

## O papel da *linguagem* na reivindicação de direitos humanos: entre o restabelecimento da justiça e o perigo da falsificação do destino das vítimas<sup>1</sup>

*The language role in human rights claim: between justice reestablishment and the danger of falsification of the victims destination*

Claudecir dos Santos<sup>2</sup>

### Resumo

O presente artigo faz um breve resgate da história dos direitos humanos para mostrar que eles fazem parte de uma construção humana com princípios e fins definidos no tempo e posicionados no espaço. Apresenta algumas razões para justificar a construção dos direitos humanos como um processo educacional e procura demonstrar que o entendimento do papel da *linguagem* na reivindicação de **direitos humanos** é a chave para a compreensão dos direitos humanos como frutos de um desejo coletivo para fazer justiça com quem sofreu ou sofre injustiças. O objetivo do artigo, portanto, é mostrar que o restabelecimento da justiça e a não falsificação do destino das vítimas depende de uma linguagem libertadora que possibilita a *testemunha* condições para narrar-se no *testemunho*.

**Palavras-chave:** linguagem, direitos humanos, testemunha, vítima.

### Abstract

The present article makes a brief rescue of human rights history to show that they are part of a human construction with the principles and purposes set in time and positioned in space. This study presents some reasons to justify the human rights construction like an educational process and tries to demonstrate that the understanding of the **language** role in the claim of **human rights** allows that they can be perceived like a result of a collective wish to make justice whom suffered or suffers unfairness. The purpose of this article, therefore, is to show that the re-establishment of justice and the non-falsification of the *victims* destination depends of a liberator language that make possible the *act of witnessing*, conditions to narrate itself in the *witness*.

**Key-words:** language, human rights, witness, victim.

<sup>1</sup> Artigo recebido em 30 de abril de 2013 e aceito em 15 de outubro de 2013.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia – UNISINOS/RS. Professor de Filosofia (Geral e Jurídica) na UNOCHAPECÓ, Chapecó/SC. Endereço: claudecirs@unochapeco.edu.br

## Introdução

A linguagem é uma condição necessária para que os indivíduos possam interagir uns com os outros e com o meio onde vivem, podendo, graças às representações que criam, transformar a realidade no mesmo instante em que são transformados por ela, portanto, não existe razão alguma para descartá-la ou abdicá-la. A linguagem sempre será o ponto de partida, o caminho percorrido e o ponto de chegada para as criações humanas.

É sobre uma dessas criações humanas que propomos uma reflexão, ou seja, a criação dos direitos humanos. A história dos direitos humanos comprova que eles fazem parte de uma construção humana com princípios e fins definidos em acordo com diferentes contextos histórico-culturais. Essa é uma forte razão para creditarmos confiança em uma educação para os direitos humanos. Tal educação, porém, precisa ser concebida como um processo e não apenas como uma resposta aos desafios contemporâneos.

Quando a educação se torna um projeto contínuo, também de forma contínua, vão se ampliando as condições para a humanização. Como resultado dessas imbricações entre educação e humanização é possível detectar o respeito alteridade. Porém, é válido lembrar que as “novas” formas de *percepção* e *respeito ao outro*, são absorvidas em cada sociedade, em correlação com o contexto social, político e cultural nelas vigentes. Tomando como referência essa realidade, nossa convicção é de que a reivindicação dos direitos humanos é uma prática que precisa ser aperfeiçoada, através da educação, em cada geração.

Em nosso entendimento, é *na* e *através* da linguagem que surgem as reais possibilidades para que um indivíduo possa se constituir como sujeito. Mas, ser sujeito implica em ser gente com dignidade, o que significa dizer que, a conquista da dignidade somente é possível através da prática da justiça. Ou seja, é na dignidade que está centrada a potencialidade para o restabelecimento da justiça. Disso decorre que: a efetivação da justiça depende da ação da testemunha nas diferentes formas de testemunhar.

Seguindo esse raciocínio, a pretensão desse estudo sobre *o papel da linguagem na luta pelos direitos humanos e o perigo da falsificação do destino das vítimas*, é caminhar ao encontro do que os filósofos Walter Benjamin e Giorgio Agamben escrevem sobre linguagem, testemunho e justiça. Nossas reflexões perseguem a ideia de que não podemos ignorar a linguagem, a testemunha e o ato de testemunhar quando se está em jogo a reivindicação de direitos humanos e o restabelecimento da justiça.

Para Benjamin todas as manifestações da vida do homem podem ser concebidas como uma espécie de linguagem. É através dessa capacidade de se manifestar que um ser humano, usando-se da linguagem, adquire a possibilidade e a capacidade de testemunhar.

Dessa forma, o ato de testemunhar pode ser percebido como um ato político. Mas, para que esse ato possa ser exteriorizado, um ser linguístico precisa se relacionar com outros seres linguísticos. Com isso, em função das relações sociais de um sujeito para com outro, a ordem social é reivindicada. É a partir desse instante que encontramos na teoria de Benjamin ponderações que para nós são relevantes, entre elas, as que afirmam que os dispositivos que geram violências estão presentes em todas as ordens sociais.

A intenção desse estudo, portanto, é mostrar que é a partir das relações entre a linguagem e o testemunho que a luta contra a violência deve ser pensada. Mas, essa luta somente dará frutos se estiver sustentada em uma linguagem libertadora que permite e legitima o testemunho das *vítimas* dessa violência. Se a linguagem conseguir comunicar o que ela é capaz de comunicar e possibilitar a testemunha condições para narrar-se no testemunho, por consequência dessa ação, a justiça terá grandes chances de ser vivenciada. É essa hipótese que sustenta e energiza o presente estudo.

## **1. A construção dos direitos humanos: um processo educacional**

A história dos direitos humanos comprova que eles fazem parte de uma construção humana com princípios e fins definidos no tempo e posicionados no espaço. Essa é uma forte razão para creditarmos confiança em uma educação para os direitos humanos. Tal

educação, porém, precisa ser concebida como um processo e não apenas como resposta aos desafios contemporâneos.

De acordo com o estudioso dos direitos humanos no Brasil, Paulo Cesar Carbonari, falar de uma educação em direitos humanos significa pensá-la como um processo que se desenvolve no tempo e no espaço. Nesse sentido, “ela se estende como uma realização e não como um evento. Processo requer momentos diversos e complementares que estejam articulados entre si por algum ou vários eixos”<sup>3</sup>.

No tocante a educação em direitos humanos no Brasil, por ser entendida como um processo é importante destacar algumas iniciativas, entre elas a que fez emergir o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH). Os frutos dessa iniciativa começaram aparecer, de modo mais significativo, com a criação do “Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos (CNEHDH), por meio da Portaria nº 98/2003 da SEDH/PR, formado por especialistas, representantes da sociedade civil, instituições públicas e privadas e organismos internacionais”<sup>4</sup>. Assim, ainda em 2003, foi lançada a primeira versão do PNEDH. Essa versão, segundo os registros do PNEDH, “foi lançada pelo MEC e a SEDH, para orientar a implementação de políticas, programas e ações comprometidas com a cultura de respeito e promoção dos direitos humanos”<sup>5</sup>.

Na apresentação do PNEDH estão expressas as lutas, preocupações, anseios e conquistas que, historicamente, envolvem seres humanos na busca por direitos fundamentais.

O Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH) é fruto do compromisso do Estado com a concretização dos direitos humanos e de uma construção histórica da sociedade civil organizada. Ao mesmo tempo em que aprofunda questões do Programa Nacional de Direitos Humanos, o PNEDH incorpora aspectos dos principais documentos internacionais de direitos humanos dos quais o Brasil é signatário, agregando demandas antigas e contemporâneas de nossa sociedade pela efetivação da democracia, do desenvolvimento, da justiça social e pela construção de uma cultura de paz<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> CARBONARI, 2010, p. 40.

<sup>4</sup> BRASIL, 2007, p. 12. Texto disponível em: <http://portal.mj.gov.br/sedh/edh/pnedhpor.pdf>

<sup>5</sup> BRASIL, 2007, p. 12. Texto disponível em: <http://portal.mj.gov.br/sedh/edh/pnedhpor.pdf>

<sup>6</sup> BRASIL, 2007, p. 10. Texto disponível em: <http://portal.mj.gov.br/sedh/edh/pnedhpor.pdf>

Considerando a história e as pretensões do PNEDH, se faz necessário manter um olhar crítico e permanente sobre todas as ações que o envolvem, haja vista que este programa tem como uma de suas prioridades a formação de *sujeitos de direitos*. Tais prioridades não se realizam da noite para o dia, ao contrário disso, são como caminheiros de um longo e, por vezes, nebuloso caminho.

Em relação ao significado da expressão *formação de sujeitos de direitos*, na visão de Carbonari,

Significa, em primeiro lugar, que sujeitos de direitos não estão prontos e disponíveis; antes, estão em formação, em construção, o que reforça a noção de processo. Em segundo lugar, falar de sujeitos de direitos é reconhecer a presença do ser humano como ser cuja dignidade é construção *na e pela* interação com outros sujeitos. Aqui também a noção de multidimensionalidade resulta reforçada, visto que sujeitos não são unidades fechadas, são, antes, relação e, por isso, multidimensionais <sup>7</sup>.

A construção dos Direitos humanos, portanto, vai além dos princípios formais do direito. Uma análise um pouco mais detalhada dessa categoria de direitos, que através da linguagem passou a ser designada como *direitos humanos*, mostra que estes são frutos da história, mais especificamente, da história moderna. De acordo com Giuseppe Tosi,

Do ponto de vista histórico, às vezes se confundem duas realidades diferentes: a existência **do** direito e a existência **dos** direitos humanos. O direito (*dikaion* em grego, *jus* em latim) existe, pelo menos, desde que algumas sociedades começaram a ter um Estado, isto é, desde o momento em que se constituíram as primeiras civilizações; mas os direitos humanos são tipicamente modernos e ocidentais, isto é, nascem num determinado período histórico e numa determinada civilização; na Europa a partir dos séculos XVI/XVII, porque é somente nesse contexto histórico que os conceitos adquirem o seu significado próprio e distinto daquele antigo <sup>8</sup>.

Dizer que os direitos humanos são frutos da modernidade, porém, não significa dizer que antes desse período não existia respeito aos seres humanos, apenas significa dizer que, do ponto de vista linguístico, é a partir da modernidade que os direitos humanos se constituem como um conceito jurídica e filosoficamente organizado para responder aos desafios próprios dessa época.

<sup>7</sup> CARBONARI, 2010, p. 41.

<sup>8</sup> TOSI, 2010, p. 64.

A luta pelos direitos humanos, desde o início da modernidade, é a maior expressão da necessidade desse direito. Ou seja, quando observamos as atrocidades contemporâneas que ferem os direitos humanos e trazem à baila, em pleno século XXI, reivindicações por direitos animais (o direito de comer, por exemplo), é que nos damos conta da urgência da celebração dos direitos humanos.

A história dos direitos humanos não é uma história marcada por conquistas e reconhecimentos, ao contrário, é uma empreitada marcada por avanços e retrocessos. Segundo Tosi,

A história dos direitos humanos não é tão linear como pretendia a genealogia “canônica”, que inicia com a *Magna Charta Libertatum*, passa pelo *Bill of Rights* da Revolução Gloriosa para chegar “a Declaração do Estado da Virgínia, e finalmente à *Déclaration des droits de L’homme e du citoyen* da Revolução Francesa”<sup>9</sup>.

A ambígua e complexa história dos direitos humanos nos leva a concluir que a vivência dos direitos humanos não pode ser pensada em desarmonia com as experiências humanas concretas. Em outras palavras, “os direitos humanos estão inseridos também num **debate ético**, em torno dos valores, e num **debate político** sobre a sua efetivação”<sup>10</sup>.

A construção dos direitos humanos, portanto, depende do envolvimento daqueles que são a razão da existência de tais direitos, ou seja, os seres humanos que *experienciam* a vida. Entretanto, como sabemos, o processo de exclusão, historicamente construído, impediu e continua impedindo que todos os seres humanos tenham voz e vez pra viver experiências emancipadoras. Em relação a isso, aliás, parece ser um grande equívoco a defesa de que a percepção da agressão aos direitos humanos acontece a partir da reação das vítimas. Em muitos casos, às vítimas, foi proporcionada apenas a condição de serem vítimas.

Sobre a categoria vítima é preciso destacar que esta pode agregar vários sentidos, segundo Castor Ruiz, “acerca dessa categoria pode-se, inclusive, fabricar uma falsa condição de vítima para manipular interesses, obter domínio sobre os outros ou conseguir vantagens”

---

<sup>9</sup> TOSI, 2010, p. 64-65.

<sup>10</sup> TOSI, 2010, p. 65.

<sup>11</sup>. Mas, além dessas significações possíveis que a vítima pode assumir, nos referimos a ela nas suas relações com as injustiças. Nesse sentido, nos aproximamos das proposições de Ruiz, quando ele afirma que “a vítima como injustiçado remete a uma realidade objetiva, a injustiça. A vítima tem uma objetividade que a caracteriza como aquele que sofreu a injustiça. Não há vítima sem injustiça, assim como não há injustiça que não produza vítimas”<sup>12</sup>.

É *na* e *através* da linguagem que produzimos e significamos a realidade, e como sabemos, a realidade esta permeada de acontecimentos que ora julgamos justos e ora abominamos por serem as mais altas expressões de injustiças. Portanto, tratando-se da reivindicação dos direitos humanos, nossa convicção é de que a primeira ação a ser tomada é atentar para o papel da linguagem na produção desses direitos.

A ampliação das compreensões sobre os *sujeitos de direitos* é uma forma justa de fazer com que as vítimas resgatem o direito de reclamar as injustiças sofridas, sem correr o risco da falsificação de seus destinos. Sobre essa relação dos direitos humanos com o testemunho dos injustiçados, Ruiz escreve que, “os direitos humanos adquirem outra luz quando em vez de ser pensados a partir dos princípios formais do direito, se interpretam a partir do outro injustiçado, ou seja, da alteridade da vítima”<sup>13</sup>.

## 2. A testemunha e ato de testemunhar

De modo geral quando expressamos as palavras testemunha e testemunho, nos aproximamos do direito e anunciamos a existência de pessoas que pessoalmente presenciaram um fato; que souberam do fato por terceiros ou, até mesmo, foram citadas por outras testemunhas e, por essa razão, são convidadas a prestarem testemunho do que

---

<sup>11</sup> RUIZ, 2010, p. 201.

<sup>12</sup> RUIZ, 2010, p. 202.

<sup>13</sup> RUIZ, 2010, p. 201.

viram ou ouviram. Nesse sentido, a palavra testemunha refere-se à pessoa e, testemunho, ao ato de testemunhar.

A função de uma testemunha é fazer esclarecimentos ao testemunhar, entretanto, as formas usadas para que tais esclarecimentos aconteçam são diversas. É preciso considerar algumas variáveis que são, em alguns casos, determinantes na vida da testemunha e na legitimidade do testemunho. Uma dessas variáveis é o contexto sócio histórico cultural de cada época, o contexto provoca influências nas condições de acolhimento de testemunhas e testemunhos. Outra variável pode ser encontrada nas fontes de saberes onde o testemunho está fundamentado. Nesse caso será preciso, também, considerar o grau de relação da testemunha com as formas de produção, interiorização e circulação dos saberes em questão.

Como se vê, as imbricações existentes em torno da testemunha e do ato de testemunhar são inúmeras e podem estar ligadas a diferentes variáveis. Giorgio Agamben, em seu livro: *O Que Resta De Auschwitz*, inspirado em depoimentos de sobreviventes de campos de concentração como Primo Levi, dedica um capítulo especial sobre a testemunha. Segundo Agamben,

Em latim, há dois termos para representar a testemunha. O primeiro, *testis*, de que deriva o nosso termo testemunha, significa etimologicamente aquele que se põe como terceiro (*terstis*) em um processo ou em um litígio entre dois contentores. O segundo, *superstes*, indica aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto dar testemunho disso<sup>14</sup>.

Agamben, ao fazer referência a Primo Levi, diz que este, certamente, não se enquadraria no primeiro sentido (*testis*), pois Levi que viveu e sobreviveu um campo de concentração, podendo dar testemunho dessa experiência através da fala, não poderia ser um terceiro. Primo Levi é uma legítima testemunha de um acontecimento, mas como veremos adiante, num outro sentido, o próprio Levi se considera como porta voz das verdadeiras testemunhas de um campo de concentração, que não são os sobreviventes, mas sim, aqueles que não ficaram vivos para testemunhar.

---

<sup>14</sup> AGAMBEN, 2008, p. 27.



Além do resgate da origem latina da palavra testemunha, Agamben também destaca a origem grega. “No grego, testemunha é *martis*, mártir. Os primeiros padres da igreja derivaram daí o termo *martirium*, a fim de destacar a morte dos cristãos perseguidos que, assim, davam testemunho de sua fé”<sup>15</sup>. É interessante observar, a partir do significado grego para testemunha e do uso feito pela igreja católica no início do catolicismo, a profunda ligação entre a figura da testemunha e o valor do seu testemunho. Agamben esclarece, porém, que não podemos confundir o termo martírio. O que aconteceu nos campos de concentração, por exemplo, pouco tem a ver com martírio. A respeito disso, citando Bettelheim (1989), Agamben acrescenta que os sobreviventes são unânimes ao afirmarem que: “chamando as vítimas dos nazistas de ‘mártires’, falsificamos seu destino”<sup>16</sup>. Embora o martírio possa representar ou servir para justificar uma morte absurda, como foram as mortes dos judeus nos campos de concentração, o fato de considerar essas vítimas como mártires tiraria a responsabilidade nazista acerca dos milhares de mortes que aconteceram durante a segunda guerra mundial. Se isso acontece o papel da testemunha e o sentido do testemunho também sofre modificações.

A preocupação em fazer uma análise do papel da testemunha e do ato de testemunhar é decorrente de diversas questões que surgem e se exteriorizam através do uso da linguagem. Diante dessas questões, outras com igual relevância exigem que muitas investigações sejam feitas. Entre elas, podemos destacar aquelas que questionam a própria linguagem, ou seja, considerando o valor e o sentido do testemunho em diferentes épocas, até onde a linguagem, com toda sua instrumentalização, permite a garantia da identidade e da credibilidade de uma testemunha? E ainda, toda forma de linguagem seria uma forma de testemunho? Sobre esse assunto, Agamben escreve que a testemunha Primo Levi, em Auschwitz, procurou de toda forma escutar o não testemunhado, o que ele fez foi tentar captar a palavra secreta no não testemunho e, nesse sentido, “talvez cada palavra, cada escritura nasce, como testemunho. E, por isso mesmo, aquilo que dá testemunho não pode

---

<sup>15</sup> AGAMBEN, 2008, p. 35.

<sup>16</sup> AGAMBEN, 2008, p. 35.

ser já língua, já escritura: pode ser somente um não testemunhado" <sup>17</sup>. Para Agamben, é sobre a natureza desse não testemunhado, sobre a *não língua* que é preciso interrogar-se.

Essas observações de Agamben continuam provocando interrogações, como aquelas sobre a testemunha que não se usa da fala. Nessas condições, na *não fala*, como se caracteriza e legitima o testemunho? Em um contexto onde há somente a existência da *não língua*, o valor do testemunho é o mesmo? Por fim, toda forma de linguagem seria uma forma de testemunho? A resposta a essas questões demandam muita cautela nas investigações que darão respostas a elas, pois, a linguagem é esse instrumento humano tão valioso que a busca pelo seu controle leva pessoas, grupos e elites, a inverterem o sentido de palavras, criarem conceitos, mudarem concepções, transvalorarem valores etc. Esse procedimento provoca o distanciamento do momento histórico dos acontecimentos, dos fatos e fenômenos.

Seguindo essa lógica, é possível perceber que a procura por respostas às questões que seguem o raciocínio das que foram acima expostas, poderia, sem muito esforço, ser encontrada. Mas, envolvidas em um contexto onde a linguagem está "controlada", quais as chances da linguagem para assegurar a liberdade de expressão e a predominância da dignidade humana no ato de testemunhar?

Para não comprometer o testemunho, a linguagem não pode servir apenas como um repasse de conteúdos. Dentro desse contexto, são pertinentes as observações de Walter Benjamin acerca da testemunha e do ato de testemunhar. Se Benjamin tivesse se envolvido de forma mais aprofundada com essa problemática, talvez perguntasse: e quanto àqueles que não conseguem mais, por razões diversas, fazer uma leitura sobre a realidade, recordar, medir e se expressar? Nessas condições, o que fazer para que o testemunho seja dado? Ou seja, o que a linguagem pode fazer em uma situação como essa? Walter Benjamin pode não ter se envolvido diretamente com questões semelhantes a essas, mas suas críticas à instrumentalização da linguagem e a busca pelo restabelecimento de uma linguagem mágica

---

<sup>17</sup> AGAMBEN, 2008, p. 47.

começa a ganhar sentido quando percebemos que sua intenção ao desenvolver a sua “polêmica” filosofia da linguagem, vem ao encontro de experiências concretas.

A preocupação com os que não têm voz nem vez, com os vencidos da história, foi uma das grandes bandeiras levantadas por Walter Benjamin. Sobre isso, poderíamos fazer um paralelo com a sua teoria do *contar a história a contrapelo*, com o contar a história a partir do *testemunho* e do *não testemunho* das vítimas. Na visão de Benjamin, é preciso superar a relação de empatia que, normalmente, o historiador historicista estabelece com os vencedores, até porque, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes, mas a história não pode ser contada somente do ponto de vista dos vencedores. A história que Benjamin considera a verdadeira história a ser contada é a história que considera vencedores e vencidos.

No entendimento do autor, é grande a sedução que a história dos vencedores provoca nos historiadores, mas o que Benjamin propõe é ser forte para conseguir, sempre que necessário for, andar na contramão da história. Para isso é preciso ter conhecimento e coragem para contar a história *a contrapelo*.

Essa prática de narrar a história *a contrapelo* possibilita ir ao encontro do testemunho das vítimas, o que não significa apenas contar outra história. Ao se aproximar das vítimas e de seus testemunhos, a tarefa a ser cumprida concentra-se na tentativa de se aproximar ao máximo do instante histórico dos acontecimentos, essa é uma das mais seguras possibilidades de se chegar à verdade.

Ir ao encontro das testemunhas e entrar em contato com seus testemunhos não é uma experiência simples de se fazer. Entendemos isso quando Agamben lembra o que Primo Levi escreveu sobre os *não sobreviventes* de um campo de concentração. “repito, não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas”<sup>18</sup>. É observando esse cenário que devem ser levantadas as questões sobre: quem são de fato as testemunhas? Os que sobreviveram para contar uma história, ou os que morreram? Agamben continua citando Levi, para mostrar que a testemunha e os aspectos políticos da linguagem no ato de testemunhar

---

<sup>18</sup> LEVI, Apud AGAMBEN, 2008, p. 42.

precisam ser analisados em todos os sentidos, ou seja, a partir do enunciado e do calado. “Os que submergiram, ainda que tivessem papel e tinta, não teriam testemunhado, porque sua morte começara antes de sua morte corporal. Semanas e meses antes de morrer, já haviam perdido a capacidade de observar, recordar, medir e se expressar”<sup>19</sup>. Tratando-se das experiências dos campos de concentração, Agambem acrescenta que o que Levi pretende é mostrar que “as verdadeiras testemunhas, as testemunhas integrais são as que não testemunharam, nem teriam podido fazê-lo”<sup>20</sup>.

Para as testemunhas que sobrevivem, a razão de serem ignoradas ou de seus testemunhos serem desqualificados pode esconder muitas intenções, uma delas, provavelmente decorra do que Agamben escreve:

A testemunha comumente testemunha a favor da verdade e da justiça, e delas a sua palavra extrai consistência e plenitude. Nesse caso, porém, o testemunho vale essencialmente por aquilo que nele falta; contém, no seu centro, algo intestemunhável, que diminui a autoridade dos sobreviventes<sup>21</sup>.

Esta é uma das razões pelas quais Benjamin propôs a vivência de uma linguagem mágica. Essa linguagem é uma linguagem que deve ir além da instrumentalização. Como tudo na natureza é linguagem, a superação da instrumentalização serve para que a linguagem comunique tudo o que ela pode comunicar. O papel da testemunha e o valor do testemunho na construção da história, portanto, enriquece quando a linguagem se desprende de certos aprisionamentos e se torna libertadora.

O ato de testemunhar é carregado de aspectos políticos por duas razões básicas, primeiro porque sua essência está na testemunha que é uma figura política, segundo, porque a linguagem não é neutra e, toda forma de testemunho se dá através da linguagem, isso equivale a dizer que o testemunhar é uma forma de manifestação no mundo. Como todo ser humano é um ser político, então, todas as manifestações humanas são, também, manifestações políticas.

---

<sup>19</sup> LEVI, Apud AGAMBEN, 2008, p. 42.

<sup>20</sup> AGAMBEN, 2008, p. 43.

<sup>21</sup> AGAMBEN, 2008, p. 43.

Em suas observações sobre a justiça e a violência, conforme veremos a seguir, Walter Benjamin apresenta, novamente, importantes contribuições para entendermos a trajetória humana. No bojo dessas observações, importantes apontamentos sobre a vítima e a testemunha, assim como o sentido e a condição para o ato de testemunhar, voltarão à cena.

### **3. A produção da violência e o restabelecimento da justiça**

Ao tratar do problema da violência e das ações que poderiam levar ao restabelecimento da justiça, a preocupação de Walter Benjamin tinha como foco as vítimas. Quando o filósofo fala em ressuscitar os mortos, portanto, nada mais é do que resgatar a esperança das vítimas em relação às injustiças sofridas.

Não perder de vista o passado deve ser uma ação política constante, contudo, essa ação precisa considerar a evolução da história e o modo como ela foi contada. Os registros históricos, em todas as épocas, entre elas a época dos mortos, foram feitos por quem tinha o controle sobre a história. Nessas condições, é grande a tentação de quem está no comando em registrar apenas aquilo que lhe é interessante.

A linguagem, nesse caso, enquanto meio necessário para a existência dos registros, estando à mercê de tendências particulares, não consegue compreender um acontecimento como de fato ele foi por não compreender o movimento interno, imediato e ilimitado da língua que termina por constituir-se como a própria linguagem.

Por conta dessa situação, estabelece-se uma espécie de fissura entre linguagem e conhecimento, o resultado dessa fissura é a confusão na interpretação dos acontecimentos. Essa é a razão pela qual recordar exige muita atenção. Recordar é uma ação política da maior grandeza. Segundo Mate, “a recordação permite salvar o passado ao dar sentido à injustiça passada, ainda que ninguém garanta que algum dia lhe seja feita justiça”<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> MATE, 2011, p. 32.

A partir do ensaio "*Sobre a Crítica da Violência*" (*Kritik Der Gewalt*), Walter Benjamin propõe que um estudo sobre a violência não se desenvolva de forma desconectada das manifestações de justiça que se originam nas formas positivas da lei. Segundo ele, existe violência na imposição da lei, uma vez que a manutenção e a administração da lei se dá *na e com* a violência. Sobre esse fato, porém, Benjamin entende e acredita que a justiça não pode depender dos poderes que se originam das imposições da lei. Em função desse entendimento de Benjamin, Werner Hamacher em seu artigo: *Aformativo, greve: a "Crítica da Violência" de Benjamin* acrescenta que, "a justiça deve pertencer, portanto, a uma esfera igualmente distante da lei, por um lado, e da violência de sua imposição e execução, por outro"<sup>23</sup>. Seguindo no mesmo raciocínio, Hamacher argumenta que toda lei, "diferentemente da justiça é dependente de uma posição (*Setzung*), e tal posição nunca opera sem violência que, com essa posição, impede, nega e põe em risco a si mesma"<sup>24</sup>.

A produção da violência em um cenário marcado por imposições de leis se dá de forma continuada, uma vez que, a violência intrínseca à imposição da lei é a mesma que se transforma em manifestadora da lei. A posição e imposição da lei, portanto, carregam consigo a violência e se legitimam através dela. Na interpretação de Hamacher,

Benjamin não deixa margem alguma para a dúvida de que a história do direito e da legislação, a história política do poder e das instituições do Estado, se desenvolve segundo um modelo que, na medida em que está sob a soberania da relação dialética fins-meios, não pode produzir justiça. Enquanto permanecer compelida pela sucessão circular das forças posicionadoras da lei, a história não pode ser instrumento de justiça<sup>25</sup>.

Para muitos, a possibilidade da história, através da superação das forças posicionadoras da lei, constituir-se como um instrumento de justiça, encontra no Estado o seu mais forte aliado. Para quem assim o percebe, o Estado, através da criação das leis civis, é a instituição que tem possibilidades para conter a violência e, conseqüentemente, praticar a justiça, Benjamin, porém, entende que quando a posição da lei assume a forma de um contrato legal pacificamente firmado, "essa posição repousa numa violência

<sup>23</sup> HAMACHER, 1997, p. 122.

<sup>24</sup> HAMACHER, 1997, p. 122-123.

<sup>25</sup> HAMACHER, 1997, p. 123.

instrumentalizante, porque tal contrato confere a cada uma das partes contratantes o direito de recorrer à violência em caso de quebra de contrato pela outra”<sup>26</sup>. Para Hamacher, quando Benjamin escreve sobre a latência da violência nas instituições judiciais, ele está seguindo um raciocínio lógico que aceita uma dialética que força a desintegração não do próprio princípio da violência e do poder que ele institui, mas somente de suas respectivas formas. Isso porque, como vimos anteriormente, toda lei, diferentemente da justiça, é dependente de uma posição, e essa posição nunca opera sem violência. Nesse sentido, o que acontece com a lei é que a partir do momento que ela foi instituída, ela começa a sofrer uma forma de desintegração:

A partir do momento em que foi posto se desprende da posição e se entrega à manutenção de sua própria posição, uma forma legal terá se desprendido daquilo que ela representa: a posição degenera na lei, que é por consequência impotente e está fadada a sucumbir a **uma outra** violência, **um outro** interesse, previamente afastado, excluído, reprimido ou banido de si mesmo<sup>27</sup>.

Partindo de observações como essas, a interpretação a que chegamos acerca da produção da violência na concepção de Benjamin, é que a continuidade da violência, em função dos *novos interesses* que provocam alterações internas no desprendimento e execução da violência, é resultado do movimento constate das forças sociais ou políticas, das inovações técnicas, das pressões econômicas e de outras tantas formas de manifestação política que nascem no seio de uma sociedade. Essa realidade coloca o pensamento de Benjamin, no que tange à violência, na contramão dos pensamentos que atribuem à violência como algo que está na natureza do ser humano. Ao contrário destes pensamentos, Walter Benjamin, quando teoriza sobre a violência, entende e descreve que esta é uma questão social, ou seja, algo praticado por seres humanos em sociedade e, por conseguinte, não natural.

O centro da análise benjaminiana sobre a violência, portanto, está na sua crítica à violência social e nas suas relações com o direito. De acordo o professor Castor Bartolomé Ruiz, no livro por ele organizado, *Justiça e Memória: para uma crítica ética da violência*,

<sup>26</sup> HAMACHER, 1997, p. 124.

<sup>27</sup> HAMACHER, 1997, p. 125.

embora Benjamin tenha deixado de lado qualquer tipo de fenomenologia da violência, é somente através dela que podemos fazer uma análise crítica da violência para além do direito. Para tanto, destaca Ruiz, “há de se fazer uma importante distinção conceitual entre agressividade e violência. A agressividade, em algumas de suas formas, pode ser considerada natural, enquanto a violência se define como tal a partir da intencionalidade estratégica que a produz”<sup>28</sup>.

O que está em questão aqui é a tentativa, ou o desejo, de demonstrar e, quiçá, comprovar que a violência não é um dado natural<sup>29</sup>. Nesta linha de raciocínio, chega-se à conclusão de que violência e agressividade, definitivamente, não podem ser a mesma coisa. A partir da diferenciação estabelecida entre agressividade e violência fica mais fácil determinar o que é natural e o que é social. Na definição da violência, Ruiz destaca que há dois elementos que a diferenciam claramente da agressividade: “1) a significação intencional; 2) a negação da alteridade humana”<sup>30</sup>.

A pulsão natural gera a agressividade<sup>31</sup>, enquanto a violência é um fator social. A respeito dessa afirmação Ruiz diz que “a agressividade é compulsiva e sua função é preservar aspectos vitais da existência de cada indivíduo”<sup>32</sup>. Quanto à violência, esta é, segundo Ruiz, “uma agressividade significada estrategicamente como meio para consecução de um fim. Ela significa agressão à vida do outro como tática intencional para uma finalidade

---

<sup>28</sup> RUIZ, 2009, p. 88.

<sup>29</sup> De acordo com o professor Ruiz, considerar a violência como uma pulsão natural do comportamento humano e, conseqüentemente, das relações sociais, leva a conclusões fatalistas sobre sua presença inevitável na sociedade e no poder. “[...] a naturalização da violência constrange a filosofia política a pensar a sociedade a partir de duas alternativas: a) deixar que a violência atue na sociedade como uma pulsão natural sem inibição alguma, o que levaria uma mimese autodestrutiva; b) aceitá-la como pulsão natural inevitável, embora deva ser controlada pelos códigos morais e jurídicos a fim de ser integrada nas relações sociais de modo produtivo.” (RUIZ, 2009, p. 88-89)

<sup>30</sup> RUIZ, 2009, p. 90.

<sup>31</sup> Em função de tudo aquilo que é possível dizer sobre esse assunto, embora pareça óbvio, é sensato esclarecer que não é a pretensão desse trabalho fazer um estudo sobre o conceito de agressividade, senão teríamos que falar dele num sentido amplo, inclusive, citando suas funções, que, em certo grau, podem ser positivas, como a sua colaboração para o desenvolvimento das espécies, entre elas, a humana.

<sup>32</sup> RUIZ, 2009, p. 90.



preconcebida”<sup>33</sup>. É dessas diferenciações que surge a conclusão de que *todos os animais são agressivos, porém, só o ser humano pode ser violento*.

A prática da justiça, em um cenário de produções de violência, corre o risco de permanecer em um constante duelo entre a busca pelo discernimento entre a violência legítima ou ilegítima. Assim, a busca pela justiça provavelmente aconteceria embasada em leis e, como vimos, as leis carregam consigo uma forma de violência seja na sua posição ou na sua imposição. Frente a isso cabe perguntar: é possível superar essa realidade e evitar a prática de novas injustiças? Em síntese podemos dizer que, se a resposta a essa pergunta não fosse positiva, não haveria razão para o desenvolvimento desse estudo.

Acreditamos que a superação dessa realidade, e o restabelecimento da justiça, estão concentrados na linguagem. É através da linguagem que o *eu* e o *outro* apresentam condições de manifestação. Manifestar-se e narrar-se significa exteriorizar uma forma de comunicação própria e evoluída em relação às outras espécies. É bem verdade que essa forma evoluída de comunicação, na maioria das vezes, se instrumentaliza de tal maneira que impede a linguagem de comunicar tudo o que ela comunicaria não fossem as algemas dos códigos e símbolos, mas é por saber que isso acontece que visualizamos na linguagem as condições para que o testemunho aconteça imbricado nos dispositivos que alimentam o resgate da vida humana.

#### 4. Conclusão

A linguagem possibilita que o homem signifique as coisas e acontecimentos, mas esse mesmo homem que faz uso da linguagem para compreender-se e compreender o mundo, tornam-se vítima da própria linguagem quando não consegue superar a instrumentalização que a ela atribui. Sobre esse fato, Souza faz a seguinte afirmação,

Quando a linguagem é utilizada de modo a inibir a revelação da essência mais íntima do homem, ela se torna apenas um instrumento de uma sociedade que encarcera seus indivíduos, sem que estes, muitas vezes, se deem conta do processo

---

<sup>33</sup> RUIZ, 2009, p. 92.

aprisionador que são vítimas. Assim, para se escapar ao maquinismo infernal de uma linguagem que submete o homem a servidão generalizada, é necessário reinventar a própria linguagem, ou melhor, recuperar algo que nela existe, mas que hoje, cada vez mais, vem sendo expulso do seu domínio<sup>34</sup>.

Nas condições descritas por Sousa, o homem moderno vive uma verdadeira dicotomia entre os discursos criados para representar a realidade e a realidade vivida. Diante disso, fica evidenciada a suspeita de que os graus de ingenuidade que as vítimas carregam são socialmente criados e recriados para fazer com que elas não consigam ultrapassar esse estágio de servidão generalizada.

É preciso deixar claro, caso ainda não esteja, que tanto a ingenuidade como a vítima, são produtos da ação humana. Tal ação sempre foi arquitetada por pessoas, grupos e elites detentoras de poder, seja ele político, econômico ou cultural. Portanto, perceber-se vítima, embora seja condição *sine qua non*, para lutar por direitos negados, não é sinal, muito menos garantia, de que os direitos humanos serão atendidos. Enquanto uma pessoa permanecer embriagada na ingenuidade, facilmente transformar-se-á em vítima.

As palavras acima não devem ser lidas e absorvidas como sendo a expressão de um pessimismo viciado, não é essa a intenção. O que está se tentando dizer é que os ventos que movimentam a história sopram em diversas direções. Assim, quem não está seguro do caminho que deve percorrer, deixa-se conduzir pelos caminhos onde o vento faz mais *eco*. O barulho do vento tumultua os sentidos daqueles que não foram preparados para enfrentar adversidades e, em meio a elas, o medo e a insegurança transforma-se em armas nas mãos dos fabricantes de vítimas. É por essa razão que não é simples sair da condição de vítima e superar a ingenuidade, e vice-versa.

Diante desse cenário, é fundamental valer-se do poder da educação. Com ele, e através dele, será possível observar o papel da **linguagem** na reivindicação de **direitos humanos**. O entendimento acerca do papel desempenhado pela linguagem no seio de uma sociedade e as razões pelas quais surge o desejo em controlá-la é a chave para compreender

---

<sup>34</sup> SOUZA, 1995, p. 138.

a distinção entre o restabelecimento da justiça e o perigo da falsificação do destino das vítimas.

Em relação ao posicionamento do Estado brasileiro, são perceptíveis as diversas ações, leis e programas, tanto em debate, como em desenvolvimento, na busca pela defesa dos direitos humanos e tudo o que eles significam. Mas, envolver-se *legalmente* pode ser apenas uma forma para dizer que faz o dever de casa. A referência ao PNEDH, portanto, teve a preocupação de mostrar que, por mais que exista um *Plano Nacional* sugerindo ou cobrando o *direito* aos direitos humanos, ainda assim, a sociedade corre o risco de ver esses direitos jogados nas sarjetas, escondidos por debaixo de pontes, viadutos e barracos, amontoados nos corredores de hospitais e na imundice de celas dos presídios do século XXI. Mais uma vez, esses riscos e perigos justificam a necessidade de um contínuo debate e um rico processo de educação para os direitos humanos.

As vítimas dos séculos passados não podem ser esquecidas, pois como vimos, não é possível fazer justiça ignorando as vítimas, mas parece sensato, além de fazer justiça com as vítimas do passado, não continuar cometendo injustiças com as vítimas do presente.

Por tudo que é e representa, a linguagem precisa ser reivindicada para a conquista dos direitos humanos, mas para isso todas as ações que, através de processos educacionais, pretendam tirar um homem da condição de vítima precisam estar fundamentadas em uma dimensão libertadora de linguagem, caso contrário, tal educação apenas incutirá nos educandos doses de ingenuidade e ignorância.

Em síntese, podemos dizer que os direitos humanos resultam de um desejo coletivo para fazer justiça com quem sofreu ou sofre injustiças, portanto, as vítimas precisam ser trazidas a luz do debate acerca dos meios e instrumentos que estão sendo criados e utilizados para produzir justiça. Nesse sentido vale resgatar as palavras do professor Castor Ruiz, ao afirmar que, “se a lei ou a ordem entrarem em contradição com a restauração justa da alteridade ferida, haverá de se questionar a justiça da lei e a legitimidade da ordem”<sup>35</sup>. Tudo isso se passa por um processo educacional onde a linguagem está na gênese de uma

---

<sup>35</sup> RUIZ, 2010, p. 224.

*práxis* que poderá ser emancipadora ou, então, apenas servir para manter um discurso disfarçado, manipulador e vicioso. Ou seja, fazer homenagens póstumas e transformar as vítimas em mártires pode ser uma forma de falsificar seus destinos. Se isso acontecer, infelizmente, a justiça não será restabelecida.

## 5. Referências

- AUROUX, Sylvain. A filosofia da linguagem. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.
- BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter. A Filosofia de Walter Benjamin: destruição e Experiência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1997.
- BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire Um Lírico No Auge Do Capitalismo. Trad. Jose Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Batista. 3 ed. São Paulo, Brasiliense, 1994b.
- BENJAMIN, Walter. Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BRASIL. Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos (CNEDH). Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos / Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos. – Brasília: SEDH; UNESCO, 2007.
- CARBONARI, Paulo César. Ensino de Filosofia E Educação Em Direitos Humanos: subsídios para a graduação em Filosofia. In: FERREIRA, Lucia de Fátima G.; TAVARES ZENAIDE, Maria de Nazaré; PEQUENO, Marconi. Direitos Humanos na Educação Superior: subsídios para a educação em Direitos Humanos na Filosofia. Joao Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.
- GIORGIO, Agamben. O que resta de Auschwitz.: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III). São Paulo: Boitempo, 2008.
- HAMACHER, Werner. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter. A Filosofia de Walter Benjamin: destruição e Experiência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- KANT, Immanuel. O Que é o Iluminismo? In: Paz Perpétua e Outros Opúsculos. Tradução Artur Morão. Lisboa: edições 70, 1995
- \_\_\_\_\_. Sobre a Pedagogia. Tradução Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Editora Unimep. 1996.

LEITE, Marcus Vinicius. A estrutura da linguagem em Walter Benjamin. Revista ética e Filosofia Política – N. 12 – Volume 1 – Abril de 2010.

LEVI Primo. É isto um homem? Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MATE, Reyes. Meia noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin sobre o conceito de história. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2011.

MATTE, Reyes. Fundamentos de una filosofía de la memoria. In: RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Justiça e memória: para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

PENCO, Carlo. *Introdução à filosofia da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

RANCIÈRE, Jacques. O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A testemunha, o resto humano na dissolução pós-metafísica d o sujeito. IHU on-line. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Edição 376, São Leopoldo, outubro de 2011. Disponível em: [www.unisinos.br/ihu](http://www.unisinos.br/ihu)

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Justiça e Memória: para uma crítica ética da violência. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. O estado de exceção como paradigma de governo. IHU on-line. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Edição 373, São Leopoldo, outubro de 2011. Disponível em: [www.unisinos.br/ihu](http://www.unisinos.br/ihu)

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Os Direitos Humanos Como direitos Do Outro. In: FERREIRA, Lucia de Fátima G.; TAVARES ZENAIDE, Maria de Nazaré; PEQUENO, Marconi. Direitos Humanos na Educação Superior: subsídios para a educação em Direitos Humanos na Filosofia. Joao Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

SOUZA, Sonia Maria Ribeiro de. Um outro Olhar: filosofia. São Paulo: FTD. 1995.

TOSI, Giuseppe. O Que São Esses Tais De Direitos Humanos. In: FERREIRA, Lucia de Fátima G.; TAVARES ZENAIDE, Maria de Nazaré; PEQUENO, Marconi. Direitos Humanos na Educação

Superior: subsídios para a educação em Direitos Humanos na Filosofia. Joao Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.