere a sociedade e a família, por meio da imoralidade do tráfico de substâncias ilícitas da violência urbana. Devido a esse cenário, a Clínica do Testemunho, ao ajudar as vítimas traumatizadas pelo Estado a romper o silêncio, faz emergir uma bolha de ar contendo o grito dos excluídos, propiciando a emergência de outras facetas dos acontecimentos. Ainda que a bolha seja pequena em relação a esse mar, ao estourar, faz ondular. E são essas pequenas ondas que

nos importam, pois tiram da inércia maçante e macambúzia os submergidos e talvez permitam outras bolhas ebulir. Em síntese, acreditamos que a Clínica do Testemunho pode ajudar a fortalecer a resistência dos movimentos sociais, através do processo de hermenêutica diatópica. Para reforçar nossa ideia, eis a fala de Débora Maria da Silva, uma das fundadoras do Movimento Independente Mães de Maio:

[...] *a necessidade imediata e permanente*, confrontada dia após dia, de garantir – com os precários meios que temos à disposição de forma autônoma – a efetivação do direito à memória, à verdade, à justiça e à reparação plena para todas as vítimas (incluindo familiares) da violência do Estado brasileiro. Não há como escapar dos enormes desafios cotidianos que a devastação gerada pela morte de um familiar ou um amigo impõe sobre nossas vidas e de nossos companheiros. Por isso há de se ter ouvidos bem atentos (e muito respeito!) ao abordar a questão dessa luta por reparação, pois a devastação física, psíquica, moral e material a que somos acometidos todos os dias não é trivial, muito pelo contrário. É o mínimo que deveriam nos assegurar, e que nós fazemos questão de *arrancar como direito à (re)existência*. (DARA; SILVA, 2015, p. 87).

Essa fala é emblemática para nós, porque evidencia o enredamento entre a luta por direitos humanos contra-hegemônicos e a possibilidade de a Clínica do Testemunho servir como um instrumento para tal luta e resistência – ou, como bem expôs Débora Maria da Silva, de *(re)existência*, ou seja, de existir, resistir e reivindicar seus direitos – sublinhando alguns problemas que uma concepção hegemônica de direitos humanos não dá conta de lidar. Aqui, aliás, vale fazermos uma breve exposição acerca do Movimento Independente das Mães de Maio, pois, tal como a Clínica do Testemunho, esse movimento social também produz uma relativização dos direitos humanos hegemônicos e sua pretensão de universalidade.

O Movimento Independente das Mães de Maio é uma organização formada por mães, familiares e amigos de pessoas vitimadas pela violência de Estado, mais especificamente, pessoas desaparecidas e mortas pela Polícia Militar, cujo objetivo é cobrar a responsabilidade do Estado no assassinato e no desaparecimento dessas pessoas das periferias pobres. O Movimento surgiu após o massacre cometido pelo Estado de São Paulo em represália às mortes de 59 agentes públicos em ação organizada pelo PCC.<sup>8</sup> O massacre ocorreu entre os dias 12 e 21 de maio de 2006 – daí o nome Mães de Maio – e matou 505 civis, a maioria jovens pretos, pobres e

---

<sup>8</sup> Primeiro Comando da Capital. É uma organização considerada criminosa que age dentro de presídios e comanda o tráfico de drogas e crimes cometidos fora das penitenciárias.

favelados, assassinados em supostos confrontos com a polícia, executados sumariamente por soldados da PM ou vitimados por grupos de encapuzados.

Segundo o sociólogo Ignácio Cano, do Laboratório de Análise da Violência da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, um dado esclarecedor sobre as motivações da morte de tantos civis (a dos agentes públicos, afinal, já se sabia a mando de quem havia sido realizada [PCC]) reside na cronologia dos fatos. Enquanto os agentes públicos foram mortos nos dias 12 e 13, os civis foram assassinados, fundamentalmente, entre os dias 14 e 17. Disse Cano em entrevista ao jornal O Estado de S. Paulo: “Esse quadro reforça a suspeita de que houve uma represália às ações do PCC, uma vez que a maior parte dos civis morreu nos dias seguintes”. (CAPRIGLIONE, 2015, p. 55-56).

Débora Maria da Silva é umas das centenas de mães que, naquele mês de maio de 2006, perderam seus filhos, os quais foram executados pela PM com a conivência do Estado. Devastada pela dor do assassinato de seu filho, Édson Rogério da Silva, Débora chegou a dormir no cemitério onde ele está enterrado. Contudo, levantou-se para fazer a voz de seu filho reviver na sua própria e, por esse motivo, fundou o Movimento Independente das Mães de Maio. A dor e a luta de Débora fizeram dela uma grande referência dos milhares de mães, pais e familiares que, desde 2006, perderam seus filhos ou entes queridos assassinados pela PM. Desde então, o Movimento começou a juntar também outras vítimas de outros meses e outros anos, até o momento presente. E não para de crescer, como afirma Laura Capriglione, “[...] porque [o Estado] nunca cessou de tratar os pretos, pobres, moradores das periferias, como ‘suspeitos padrão’.” (CAPRIGLIONE, 2015, p. 56).

Um outro aspecto importante da proposta da Clínica do Testemunho é a respeito da reparação psíquica. Segundo a teoria que embasa essa Clínica, para haver a possibilidade de reparação psíquica, é necessário, além de um espaço apropriado de escuta, que o Estado se responsabilize e reconheça a sua culpa pela violência perpetrada. Temos aqui, portanto, um impasse. Se, como vimos, atualmente, a violação de direitos como justificativa de combate às drogas é parte de uma política não declarada – mas evidente – de controle social, e o projeto de segurança pública passa necessariamente pelo extermínio de certa parte da população, como fazer o Estado reconhecer a culpa e se responsabilizar? Seria, logo, impossível realizar a reparação psíquica das atuais vítimas de violência de Estado? Esta é uma pergunta que ainda não sabemos responder, todavia, cremos

que esse impasse não sirva de pretexto para inviabilizar o trabalho da Clínica do Testemunho.

A delimitação da figura do “novo inimigo” interno nos traz a perspectiva social e econômica do mundo atual, cujas políticas de cunho neoliberal tendem a exacerbar essa polarização entre ricos e pobres, em que estes, por sua vez, se transfiguram em agentes da violência urbana, em alvos não mais de políticas públicas de bem-estar, mas de segurança. Essa é a urgência histórica que nos colocamos, neste momento, tentando impedir que essa transmutação ocorra e que se estabeleça cada vez mais o ônus de uma sociedade extremamente financeirizada sobre as populações mais pobres. E a luta por direitos humanos contra-hegemônicos, baseados nas singularidades de cada cultura e/ou região, pode ser um instrumento de resistência, uma vez que tende a compreender, na relação estabelecida com a cultura dominante – ou hegemônica –, os prejuízos da imposição de direitos humanos pretensamente universais.

Diante desse horizonte crítico que a Clínica do Testemunho nos proporciona, pensamos ser possível a utilizarmos como uma hermenêutica diatópica, tal qual propõe Boaventura de Sousa Santos. Em última análise, cremos na potência da Clínica do Testemunho na produção de direitos humanos contra-hegemônicos. Desse modo, no capítulo subsequente, nós nos dedicaremos à tentativa de iniciar esse processo.

#### 4. CLÍNICA DO TESTEMUNHO COMO HERMENÊUTICA DIATÓPICA PARA A CONSTRUÇÃO DE DIREITOS HUMANOS CONTRA-HEGEMÔNICOS

Durante toda a argumentação desta Dissertação, viemos ratificando a importância da construção de uma gramática outra, contra-hegemônica, de direitos humanos, como medida para atualizar a discussão e a promoção da dignidade humana. Entendemos, de acordo com a proposta do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, que o caminho mais fecundo para essa concepção contra-hegemônica é a hermenêutica diatópica, pois, em sua proposta metodológica, pretende lançar ao tabuleiro crítico as bases da cultura no bojo da qual estamos estruturados.

E, nesse esforço, trazendo essa metodologia analítica para o cenário brasileiro, nós nos deparamos com a Clínica do Testemunho. A Clínica do Testemunho, como mencionamos no capítulo dois, desempenha um papel importante junto às vítimas da violência de Estado perpetrada durante o período da ditadura civil-militar e, por conseguinte, fazendo emergir uma face de nossa história que, se dependesse dos poderes políticos, seria silenciada e eliminada da história oficial nacional. Com efeito, é esse o motivo que nos faz crer na Clínica do Testemunho como um terreno apropriado para o processo da hermenêutica diatópica e, subsequentemente, para erigir alguns pilares de sustentação de uma gramática contra-hegemônica apropriada às especificidades e às necessidades de nossa realidade.

Para isso, propusemos observar a realidade brasileira atual de violência de Estado, evidenciando quem são esses “novos inimigos” sobre os quais o Estado pesa sua mão armada e empenha toda uma engenharia política de legitimação da eliminação desses sujeitos. A denúncia dessa engrenagem como parte do maquinário maior onde Estado sustenta seu poder é, para nós, um foco importante de produção de violações aos direitos humanos. E a Clínica do Testemunho pode nos servir de lanterna para iluminar esses cantos obscuros – ou que se querem obscuros. Conjugando a isso a hermenêutica diatópica, acreditamos poder, por fim, vislumbrar uma via por onde devemos caminhar no sentido de alcançar uma concepção de dignidade humana, a qual, como já sublinhamos, de acordo com Santos, teve os *ur-direitos* suprimidos. Ademais, para podemos enunciar tais *ur-*

*direitos*, temos de tentar revelar, antes, com a ajuda da Clínica do Testemunho, algumas das ilusões que sustentam a ideia de humanização dos direitos humanos hegemônicos.

Outro ponto que abordaremos com mais atenção, neste capítulo, concerne à memória, à construção de outra memória que esteja alinhada à proposta contra-hegemônica de direitos humanos. Compreendemos que, em nossa cultura ocidental, a memória tem um papel importante na produção da história, na transmissão de valores e na formação de consciência crítica. Assim, a memória pode ser considerada um *topoi* da cultura ocidental, ou seja, uma característica que está no cerne fundante e é ainda hoje um dos pilares principais. Utilizar a Clínica do Testemunho como instrumento de produção de uma certa memória singular e de contornos significativamente diferentes – isto é, a memória dos considerados “vencidos” - é, por si só, uma hermenêutica diatópica. O que podemos fazer é evidenciar ainda mais essa perspectiva e dar sustentações teóricas e filosóficas mais fortes, com a meta de arraigar os alicerces da proposta de contra-hegemonia.

Portanto, neste capítulo, nós nos esforçaremos para mostrar que essa relação entre a Clínica do Testemunho e a hermenêutica diatópica pode ser bastante produtiva na proposta de construção de direitos humanos contra-hegemônicos. No entanto, é muito importante continuarmos conscientes de que apenas essa relação não é suficiente e nem garante a construção de tal gramática de dignidade humana; é tão somente uma forma de iniciar esse processo, um guia condutor que necessita de muitas outras forças e empenhos para conseguir, verdadeiramente, enfrentar as hegemonias globalizadas.

#### **4.1. Memória e história: uma outra história**

A relação entre memória e história vem de muitos séculos. Podemos observá-la já na Grécia antiga, com o clássico texto da *Odisseia*, escrito por Homero, cuja história conta as aventuras de Ulisses pelo mundo.<sup>9</sup> Nesse belíssimo

---

<sup>9</sup> O mundo a partir da perspectiva do grego antigo, o qual via o mundo por meio de alguns mitos. Sobre esse texto clássico, ver os capítulos um e dois do livro *Lembrar, escrever e esquecer*, de Jeanne Marie Gagnebin (2006).

clássico, Homero evoca as lembranças de Ulisses para construir o que, em tese, seria a história da formação do povo helênico.

Em princípio, sendo a memória um artifício de evocação de um acontecimento passado e datado, essa relação entre presente e passado já é, por si só, uma relação histórica. Isto é, como afirma Jeanne Marie Gagnebin (2006, p. 39), pode-se escrever uma história dessa relação, “[...] uma história da história, por assim dizer.” Nessa relação entre a memória enquanto evocação do passado e o presente, a autor apresenta uma outra concepção de memória, a saber, a verdade do passado. A verdade do passado busca, por uma leitura retroativa, a memória da memória, ou seja, aquilo que ficou escamoteado por alguma razão, aquilo que foi negado e não entrou para a história dita oficial. Desse modo, salienta Gagnebin, “[...] entendo com isso que a verdade do passado remete a uma ética da ação no presente que uma problemática da adequação (pretensamente científica) entre ‘palavras’ e ‘fatos’.” (GAGNEBIN, 2006, p. 39). Já podemos vislumbrar, nessa afirmação, uma pequena crítica à proposta positivista de uma ciência da história, a qual abordaremos mais adiante.

Na verdade, essa *ética de ação no presente* podemos observá-la com certa nitidez no trabalho da Clínica do Testemunho. Ao propor um espaço onde as vítimas da violência de Estado da ditadura civil-militar possam falar de seus traumas, a Clínica do Testemunho sai em busca dessa memória da memória que desvela uma história não contada, mas existente. Logo, uma ética de ação no presente, porque permite construir um “memorial”, no qual tais memórias serão uma lembrança viva dos horrores perpetrados pelo Estado, naquele período histórico.

Para aprofundar o debate sobre a história, traremos brevemente, via Gagnebin, o filósofo alemão Walter Benjamin, o qual trabalha com a tese de que a história não é apenas a articulação do passado, de forma a conhecê-lo tal como ele propriamente foi. Articular historicamente o passado significa “[...] apoderar-se de uma lembrança tal como ela cintila num instante de perigo.” (GAGNEBIN, 2006, p. 40). Segundo Gagnebin, Walter Benjamin rejeitava fortemente o ideal de uma ciência histórica e a qualificava, pejorativamente, de historicista e burguesa, pois ela, tal como o método científico positivista, pretende fornecer uma descrição, a mais exata e exaustiva possível, do passado.

Benjamin argumentava sobre a impossibilidade de uma ciência histórica, por meio de duas linhas: argumentos de ordem epistemológica e de ordem ético-política.

Conforme os argumentos epistemológicos de Walter Benjamin, os “fatos” históricos não podem ser vistos como evidências científicas, porque seus *status* de “fato” só podem ser concebidos *a posteriori* e não *a priori*, isto é, apenas por meio de discursos que os constituam como tais, nesse “[...] magma bruto e não linguístico denominado realidade.”

Nós articulamos o passado, diz Benjamin, nós não o descrevemos, como se pode tentar descrever um objeto físico, mesmo com todas as dificuldades que essa tentativa levanta, das classificações de Lineu ao Método de Francis Ponge. (GAGNEBIN, 2006, p. 40).

De acordo com os argumentos de ordem ético-política de Benjamin, o estatuto positivista da história delinea-se como uma narração que obedece a interesses através de um discurso nivelador, pretensamente universal, que se vangloria de ser a história “verdadeira” e, portanto, a única certa e, em certos casos, a única possível. A consequência dessa estrutura é a eliminação da historicidade mesma do discurso histórico, quer dizer, o presente do historiador e a relação específica que esse presente mantém com algum momento determinado do passado. Acrescenta Benjamin: “A história é o objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas aquele preenchido pelo tempo-agora’.” (BENJAMIN apud GAGNEBIN, 2006, p. 41).

Para nós, é interessante notarmos a relação que as teses benjaminianas sobre a história e seus argumentos contra uma ciência da história com a *ilusão teleológica*. A *ilusão teleológica* baseia-se numa leitura progressiva da história (SANTOS, 2013), e essa leitura só possível se estiver amparada por essa concepção positivista de história, porque ela traz a noção de que o presente é o resultado evolutivo do passado, numa linha única e progressiva. Consequentemente, essa orientação de análise sustenta os direitos humanos hegemônicos como um bem incondicional da humanidade, pois os compreende como fruto desse presente “mais evoluído”, de sorte que ele seja visto como o único resultado possível e absoluto de um desenvolvimento da razão humana.

A consequência é o deslocamento dos direitos humanos hegemônicos a um altar de intocável, irrefutável, inquestionável, transformando-o em um dos bens maiores da racionalidade humana. Ademais, ao olharmos para a história por esse ângulo positivista, obstruímos a percepção do presente enquanto resultado contingente do conflito entre várias ideias diferentes, de modo que a vitoriosa pode

ser explicada posteriormente, com base em uma ampla análise inesgotável e não como algo deterministicamente previsto. Em face de tudo isso, os direitos humanos hegemônicos perdem sua face histórica, enquanto uma ideia vitoriosa oriunda de uma disputa entre outras ideias. Em última análise, reiteramos aqui a ciência da história como um *topoi* da cultura ocidental.

Outrossim, expomos mais uma ilusão, a saber, a *ilusão triunfalista*. Tal ilusão compreende os direitos humanos hegemônicos como um bem humano – ou da racionalidade humana – incondicional. A incondicionalidade de tal gramática, por conseguinte, impõe às demais uma posição de inferioridade, se autodeterminando mais completa em termos de humanidade, como se mais evoluída segundo o conceito darwiniano. O resultado dessa lógica é, inevitavelmente, uma posição arrogante acima de qualquer possibilidade de crítica.

A partir dos anos de 1980, houve um intenso debate sobre a história, cujo tema é o revisionismo e o negacionismo, oriundos da crise na confiança da ciência e da razão estabelecida após a Segunda Guerra Mundial. Jeanne Marie Gagnebin, citando Vidal-Naguet, salienta, de modo a ratificar sua posição contra uma ciência da história:

Se, “por definição, o historiador vive o relativo” e se “ele não pode [...] dizer tudo”, sua luta não pode ter por fim o estabelecimento de uma verdade indiscutível e exaustiva. Seria lutar em vão porque a verdade histórica não é da ordem da verificação factual (unicamente possível para as ciências experimentais... e mesmo para ela discutível). Mas o conceito de verdade não se esgota nos procedimentos de adequação e verificação, procedimentos esses cuja impossibilidade prática no caso da história da Shoah [holocausto judeu da Segunda Guerra Mundial] fornece, justamente, seus “argumentos” aos revisionistas. (GAGNEBIN, 2006, p. 42).

Na mesma linha de raciocínio, Paul Ricoeur enfatiza que a história está mais próxima de uma *poesis* do que de uma descrição positiva, abrindo a possibilidade de uma referência não descritiva ao mundo (GAGNEBIN, 2006).

Nesse cenário, ao refletirmos sobre o papel da Clínica do Testemunho, a busca pela memória das vítimas de violência de Estado não é uma busca por uma verdade tal qual o estatuto de verdade positivista, mas, conforme destacamos acima, uma verdade baseada na memória da memória, isto é, nas sensações, nos sentimentos dessas vítimas, algo que foge do plano universalista hegemônico, porém, que também diz de muitos seres humanos, por via de suas experiências

singulares. Sobre essa configuração com outra referência de verdade, Gagnebin ajuda a legitimizar nossa perspectiva:

Preconizar um conceito de referência – de verdade – que dê conta do “enraizamento e da pertença [...] que precedem a relação de um sujeito a objetos” é uma atitude radicalmente diferente do relativismo complacente, apático, dito pós-moderno, que, de fato, nada mais é que a imagem invertida e sem brilho de seu contrário, o positivismo dogmático. (GAGNEBIN, 2006, p. 43).

Ora, é possível afirmar que a Clínica do Testemunho, ao colocar a ciência da história (que sustenta a *ilusão teleológica*) na esteira da relativização está realizando o processo de hermenêutica diatópica, pois traz à tona essa *ilusão*. A hermenêutica diatópica começa, nessa situação, no ponto em que percebemos a relação “sujeito-objeto” no discurso da história. A hermenêutica diatópica, como frisamos no capítulo primeiro, tem essa propriedade de desvelar as estruturas que sustentam as hegemonias. E aqui vemos emergir essa *ilusão teleológica*, por meio da identificação na história oficial, do discurso de uma ciência da história.

Como propõe Jeanne Marie Gagnebin, influenciada pelo pensamento de Walter Benjamin, uma maneira de fugir dessa história positivista é buscar a memória da memória. A essa memória da memória denomina *rastros*. O rastro, na tradição filosófica e psicológica, foi sempre uma das noções preciosas e complexas que procuram manter juntas a presença do ausente e a ausência do presente. O rastro coloca uma lembrança de um presente que já não mais existe e que, por sua fragilidade, sempre está correndo o risco de desaparecer do plano coletivo. O melhor exemplo, neste ponto, para compreendemos a noção de rastro é, precisamente, o trauma resultante da violência de Estado. O trauma pode ser compreendido por essa lembrança persistente, a qual retorna ao presente no qual os sofrimentos aconteceram. Ele é uma lembrança do presente enquanto algo que se revive e se ressente, gerando as mesmas angústias e aflições. Contudo, o trauma é frágil do ponto de vista coletivo, pois, subsidiado pelas referências da ciência da história, não é visto como fato histórico, na medida em que é tido por subjetivo. Dessa forma, pode ser subsumido facilmente da história oficial e cair em esquecimento quase completo. A respeito dessa relação entre rastro e memória, Gagnebin salienta que

[...] a memória vive essa tensão entre a presença do presente que se lembra do passado desaparecido, mas também presença do passado desaparecido que faz sua irrupção em um presente evanescente. Riqueza da memória, certamente, mas também *fragilidade* da memória e do rastro. (GAGNEBIN, 2006, p. 44).

A consciência dessa fragilidade inerente ao rastro e à memória implica uma conseqüente e importante responsabilidade àqueles que se enredam na tarefa de procurar os rastros, como é o caso da Clínica do Testemunho:

[...] é necessário lutar contra o esquecimento e a denegação, lutar, em suma, contra a mentira, mas sem cair em uma definição dogmática de verdade [...] ela precisa transmitir o inenarrável, manter viva a memória dos sem-nome, ser fiel aos mortos que não puderam ser enterrados. Sua “narrativa afirma que o inesquecível existe” mesmo se não podemos descrevê-lo. (GAGNEBIN, 2006, p. 44-47).

Assumir essa tarefa é implicar-se numa luta ético-política contra um determinado esquecimento, cujos benefícios servem apenas à manutenção de uma ordem de violações de direitos por parte do Estado, como, por exemplo, a continuidade da estrutura policial militarizada da época da ditadura civil-militar, a qual se mantém como uma das principais variantes de violência estatal. Ademais, há a luta epistemológica contra uma ciência da história, que segue ocultando os pilares de sustentação da hegemonia global da cultura ocidental e, por conseqüência, os direitos humanos hegemônicos consagrados pela Declaração Universal dos Direitos Humanos. É, aqui, nessa precisa luta, onde se situa o processo da hermenêutica diatópica.

Seguindo nesse processo hermenêutico, a partir desse horizonte de lutas e tarefas, já precavidos pelos perigos de uma ciência da história, de que nos alertam Gagnebin e Benjamin, uma outra ilusão se revela mais claramente, a saber, a *ilusão triunfalista*. Nós já abordamos essa ilusão, no primeiro capítulo, por isso, vamos passar de maneira mais breve por sua conceitualização. A ilusão triunfalista compreende a vitória (ou o surgimento do ideal) dos direitos humanos como um bem humano incondicional, assumindo uma postura de superioridade perante as demais gramáticas de dignidade humana – ou seja, diante de toda uma cultura –, em termos éticos e/ou políticos (SANTOS, 2014). Todavia, a vitória dessa gramática de direitos humanos considerada, hoje, hegemônica não é compreendida pela ilusão triunfalista como um acontecimento contingente dentro de contextos de conflitos e interesses,

mas como uma evolução darwiniana. Ou seja, os direitos humanos hegemônicos não são superiores apenas por serem vitoriosos em relação a outras gramáticas, mas porque se consideram a evolução última de uma concepção de humanidade mais completa baseada na razão. E o que sustenta essa lógica triunfalista darwiniana é, igualmente, a ciência da história pelos motivos já citados acima.

Por conseguinte, a luta epistemológica travada pela Clínica do Testemunho no processo de hermenêutica diatópica permite desvelar, a princípio, essas duas ilusões, o que já é bastante para compreender a necessidade de outras concepções de dignidade humana baseadas em outros modelos de história – como, por exemplo, as narrativas dos rastros.

#### **4.2. O rastro como experiência e construção de memória esclarecida**

Tal como temos salientando, no ponto anterior, para nós, a partir da relação entre o pensamento de Jeanne Marie Gagnebin e o trabalho da Clínica do Testemunho, compreendemos que o esforço pela construção de uma concepção de direitos humanos contra-hegemônicos passa, invariavelmente, pela crítica à ciência da história – ou o historicismo. Sem essa análise crítica, muitas *ilusões* continuarão a ser encobertas pelo discurso humanizador dos direitos humanos hegemônicos, de modo a impedir-nos de acessar os *ur-direitos* necessários para o nosso trabalho.

Mantendo esse propósito, salta-nos aos olhos a questão da experiência. Tal experiência remete ao *rastro*, pois diz de uma vivência singular, única, que é apenas do sujeito que a viveu. A experiência não tem valor para o historicismo, porque, sendo particular, não se configura como fato enquanto evidência de um acontecimento. Ora, assinala Gagnebin, citando Walter Benjamin, há um declínio da noção de experiência,

[...] no sentido forte e substancial do termo, que a filosofia clássica desenvolveu, que repousa sobre a possibilidade de uma tradição compartilhada por uma comunidade humana, tradição retomada e transformada, em cada geração, na continuidade de uma palavra transmitida de pai para filho [...] A perda da experiência acarreta um outro desaparecimento, o das formas tradicionais de narrativa, de narração, que têm sua fonte nessa transmissibilidade. As razões dessa dupla desaparecimento provêm de fatores históricos que, segundo Benjamin, culminaram com as atrocidades da Grande Guerra [...] Os sobreviventes que voltaram das trincheiras, observa Benjamin, voltaram mundos. Por quê? Porque aquilo que vivenciaram não podia mais ser assimilado por palavras. (GAGNEBIN, 2006, p. 50-51).

Com efeito, o declínio da experiência começa com o fortalecimento do historicismo, que impõe sua estrutura em detrimento das demais. Em termos boaventurianos, compreendendo o historicismo como parte constitutiva da modernidade, há a redução da história ao historicismo. E o auge desse processo ocorre nas Grandes Guerras, quando as experiências não podem mais ser transmitidas, porque não há palavras que traduzam tamanho horror. Por isso, também é uma crise no processo de narração. Uma crise bastante interessante, do ponto de vista do historicismo, pois fica à responsabilidade do historicismo contar os acontecimentos, validando e/ou legitimando tais fatos, uma vez que será narrada pelos “vencedores”. Assim, a incapacidade de transformar a experiência em uma narrativa inteligível surge como subterfúgio para a consolidação do historicismo enquanto história oficial ou hegemônica.

Ademais, o diagnóstico feito por Benjamin advém de sua reflexão acerca da memória traumática e a experiência do choque. Isso demonstra a impossibilidade de assimilação do trauma por parte de nossa linguagem contemporânea e, por conseguinte, por parte da narração tradicional – essa que passa de geração para geração. Benjamin afirma, citando Freud, que essa dificuldade de assimilação acontece, porque o trauma fere, separa, corta ao sujeito o acesso ao simbólico, em particular à linguagem. Em relação à Clínica do Testemunho, esse é um de seus objetivos, como mostramos no capítulo dois. Ao abrir espaço para a vítima falar de suas experiências traumáticas, reintegra a possibilidade de trazer o trauma não apenas ao plano da linguagem como, também, ao plano do simbólico de modo geral. E essa oportunidade reforça o valor da experiência e, conseqüentemente, da narração tradicional. Mais uma vez, vemos a Clínica do Testemunho realizando um

trabalho contra-hegemônico, na medida em que traz à tona *ilusões* que sustentam a hegemonia da DUDH – a saber, a *ilusão teleológica* e a *ilusão triunfalista*.

A valorização da experiência das vítimas de violência de Estado contra o historicismo abre-nos à questão da assimilação da memória dessas experiências. Por certo, ao priorizar-se o rastro – ou seja, a experiência traumática –, para se conceber uma história das vítimas, há a necessidade de uma outra relação com a memória. É o que Walter Benjamin chama de exigência da memória. Sobre isso, Gagnebin assevera:

A exigência da memória [...] deve levar em conta as grandes dificuldades que pesam sobre a possibilidade da narração, sobre a possibilidade da experiência comum, enfim, sobre a possibilidade da transmissão e do lembrar [...] Se passarmos em silêncio sobre elas em proveito de uma boa vontade piegas, então o discurso sobre o dever de memória corre o risco de recair na ineficácia dos bons sentimentos ou, pior ainda, numa espécie de celebração vazia, rapidamente confiscada pela história oficial. (GAGNEBIN, 2006, p. 54-55).

Esse é modelo que o Estado segue, ao “reconhecer” sua violência, uma memória oriunda de um certo “bom sentimento”, a qual gera apenas essa comemoração em memória das vítimas, mas que não gera nenhum efeito no presente. A comemoração, portanto, serve apenas, do ponto de vista do historicismo, como *addendum* à história oficial, sem consequência alguma.

De forma a superar a celebração da memória, Gagnebin propõe a ideia de *rememoração*. A *rememoração* é uma forma de ética de ação no presente:

Tal rememoração implica uma certa ascese da atividade historiadora que, em vez de repetir aquilo de que se lembra abre-se aos brancos, aos buracos, ao esquecido, ao recalçado, para dizer, com hesitações, solavancos, incompletude, aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança nem às palavras. A rememoração também significa uma atenção precisa ao presente, em particular a estas estranhas ressurgências do passado no passado, mas também de agir sobre o presente. A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, visa à transformação do presente. (GAGNEBIN, 2006, p. 55).

O historicismo impõe, sobretudo a partir da Segunda Guerra Mundial, traços específicos à concepção de memória. A celebração, a comemoração ou quaisquer ações onde há sacralização da memória constituem parte dessa especificidade, cujo objetivo é manter a sua teleologia. Nietzsche, de acordo com Gagnebin, já nos alertava sobre esses traços da memória. Ele denunciava a acumulação obsessiva e vazia do historicismo, cuja consequência não é a conservação do passado, mas a

paralisa do presente. Tzvetan Todorov, um linguista e ensaísta também mencionado pela autora, faz uma crítica precisa acerca da atenção que damos à memória atualmente, levantando a problemática do excesso de celebrações e da sacralização vazia do passado:

[...] a complacência em demorar-se na celebração, na comemoração do passado em detrimento do presente – da ação e intervenção no presente. Estas exigem uma certa forma de esquecimento, uma virar a página, uma não permanência no ressentimento e na queixa. “Sacralizar a memória”, diz Todorov, “é uma maneira de torná-la estéril”. (GAGNEBIN, 2006, p. 98).

Esse é um ponto crucial para o trabalho da Clínica do Testemunho: evitar a esterilização do passado, através de sua sacralização excessiva. Celebrar o passado, de forma a reconhecer e reconsiderar alguns eventos como, por exemplo, o Estado admitir a sua truculência durante o período da ditadura e propor políticas de reparação e o anistiamiento dos antigos presos políticos faz parte do processo de sacralização. Mas é pouco! É pouco, na medida em que as ações se mantêm no passado e geram apenas um ressentimento do acontecido. Essa é a paralisia do presente a que se refere Nietzsche, na qual o passado só é tomado via ressentimento e sacralização, impedindo o prosseguimento do presente, de forma a superar o trauma e acessar o passado via *rememoração*.

Em termos de construção de direitos humanos contra-hegemônicos, a sacralização e o ressentimento dificultam a luta. A sacralização sinaliza o reconhecimento de alguns possíveis equívocos históricos – por exemplo, novamente, a responsabilização do Estado pelas torturas perpetradas durante a ditadura brasileira –, o qual passa a sensação de que algo realmente está sendo feito e, por isso, mudando; contudo, é uma sensação falsa, pois não gera uma atitude de ação no presente, ou seja, não busca evitar que tais violências aconteçam novamente – aqui, para exemplificar, retomamos o capítulo três desta Dissertação, onde mostramos que certas ações de violência continuam sendo realizadas pelo Estado, tal como na ditadura. Por sua vez, o ressentimento também incide, de maneira muito parecida à sacralização, no passado. A diferença é que, no ressentimento, o passado sempre será visto como marco mais importante, não sua superação. Como afirma Nietzsche, o ressentimento prende o sujeito ao passado. Desse modo, podemos sustentar que a sacralização e o ressentimento são ferramentas utilizadas para manter escondidas as *ilusões* de sustentação da

hegemonia da DUDH e, por conseguinte, nos afastando dos *ur-direitos*. Essa questão atribui à Clínica do Testemunho, enquanto hermenêutica diatópica, uma relação com a memória que esteja superada dessas sacralizações e ressentimentos. Como já ressaltamos, uma via para as sobrepujar é a afirmação da *rememoração*.

Prosseguindo na procura dessas estratégias de ultrapassar as noções de celebração do passado, Gagnebin (2009) lança mão de um conceito de Theodor Adorno, a saber, o *esclarecimento*. Esse conceito adorniano é fruto da resistência contra a sacralização da memória e, principalmente, da reflexão quanto ao que Adorno chama de novo imperativo categórico kantiano. Abordaremos esse tema mais detidamente no próximo tópico deste capítulo, entretanto, já o anunciaremos: “[...] agir de tal forma que Auschwitz não se repita, que nada de semelhante aconteça.” (ADORNO apud GAGNEBIN, 2006, p. 100). E, para que esse imperativo se cumpra, segundo Adorno, a ação passa pelo esclarecimento do passado, com base na *rememoração*:

[o esclarecimento] designa o que fala com clareza à consciência racional, o que ajuda a compreensão clara e racional – contra a magia, o medo, a superstição, a denegação, a repressão da violência. Em outras palavras: não há, de parte de Adorno, nenhuma sacralização da memória, mas uma insistência no esclarecimento racional. (GAGNEBIN, 2006, p. 101-102).

Nesse sentido, o *esclarecimento* não é apenas lembrar o passado, torná-lo presente na memória, “[...] para permanecer no registro da queixa, da acusação, da recriminação”, frisa Gagnebin, mas é “[...] um esforço doloroso de explicitação ou de esclarecimento a respeito do passado, esforço que deve se transformar num gesto de explicitação, igualmente a respeito do próprio presente.” (GAGNEBIN, 2006, p. 102). Esse é o ponto fundamental, a nosso ver, que legitima o trabalho da Clínica do Testemunho, não somente junto às vítimas da violência perpetrada pelo Estado, durante a ditadura civil-militar brasileira, mas, também, das atuais vítimas do Estado. E esse é o foco do próximo tópico, do trabalho da Clínica do Testemunho com as “novas” vítimas da velha violência de Estado.

### 4.3. O novo imperativo categórico kantiano e a ação da Clínica do Testemunho junto às “novas” vítimas da violência de Estado

A atuação da Clínica do Testemunho com as atuais vítimas do Estado tem estabelecido sua importância no plano clínico em si, isto é, no plano da ressignificação e elaboração do trauma, mas, e para efeito da nossa pesquisa, procuramos evidenciar a sua importância no plano ético-político, de forma a sustentar, por via do processo de hermenêutica diatópica, a fundação da concepção contra-hegemônica de direitos humanos.

Para isso, nos subitens anteriores, evidenciamos a imposição de um *topoi* importante e sua necessária superação: o historicismo. Esse *topoi* é uma das vigas mestras que ocultam as *ilusões* as quais, por suas vezes, sustentam a hegemonia da gramática de dignidade humana ocidental – substanciada na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Mostramos o peso das *ilusões teleológica* e *triumfalista*, na manutenção dessa hegemonia, e por quais vias a Clínica do Testemunho deve se embrenhar, a fim de alcançar uma linguagem de dignidade humana consoante à realidade do nosso contexto brasileiro.

Até o momento, vimos ainda que a importância ético-política da Clínica do Testemunho, no Brasil, se apresenta na ação junto às vítimas violentadas pelo Estado, durante o período de ditadura civil-militar, na medida em que busca, por meio das falas que remetem ao trauma, os *rastros* solapados da história oficial – rastros que são fundamentais para a exigência de reparação e responsabilização do Estado. Por conseguinte, o acesso ao *rastro* permite a *rememoração* dos acontecimentos, prevenindo dos excessos de sacralização do passado e, por último, o *esclarecimento*, o qual, conforme afirma Adorno, é instituído pelo novo imperativo categórico kantiano – a saber, “[...] agir de tal forma que Auschwitz não se repita, que nada de semelhante aconteça” – implicando uma ética do presente. A exigência de uma ética do presente imposta por esse novo e importante imperativo categórico é o argumento que nos leva a acreditar na relevância da atividade da Clínica do Testemunho com as atuais vítimas do Estado. cremos ser possível aplicar todo o processo de hermenêutica diatópica, nesse cenário, pois, por ele, pode-se tentar demonstrar que o novo imperativo categórico não vem sendo cumprido e, em última

análise, nem as garantias dos direitos humanos consagrados pela DUDH. Para exemplificar nossa afirmação, retomamos o preâmbulo da DUDH:

**Considerando** que o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que os todos gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do ser humano comum;

**Considerando** ser essencial que os direitos humanos sejam protegidos pelo império da lei, para que o ser humano não seja compelido, como último recurso, à rebelião contra a tirania e a opressão [...] (ONU, 1948).

Esses dois pontos do preâmbulo da DUDH revelam nitidamente a imposição e o peso do novo imperativo categórico e, por análise, também demonstram seu fracasso, visto que podemos elencar diversos exemplos, no pós-guerra, de atos bárbaros e truculentos, inclusive no Brasil.<sup>10</sup>

Porém, é preciso nos determos um pouco mais na compreensão do novo imperativo categórico, para situarmos sua importância para a luta por direitos humanos contra-hegemônicos. Com esse objetivo, evocaremos novamente as análises de Jeanne Marie Gagnebin a respeito desse assunto.

Gagnebin (2006) apresenta-nos três observações importantes em relação ao novo imperativo categórico kantiano expressado por Adorno. 1. O novo imperativo categórico se caracteriza por sua imposição – imposto historicamente por Hitler. É um imperativo oriundo da violência histórica não da escolha livre do idealismo; 2. Esse imperativo coloca a nós a necessidade de distinção entre o *idêntico* e o *semelhante*. Essa distinção implica, por conseguinte, a diferenciação entre lembrar sempre de Auschwitz e evitar a todo custo que algo semelhante aconteça. Essa dupla distinção complementar ressalta a singularidade de cada acontecimento histórico e, ainda, a sacralização do fato, de modo a isolá-lo no passado; 3. Na mesma linha da observação anterior, a relevante separação entre a luta contra o esquecimento e as atividades comemorativas de “resgate”. Afirma Gagnebin que,

---

<sup>10</sup> Podemos citar, como exemplo, as centenas de milhares de mortes causadas por maus tratos e “tratamentos” violentos ocorridos em várias instituições manicomiais. Como bem nomeou Daniela Arbex (2013), é um verdadeiro holocausto brasileiro, em seu livro onde relata a história dos milhares de mortes acontecidas no Instituto Manicomial Colônia, na cidade mineira de Barbacena.

[...] se essa luta [diferenciação] é necessária, é porque não só a tendência a esquecer é forte, mas também a vontade, o desejo de esquecer. Há um esquecer natural, feliz, necessário à vida, dizia Nietzsche. Mas existem também outras formas de esquecimento, duvidosas: não saber, saber mas não querer saber, fazer de conta que não se sabe, denegar, recalcar. (GAGNEBIN, 2006, p. 101).

As observações acima são concordantes com o alerta que Todorov faz ao processo de esterilização do passado, cuja finalidade é produzir um distanciamento entre o presente e o passado, de sorte a facilitar esse esquecimento duvidoso do qual Gagnebin nos previne, ou seja, reificando a ilusão teleológica e negando a contingência da história.

Podemos também aplicar a questão do imperativo categórico ao cenário brasileiro, adaptando-o levemente. Suponhamos que o horror e a violência praticados pelo Estado, durante a ditadura, nos tenham imposto um imperativo categórico semelhante ao apresentado por Adorno. Esse imperativo implicaria, a nosso ver, uma ação que deveria impedir que tais atrocidades acontecessem novamente, ou seja, outras – ou as mesmas, porém apenas legitimadas de outras formas – violências cometidas pelo Estado, em nome de uma segurança nacional. Nessa perspectiva, o trabalho de resgate dos *rastros* da memória das vítimas da ditadura realizado pela Clínica do Testemunho continua perfeitamente coerente com a proposta de *rememoração* e *esclarecimento* e a pressão para o Estado reconhecer sua responsabilidade.

Em termos do processo da hermenêutica diatópica, o trabalho também está adequado, pois enuncia um *topoi* e desvenda algumas *ilusões*. Entretanto, não é suficiente. Para obtermos uma hermenêutica diatópica mais completa possível, é preciso aplicá-la igualmente à realidade atual: observar que *ilusões* têm sido ocultadas e quais os *topoi* que estão por trás.

Uma das dificuldades reveladas pela Clínica do Testemunho, para alcançar a reparação psíquica, é que esta, em tese, só pode acontecer mediante o reconhecimento pelo Estado de sua responsabilidade. Atualmente, o Estado não reconhece, por exemplo, a violência policial como uma responsabilidade sua, porque a polícia apenas reage em prol de segurança e da ordem. Um bom exemplo que podemos trazer sobre essa questão é retornarmos ao movimento das Mães de Maio, cuja luta é exatamente pressionar o Estado a se responsabilizar pelas mortes

causadas pela Polícia Militar. Há aqui uma tensão entre o Estado e uma parte da sociedade civil, representada pelo movimento.

Segundo Santos (2008), essa tensão é resultado da estrutura do pensamento moderno. Retomaremos brevemente esse assunto, porque já versamos sobre o mesmo no primeiro capítulo desta Dissertação. A tensão entre Estado e sociedade civil é, na verdade, uma tensão entre interesses de grupos sociais, em que o Estado é o representante dos interesses de um determinado grupo, o qual, de maneira genérica, no atual cenário de políticas neoliberais, podemos identificar como setor financeiro. Esse é um dos motivos pelos quais podemos compreender o sucateamento dos serviços públicos e, por conseguinte, das violações de direitos humanos de matriz coletiva. Entretanto, o Estado nega essa violação, essa tensão. Nega, no caso das Mães de Maio, a sua responsabilidade enquanto instituição de sustentar as ações da Polícia Militar. Os casos de violência policial, para o Estado, são majoritariamente interpretados do ponto de vista individual, ou seja, a culpa recai sobre o sujeito policial, isolando-o da complexidade institucional da Polícia Militar. Desse ponto de vista, portanto, podemos compreender a militância das Mães de Maio como um esforço para desindividualizar a questão da violência policial, evidenciando essa tensão de interesses que o Estado nega.

Do mesmo modo, pensamos que o trabalho da Clínica do Testemunho junto às vítimas de violência policial pode fortalecer ainda mais a pressão pela responsabilização do Estado. Ademais, na qualidade de uma hermenêutica diatópica, ela poderá desnudar mais algumas *ilusões*. Ao negar a sua responsabilidade em relação às violências policiais, o Estado está usufruindo da *ilusão antiestatista*, cujo princípio é a ação negativa do Estado, o qual apenas tem o dever de se abster de violar os direitos humanos – o Estado viola. Como consequência, essa *ilusão*, garante Santos, “[...] pode desviar a atenção das graves violações dos direitos humanos que são hoje em dia cometidas por poderosos agentes não estatais.” (2013, p. 64). Isto é, além de não se responsabilizar pelas violações cometidas por seus próprios agentes, também colabora para encobrimento de violações praticadas por entidades não estatais.

Há, porém, uma outra *ilusão*, cuja dimensão abarca todo esse processo de conflitos de interesses entre o Estado como representante de um grupo e os demais grupos sociais: a *ilusão do monolitismo*. Essa *ilusão*, conforme a importância ressaltada por Boaventura de Sousa Santos, pode ser considerada a principal a ser

superada para se seguir a trilha dos direitos humanos contra-hegemônicos, em termos institucionais. Ela se caracteriza exatamente pela negação ou minimização das tensões e conflitos internos. E, como afirma Santos (2013, 2014), a negligência dessas tensões contribui para o fortalecimento das demais. Desse modo, o trabalho da Clínica do Testemunho e das Mães de Maio vigora como essa contraforça que impede o Estado de “esquecer” os acontecimentos.

Observando essas tensões causadas pelos diferentes interesses de cada grupo, chegamos ao que podemos considerar como um dos *topoi* desse contexto específico: o poder financeiro. Vivemos a imposição de uma política econômica neoliberal, a qual é igualmente oriunda da cultura do norte<sup>11</sup> ocidental, ou seja, parte importante da ampliação da globalização hegemônica. Genericamente, o neoliberalismo se caracteriza pela participação mínima do Estado na economia, a entrega às mãos da iniciativa privada dos denominados bens sociais – educação, saúde, assistência social e previdência – cujos parâmetros avaliadores se tornam basicamente financeiros (TEIXEIRA, 1996). Por essa razão, o Estado acaba sendo um agente do capital financeiro com a incumbência de facilitar os acordos econômicos privados, em detrimento de suas funções sociais.

Há, ademais, um outro *topoi* bastante importante para a sustentação dessa estrutura de *ilusões* e tensões: a noção de autonomia individual. Essa noção é complementar ao conceito de indivíduo do neoliberalismo. Enfatiza Santos:

Vivemos um tempo dominado pelo poder da ideia de autonomia individual, uma autonomia a ser exercida num mercado planetário constituído por uma miríade de mercados locais, nacionais e globais nos quais potencialmente todas as dimensões da vida individual e social são negociadas de acordo com o seu preço de mercado. Nos termos deste ideal, a sociedade é composta por indivíduos supostamente autoconstituídos cujas possibilidades de sucesso dependem quase exclusivamente de si mesmos para o melhor e o pior. As possibilidades de sucesso são determinadas por opções de vida que devem ser exercidas pela via das opções infinitas de saída no interior do mercado planetário. A única opção indisponível é a saída do mercado planetário. (SANTOS, 2014, p. 09).

---

<sup>11</sup> Lembrando que estamos utilizando os conceitos de Santos a propósito da diferenciação entre norte e sul globais.

A afirmação acima é bastante esclarecedora. Ela nos permite vislumbrar um motivo pelo qual o Estado não se responsabiliza pela violência perpetrada pela Polícia Militar. Ao mesmo tempo em que atribui ao indivíduo a responsabilidade por seu sucesso ou fracasso, imputa ao indivíduo policial quaisquer abusos ou “erros” cometidos. Estabelece-se, logo, o que Santos nomeia de *normatividade apolítica*. É uma normatividade, porque todos os indivíduos são forçados a ser autônomos, de maneira a legitimar o Estado de abandoná-los, se seus fracassos forem tomados como incompetência no exercício da autonomia. Ao mesmo tempo, é apolítica, porque o poder dessa ideia consiste na “[...] promoção de um conceito de poder tão imensamente fragmentado, como disseminado numa rede virtualmente infinita de interações entre indivíduos competindo por recursos escassos e recompensas no mercado.” (SANTOS, 2014, p. 10).

O trabalho da Clínica do Testemunho junto às vítimas da violência policial pode corroborar a desconstrução da farsa da autonomia individual. Somente a emergência do *rastro* dentro dos discursos das vítimas tem a força para romper essa lógica, porque é nele que podemos encontrar o verdadeiro motivo da violência cometida pelo Estado, conforme é sublinhado pela tese de Santos:

[...] estas condições estão desigualmente distribuídas pela sociedade; e mais ainda, numa era de políticas e economias neoliberais, os indivíduos mais pressionados para serem autônomos são precisamente os que se encontram em piores condições para o serem. (SANTOS, 2014, p. 10).

Dessa forma, finalizamos o esboço de uma proposta de atuação da Clínica do Testemunho com as atuais vítimas da violência do Estado, mais especificamente, da violência policial. Acreditamos, assim, que estaremos mais próximos a uma noção de direitos humanos contra-hegemônicos, pelos quais a dignidade humana seja realmente promovida.

## CONCLUSÃO

O objetivo geral desta investigação foi trilhar um caminho possível até as bases de edificação de direitos humanos contra-hegemônicos, por meio de uma pesquisa bibliográfica sobre a referida noção de direito. Para tanto, iniciamos com a crítica aos direitos humanos tais como eles são concebidos atualmente, isto é, em sua forma hegemônica, de modo a vislumbramos veredas na direção de concepções contra-hegemônicas de direitos humanos, considerando os aspectos mínimos de respeito à cultura de cada povo, naquilo que compreendem como dignidade.

Para podemos realizar tal crítica, seguimos na direção histórica da concepção hegemônica de direitos humanos, tentando mostrar suas raízes mais profundas, as influências filosóficas e ontológicas recebidas, o caráter ético-político de interesse e as consequências dessa noção. Nessa trajetória, acreditamos ter sido possível enxergar as causas que tornaram hegemônica uma concepção de dignidade humana – a concepção europeia ocidental – dentre outras. Para nos orientar por essas veredas, nosso guia principal foi o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos. Nessa perspectiva, a partir de seus trabalhos, além de nos guiar pela trilha da crítica aos direitos humanos hegemônicos, indicou-nos, também, uma via possível de construção de direitos humanos contra-hegemônicos, consoante as diferentes noções de dignidade humana de cada cultura: a hermenêutica diatópica. Assim, nossa pesquisa passou a ter um objetivo mais específico: aplicação da hermenêutica diatópica via Clínica do Testemunho, para a produção dos direitos humanos contra-hegemônicos.

Nesse ponto, apresentamos a Clínica do Testemunho, de maneira a demonstrar ser um terreno fértil para a aplicação do processo de hermenêutica diatópica e, por conseguinte, de consolidação das bases da concepção contra-hegemônica de dignidade humana. Porém, propusemos a especificidade de analisar a conjuntura atual da violência de Estado e suas vítimas, corroborando, nesse sentido, nosso objetivo geral de estabelecer uma crítica aos direitos humanos hegemônicos e, por consequência, a urgência de fazer emergir outras composições de dignidade.

Por fim, tentamos mostrar como ocorreria o processo de hermenêutica diatópica via Clínica do Testemunho, de forma a consolidar essa metodologia, dentre

as políticas emancipatórias e fomentadoras de ações contra-hegemônicas. Defendemos o uso da Clínica do Testemunho junto às atuais vítimas da violência de Estado por sua possibilidade de hermenêutica diatópica, cujo resultado amplia o horizonte de luta por dignidade que represente e defenda as necessidades da população, no cenário social, político e econômico brasileiro.

Como efeito desse caminho percorrido na pesquisa, almejamos fomentar a luta pelos direitos humanos contra-hegemônicos, por meio da emergência dos *ur-direitos* abordados por Santos (2008). Recapitulando brevemente, os *ur-direitos*<sup>12</sup> são, segundo Santos, os fundamentos suprimidos dos direitos humanos, isto é, são direitos basilares para os demais direitos humanos, os quais, em razão de interesses, foram omitidos dos direitos positivados.

Ao retornarmos à questão do historicismo no qual a história é reduzida a uma ciência da história – e, de maneira mais ampla, a própria concepção moderna de conhecimento é reduzida ao modelo de conhecimento positivista (SANTOS, 2011) –, podemos observar a sonegação do *ur-direito ao conhecimento*, na medida em que os *rastros* não possuem valor de um fato histórico, para a composição da história oficial, privando a população de conhecer outros lados do mesmo acontecimento e renegando outras formas de produção de história.

A empreitada estabelecida pela Clínica do Testemunho em direção à reparação psíquica e à denúncia de violações de direitos humanos e, por extensão, à crítica a eles, evidencia o *ur-direito à organização e participação na criação de direitos*, pois coloca a necessidade de repensar os direitos humanos em face da perspectiva de quem é atingido pelas violações. A supressão desse *ur-direito* tem sido o fundamento da norma e da dominação capitalista. O direito à organização é um direito primordial, sem o qual nenhum dos outros direitos pode ser minimamente possível. Trata-se de um *ur-direito* primordial, no sentido mais estrito, por sua supressão estar no centro da concepção moderna de que os direitos mais fundamentais não têm de ser criados, porque são tidos como direitos naturais, dados, inerentes. Sem a denúncia dessa supressão abissal, será impossível organizar todas as solidariedades necessárias contra todos os colonialismos existentes (SANTOS, 2008).

Como viemos ressaltando, no último ponto do quarto capítulo, acreditamos que, atualmente, a violação de direitos humanos está bastante associada ao modelo

---

<sup>12</sup> Esse assunto foi trabalhado de forma mais minuciosa no capítulo primeiro desta Dissertação.

de política econômica vigente em grande parte do mundo, o neoliberalismo. Por sua vez, esse cenário impõe a omissão total do *ur-direito de levar o capitalismo global a julgamento num tribunal mundial*. Esse *ur-direito* refere-se ao cuidado simultâneo de si e dos outros como condição de dignidade humana. Nessa supressão, assentou-se o fundamento da conversão do capitalismo em manifestação irreversível e incondicional de progresso. A reivindicação desse direito originário implica que o capitalismo seja responsabilizado pela sua decisiva cota de responsabilidade, na destruição sistêmica do cuidado para com o outro e para a natureza. As violações reconhecidas pelos direitos humanos hegemônicos se amparam na negação dessa destruição (SANTOS, 2008). A noção de autonomia individual pode ser considerada como indício da omissão desse direito originário, posto que serve de subterfúgio para a desresponsabilização do Estado, nas atuais denúncias de violações de direitos, cometidas por seus agentes, e legitimação de sua estruturação ideológica. Assim, a violação dos direitos humanos não é compreendida como tal e, conseqüentemente, não se adentra à análise crítica, a qual nos permitiria chegar a uma possível raiz dessa questão, isto é, a estrutura do modo de produção capitalista.

Esses, como sabemos, não são os únicos *ur-direitos* elencados por Santos. Todavia, para efeito desta pesquisa, a enunciação desses três é suficiente para iluminar um pouco mais o caminho até as bases da concepção contra-hegemônica de direitos humanos. Sabemos, também, que o trajeto o qual estamos percorrendo não é o bastante nem, tampouco, garante a construção desses direitos humanos. Porém, é preciso começar de algum lugar – e nós propusemos esse, pois acreditamos ser uma via possível e próxima a nós.

Ademais, vislumbramos possíveis desdobramentos desta Dissertação, para futuras pesquisas. Um desenrolar viável que enxergamos é na direção da relação entre estética e memória. A forma como a memória é compreendida e transmitida está estritamente ligada ao modo de se compreender a história. Se, como vimos, compreendermos a história do ponto de vista do historicismo, a memória torna-se algo acumulativo, com peso de ressentimento e estéril para o presente e, por sua vez, reduz-se sua transmissão ao plano da escrita da histórica tida como oficial, cuja sustentação está apenas nos fatos documentais considerados como evidências (GAGNEBIN, 2006). Porém, à medida que desenvolvemos esta pesquisa, passamos a ver a possibilidade de uma outra forma de compreender a história, na qual a

memória é viva e sem o peso do ressentimento; memória viva no sentido de transformar o presente, pois acreditamos que, em última análise, toda memória impõe responsabilidades sobre o presente. A princípio, identificamos duas: 1. a memória – sobretudo as memórias de sofrimento – implica um imperativo categórico, para citarmos Adorno, no qual o presente é a chance de reparar e evitar a todo custo outros sofrimentos humanos<sup>13</sup>; 2. por consequência, a memória tem de ser *rememorativa e esclarecedora*, no sentido forte dos termos, isto é, de uma memória ativa e que possibilite a transformação do presente. Gagnebin, corroborando, afirma:

Devemos, antes de mais nada, construir éticas históricas orientadas pelo dever de *resistência*, a fim de que “Auschwitz não se repita, que nada de semelhante aconteça”; a ressalva é essencial: não há repetições idênticas na história, mas sim retomadas e variações que podem ser tão cruéis quanto, ainda que diferentes. (GAGNEBIN, 2006, p. 75).

De maneira a cumprir essas responsabilidades, vemos que a arte pode ser uma ferramenta útil, porque permite acessar a memória por meio de outras perspectivas e sensações, impedindo que ela seja somente matéria de armazenamento. Sobre essa função da estética, Gagnebin, citando Adorno, salienta que, após Auschwitz, a arte surge como essa alternativa à ciência da história:

Criar em arte – como também em pensamento - “após Auschwitz” significa não só rememorar os mortos e lutar contra o esquecimento, tarefa por certo imprescindível mas comum a toda tradição artística desde a poesia épica. Significa também acolher, no próprio movimento de rememoração, essa presença do sofrimento sem palavras sem conceitos que desarticula a vontade de coerência e de sentido de nossos empreendimentos artísticos e reflexivos. (GAGNEBIN, 2006, p. 78).

Com efeito, a arte, a partir das responsabilidades colocadas pela memória, pode promover o senso crítico necessário a uma educação em direitos humanos, a uma ética do presente e também à resistência imprescindível contra o esquecimento do passado, de sorte a distanciá-lo de suas consequências, no presente.

---

<sup>13</sup> Sobre essa problemática da não repetição de sofrimentos humanos, outros pensadores contemporâneos também têm se debruçado e nos trazido compreensões importantes. Ver, por exemplo, os trabalhos de Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém* e *Entre o passado e o futuro*, ambos indicados em nossa bibliografia.

## REFERÊNCIAS

ABRAÃO, P. Prefácio. In: SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA (Org.). **Clínicas do Testemunho: reparação psíquica e construção de memória.** Porto Alegre: Criação Humana, 2014. p. 15-22.

ALVEZ, J. A. L. O contrário dos direitos humanos: explicitando Zizek. **Rev. Bras. Polít. Int.** n. 45, v. 01, p. 92-116, 2002.

ARBEX, D. **Holocausto brasileiro.** São Paulo: Geração, 2013.

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

\_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro.** São Paulo: Perspectiva, 2016.

BENEVIDES, R.; COIMBRA, C. M. B.; PASSOS, E. Direitos humanos no Brasil e o Grupo Tortura Nunca Mais/RJ. In: BENEVIDES, R.; PASSOS, E.; RAUTER, C. (Org.). **Clínica e política: subjetividade e violação de direitos humanos.** Rio de Janeiro: TeCorá, 2002. p. 15-24.

BIONDI, A. **O Brasil privatizado: um balanço do desmonte do Estado.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

BLUM, R. A terceira margem da reparação. In: MERCADANTE, I. S. F.; SILVA JR., M. R. (Org.). **Travessia do silêncio, testemunho e reparação.** São Paulo: Instituto Projetos Terapêuticos, 2015. p. 11-22.

BRASIL, V. V. Ferramentas para uma prática clínica voltada para os direitos humanos: a operação histórica. In: BENEVIDES, R.; PASSOS, E.; RAUTER, C. (Org.). **Clínica e política: subjetividade e violação de direitos humanos.** Rio de Janeiro: TeCorá, 2002. p. 113-122.

CAPRIGLIONE, L. Os mecanismos midiáticos que livram a cara dos crimes das polícias militares no Brasil. In: KUCINSKI, B. et al. (Org.). **Bala perdida: a violência policial no Brasil e os desafios para a sua superação.** São Paulo: Boitempo, 2015. p. 55-60.

CASTELO BRANCO, G. Violência de Estado. **Revista Ecopolítica.** São Paulo, n. 9, maio-ago, p. 2-12, 2014.

CHAUÍ, M.; SANTOS, B. S. **Direitos humanos, democracia e desenvolvimento.** São Paulo: Cortez, 2013.

CHIES, T. C.; FEIJÓ, D. T.; HERBSTTRITH, C. G. O mais além do trauma? In: SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA (Org.). **Clínicas do Testemunho: reparação psíquica e construção de memória.** Porto Alegre: Criação Humana, 2014. p. 133-144.

COMPARATO, F. K. **A afirmação histórica dos direitos humanos.** São Paulo: Saraiva, 2010.

CONTE, B. S. Testemunho: reparação do trauma é possível? In: SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA (Org.). **Clínicas do Testemunho**: reparação psíquica e construção de memória. Porto Alegre: Criação Humana, 2014. p. 83-94.

DARA, D.; SILVA, D. M. Mães e familiares de vítimas do Estado: a luta autônoma de quem sente na pele a violência policial. In: KUCINSKI, B. et al. (Org.). **Bala perdida**: a violência policial no Brasil e os desafios para a sua superação. São Paulo: Boitempo, 2015. p. 83-90.

DORNELLES, J. R. W. A internacionalização dos direitos humanos. **Revista da Faculdade de Direito de Campos**. v. 05, n. 05, p. 177-195, 2004.

FRANCISCO, S. A.; JORGE, M. A.; MOURÃO, J. C. Violência organizada, impunidade e silenciamento. In: BENEVIDES, R.; PASSOS, E.; RAUTER, C. (Org.). **Clínica e política**: subjetividade e violação de direitos humanos. Rio de Janeiro: TeCorá, 2002. p. 51-58.

GAGNEBIN, J. M. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GENERAL ASSEMBLY OF THE UNITED NATIONS. Resolution n. 43/131, 08 December 1988. **Humanitarian assistance to victims of natural disasters and similar emergency situations**. Disponível em: <[http://www.un.org/ga/search/view\\_doc.asp.symbol=A/RES/43/131&Lang=E&Area=RESOLUTION](http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp.symbol=A/RES/43/131&Lang=E&Area=RESOLUTION)>. Acesso em: 09 jul. 2016.

INDURSKY, A. C.; SZUCHMAN, K. Grupos do testemunho: função e ética do processo testemunhal. In: SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA (Org.). **Clínicas do Testemunho**: reparação psíquica e construção de memória. Porto Alegre: Criação Humana, 2014. p. 49-68.

KARAM, M. L. Violência, militarização e 'guerra às drogas'. In: KUCINSKI, B. et al. (Org.). **Bala perdida**: a violência policial no Brasil e os desafios para a sua superação. São Paulo: Boitempo, 2015. p. 33-38.

KEHL, M. R. Duas chacinas em São Paulo – a mesma polícia, o mesmo governo. In: KUCINSKI, B. et al. (Org.). **Bala perdida**: a violência policial no Brasil e os desafios para a sua superação. São Paulo: Boitempo, 2015. p. 75-82.

KOLKER, T. A tortura e o processo de democratização brasileiro. In: BENEVIDES, R.; PASSOS, E.; RAUTER, C. (Org.). **Clínica e política**: subjetividade e violação dos Direitos Humanos. Rio de Janeiro: TeCorá, 2002. p. 39-44.

LARA, L. M.; REFOSCO, L. L. Olhar, ver, escutar, reparar: uma abordagem psicanalítica do conceito de reparação. In: SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA (Org.). **Clínicas do Testemunho**: reparação psíquica e construção de memória. Porto Alegre: Criação Humana, 2014. p. 145-166.

LOSICER, E. Testemunho e verdade Projeto Clínicas do Testemunho/RJ e a interação com a Comissão Estadual da Verdade. In: SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA (Org.). **Clínicas do Testemunho**: reparação psíquica e construção de memória. Porto Alegre: Criação Humana, 2014. p. 183-192.

MENA, F. Um modelo violento e ineficaz de polícia. In: KUCINSKI, B. et al. (Org.). **Bala perdida: a violência policial no Brasil e os desafios para a sua superação**. São Paulo: Boitempo, 2015. p. 19-26.

MORAES, E. G.; PERRONE, C. Do trauma ao testemunho: caminho possível de subjetivação. In: SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA (Org.). **Clínicas do Testemunho: reparação psíquica e construção de memória**. Porto Alegre: Criação Humana, 2014. p. 31-48.

MORAES, R.; PESCHANSKI, J. A. As lógicas do extermínio. In: KUCINSKI, B. et al. (Org.). **Bala perdida: a violência policial no Brasil e os desafios para a sua superação**. São Paulo: Boitempo, 2015. p. 61-66.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 1948. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php>>. Acesso em: 30 jul. 2017.

PADRÓS, E. S. A história e a memória confiscada: o tempo presente e as ditaduras de segurança nacional. In: SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA (Org.). **Clínicas do Testemunho: reparação psíquica e construção de memória**. Porto Alegre: Criação Humana, 2014. p. 193-212.

PERRONE, C. Políticas da memória e do esquecimento: as ruínas do sentido. In: BENEVIDES, R.; PASSOS, E.; RAUTER, C. (Org.). **Clínica e política: subjetividade e violação de direitos humanos**. Rio de Janeiro: TeCorá, 2002. p. 101-110.

REFOSCO, L. L. WONDRACEK, K. H. K. Destinos possíveis frente ao trauma da violência de Estado: recomposição, criação e sublimação. In: SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA (Org.). **Clínicas do Testemunho: reparação psíquica e construção de memória**. Porto Alegre: Criação Humana, 2014. p. 167-182.

RIZZINI, I. População infantil e juvenil: direitos humanos, pobreza e desigualdade. In: FREIRE, S. M. (Org.). **Direitos humanos e questão social na América Latina**. Rio de Janeiro: Gramma, 2009, p. 81-88.

RUIZ, J. L. S. **Direitos humanos e concepções contemporâneas**. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, B. S. **A gramática do tempo**. São Paulo: Cortez, 2008.

\_\_\_\_\_. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2011.

\_\_\_\_\_. **Se Deus fosse ativista dos Direitos Humanos**. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, I. A. A. **Direitos Humanos e as práticas de racismo**. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2015.

SOARES, L. E. Por que tem sido tão difícil mudar as polícias? In: KUCINSKI, B. et al. (Org.). **Bala perdida: a violência policial no Brasil e os desafios para a sua superação**. São Paulo: Boitempo, 2015. p. 27-32.

TADDEO, C. E. **A guerra não declarada na visão de um favelado**. São Paulo: Carlos Eduardo Taddeo, 2012.

TEIXEIRA, F. J. S. O neoliberalismo em debate. In: OLIVEIRA, M. A.; TEIXEIRA, F. J. S. (Org.). **Neoliberalismo e reestruturação produtiva**: as novas determinações do mundo do trabalho. São Paulo: Cortez, 1996. p. 195-252.

WONDRACEK, K. H. K. Sobre a arte de polir ouriços: psicanálise e história na clínica dos afetados pela violência de Estado. In: SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA (Org.). **Clínicas do Testemunho**: reparação psíquica e construção de memória. Porto Alegre: Criação Humana, 2014. p. 95-114.

WYLLYS, J. Formas de temer, formas de reprimir: as relações entre a violência policial e suas representações nas mídias. In: KUCINSKI, B. et al. (Org.). **Bala perdida**: a violência policial no Brasil e os desafios para a sua superação. São Paulo: Boitempo, 2015. p. 51-54.