

Marcelo Rodrigues Souza Ribeiro

# **Do inimaginável**



**UFG** Universidade Federal de Goiás

Reitor

*Edward Madureira Brasil*

Vice-Reitora

*Sandramara Matias Chaves*

Diretor da Editora UFG

*Anselmo Pessoa Neto*

---

### **Conselho Editorial da EDITORA UFG**

*Andréa Freire de Lucena,*

*Antonio Carlos Novaes (secretário),*

*Antonio Corbacho Quintela (presidente),*

*Cláudio Rodrigues Leles,*

*Éric de Souza Gil,*

*Heleno Godói de Sousa,*

*Iara Toscano Correia,*

*Igor Kopcak,*

*Marcelina Gorni,*

*Maria Meire de Carvalho Ferreira,*

*Renata Mendonça Rodrigues Vasconcelos,*

*Ulysses Rocha Filho,*

*Vânia Dolores Estevam de Oliveira.*

---

**Marcelo Rodrigues Souza Ribeiro**

# **Do inimaginável**

**Editora UFG**



Expressão  
Acadêmica

© EDITORA UFG, 2019

© Marcelo Rodrigues Souza Ribeiro, 2019

REVISÃO: LÍDIA S. FERREIRA DE FREITAS

EDITORÇÃO ELETRÔNICA: JULYANA ALEIXO FRAGOSO

CAPA: SANTIAGO DIAS DE SOUZA PINTO

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
GPT/BC/UFG

---

R484 Ribeiro, Marcelo Rodrigues Souza  
Do inimaginável / Marcelo Rodrigues Souza Ribeiro. – Goiânia :  
Editora UFG, 2019.  
192 p. ; il.

(Coleção Expressão Acadêmica)

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-7274-510-9

1. Direitos humanos. 2. Arte. 3. Cultura. 4. Cinema . 5  
Cosmopolitismo. I. Título.

CDU: 342.7

---

Bibliotecária responsável: Adriana Pereira de Aguiar / CRB: 3172

## Sumário

INTRODUÇÃO: HUMANIDADE E MUNDANIDADE .....	7
O devir-sensível da consciência da humanidade .....	7
Cosmopolíticas e cosmopoéticas .....	11
Do arquivo à abertura anarquívica .....	18
A política do universalismo e a época dos direitos humanos .....	32
O cinema como aparelho cosmopoético .....	42
CAMPOS, CONTRACAMPOS.....	47
Filmar os campos: arquivamento e testemunho.....	47
Ver os campos: arquivo e julgamento.....	56
Rever os campos: memória e consciência da humanidade.....	66
Disseminar os contracampos.....	71
REARQUIVAMENTO FICCIONAL: O ARQUIVO REVISITADO .....	77
Pensar o horror: <i>The Big Red One</i> (1980/2004), de Samuel Fuller.....	77
Repensar o horror: <i>Falkenau, vision de l'impossible</i> (1988), de Emil Weiss.....	83
A pedagogia do arquivo: <i>Verboten!</i> (1959), de Samuel Fuller .....	89
A insuficiência da imagem: <i>The Stranger</i> (1946), de Orson Welles.....	94
ANTIARQUIVO: O ARQUIVO DENEGADO .....	105
A imaginação contra o arquivo: <i>Shoah</i> (1985), de Claude Lanzmann .....	105
<i>Shoah</i> e os fantasmas dos desaparecidos e dos sobreviventes .....	121

ANARQUIVO: O ARQUIVO REMONTADO .....	135
A disseminação interrogativa: <i>Nuit et Brouillard</i> (1955), de Alain Resnais.....	135
A confrontação do fascismo no cotidiano: <i>Obyknoennyy fashizm</i> (1965), de Mikhail Romm .....	154
O arquivo expandido contra a aniquilação: <i>Histoire(s) du cinéma, 1a. Toutes les histoires</i> (1988), de Jean-Luc Godard .....	164
CONCLUSÃO .....	179
Sobre o texto .....	182
Referências bibliográficas.....	183
Referências filmográficas .....	190

## INTRODUÇÃO: HUMANIDADE E MUNDANIDADE

### O devir-sensível da consciência da humanidade

No preâmbulo do documento, os redatores da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) recorrem a uma expressão aparentemente óbvia, cujo enigma a genealogia e a história do projeto dos direitos humanos não cessam de multiplicar. Na segunda das sete considerações que antecedem os trinta artigos do texto adotado pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU), em 10 de dezembro de 1948, as palavras “consciência da humanidade” consignam um pressuposto fundamental da noção de direitos humanos: a ideia de uma comunidade da humanidade, que antecede e ultrapassa as demais formas de comunidade política. A consciência dessa comunidade política da humanidade, pressuposta pela Declaração, torna possível a afirmação dos direitos humanos como “aspiração” do “homem comum”:

o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da humanidade e [...] o advento de um mundo em que os homens 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 homem comum. (DUDH, 1948).

Na breve cena em que se inscreve, a “consciência da humanidade” está diante de “atos bárbaros” que a “ultrajaram”. Decorrentes do “desprezo” e do “desrespeito pelos direitos humanos”, os “atos bárbaros” revelam

o impulso negativo originário que habita a Declaração e que atravessa o projeto dos direitos humanos. Na genealogia moderna que os constitui, a dignidade humana tende a ser concebida, predominantemente, por meio do idioma do direito natural, dentro de um enquadramento nacional, com a Declaração de Independência de 1776 e a Declaração de Direitos de 1791 (no âmbito da Revolução Americana), e com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789 (no âmbito da Revolução Francesa). Na história contemporânea dos direitos humanos, que se desenrola a partir de 1945, a dignidade passa a ser concebida, predominantemente, por meio do idioma do direito positivo. Com base em declarações, programas de ação, tratados e convenções adotados no âmbito da Organização das Nações Unidas e de outras organizações e reuniões internacionais – governamentais e não governamentais, de alcance mundial ou regional – o enquadramento dos direitos humanos tende a se tornar, a um tempo, supranacional e transnacional. De sua genealogia moderna à sua história contemporânea, a reivindicação e a expansão dos direitos humanos estão relacionadas ao reconhecimento e à negação de violações contra a dignidade da pessoa humana<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Sobre as diferenças entre o paradigma moderno e o paradigma contemporâneo dos direitos humanos, ver Norberto Bobbio (2004, p. 79-119) e Upendra Baxi (2008, p. 33-58), assim como minha discussão sobre o assunto em “A política do universalismo e a época dos direitos humanos” (*infra*). Sobre o direito natural como referência genealógica para o desenvolvimento dos direitos humanos, ver Costas Douzinas (2000, p. 1-145), que situa a “modernidade” entre 1789 e 1989, isto é, entre “os grandes documentos revolucionários do século XVIII” e o “fechamento simbólico” marcado pela queda do Muro de Berlim, em 1989 (p. 85-107 e 109-145, tradução nossa). Escolhendo um marco temporal entre o de Baxi e o de Douzinas, Samuel Moyn (2010) argumenta que “os direitos humanos emergiram historicamente como a última utopia” (p. 4, tradução nossa) apenas na década de 1970, assumindo a forma de “um movimento internacional de direitos humanos que nunca existiu antes” (p. 1, tradução nossa). Uma das cadeias de sentido que atravessa a genealogia e a história dos direitos humanos é aquela que associa a ideia de “natureza humana” (principalmente no discurso do direito natural), o conceito de “cidadão” (sobretudo em sua inflexão cosmopolita como “cidadão do mundo”, entre direito natural e direito positivo) e o conceito de “pessoa humana” (associado às discussões sobre personalidade jurídica e às proposições sobre o pleno desenvolvimento da personalidade que perpassam os discursos sobre direitos humanos). Algumas das formulações mais importantes sobre esses assuntos encontram-se em Hannah Arendt (1989, p. 300-336). Sobre Hannah Arendt e os direitos humanos, ver também Peg Birmingham (2006) e Ayten Gündogdu (2015).



Para a “consciência da humanidade”, a cifra enigmática dos “atos bárbaros” condensa o núcleo opaco (a nódoa de inimaginável, a palavra inarticulada, a imagem que falta), a que responde o desejo de “advento de um mundo” de dignidade universal. De modo recorrente, na genealogia moderna e na história contemporânea dos direitos humanos, o reconhecimento da barbárie das violações torna possível reivindicar os direitos que, a cada vez, foram ou terão sido violados, ao mesmo tempo em que algum sentido da titularidade de direitos universais torna possível a insurgência contra toda forma de violação. A articulação entre o reconhecimento dos “atos bárbaros” e a afirmação do “advento de um mundo”, entre a aparição do inimaginável e a imaginação de um mundo comum (baseado em princípios universais de dignidade humana), define a estrutura recorrente da inscrição dos direitos humanos. Seja nos documentos em que seus princípios assumem forma jurídico-política, seja nas narrativas e nas imagens em que seu projeto assume forma sensível, o projeto cosmopolítico dos direitos humanos articula uma cena dupla. A evidência distópica das violações, o registro das atrocidades, o arquivamento e a inscrição do mal (em suma, a sombra dos “atos bárbaros”, a opacidade do horror, o vazio do inimaginável) é indissociável do sonho utópico da dignidade universal, da imaginação do comum como condição compartilhada de realização e de felicidade (o “homem comum” e a promessa luminosa de suas aspirações).

Um princípio de montagem – isto é, de corte e de relação, de descontinuidade e de aproximação, de choque e de associação – constitui a “consciência da humanidade”, articulando o horizonte de dignidade universal que a orienta e a multiplicidade dos “atos bárbaros” singulares diante dos quais ela se inquieta. Se um dos problemas incontornáveis de qualquer debate sobre direitos humanos consiste na relação entre universal e particular, a interrogação da “consciência da humanidade” implica deslocar a formulação do problema. Em vez de pensar universal e particular – assim como, de modo correlato, global e local – como esferas ou contextos circunscritos, excludentes e opostos (o que configura uma perspectiva binária), é preciso reconhecer sua implicação e atravessamento mútuos. A “consciência da humanidade” emerge no ponto em que universal e particular se entrelaçam, em que global e local se entrecruzam, em que, em suma, a universalidade

dos princípios de dignidade se torna evidente para pessoas comuns em sua singularidade, e a recorrência dos “atos bárbaros” que assolam diversas partes do globo é recusada com a força veemente de alguma forma de atuação ético-política local, que reconhece e desloca, ao mesmo tempo, os princípios universais e o vocabulário global dos direitos humanos<sup>2</sup>.

Entre os “atos bárbaros” e a vaga luz que permite entrever o “advento de um mundo” de dignidade universal, o pressuposto da “consciência da humanidade” permanece, contudo, fora de quadro, comandando a inscrição dos direitos humanos a partir de um lugar exterior a toda interrogação. Se há “consciência da humanidade”, isto é, se é possível imaginar, contra a proliferação do inimaginável que se inscreve sob o signo dos “atos bárbaros”, uma comunidade da humanidade, sua configuração efetiva e o trabalho de imaginação que a delimita permanecem inscritos em uma espécie de inconsciente. Para responder ao enigma da “consciência da humanidade”, é preciso retirá-la dessa clausura inconsciente, analisar o trabalho de representação e de imaginação – seria preciso dizer, talvez, o trabalho de sonho – que a desloca para fora de quadro como mero pressuposto do projeto dos direitos humanos, e interrogar as formas de imaginação do comum que tornam possível o reconhecimento de alguma comunidade da humanidade.

---

<sup>2</sup> A relação entre universalismo e particularismo é muito discutida na literatura sócio-anropológica sobre direitos humanos, assim como no campo interdisciplinar dos debates sobre colonialidade, pós-colonialismo, multiculturalismo e direitos humanos. Ver, por exemplo, Raimundo Panikkar (1983), Boaventura de Sousa Santos (2003), com sua proposta de uma “hermenêutica diatópica”, e Rita Laura Segato (2006), com sua diferenciação entre lei, moral e ética, que lhe permite afirmar que “a relatividade trabalhada pela antropologia e as evidências etnográficas da pluralidade de culturas deixam de ser percebidas em posição antagônica com relação ao processo de expansão dos direitos humanos. Justamente na diferença das comunidades morais ampara-se e alimenta-se o anseio ético tanto para conseguir desnaturalizar as regras que sustentam nossa paisagem normativa quanto para dar ritmo histórico à moral, por definição mais lenta e apegada ao costume, e às leis – a princípio, produto da conquista de um território por um vencedor que implanta sua lei mas, a partir de então, do jogo de forças entre os povos que habitam tal território e da negociação no âmbito da nação. A presença ineludível dos outros habitando o mesmo mundo, o estranhamento ético e o progressivo desdobramento dos direitos são engrenagens de uma articulação única” (p. 225-226). As formulações de Segato se aproximam das ideias de Pádua Fernandes (2009, p. 7-19) sobre o “sentido de insurgência” que anima os direitos humanos.

Em vez de pressupor a “consciência da humanidade”, como se a comunidade política a que se refere estivesse dada, é preciso interrogar suas condições de possibilidade e as formas de seu devir-sensível. No contexto das diversas formas específicas de comunidade que recortam e dividem a experiência humana, como é possível pensar a humanidade – tanto a condição humana (que se opõe, conceitualmente, às ideias de inumanidade e desumanidade), quanto a espécie humana (que se opõe, conceitualmente, à ideia de espécies não humanas) – como comunidade política? De que formas a ideia de uma comunidade da humanidade pode se tornar evidente, isto é, habitar o que Jacques Rancière (2005) denomina “partilha do sensível”, participar do que Emanuele Coccia (2010) denomina “vida sensível”, em suma, converter-se em imagens e assumir, portanto, uma condição ao mesmo tempo singular e transferível, única e apropriável, incomparável e comunicável, particular e universal? Como as imagens participam do devir-sensível da consciência da humanidade e da série de “sonhos diurnos” a que está associado, nos quais se pode reconhecer o que Ernst Bloch (2005) denominou “princípio esperança”? De que modos formas imagéticas diferentes inventam a comunidade política mundial da humanidade que orienta o projeto dos direitos humanos?

## Cosmopolíticas e cosmopoéticas

A DUDH pode ser considerada o marco inaugural da forma contemporânea do projeto cosmopolítico dos direitos humanos. No documento, aprovado por 48 países – sem votos contrários, embora com oito abstenções<sup>3</sup> – por meio da Resolução 217-A-III da Assembleia Geral da ONU, durante sua 183ª sessão plenária, no dia 10 de dezembro de 1948, a “consciência da humanidade” aparece, em parte, como uma figura dos “povos das Nações Unidas”. A elaboração do texto responde à necessidade de definição de princípios básicos de direitos humanos em decorrência do fato de

---

<sup>3</sup> Bielorrússia, Checoslováquia, Polónia, Ucrânia, União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, Iugoslávia, África do Sul e Arábia Saudita.

esses terem sido mencionados, mas não explicitados, na Carta das Nações Unidas, de 26 de junho de 1945, quando 51 Estados fundaram a ONU.

A elaboração da Declaração de 1948 ocorreu entre 1947 e 1948, no âmbito da Comissão de Direitos Humanos (criada pelo Conselho Econômico e Social em 1946 nos termos do artigo 68 da Carta da ONU). A nova organização internacional se erguia, no final da Segunda Guerra Mundial, em contraposição aos “sofrimentos indizíveis” que o “flagelo da guerra” trouxe à “humanidade”, como se lê no preâmbulo de sua carta de fundação, cujo sujeito de enunciação é o de uma coletividade imprecisa e juridicamente aberta: “Nós, os povos das Nações Unidas”.

A Carta da ONU se inicia com a seguinte consideração:

Nós, os povos das Nações Unidas, resolvidos a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que por duas vezes, no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas<sup>4</sup>.

De modo similar, a Declaração de Independência dos Estados Unidos, datada de 1776, assume o pronome “nós” como um significante tão autoevidente quanto as conhecidas verdades que a orientam, enquanto a Constituição do mesmo país, datada de 1787, começa com a expressão “We the people of the United States”. No que ele mesmo descreve como “um exercício em literatura comparada”, Jacques Derrida (2002, p. 46) interroga o pronome “nós” em uma “análise ‘textual’” da Declaração de Independência, que permanece assombrada pela consideração da Declaração dos Direitos do Homem de 1789. Em uma leitura da Carta da ONU e, em outro sentido, da DUDH, poderia ser formulada a mesma questão que orienta a abordagem de Derrida (2002, p. 47, tradução nossa): “quem assina, e com

---

<sup>4</sup> Pode-se observar, igualmente, que a formulação do preâmbulo da DUDH sobre os “atos bárbaros que ultrajaram a consciência da humanidade” repete e desloca, ao mesmo tempo, os termos da Carta da ONU: “flagelo da guerra, que [...] trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade”.

qual suposto nome próprio, o ato declarativo que funda uma instituição?” (2002, p. 47, tradução nossa). Uma possível resposta à interrogação dessa questão em relação aos documentos fundadores da ONU, e do projeto cosmopolítico dos direitos humanos em sua articulação contemporânea, deve começar pelo reconhecimento da relação que articula “Nós, os povos das Nações Unidas” e a “consciência da humanidade”.<sup>5</sup>

Na assinatura performativa contida na expressão “Nós, os povos das Nações Unidas”, que comanda o ato declarativo fundador da ONU como instituição internacional, o enigma da expressão “consciência da humanidade” encontra uma resposta paradoxal. O pronome “nós” afirma uma vontade de unificação e de associação, enquanto o plural “os povos” indica uma diferenciação interna, uma heterogeneidade que insinua uma potência de dissociação, um rastro e uma promessa irreduzíveis de dissenso. Dessa forma, a “consciência da humanidade” emerge da contraposição estrutural entre o reconhecimento dos “atos bárbaros” e a aspiração ao “advento de um novo mundo” de dignidade universal, conforme um princípio de montagem (que pode assumir uma diversidade de formas). Seu fundamento institucional e político – “Nós, os povos das Nações Unidas” – delimita o lugar comum em que qualquer imagem e qualquer montagem da humanidade devem ir buscar uma de suas condições de possibilidade: a mundanidade, isto é, a existência de um “espaço intermediário” de coabitação para a pluralidade dos povos e dos seres humanos.

Hannah Arendt afirma que “[o] mundo está entre as pessoas, e esse espaço intermediário – muito mais do que os homens, ou mesmo o homem (como geralmente se pensa) – é hoje o objeto de maior interesse” (2008, p. 11). Na medida em que o mundo se estende entre os povos como o “âmbito público” emergente de sua união, sob a égide da ONU, a “consciência da humanidade” pode afirmar os direitos humanos como um projeto de fraternidade universal – a DUDH inicia seu preâmbulo com a imagem da

---

<sup>5</sup> Sobre os legados da Revolução Americana e da Revolução Francesa, ver Hannah Arendt (2011). Para uma exploração das possibilidades do diálogo entre Arendt e Derrida, ver Bonnie Honig (1991).

“família humana”. A metáfora da família consagra uma forma da humanidade que Hannah Arendt comenta em suas reflexões sobre os “homens em tempos sombrios”:

Para nossos propósitos, porém, é importante o fato de a humanidade se manifestar mais frequentemente nessa fraternidade em “tempos sombrios”. [...] A humanidade sob a forma de fraternidade, de modo invariável, aparece historicamente entre povos perseguidos e grupos escravizados [...] Esse tipo de humanidade é o grande privilégio de povos párias; é a vantagem que os párias deste mundo, por uma atrofia tão imensa de todos os órgãos com que reagimos a ele – começando desde o senso comum com que nos orientamos num mundo comum a nós e outros, e indo até o senso de beleza ou gosto estético com que amamos o mundo –, que em casos extremos, onde o caráter pária persiste durante séculos, podemos falar de uma real ausência de mundanidade. E a ausência de mundanidade – ai! – é sempre uma forma de barbarismo. (Arendt, 2008, p. 20-21).

Se a humanidade como fraternidade está historicamente associada às experiências dos “párias” (dos vencidos, dos excluídos), sua possibilidade ultrapassa essa condição histórica e assume um sentido político sempre que se busca converter a experiência da fraternidade em princípio e em fundamento do mundo comum. Dessa forma, o projeto cosmopolítico dos direitos humanos aparece como uma tentativa de fazer coincidirem as esferas da humanidade e da mundanidade, a fraternidade que aproxima os seres humanos e o espaço intermediário que assegura sua comunidade, mesmo na distância e na divergência, na dissociação e no dissenso. Tanto a humanidade quanto a mundanidade que sustentam a “consciência da humanidade” são aspectos em disputa no trabalho de imaginação dos direitos humanos, seja na formulação dos princípios jurídico-políticos de sua legislação, seja na construção das imagens que dão a elas suas formas sensíveis. Interrogar a “consciência da humanidade” como pressuposto do projeto cosmopolítico dos direitos humanos depende, assim, da articulação de duas problemáticas correlatas, embora distintas: as formas de aparição da comunidade da humanidade e as formas de exposição do mundo.

A pluralidade dos “povos”, que a Organização das Nações Unidas pretende representar, inscreve a forma política da comunidade nacional no cerne do projeto dos direitos humanos. Nesse sentido, não há qualquer tipo de oposição entre cosmopolitismo e nacionalismo no modo como o projeto cosmopolítico dos direitos humanos se institucionaliza e formula suas coordenadas jurídicas de operação no contexto da ONU. Se a herança de Immanuel Kant (2004) e de suas ideias sobre a “paz perpétua” confere ao cosmopolitismo um sentido universalista que parece contraditório em relação às reivindicações nacionalistas, a história da Organização das Nações Unidas (que atualiza, depois da Segunda Guerra Mundial, o projeto da “paz perpétua”) revela que as relações entre nacionalismo e cosmopolitismo são mais complexas do que uma oposição excludente. De fato, como escreve Bruce Robbins, “essa oposição de senso comum não é mais auto-evidente. Como as nações, os cosmopolitismos são agora plurais e particulares” (1998, p. 2, tradução nossa).

Em relação à pluralidade dos cosmopolitismos, o projeto dos direitos humanos opera como um idioma transversal, cuja aspiração à universalidade não deve conduzir à sua confusão com o projeto iluminista de que herda parte de seus princípios. De fato, o projeto cosmopolítico dos direitos humanos que se desenvolve a partir da Declaração de 1948 delimita um horizonte institucional, jurídico e político comum (embora heterogêneo) em relação ao qual se define a diversidade de cosmopolitismos efetivamente existentes, inscritos nas situações históricas associadas a diferentes experiências da distância e do pertencimento múltiplo (diásporas, migrações, viagens de negócios etc.). Se, “em vez de um ideal de desapego, o cosmopolitismo efetivamente existente é uma realidade de (re)apego, múltiplo apego ou apego à distância” (Robbins, 1998, p. 3, tradução nossa),<sup>6</sup> o projeto cosmopolítico

---

<sup>6</sup> Reconheço que é bastante questionável a opção pela tradução de “attachment” e suas variações, nesse trecho, por “apego” e suas respectivas variações, uma vez que se perdem, com essa tradução, os sentidos de pertencimento, de identificação e de vínculo social contidos nos termos em inglês. Ao mesmo tempo, a opção por “apego” e suas variações evidencia o sentido profundamente afetivo contido no termo “attachment” e em suas variações, que está em jogo, igualmente, no livro que Bruce Robbins dedica à problemática do internacionalismo (Robbins, 2005).

dos direitos humanos corresponde à busca de uma metalinguagem dos cosmopolitismos, por meio da qual suas formas específicas podem se comunicar. A metalinguagem dos direitos humanos depende da reivindicação da “consciência da humanidade” e, portanto, de uma herança humanista que o sentido cosmopolítico do projeto dos direitos humanos associa a uma abertura para a diferença. Nesse sentido, os direitos humanos ofereceriam uma das formas de cosmopolitismo comparado, conforme a proposta de Bruce Robbins (1998a), isto é, um vocabulário e um idioma para que a “atenção a cosmopolitismos discrepantes” (p. 259) possa se desenrolar com base em princípios comuns. Tais princípios, embora não estejam previamente definidos em sua totalidade, impedem o abuso do particularismo e o abandono da busca de universalidade.

É preciso, dessa forma, reconhecer a articulação disjunta que entrelaça diversas formas de recorte, enquadramento e captura do comum. Seria preciso pensar, nesse sentido, uma série de dispositivos como a nação e o nacionalismo, a revolução e o socialismo, a identidade e o culturalismo, e os dois horizontes da aspiração dos direitos humanos à universalidade: os pares humanidade e humanismo, e mundo e cosmopolitismo. Nessa articulação disjunta, o sentido utópico dos direitos humanos assume sua contundência sobre o pano de fundo distópico das violações, mas depende do estabelecimento de relações entre formas específicas e horizontes universalistas de enquadramento do comum – entre identidade nacional, de classe social ou cultural por um lado; e princípios de dignidade que aspiram à universalidade, por outro<sup>7</sup>. É possível dizer que o fundamento contingente (porque não absoluto e sempre em movimento) do projeto cosmopolítico dos direitos

---

<sup>7</sup> Sobre direitos humanos e nação, ver Pierre Guenancia (2008), que discute “a ideia de nação de um ponto de vista cosmopolítico” (tradução nossa) e argumenta que a universalidade e o cosmopolitismo podem conduzir à representação das nações como variações e pontos de vista diferentes sobre um mundo comum (cf. sobretudo p. 77 e p. 81). Sobre patriotismo, liberalismo e cosmopolitismo, ver Kwame Anthony Appiah (1998; 2005), que defende um “patriotismo cosmopolita” e um “cosmopolitismo enraizado” (tradução nossa). O debate antropológico sobre particularismo e universalismo em relação aos direitos humanos (cf. nota 2, *supra*) explicita alguns dos principais dilemas das relações entre culturalismo e direitos humanos.



humanos, do sonho utópico de dignidade universal que ele elabora contra o arquivo distópico das violações, reside nas paisagens heterotópicas em que futuro utópico e passado distópico inscrevem seus traços sob formas sensíveis: as paisagens das nações, das revoluções, das culturas e de todo modo de organização da experiência e da ação humana em que se adivinha uma espécie de trabalho de sonho, que projeta imagens de uma vida melhor.

Os direitos humanos constituem uma forma de utopia e uma modalidade de “sonho diurno”, que atualiza o que Ernst Bloch denomina “princípio esperança” e “seus conteúdos ligados à dignidade humana” (2005, p. 17). A ancoragem dos direitos humanos nas paisagens heterotópicas de dispositivos de captura do comum – nação, classe, identidade – não deve, contudo, dissimular o horizonte mundial de sua projeção de uma comunidade da humanidade e, portanto, sua aspiração à universalidade, que equivale a um deslocamento das formas de imaginação do comum. Efetivamente, “como as nações, mundos também são ‘imaginados’”, escreve Bruce Robbins (1998, p. 2, tradução nossa), em referência à influente definição das nações como “comunidades imaginadas”, formulada por Benedict Anderson (2008). Se o cosmopolitismo dos direitos humanos decorre de tentativas de imaginar, de sonhar a comunidade mundial da humanidade, as modalidades desse trabalho de imaginação e de sonho permanecem opacas. É preciso questionar as possibilidades e os limites da imaginação cosmopolítica e de suas cosmopoéticas, isto é, de toda tentativa de fabricar um comum da humanidade, que tenha um horizonte mundial de articulação, e de seus modos de criação do mundo e de imagens do mundo.

A “consciência da humanidade” aparece, assim, como um pressuposto não discutido da afirmação do projeto dos direitos humanos, como se o sentido da expressão fosse óbvio e estivesse previamente constituído, fora de questão. É como se a humanidade e o mundo que os direitos humanos pretendem fazer coincidir estivessem alheios a transformações e pudessem ser entendidos, respectivamente, como o conteúdo e a forma de uma comunidade universal. Enquanto a interrogação do devir-sensível da consciência da humanidade (isto é, também, de sua articulação sob a forma de imagens) explora as formas de aparição da comunidade da humanidade,

o questionamento da imaginação cosmopolítica que orienta o projeto dos direitos humanos (e de suas cosmopoéticas, nas quais as imagens desempenham um papel crucial) está preocupado com as formas de exposição do mundo que tornam possível reconhecer uma comunidade política da humanidade. Dessa forma, ali onde o projeto dos direitos humanos pretende fazer coincidir humanidade e mundanidade, será preciso operar um trabalho analítico de dissociação entre figuras do humano e formas do mundo, entre devir-sensível da consciência da humanidade e cosmopoéticas.

### Do arquivo à abertura anarquívica

Se a expressão “consciência da humanidade” constitui o pressuposto opaco (que precisa ser interrogado) do projeto dos direitos humanos, a expressão “atos bárbaros” condensa uma referência implícita ao arquivo distópico, cujo fantasma nebuloso assombra o texto da DUDH e motiva, de modo significativo, seu processo mesmo de elaboração. Reunindo os preâmbulos da DUDH e da Carta da ONU, seria possível dizer, em uma interpretação que reconhece no “flagelo da guerra” o conteúdo fundamental da barbárie contra a qual emergem os direitos humanos, que os “atos bárbaros” causaram “sofrimentos indizíveis”. Entretanto, se parte dos possíveis sentidos da expressão “atos bárbaros” está relacionada à guerra, sua indefinição mantém abertas outras possibilidades interpretativas. Essa abertura crucial para o apelo universal do projeto cosmopolítico dos direitos humanos é também importante para que se possa compreender o deslocamento característico que orienta sua concepção contemporânea: a passagem de uma ênfase no que Lydia H. Liu (2014) denomina “padrão clássico de civilização decorrente da era do alto colonialismo” (p. 390, tradução nossa) à pluralização dos sentidos de humanidade. Enquanto o “padrão clássico de civilização” permanece legível no uso da noção de barbárie, a indefinição textual da expressão “atos bárbaros” insinua o deslocamento em direção à pluralização.

Uma das possibilidades de atribuição de sentido à expressão “atos bárbaros”, contra a qual se quer tornar imaginável na DUDH a comunidade mundial da humanidade, consiste na dimensão dêitica a que o termo está

associado. Em alguma medida, o verbo “ultrajaram”, conjugado no passado (pretérito perfeito), vincula a expressão ao seu contexto espaço-temporal<sup>8</sup>. O processo de elaboração da Declaração, no âmbito da recém-criada ONU, após o final da Segunda Guerra Mundial, se entrelaça com a revelação do alcance e da profundidade do horror da Solução Final nos campos de concentração e de extermínio do Terceiro Reich, e da maquinaria nazista de destruição em massa, com suas execuções sumárias e suas pretensões intermináveis de expansão. Nesse sentido, a expressão “atos bárbaros” se refere tanto à guerra em geral, quanto ao extermínio e à experiência concentracionária em particular, apreendendo parte do significado do que se tornará conhecido comumente como Holocausto. Tal processo será designado especificamente na língua de suas mais numerosas vítimas, os judeus, como Shoah; e será codificado juridicamente como crime de guerra, como crime contra a paz, como genocídio e como crime contra a humanidade.

A atribuição desse sentido à expressão “atos bárbaros” se justifica pela coincidência histórica do processo de elaboração da Declaração de 1948 e dos momentos iniciais do processo de revelação da experiência concentracionária e de construção da memória em torno dela, no qual a produção de imagens desempenhou papel crucial. Seja por meio de unidades dos exércitos dos países aliados – formadas por oficiais que trabalhavam como fotógrafos e cinegrafistas – seja por meio de representantes da imprensa em visitas aos campos (acompanhando delegações de políticos e de autoridades), produziu-se parte crucial de um arquivo visual do horror dos campos. Tais imagens fotográficas e cinematográficas suplementam os relatos de sobreviventes e participam do processo de elaboração da memória concentracionária, que incluirá posteriormente outras imagens. Aos registros

---

<sup>8</sup> De acordo com a gramática da língua portuguesa, expressões dêiticas são aquelas cujo objetivo é situar um sujeito discursivo, uma ação e/ou uma situação de enunciação no tempo e no espaço, sem definir suas especificidades. São exemplos de dêiticos: pronomes pessoais e demonstrativos como “eu”, “você”, “esse”, “aquele”, entre outros, sempre que fazem referência a elementos extratextuais, assim como advérbios de lugar e de tempo, como “aqui”, “lá”, “hoje”, “ontem”, entre outros. Nenhuma expressão dêitica contém um sentido absoluto, um significado específico, definido, preciso. É necessário conhecer seu contexto, o que circunscreve a enunciação do discurso considerado.

inaugurais se acrescentarão imagens feitas pelos nazistas e que estes não puderam destruir: desde fotografias de identificação até o amplo registro visual da vida e da morte nos guetos e nos campos, passando pelas filmagens encenadas em Theresienstadt, por exemplo. A memória concentracionária incorporará, ainda, as imagens fabricadas pelos próprios prisioneiros, que compõem um *corpus* heterogêneo, cujo paradigma se encontra nas fotografias que membros do *Sonderkommando* de Auschwitz conseguiram realizar em agosto de 1944. Nas imagens da abertura dos campos, concentra-se de modo contundente a iconografia dos “atos bárbaros” e o fundo de inimaginável, contra os quais se (re)afirma o projeto cosmopolítico dos direitos humanos. O trabalho de memória que se desenrola a partir delas desdobra e amplia sua iconografia, ao mesmo tempo em que revela suas insuperáveis lacunas, seus incontornáveis vazios.

Se o inimaginável é aquilo do qual não existe imagem possível, a aparição paradoxal das imagens fotográficas e cinematográficas dos campos como evidências do inimaginável permanece assombrada pelas imagens que faltam. As imagens dos campos são evidências do que permanece além delas, exterior às suas superfícies, alheio à sua duração, e é na compreensão dessa relação que reside o desafio de sua visibilidade e da legibilidade da história da qual elas registram um traço parcial, um vislumbre incompleto (Didi-Huberman, 2018). Dessa forma, o inimaginável não corresponde a uma ausência absoluta de imagens, mas a uma paradoxal produtividade imagética sobre um fundo de falta irredutível.

O inimaginável é um tema recorrente nos discursos sobre a Shoah. De certa forma, todo discurso sobre os campos e sobre o extermínio projetado pelos nazistas é, em alguma medida, um discurso sobre o inimaginável. Quando Robert Antelme escreve *L'espèce humaine* (1957), publicado originalmente em 1947, seu relato sobre a experiência concentracionária responde fundamentalmente a uma condição recorrente nos testemunhos sobre os “atos bárbaros” realizados pelos nazistas: a disjunção entre a experiência e a linguagem que pretende narrá-la e representá-la. No livro, Antelme relata o cotidiano de Gandersheim no campo de concentração de Buchenwald, para o qual fora deportado em 1944, depois de ter sido preso em Paris pela

Gestapo, com outros membros da resistência francesa à ocupação nazista. Relata também a caminhada no final da guerra, em que ele e outros sobreviventes foram conduzidos até o campo de Dachau por soldados nazistas em fuga. No prefácio, a disjunção entre experiência e linguagem corresponde a uma tarefa impossível, que deve, contudo, ser confrontada:

Há dois anos, durante os primeiros dias que seguiram nosso retorno, nós fomos, todos, eu penso, objetos de um verdadeiro delírio. Nós queríamos falar, sermos ouvidos, enfim. Dizem-nos que nossa aparência física era bastante eloquente por si só. Mas nós tínhamos acabado de voltar, nós trazíamos conosco nossa memória, nossa experiência toda viva, e nós experimentávamos um desejo frenético de dizê-la tal qual. E desde os primeiros dias, nos parecia impossível preencher a distância que descobríamos entre a linguagem de que dispúnhamos e esta experiência que, na maior parte, nós estávamos ainda atravessando em nosso corpo. Como nos resignar a não tentar explicar como nós tínhamos chegado naquele lugar? Nós ainda estávamos lá. E, entretanto, era impossível. Mal começávamos a contar, perdíamos a respiração. A nós mesmos, o que tínhamos a dizer começava, então, a nos parecer *inimaginável*. Essa desproporção entre a experiência que tínhamos vivido e o relato que era possível fazer dela foi somente confirmada pelo que se seguiu. Nós estávamos sendo confrontados com uma destas realidades que fazem dizer que elas ultrapassam a imaginação. Era claro, doravante, que era apenas pela escolha, isto é, pela imaginação que nós podíamos tentar dizer alguma coisa sobre ela. (Antelme, 1957, p. 9, tradução nossa).

No final do livro, depois de narrar a marcha até Dachau na primavera de 1945, Antelme experimenta a abertura do campo como uma liberação, e seu relato retoma, mais uma vez, o tema do *inimaginável*: “*Inimaginável* é uma palavra que não fragmenta [...]. É a palavra mais cômoda. Ao passear com esta palavra servindo de escudo, a palavra do vazio, o passo se firma, torna-se mais resoluto e a consciência se tranquiliza” (1957, p. 318, tradução nossa). Segundo Antelme, quando faltam as palavras, quando nenhum discurso parece ser suficiente para apreender a experiência, quando toda linguagem parece incapaz de sustentar o testemunho, o recurso à palavra “*inimaginável*” é cômodo, permitindo tranquilizar a consciência. A busca das palavras que faltam para preencher, de alguma forma, o vazio do

inimaginável constitui o ato de resistência contido no testemunho de Antelme. A resistência à retórica do indizível e do irrepresentável, e à metafísica do unimaginável, o conduziu à escrita, que responde ao “desejo frenético” de expressar a experiência, configurando uma reivindicação da imaginação e um reconhecimento de que é preciso imaginar e fazer imaginar, para tornar novamente possível a partilha da experiência em que reside um dos fundamentos da vida em comum.

O “desejo frenético” de Antelme corresponde à produtividade imagética do unimaginável. De modo geral, é dessa produtividade paradoxal que decorrem o registro e a fabricação de imagens como parte de denúncias nos mais diversos contextos de violações de direitos humanos, no que configura o modo dominante de articulação entre o projeto cosmopolítico dos direitos humanos e os domínios da imagem – em suma: as imagens como testemunhos que fundamentam denúncias. Ao mesmo tempo, essa produtividade imagética do unimaginável destina as imagens de violações a transbordarem o enquadramento testemunhal que as constitui. Ela corresponde à abertura de um espaço imaginativo suplementar, em que a fabricação de imagens torna possível preencher o vazio do unimaginável com um excesso ficcional, inventivo.

Quando se pensa na relação entre imagem e direitos humanos, os usos de imagens em denúncias de violações constituem um modo recorrente de apropriação das técnicas de reprodução em nome do reconhecimento de violações, de sua eventual interrupção, da punição dos culpados etc. – em síntese: da reivindicação de direitos e de dignidade. É a esse modo de relação entre imagem e direitos humanos que Sharon Sliwinski dedica seu livro *Human rights in camera* (2011), no qual o percurso analítico se desdobra em estudos de caso sobre a destruição causada pelo terremoto de Lisboa de 1755 (cap. 2), sobre as atrocidades do Rei Leopoldo da Bélgica no Estado Livre do Congo (cap. 3), sobre os “testemunhos visuais” do Holocausto que Lee Miller fotografou para a revista *Vogue* (cap. 4), e sobre as imagens dos genocídios ocorridos na Iugoslávia e em Ruanda na década de 1990 (cap. 5). A sucessão cronológica dos eventos a que se referem os capítulos do livro não corresponde ao estabelecimento de uma perspectiva historiográfica estrita.

As preocupações de Sliwinski ultrapassam a história das imagens e do que representam, e sua discussão é, ao mesmo tempo, esteticamente informada e filosoficamente densa.

A diversidade de situações e de eventos históricos a que remetem as imagens discutidas por Sliwinski corresponde à abertura irreduzível da expressão “atos bárbaros” e ao horizonte universalista dos direitos humanos. A introdução e o capítulo inicial do livro estabelecem um enquadramento conceitual em torno dos temas da justiça, do julgamento, da estética e do papel dos espectadores. Cada contexto histórico abordado nos capítulos seguintes oferece à autora a oportunidade de debater um certo conjunto de questões relativas aos direitos humanos, às suas condições de possibilidade e às situações históricas específicas das recorrentes violações e da irregular efetivação de seus princípios. Sliwinski (2011) descreve seu livro como “uma série de estudos de caso que devem servir como exemplares para pensar sobre o modo como os direitos humanos vieram a ser imaginados e idealizados nas asas da experiência estética” (p. 11, tradução nossa).

As gravuras sobre o terremoto de Lisboa oferecem uma ocasião para que Sliwinski (2011) discuta o papel da circulação de representações de eventos distantes na construção da “noção de uma humanidade singular, uma noção que tomou forma nas mentes de espectadores distantes” (p. 45, tradução nossa). Nas gravuras de Francisco José de Goya y Lucientes, especificamente em sua série *Los desastres de la guerra* (1810-1815), a autora encontra “[o] sentido de proximidade [que] transforma o observador em testemunha” (2011, p. 51, tradução nossa), ao mesmo tempo em que, como ela afirma, “o apelo de Goya é para a faculdade da imaginação” (p. 54, tradução nossa). Dessa forma, se “as imagens de Goya têm uma aparência de testemunho visual” (p. 54, tradução nossa), a experiência a que convidam o espectador é aquela de uma deriva do testemunho ao julgamento, isto é, do “sentido de proximidade” que constitui as imagens a uma distância que depende da imaginação para ser atravessada, e que torna possíveis “julgamentos reflexivos”:

Eis porque quando falamos de direitos humanos devemos, acima de tudo, falar do *espectador* dos direitos humanos, pois tais julgamentos são

proporcionados apenas àqueles de nós que estamos removidos da ação imediata, àqueles de nós cuja carne não foi ferida diretamente, mas cuja imaginação foi despertada por tais imagens. (Sliwinski, 2011, p. 56, tradução nossa).

A possibilidade de despertar a imaginação espectral depende das condições em que se dá o encontro com as imagens dos “atos bárbaros” e, portanto, da forma de montagem que as dispõe, que as justapõe, que as encadeia, que as movimenta. Sliwinski (2011) interroga, nesse sentido, os usos de fotografias em denúncias das atrocidades belgas no Estado Livre do Congo, nas atividades da Congo Reform Association, com destaque para palestras de lanterna mágica em que se pode reconhecer “um derivado da fantasmagoria” (2011, p. 75). Algumas das formas visuais características da segunda metade do século XIX, que Jonathan Crary (2012) denomina “técnicas do observador”, permitiram à CRA montar as fotografias de atrocidades (entre as quais se destaca a recorrência do motivo da mutilação de mãos e de pés) dentro de espetáculos de fantasmagoria que eram capazes de afetar a imaginação espectral com intensidade. Como escreve Sliwinski:

As histórias das crianças aleijadas foram repetidas obsessivamente em centena de reuniões, geralmente sem nomes próprios. Os indivíduos se tornavam personagens que deveriam representar as milhões de pessoas que a CRA afirmava que tinham sido executadas ou aleijadas. [...]. Isto é, as feridas particulares do indivíduo eram abstraídas em uma ferida indiferenciada, substituível: o corte de mãos negras. Essa estratégia permitiu à CRA transformar casos particulares em um padrão reconhecível a partir do qual o espectador podia fazer um julgamento universal sobre os direitos de outros. Julgamentos universais, porém, subordinam o caso particular a uma regra geral e, nesse caso, essa regra geral foi uma noção marcadamente cristã de dever e responsabilidade. Esse apelo transcendente mitologizava os direitos humanos, divorciando-os da particularidade do sofrimento do outro. (2011, p. 79, tradução nossa).

A montagem das imagens, isto é, sua inscrição técnica e estética na forma visual da lanterna mágica e dos espetáculos de fantasmagoria, fabrica seu sentido ético e político para espectadores distantes, delimitando os



horizontes imaginativos do julgamento de que os referentes atribuídos às imagens podem ser objeto (no caso, por meio das concepções do cristianismo missionário). Se o modo dominante de uso das imagens em relação ao projeto dos direitos humanos depende da reivindicação de sua potência documental para a denúncia de violações da dignidade, a genealogia moderna dos direitos humanos e de sua relação com as imagens (sobre as quais Sliwinski oferece alguns vislumbres) evidencia que não é possível dissociar documento e fantasia, denúncia de violações e imaginação, registro e ficção. As relações entre imagem e direitos humanos não se esgotam no modo da denúncia de violações e, em alguma medida, a própria eficácia de uma denúncia por meio de imagens depende de sua inscrição em um processo mais amplo de elaboração da memória em torno de “atos bárbaros” singulares, com base em sua paradoxal dessingularização.

A possibilidade estrutural de desmontar e de remontar as imagens caracteriza o processo de elaboração da memória e o trabalho de imaginação que prolonga a vida das imagens na história. Enquanto a CRA inscrevia as fotografias de atrocidades em uma teleologia cristã da salvação (que não é indiferente à formulação do projeto dos direitos humanos, embora este seja irreduzível àquela) e encontrava no idioma da religião o vocabulário para o julgamento, a disponibilidade das imagens para outras formas de montagem permanece irreduzível, entre o esquecimento e a memória. Se o esquecimento se impôs sobre as atrocidades no Congo com o advento da Primeira Guerra Mundial na Europa, e um efetivo processo de “repressão” (Sliwinski, 2011, p. 80, tradução nossa) relegou sua iconografia a uma crescente invisibilidade, Sliwinski argumenta que o uso das imagens pela CRA “talvez tenha ajudado a inventar a crença [...] de que a liberação de estranhos em relação ao sofrimento está nas mãos de espectadores distantes.” (p. 81, tradução nossa).

A inscrição de imagens de violações de direitos humanos em algum trabalho de memória e de imaginação (as imagens dos campos nazistas reunidas, em sua heterogeneidade, como fragmentos da memória da Shoah, no contexto em que emerge a DUDH, para acompanhar o encadeamento cronológico do livro de Sliwinski e retomar o exemplo paradigmático que

me interessa aqui) pode ser compreendida como parte de um processo de arquivamento do mal. No caso do ultraje da “consciência da humanidade” diante dos “atos bárbaros” dos nazistas, o arquivamento do mal da experiência concentracionária e do extermínio genocida (que os prisioneiros dos campos e os que resistiam dentro e fora deles buscavam realizar desde antes, mas cuja projeção pública tem início por meio das imagens registradas pelos aliados quando da abertura dos campos) fundamenta a aparição da “consciência da humanidade” em 1948, no fórum das Nações Unidas. As imagens dos campos devem ser compreendidas, nesse sentido, como parte constitutiva da reconfiguração do projeto cosmopolítico dos direitos humanos no pós-guerra, a partir da memória concentracionária e da guerra total, em meio a uma aspiração crucial à universalidade.

Devido à sua imprecisão e a seu sentido aberto, a expressão “atos bárbaros” permitiu que os redatores do documento de 1948 inscrevessem em sua trama inicial um traço indecível dos “tempos sombrios” que, entre seus múltiplos sentidos possíveis, permanece sem nome próprio. Efetivamente, “atos bárbaros” é um significante flutuante, cujo vazio constitutivo precisa ser preenchido a cada vez, a cada leitura da Declaração, a cada imaginação dos direitos humanos, de forma singular, a partir de fora, a partir de variáveis configurações contextuais, a partir de alguma escrita da história, de alguma representação ou imaginação do mundo e de algum arquivamento do mal e do comum. O arquivo do mal – de que a expressão “atos bárbaros” condensa a sombra contundente e imprecisa, como uma espécie de cifra distópica – constitui o fundo sobre o qual a “consciência da humanidade” pode projetar o “advento de um mundo” de dignidade universal como aspiração utópica do “homem comum”.

O projeto cosmopolítico dos direitos humanos aspira ao universal e, nesse movimento, transborda tanto o arquivo do mal quanto os sentidos do comum, tanto a distopia do horror quanto as heterotopias do presente. Segue em direção a um futuro utópico que é tão contundente quanto aberto. A eficácia política dos direitos humanos e de sua utopia depende da abertura de seus princípios à expansão e à revisão. Em suma, a “consciência da humanidade” se universaliza por meio de uma abertura anarquívica. A

projeção planetária da “consciência da humanidade”, que conduz à imaginação de uma comunidade mundial da humanidade, constitui um processo fundamentalmente inventivo e, portanto, anarquívico – isto é, perturbador de todo arquivo do mal e do comum. A humanidade aparece, necessariamente, como ficção, mesmo quando se inscreve sob a forma de registros documentais da história. O mundo comum emerge, necessariamente, por meio de um trabalho de montagem.

As intermináveis possibilidades de preenchimento da expressão “atos bárbaros” tornam manifesta, desde o preâmbulo da DUDH, uma característica geral do projeto cosmopolítico dos direitos humanos: sua irreduzibilidade ao que está dado, ao existente. Essa irreduzibilidade dos direitos humanos ao existente está relacionada ao “sentido da insurgência” que, segundo Pádua Fernandes, confere aos direitos humanos a capacidade de criação de “uma legalidade nova” (2009, p. 16). Dessa forma, o projeto cosmopolítico dos direitos humanos está habitado por uma tensão entre tendência de institucionalização e potência de transformação. A institucionalização instaura um regime de legalidade como convenção e depende da definição positiva de preceitos e de conceitos para dar forma aos direitos humanos, que configuram um conjunto de normas existentes e eficazes no presente de sua enunciação. A potência de transformação inventa legalidades novas e abre as definições positivas à possibilidade de alteração, às fabulações do existente e às ficções do possível imaginadas a partir de heterotopias encontradas na disjunção de algum presente, entre as distopias e as utopias do passado e do futuro.

Entre a tendência de institucionalização (associada à constituição de algum arquivo do mal e do comum) e a potência de transformação (associada ao movimento impulsionado pela abertura anarquívica), o projeto cosmopolítico dos direitos humanos se desdobra em uma série de problemas cosmopoéticos. A criação (*poiesis*) do mundo (*cosmos*), sua fabricação, sua imaginação e seu arquivamento são condições de possibilidade da constituição de uma comunidade jurídico-política (*polis*) de alcance mundial (*cosmos*), cuja base seriam os direitos humanos. Não há cosmopolítica sem cosmopoética, assim como nenhuma ideia de comunidade da humanidade é possível

sem alguma forma de devir-sensível da consciência da humanidade. Nesse devir-sensível e nas cosmopoéticas que habitam o projeto cosmopolítico dos direitos humanos, está em jogo o transbordamento do arquivo, das imagens do mal e do comum que o compõem, em direção à abertura anarquívica que, como escreve Ernst Bloch sobre a transposição do existente que caracteriza o afeto da esperança, “capta o novo como algo mediado pelo existente em movimento” (2005, p. 14).

Se há alguma forma de arquivo do mal e do comum em jogo no projeto cosmopolítico dos direitos humanos (como deve sugerir qualquer tentativa de compreender seus princípios, sobretudo a partir do reconhecimento da importância de expressões preambulares, periféricas, menores, frequentemente não interrogadas, mas absolutamente fundamentais, como “consciência da humanidade” e “atos bárbaros”), sua constituição permanece incompreensível em relação aos sentidos convencionais e institucionais do conceito de arquivo. Um arquivo se define, em geral, como um espaço circunscrito em que se institucionaliza o acesso a documentos selecionados e privilegiados de uma história que necessariamente os ultrapassa. O projeto cosmopolítico dos direitos humanos perturba tanto o sentido de circunscrição institucional do conceito de arquivo, quanto o sentido de seleção e de privilégio de documentos históricos. O sonho de um mundo de dignidade universal que os princípios de dignidade do projeto dos direitos humanos projetam no futuro é inseparável do sonho de um arquivo universal da humanidade, isto é, de uma coleção das figuras do mal e do comum que compõem a comunidade humana e a diversidade de sua experiência histórica. Contudo, esse arquivo é, por definição, impossível. Nenhuma instituição é capaz de abrigá-lo, uma vez que sua extensão corresponde à extensão do mundo. Nenhuma seleção e nenhum privilégio podem recortá-lo, uma vez que sua abertura ao contingente antecede e fundamenta seu itinerário através da história.

Minha discussão do conceito de arquivo tem como base as proposições de Jacques Derrida, que escreve, referindo-se inicialmente ao exemplo histórico dos arcontes gregos:

Foi assim, nesta *domiciliação*, nesta obtenção consensual de domicílio, que os arquivos nasceram. A morada, este lugar onde se de-moravam, marca

esta passagem institucional do privado ao público, o que não quer sempre dizer do secreto ao não-secreto. [...] Em tal estatuto, os documentos, que não são sempre escritos discursivos, não são guardados e classificados no arquivo senão em virtude de uma *topologia* privilegiada. Habitam este lugar particular, este lugar de escolha onde a lei e a singularidade se cruzam no *privilégio*. No cruzamento do topológico e do nomológico, do lugar e da lei, do suporte e da autoridade, uma cena de domiciliação torna-se, ao mesmo tempo, visível e invisível. Insisto nisso por razões que, espero, se esclarecerão mais adiante. Remetem todas a esta *topo-nomologia*, a esta discussão arcôntica de domiciliação, a esta função árquica, na verdade patriárquica, sem a qual nenhum arquivo viria à cena nem apareceria como tal. Para se abrigar e também para se dissimular. Esta função arcôntica não é somente topo-nomológica. Não requer somente que o arquivo seja depositado em algum lugar sobre um suporte estável e à disposição de uma autoridade hermenêutica legítima. É preciso que o poder arcôntico, que concentra também as funções de unificação, identificação, classificação caminhe junto com o que chamaremos o poder de *consignação*. Por *consignação* não entendemos apenas, no sentido corrente desta palavra, o fato de designar uma residência ou confiar, pondo em reserva, em um lugar e sobre um suporte, mas o ato de *consignar reunindo os signos*. [...] A *consignação* tende a coordenar um único *corpus* em um sistema ou uma sincronia na qual todos os elementos articulam a unidade de uma configuração ideal. Num arquivo, não deve haver dissociação absoluta, heterogeneidade ou *segredo* que viesse a separar (*secernere*), compartimentar de modo absoluto. O princípio arcôntico do arquivo é também um princípio de *consignação*, isto é, de reunião. (Derrida, 2001, p. 13-14).

Com efeito, a ONU e alguns de seus órgãos concentram o poder de domiciliação, o poder de *consignação* e o poder de interpretação do arquivo universal da humanidade a que aspira o projeto dos direitos humanos. O quadro institucional da ONU corresponde, em diferentes instâncias, ao espaço institucional que abriga os documentos jurídicos desse arquivo e constitui, assim, um lugar de domiciliação de tratados e convenções de direitos humanos. Além disso, é no quadro institucional da ONU que se pode reconhecer o “espaço instituído de um lugar de impressão” (Derrida,

2001, p. 8) em que se reúnem os signos do arquivo universal da humanidade. Nesse sentido, por exemplo, o Programa Memória do Mundo consagra diversas formas culturais, no âmbito da Unesco.<sup>9</sup> Finalmente, é no quadro institucional da ONU que se efetiva o espaço jurídico de decisão normativa e de interpretação do arquivo, seja na atuação da Corte Internacional de Justiça para dirimir discordâncias em torno de normas de convenções internacionais, ou na consolidação do repertório que decorre de ações artístico-culturais de diferentes órgãos.

Entretanto, a efetividade dos princípios universais de dignidade (e da condenação de toda forma de violação) que constituem o projeto dos direitos humanos depende da possibilidade de extrapolar o lugar de domiciliação institucional da ONU, de transbordar o suporte de inscrição que seus órgãos oferecem, e de sustentar uma abertura à reinterpretação dos próprios fundamentos gerais dos direitos humanos em relação à contingência de sua circulação em diferentes contextos. Dessa forma, o arquivo universal da humanidade a que aspira o projeto cosmopolítico dos direitos humanos – que é tanto uma condição de possibilidade negativa de seus princípios de dignidade universal (como arquivo do mal), quanto um horizonte utópico de sua abertura interminável (como arquivo do comum) – assume uma condição paradoxal. É um arquivo disseminado, cuja aspiração à universalidade depende do alcance e da profundidade dessa disseminação, do descentramento e da deriva que a definem.

A disseminação do arquivo assume uma diversidade de formas. O que Achille Mbembe (2002) denomina como sua “dimensão arquitetônica” (fundamento da domiciliação dos documentos em um espaço institucional) e sua “inescapável materialidade” reduzem o domínio que têm sobre a constituição do arquivo universal da humanidade, sobre os signos que este reúne e sobre a ordem classificatória em que a identificação e a interpretação

---

<sup>9</sup> Unesco é a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, um dos órgãos subsidiários da ONU. Uma de suas iniciativas mais importantes consiste no Programa Memória do Mundo, estabelecido em 1992 e dedicado à “preservação de, e acesso a, patrimônio documentário em várias partes do mundo”, como se pode ler na apresentação contida no website do programa (UNESCO, s/d, tradução nossa).

desses signos encontram fundamento. Aqui, o papel do arquivo como “um imaginário instituinte” (Mbembe, 2002, p. 19, tradução nossa) se sobrepõe ao seu “estatuto material” (p. 20, tradução nossa), na medida em que o projeto cosmopolítico dos direitos humanos aspira à universalidade e, portanto, a uma abertura além do existente. Se, como escreve Mbembe (2002, p. 21, tradução nossa), “[a] destinação final do arquivo está [...] sempre situada fora de sua própria materialidade, na história que ele torna possível” por meio de seu “estatuto de prova”, a disseminação constitutiva que caracteriza o arquivo universal da humanidade corresponde a uma espécie de excesso, de transbordamento do “estatuto de prova” em direção à abertura anarquívica. Parte fundamental do que o projeto dos direitos humanos pretende resguardar decorre da possibilidade de ficção, de fabricação e de invenção de sentidos da dignidade humana, cujo contraponto necessário é a luta pela nomeação do sofrimento e pela publicidade da lei dos direitos humanos como fundamento para a denúncia de violações. A história que o arquivo da humanidade torna possível deve permanecer aberta, e é nessa abertura anarquívica que se encontra o impulso do movimento de expansão dos direitos humanos.

Para reconhecer que o arquivo universal da humanidade, a que aspira o projeto cosmopolítico dos direitos humanos, é um arquivo disseminado, descentrado e em deriva, em uma condição de abertura anarquívica, é preciso propor tanto uma revisão do problema da genealogia dos direitos humanos (considerando sua disseminação originária) quanto uma interrogação das condições técnicas de possibilidade do arquivo universal da humanidade. Deve-se interrogar “a estrutura técnica do arquivo *arquivante*” que caracteriza a época dos direitos humanos e dá a eles sua contemporaneidade, assim como o modo como tal estrutura técnica “determina também a estrutura do conteúdo *arquivável* em seu próprio surgimento e em sua relação com o futuro”, como argumenta Jacques Derrida (2001, p. 29). Por um lado, é preciso recusar o argumento da invenção ocidental dos direitos humanos de modo geral, assim como as formas específicas dessa reivindicação de propriedade – como a ideia da invenção europeia dos Direitos do Homem em 1789, ou a ideia da invenção estadunidense dos direitos humanos,

a partir da década de 1970 (Moyn, 2010). Por outro lado, é preciso afirmar o pertencimento do projeto cosmopolítico dos direitos humanos, em sua articulação contemporânea, a uma época dos aparelhos (Déotte, 2010) que tem no cinema uma de suas máquinas mais fundamentais.

## A política do universalismo e a época dos direitos humanos

A aspiração dos direitos humanos à universalidade depende tanto das heranças do humanismo e do cosmopolitismo, que constituem sua genealogia (da aparição da humanidade como comunidade política e da exposição do mundo como mundo comum), quanto das disputas políticas que definem sua história. É preciso reconhecer “a política do universalismo” que, como argumenta Lydia H. Liu, atravessa o projeto dos direitos humanos desde suas formulações inaugurais, projetando sobre as promessas luminosas de seus “termos positivos”, as sombras de uma série de “termos deslocados”, como a oposição entre “civilizado” e “não civilizado” (2014, p. 385). O sentido desses termos orienta parcialmente a reivindicação da “consciência da humanidade” e a recusa dos “atos bárbaros que a ultrajaram”, tal como se inscrevem no preâmbulo da DUDH. Por meio do reconhecimento das “sombras do universalismo que condicionam os termos positivos dos direitos humanos, em vez de formar seus opostos”, Liu pretende “identificar e analisar a estrutura discursiva dos direitos humanos universais na história recente” (2014, p. 388, tradução nossa).

Em decorrência de seu argumento sobre as sombras do universalismo, Liu (2014) reconhece os deslocamentos transculturais que habitam o projeto cosmopolítico dos direitos humanos, enquanto uma parte significativa dos estudos sobre o tema enfatizam a herança iluminista ocidental, a ideologia do progresso e o sentido liberal e individualista de sua utopia. Reconstituir a história dos direitos humanos (tal como declarados em 1948) a partir da herança dos Direitos do Homem (declarados em 1789) constitui um dos tropos mais recorrentes do que Liu descreve como “um conjunto de mecanismos interpretativos e práticas hermenêuticas aplicados à DUDH desde 1948”, cuja base é “nossa amnésia coletiva” e cujo resultado é “produzir



e manter um entendimento paroquial do discurso dos direitos humanos” (2014, p. 406, tradução nossa). Contra essa amnésia, Liu afirma uma motivação que configura, efetivamente, um programa de pesquisa:

O que me proponho a fazer é descobrir como podemos refundamentar a discussão de direitos humanos num entendimento menos paroquial dos valores, limitações, oportunidades e fracassos das aspirações universais em torno da metade do século XX. Para fazer isso, precisamos começar por deixar de lado o fantasma da genealogia proprietária de ideias e reivindicar a liberdade de explorar significativos encontros translinguísticos e transculturais de mentes e de conceitos nas múltiplas temporalidades da história global. (2014, p. 388, tradução nossa).

Um dos sentidos desse programa de pesquisa é o da exploração do passado, especificamente da genealogia moderna dos direitos humanos, que dá à sua história contemporânea parte da herança que a constitui. Seja em sua genealogia moderna, seja em sua história contemporânea, uma série de deslocamentos de enquadramento condiciona a emergência e a disseminação dos direitos humanos. Há experiências em torno dos direitos humanos que pertencem ao contexto moderno e que são críticas em relação à noção de progresso e ao horizonte utópico liberal e individualista, que orienta os discursos dominantes sobre os direitos humanos nesse contexto. Dois exemplos condensam os sentidos possíveis do reconhecimento dessas experiências para uma reinterpretação histórica e teórica dos direitos humanos. O primeiro se refere à crítica feminista de Olympe de Gouges (2010) à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, por meio de sua *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, de 1791, assim como à *Reivindicação dos direitos da mulher*, publicada em 1792 por Mary Wollstonecraft (2016). Em segundo lugar, a apropriação anticolonial do idioma metropolitano dos Direitos do Homem e a negociação com seus termos, articulada no contexto da Revolução Haitiana (1791-1804) e dos debates sobre a abolição da escravidão na França revolucionária (e alhures, inclusive no Brasil).

O deslocamento dos “termos positivos” sobre os quais foi formulada a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), a partir

de perspectivas de mulheres (nas intervenções de Olympe de Gouges e Wollstonecraft) ou de colonizados e de escravizados (nos múltiplos contextos da Revolução Haitiana e da luta abolicionista), evidenciam a política do universalismo e as disputas que constituem as conhecidas palavras de ordem revolucionárias: “igualdade, liberdade e fraternidade”. No caso da Revolução Haitiana e de seus efeitos sobre a metrópole, como mostra C. L. R. James (2000), a questão colonial emerge na Assembleia Constituinte (1789-1792) como um de seus mais complexos eixos de dissenso. O problema crucial consistia na decisão metropolitana sobre a extensão ou a recusa dos Direitos do Homem aos “mulatos”, cujo desdobramento incidia, diretamente, sobre a questão da abolição da escravidão. Segundo Lynn Hunt, o deslocamento dos termos da Declaração de 1789, nesses dois casos, é exemplar da “lógica interna” que caracteriza o movimento de expansão dos direitos humanos:

A Revolução Francesa, mais do que qualquer outro acontecimento, revelou que os direitos humanos têm uma lógica interna. Quando enfrentaram a necessidade de transformar seus nobres ideais em leis específicas, os deputados desenvolveram uma espécie de escala de conceptibilidade ou discutibilidade. Ninguém sabia de antemão que grupos iam aparecer na discussão, quando surgiriam ou qual seria a decisão sobre o seu status. Porém, mais cedo ou mais tarde tornou-se claro que conceder direitos a alguns grupos (aos protestantes, por exemplo) era mais facilmente imaginável do que concedê-los a outros (as mulheres). A lógica do processo determinava que, logo que surgia um grupo cuja discussão fosse muito concebível (homens com propriedades, protestantes), aqueles na mesma espécie de categoria mas localizados mais abaixo na escala de conceptibilidade (homens sem propriedade, judeus) apareciam na agenda. A lógica do processo não movia os acontecimentos necessariamente adiante, mas em longo prazo era essa a tendência. (Hunt, 2007, p. 150).

Se, além das intenções que animavam os deputados na Assembleia Constituinte, a aspiração à universalidade, que caracterizou a formulação dos Direitos do Homem (em 1789), resguardou uma possibilidade de transbordamento do enquadramento que delimita a titularidade dos direitos,

então, as condições efetivas em que os direitos são disputados, na domesticidade metropolitana, limitam os sentidos feministas e anticoloniais desse transbordamento e reduzem sua possibilidade a uma condição acidental e derivada. De fato, os acontecimentos que sucederam a Declaração de 1789 não conduziram imediatamente à ampliação da titularidade dos direitos para as mulheres ou para as populações de territórios colonizados. Da mesma forma, a Revolução Americana de 1776 e seu legado não implicaram a imediata abolição da escravidão nas Treze Colônias, que ocorreu apenas depois do final da Guerra Civil, em 1865. Como argumenta Hunt (2007), a expansão dos direitos define uma tendência a longo prazo que, embora não corresponda a uma teleologia necessária ou imperativa (o que equivaleria à ideia e à ideologia do progresso), define o horizonte utópico a que aspira o projeto cosmopolítico dos direitos humanos. Tal horizonte responde à esperança ou ao sonho difuso de uma vida melhor, tanto com a promissora abertura de um campo de debate e de imaginação, quanto com uma problemática tendência à inflação normativa e ao fechamento de princípios positivos abstratos.

Um dos debates que marca a articulação do paradigma contemporâneo a partir de 1948 consiste em um prolongamento da questão colonial que cindiu a experiência moderna dos Direitos do Homem. Desde o início das deliberações da Assembleia Geral da ONU (em 1950) sobre os tratados que formariam, mais tarde, a Carta Internacional dos Direitos Humanos, o debate se torna explícito sob a forma de uma pergunta que Liu (2014) apresenta nos seguintes termos: “Sociedades ‘não civilizadas’ – isto é, povos não soberanos – deveriam ser impedidos de usufruir de direitos humanos universais?” (p. 389, tradução nossa).

Se o espaçamento colonial estrutura o espaço de articulação do universalismo dos direitos humanos – tanto em sua formulação moderna quanto em sua articulação contemporânea – uma descontinuidade separa os dois contextos. A reivindicação do “padrão clássico de civilização” no contexto moderno não previa qualquer possibilidade de incorporação do dissenso colonial sob alguma forma positiva na domesticidade metropolitana, nem de ampliação do enquadramento de titularidade dos direitos em direção à

alteridade colonial. Já a afirmação da universalidade dos direitos humanos no contexto contemporâneo depende da conversão da possibilidade acidental ou derivada de transbordamento do enquadramento da titularidade dos direitos em uma possibilidade estrutural e constitutiva do projeto cosmopolítico dos direitos humanos. Como escreve Liu, as diferenças entre esses contextos “marcam a limitação de qualquer argumento de semelhança ou continuidade generalizada” (2014, p. 394, tradução nossa). Dessa forma, é possível descrever a genealogia moderna dos direitos humanos como uma série de disputas em torno de princípios pretensamente universais. Formulados a partir das condições históricas singulares do ocidente iluminista (que esposa o “padrão clássico da civilização”), esses princípios foram apropriados em contextos deslocados, exigindo o reconhecimento dos problemas do colonialismo e da escravidão, assim como da dominação masculina, como traços constitutivos da modernidade. De modo similar, é possível descrever a história contemporânea dos direitos humanos como uma série de disputas em torno de princípios, cuja universalidade foi interrogada pelos formuladores da DUDH desde o início de sua elaboração:

diferente do padrão clássico de civilização, a universalização dos direitos humanos não foi o resultado de imposição unilateral por europeus e americanos sobre o resto do mundo depois da Segunda Guerra Mundial. Ao contrário, [...] muitos dos princípios dentro dessas normas foram elaborados e disputados com a participação de pensadores e diplomatas do Terceiro Mundo, e alguns deles foram categoricamente afirmados *contra* o padrão clássico de civilização. (Liu, 2014, p. 394, tradução nossa).

Por isso, deve-se reconhecer a continuidade do espaçamento colonial que estrutura a modernidade no momento da articulação da forma contemporânea dos direitos humanos, assim como a descontinuidade que separa a exclusão da perspectiva dos colonizados (contexto moderno) de sua inclusão estrutural negociada e parcial (contexto contemporâneo). A essa descontinuidade está relacionada uma diferença no modo de inscrição do sofrimento humano na cena dos direitos humanos. Com efeito, a passagem do paradigma moderno dos Direitos do Homem ao paradigma contemporâneo dos direitos humanos universais decorre, em parte, de

uma transformação da relação com o sofrimento. Essa transformação, que será preciso compreender em relação aos aparelhos que a condicionam e ao horizonte utópico que a orienta, demarca a passagem entre épocas da sensibilidade. A tendência que a caracteriza insinua a possibilidade de um transbordamento gradual do enquadramento da humanidade em direção à emergência de direitos não-humanos, isto é, direitos da mundanidade que ultrapassam a humanidade.

Como argumenta Liu (2014), o projeto cosmopolítico dos direitos humanos depende, em sua articulação contemporânea, do questionamento do padrão clássico de civilização (e, portanto, da problematização da exclusão de outras formas de vida, por meio de categorias como “selvagens”, “bárbaros” ou “não civilizados”), dando ensejo a uma tendência de transbordamento da titularidade dos direitos em direção à inclusão de outras formas de vida no enquadramento da humanidade. Em decorrência dessa mesma tendência, dois sentidos têm se tornado evidentes no debate contemporâneo sobre os direitos humanos e seus limites como projeto cosmopolítico de dignidade universal. Por um lado, temos tudo o que está em jogo na defesa de direitos dos animais; por outro lado, temos o reconhecimento correlato (embora não idêntico) e cada vez mais frequente, em diferentes instâncias, do planeta como sujeito de direitos.

Ali onde o projeto cosmopolítico dos direitos humanos projeta o sonho de uma coincidência de humanidade e mundanidade, sua própria aspiração à universalidade conduz a uma nova modalidade de disjunção. As formas de captura do comum que recortam a comunidade da humanidade são o fundamento da reivindicação de direitos nas primeiras formulações dos Direitos do Homem, cuja base está na conjunção de um enquadramento nacional com a reivindicação do “padrão clássico de civilização”. O que Hannah Arendt denomina “direito a ter direitos” (1989) depende da participação em formas específicas de comunidade (entre as quais a nação tende a ocupar uma posição central), conforme uma economia em que o mundo ultrapassa a humanidade, restando zonas de apatridia e de exclusão (o espaço colonial, a perda de cidadania e/ou nacionalidade etc.). A divisão da humanidade em comunidades específicas, que serve como fundamento do direito a ter

direitos, corresponde à exterioridade do mundo em relação a todo espaço juridicamente ordenado. O mundo é o que espera a colonização humana e, nesse sentido, é a arena política de uma disputa territorial, em que se opõem civilizados e não civilizados, colonizadores e colonizados.

Em um primeiro deslocamento dessa economia, a aspiração dos direitos humanos contemporâneos à universalidade equivale à busca de uma coincidência entre humanidade e mundanidade, isto é, à projeção da comunidade da humanidade sobre o espaço abrangente do mundo, de modo a fazer do pertencimento ao mundo comum da humanidade uma condição suficiente do direito a ter direitos. O horizonte utópico ao qual se destinam os direitos humanos é o da inexistência de zonas de apatridia e de exclusão, por meio da ampliação, da expansão e do transbordamento do enquadramento da categoria que define a titularidade de direitos. Contra o “padrão clássico de civilização”, que define a humanidade como uma condição exclusiva e excluyente, e o mundo como um espaço mais amplo do que todo governo e toda soberania, o projeto cosmopolítico dos direitos humanos busca converter o espaço mundial em espaço governamental internacional (conforme sua tendência de institucionalização), ao mesmo tempo em que aspira à abertura da comunidade mundial da humanidade à mais radical multiplicidade de formas de vida (conforme a potência de transformação que caracteriza os direitos humanos). A emergência dos direitos não-humanos desloca para a mundanidade o enquadramento fundamental da reivindicação de direitos, conduzindo a tendência de transbordamento da titularidade de direitos a uma configuração invertida da disjunção entre humanidade e mundanidade, em comparação com a modalidade que inaugura a genealogia moderna dos direitos humanos.

No cerne desse movimento de transbordamento está a questão do sofrimento, da visibilidade de suas formas e da recusa de sua possibilidade. De fato, quando Upendra Baxi diferencia um paradigma moderno de um paradigma contemporâneo de direitos humanos, uma das distinções que estabelece decorre da oposição de duas concepções sobre o sofrimento humano (Baxi, 2008). Seria possível dizer que os discursos sobre direitos não-humanos a que fiz referência correspondem ao reconhecimento do sofrimento

não-humano como problema jurídico. Segundo Baxi, enquanto “[f]azer o sofrimento humano *invisível* era a marca definidora dos direitos humanos ‘modernos’” (2008, p. 48, tradução nossa), “a *angústia* pós-Holocausto e pós-Hiroshima/Nagasaki registra um horror normativo diante da violação humana” (p. 49, tradução nossa). Ainda de acordo com o autor, enquanto a genealogia moderna dos direitos humanos resguarda a possibilidade do colonialismo como uma forma justificada de crueldade em nome do progresso e da superioridade moral – atribuídos pelos euro-ocidentais às suas próprias formas de vida – “[a] discursividade dos direitos humanos ‘contemporâneos’ está enraizada na ilegitimidade de todas as formas da política da crueldade” (Baxi, 2008, p. 49, tradução nossa).

Conforme a dupla escrita da consciência da humanidade, que articula as distopias do inimaginável (“atos bárbaros”) e as utopias da imaginação do comum (“homem comum”), é em referência às ideias de inumanidade e de desumanidade que, com frequência, podem ser articulados julgamentos sobre o sofrimento. Nesse sentido, Talal Asad (1996) discute as contradições do artigo 5º da DUDH, que afirma: “Ninguém será submetido à tortura nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante.” Asad argumenta que “a frase ‘tortura ou tratamento cruel, desumano ou degradante’ serve hoje como um critério transcultural para fazer julgamentos morais ou legais sobre dor e sofrimento” (1996, p. 1082, tradução nossa). A discussão de Asad evidencia a teia complexa de elementos sociais que condiciona e limita os sentidos e a eficácia das normas jurídicas dos direitos humanos, especificamente daquelas que, como o artigo 5º da DUDH, definem uma sensibilidade diante do sofrimento. Em sua abordagem da historicidade dessa sensibilidade diante do sofrimento, Baxi resume sua diferenciação entre os paradigmas moderno e contemporâneo dos direitos humanos da seguinte forma:

os direitos humanos ‘modernos’ viam a imposição em larga escala de sofrimento humano como *justa e certa* em busca de uma noção eurocêntrica de ‘*progresso humano*. Tal discurso silenciava o sofrimento humano. Em contraste, o paradigma dos direitos humanos ‘contemporâneos’ é animado por uma política do desejo internacional de tornar problemática a própria *noção da política da crueldade*. (Baxi, 2008, p. 50, tradução nossa).

Ao orientar sua descrição dos “paradigmas” moderno e contemporâneo para a “imaginação europeia sobre direitos humanos”, o autor adia uma das tarefas que atribui à historiografia (e que corresponde parcialmente ao programa de pesquisa indicado por Liu, 2014): a localização das “línguas originadoras dos direitos humanos muito além do espaço-tempo europeu” (Baxi, 2008, p. 42, tradução nossa). Parte de seu interesse nesse adiamento e na consequente ênfase na “imaginação europeia” decorre das críticas que faz ao que denomina “tese da continuidade”, que define o paradigma contemporâneo como um desdobramento do paradigma moderno, sem maiores alterações ou rupturas. Ao mesmo tempo, uma das condições de possibilidade do programa historiográfico esboçado por Baxi consiste na recusa de uma concepção eurocêntrica de modernidade e, portanto, na busca de compreensão dos espaçamentos que constituem a noção de direitos humanos (de gênero, no caso de Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft; e coloniais, no caso da Revolução Haitiana e do debate abolicionista, para ficar com os dois exemplos anteriores).

A recusa da “tese da continuidade”, que conduz ao argumento de que a história contemporânea dos direitos humanos não deriva de sua genealogia moderna de forma linear (sem cortes), não torna possível, entretanto, negar as relações que as ligam, mesmo de modo parcial, incompleto e entrecortado. O silenciamento e a invisibilidade do sofrimento humano, associados ao paradigma moderno dos direitos humanos, não são características exclusivas de seu período histórico, opostas ao “horror normativo diante da violação humana”, que caracterizaria, exclusivamente, o paradigma contemporâneo. Baxi (2008) confunde o sujeito dos direitos humanos com o sujeito de sua enunciação nos documentos que condensaram o vocabulário de sua genealogia moderna, com base no idioma do direito natural. Em vez disso, o “horror normativo” ao sofrimento define a posição ética fundamental que anima o movimento de expansão dos direitos humanos, tanto em sua genealogia moderna, quanto em sua história contemporânea – e a cada época corresponde uma sensibilidade (também em relação ao sofrimento).

O problema do sofrimento está no cerne da política do universalismo que atravessa o projeto cosmopolítico dos direitos humanos (e o ultrapassa



em direção aos direitos não-humanos). Se a inscrição inaugural da articulação contemporânea dos direitos humanos, em 1948, opõe a “consciência da humanidade” aos “atos bárbaros que a ultrajaram”, o sentido ético desse ultraje e o “horror normativo” ao sofrimento que o define permanecem irreduzíveis à esfera da lei (o direito positivo dos Estados, no interior das fronteiras territoriais de suas soberanias e nos espaços político-institucionais de sua cooperação internacional), assim como à esfera da moral (o costume dos grupos sociais, no interior das fronteiras simbólicas de suas comunidades e nos espaços político-institucionais de sua convivência, mediada pelo Estado e pela legislação internacional). Ao propor a concepção de lei, moral e ética como princípios diferentes, Rita Laura Segato defende a necessidade de “perceber que há, de fato, uma história social da ‘sensibilidade’ relativa ao sofrimento dos outros, e é no curso desta história que o discurso da lei pode vir a incidir” (2006, p. 220). Para Segato, “[é] importante [...] perceber a importância pedagógica do discurso legal que, por sua simples circulação, é capaz de inaugurar novos estilos de moralidade e desenvolver sensibilidades éticas desconhecidas” (2006, p. 219).

Se, “[m]ais que nos tribunais internacionais, é pelo caminho da transformação da sensibilidade que os direitos humanos correm o mundo e apropriam-se de uma época” (Segato, 2006, p. 220), é preciso interrogar os aparelhos que condicionam a época dos direitos humanos como época da sensibilidade. Toda forma de sensibilidade diante do sofrimento pertence a uma estética, que depende de aparelhos e que torna possível a aparição do comum e a exposição do mundo. O projeto cosmopolítico dos direitos humanos afirma – e emerge de – um “horror normativo” ao sofrimento, cujas condições de possibilidade são tanto ético-políticas quanto estético-poéticas. Por um lado, a articulação de uma comunidade dos “povos das Nações Unidas” depende de uma mudança de enquadramento – do nacional ao transnacional – que corresponde a transformações do que se pode descrever como aparelhos de mediação da experiência ética (isto é, maquinarias institucionais que abrigam e podem conduzir, direcionar ou controlar a vida em comum e o desejo de melhor viver, a que Segato se refere como pulsão ética). Por outro lado, a reivindicação da “consciência

da humanidade” está associada a uma série de transformações de aparelhos de mediação da experiência estética (isto é, maquinarias tecnológicas que movimentam a vida sensível [Coccia, 2010] e os desejos de olhar, de ouvir e de sentir que a inscrevem na experiência humana).

## O cinema como aparelho cosmopoético

O projeto cosmopolita do Iluminismo se define em relação ao enquadramento nacional, que delimita as possibilidades dos direitos universais a partir do conceito de cidadania, como mostra o exemplo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789. O enquadramento nacional aparece sob a forma de uma “comunidade imaginada”, como argumenta Benedict Anderson (2008), e uma de suas condições técnicas de possibilidade é a imprensa (ou, como conceitua Anderson, o “capitalismo editorial”). Com efeito, para o autor, o “estilo” de imaginação da comunidade nacional está associado tanto à emergência e à difusão do romance quanto ao desenvolvimento do jornalismo, que são analisados por ele como “formas [que] proporcionaram meios técnicos para ‘re-presentar’ o *tipo* de comunidade imaginada correspondente à nação” (Anderson, 2008, p. 55, grifo do autor). O aparelho fundamental do trabalho de imaginação da comunidade nacional é o livro – e Anderson define o jornal como uma “forma extrema” de livro (2008, p. 67). No cerne da experiência específica do comum que aparece por meio do livro como aparelho – e de duas de suas formas: o romance e o jornal diário – está um novo sentido de simultaneidade, associado a um recorte linguístico vernacular.

Para Lynn Hunt (2007), as formas culturais que Anderson (2008) associa à emergência da comunidade nacional estão relacionadas, igualmente, à difusão de práticas de autonomia e de empatia em relação à dor e ao sofrimento alheio, que servem como fundamentos dos direitos humanos:

Meu argumento fará grande uso da influência de novos tipos de experiência, desde ver imagens em exposições públicas até ler romances epistolares imensamente populares sobre o amor e o casamento. Essas experiências ajudaram a difundir as práticas da autonomia e da empatia. O cientista

político Benedict Anderson argumenta que os jornais e os romances criaram a “comunidade imaginada” que o nacionalismo requer para florescer. O que poderia ser denominado “empatia imaginada” antes serve como fundamento dos direitos humanos que do nacionalismo. É imaginada não no sentido de inventada, mas no sentido de que a empatia requer um salto de fé, de imaginar que alguma outra pessoa é como você. Os relatos de tortura produziam essa empatia imaginada por meio de novas visões da dor. Os romances a geravam induzindo novas sensações a respeito do eu interior. Cada um à sua maneira reforçava a noção de uma comunidade baseada em indivíduos autônomos e empáticos, que podiam se relacionar, para além de suas famílias imediatas, associações religiosas ou até nações, com valores universais maiores. (Hunt, 2007, p. 30).

Se, de fato, o livro como aparelho cultural e os sentidos de simultaneidade, de co-pertencimento e de empatia aos quais está associado reforçam “a noção de uma comunidade baseada em indivíduos autônomos e empáticos, que podiam se relacionar [...] com valores universais maiores” (Hunt, 2007, p. 31), o recorte linguístico vernacular que condiciona a difusão do livro reinscreve a abertura empática que o caracteriza no campo de um dispositivo nacional de identificação. Dessa forma, a potência cosmopoética do livro permanece contida pelo enquadramento nacional, que delimita uma mediação para o trabalho de imaginação da comunidade mundial da humanidade. Na esfera jurídico-política e institucional em que os direitos assumem alguma eficácia, a mediação do enquadramento nacional corresponde ao papel fundamental do conceito de cidadania, como fundamento do “direito a ter direitos”. De modo análogo, assim como o fundamento da cidadania limita o alcance dos direitos universais, sobretudo na genealogia moderna dos direitos humanos, o enquadramento nacional limita os horizontes imaginativos do livro como aparelho cosmopoético. Dessa condição, emerge a importância da tradução.

Diversas características dos aparelhos de reprodutibilidade técnica (Benjamin, 1985), cujo desenvolvimento se desenrola desde o século XIX (a fotografia e o cinema; e em seguida o vídeo, a imagem eletrônica e a imagem digital) estão associadas, ao mesmo tempo, a um deslocamento e

a um aprofundamento da potência cosmopoética que a modernidade encontrou no livro, e que todo aparelho imaginativo resguarda. A passagem do enquadramento nacional dos povos ao enquadramento transnacional da humanidade, como comunidade imaginada de referência para a afirmação dos direitos universais, corresponde à passagem da imprensa à imagem técnica como aparelhagem dominante de mediação da experiência imaginativa. Não se trata de uma passagem progressiva e linear, como demonstram a persistência da mediação do enquadramento nacional nos quadros da ONU, e o recorte da experiência das imagens técnicas pelas formas imaginativas da comunidade nacional (os idiomas vernaculares, as tradições culturais e suas invenções do comum, as instituições de produção e de circulação das imagens, as formas estéticas e seus circuitos de comunicação e de partilha etc.). Em vez disso, trata-se de uma tendência dialética, que sempre comporta seu contrário sob formas menos evidentes, cujo jogo permanece indecível, sem que se possa antecipar ou prever qualquer síntese que o resolva.

O livro opera como aparelho cosmopoético ao articular o sentido da simultaneidade – a estrutura do “enquanto isso” e seu tempo “homogêneo e vazio”, analisados por Anderson (2006) – e o recorte linguístico vernacular (frequentemente associado a um enquadramento nacional) no trabalho de imaginação do comum. O cinema opera como aparelho cosmopoético ao articular as possibilidades da montagem – a simultaneidade do “enquanto isso”, mas também sua conversão em uma multiplicidade de sentidos heterotópicos – e as heranças de outras formas imagéticas, que convertem toda interrogação do cinema em uma espécie de aventura entre imagens. Se a comunidade da humanidade se torna, com o século das luzes, um projeto filosófico e jurídico-político de paz perpétua (com Kant e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789), o que o século dos Lumières – o século do cinema – tornou possível foi um aprofundamento inédito do trabalho de imaginação da comunidade da humanidade, tornando-a sensível com a ajuda de aparelhos de reprodutibilidade técnica.

A comunidade mundial da humanidade com que sonham os direitos humanos só se torna eficaz como projeto jurídico e político ao se fazer sensível

e imaginável. Imaginar o comum é imaginar a comunidade da humanidade e imaginar o mundo comum, e é nas possibilidades e nos limites desse trabalho duplo de imaginação que o projeto cosmopolítico dos direitos humanos encontra seu fundamento cosmopoético. Se os direitos humanos aspiram a um arquivo universal da humanidade – que é um arquivo disseminado, descentrado e em deriva, em uma condição de abertura anarquívica – o cinema é um dos aparelhos cosmopoéticos a que corresponde a tarefa impossível, mas necessária, de arquivamento do mal e do comum, assim como da humanidade e da mundanidade.

Isso conduz a uma questão crucial: qual é o estatuto do cinema como arquivo, isto é, tanto como meio de arquivamento de formas arquiváveis quanto como reserva de formas arquivadas? Será preciso desdobrar os sentidos dessa questão a partir de um momento paradigmático do arquivo do mal, tanto para a história do cinema quanto para a história do século XX e, especificamente, para o projeto dos direitos humanos: a abertura dos campos nazistas e o arquivamento visual (e sonoro) do horror do extermínio. Para pensar a questão do estatuto do cinema como arquivo e as imagens dos campos como uma de suas modalidades, será necessário desdobrar uma deriva interrogativa que começa pelas questões da semelhança (na medida em que a comunidade da humanidade é uma comunidade de semelhantes) e da memória. Interrogar as modalidades de relação com os arquivos dos campos na história do cinema implica diferenciar o rearquivamento ficcional de suas imagens, a recusa de sua pertinência e a remontagem anarquívica de sua iconografia, que permanece assombrada pelas imagens que faltam.

Enquanto o movimento de interrogação do arquivo do mal se desdobra em torno do tema do inimaginável e do problema estético da semelhança – como um itinerário em que o paradigma dos campos multiplica suas formas – um movimento suplementar de interrogação do arquivo do comum torna possível entrever, além da questão da aparição da comunidade da humanidade, o problema da exposição do mundo comum. Será preciso retornar à questão do arquivo, explorando a abertura anarquívica que constitui tanto o projeto cosmopolítico dos direitos humanos quanto as cosmopoéticas que o atravessam, em relação ao arquivo do comum em que se reúnem ou

se inventam imagens da dignidade, da felicidade e da paz. Dessa forma, acrescenta-se à interrogação das formas de aparição da comunidade da humanidade (que compõe um atlas das semelhanças em meio ao inimaginável da dessemelhança radical registrada no arquivo do mal), a interrogação das formas de exposição do mundo comum (que compõe um atlas de cosmopólicas no qual se adivinham as possibilidades de arquivamento e de reinvenção anarquívica do comum).

## Referências bibliográficas

ANDERS, Günther. Teses sobre a Era Atômica. *Sopro*, n. 87, p. 2–11, 2013. Disponível em: <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/anders.html>. Acesso em: 15 jan. 2019.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANTELME, Robert. *L'espèce humaine*. Paris: Éditions Gallimard, 1957.

APPIAH, Kwame Anthony. Cosmopolitan Patriots. In: ROBBINS, B.; CHEAH, P. (Eds.). *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the nation*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 1998. p. 91–114.

APPIAH, Kwame Anthony. *The ethics of identity*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

ARENDDT, Hannah. The Concentration Camps. *Partisan Review*, v. 15, n. 7, p. 743–62, jul. 1948. Disponível em: <http://hgar-srv3.bu.edu/collections/partisan-review/search/detail?id=283979>. Acesso em: 15 jan. 2019.

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras (Companhia de Bolso), 2008.

ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ASAD, Talal. On Torture, or Cruel, Inhuman, and Degrading Treatment. *Social Research*, v. 63, n. 4, p. 1081–1109, jun. 1996. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40971325>. Acesso em: 15 jan. 2019.

Assembleia Geral das Nações Unidas, (1948). “Declaração Universal dos Direitos Humanos” (217 [III] A). Paris. Tradução em português disponível em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2019.

BASSIOUNI, Chérif M. *Crimes against humanity: historical evolution and contemporary application*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

BAXI, Upendra. *The future of human rights*. 2nd. ed. Oxford: Oxford University Press, 2008.

BEAUVOIR, Simone de. La mémoire de l’horreur. In: LANZMANN, Claude. *Shoah*. Paris: Gallimard, Librairie Arthème Fayard, 1985, p. 9–14.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e ciência*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 165–196.

BIRMINGHAM, Peg. *Hannah Arendt and human rights: the predicament of common responsibility*. Bloomington& Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução Nélcio Schneider. 1a. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ / Contraponto, 2005.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

COCCIA, Emanuele. *A vida sensível*. Tradução Diego Cervelin. 1a. ed. Des-terro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2010.

COUSINS, Mark. *História do cinema: dos clássicos mudos ao cinema moderno*. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

CRARY, Jonathan. *Técnicas do observador: visão e modernidade no século XIX*. Tradução Verrah Chamma. 1a. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.



DELAGE, Christian. L'image comme preuve : l'expérience du procès de Nuremberg. *Vingtième Siècle - Revue d'histoire*, n. 72, p. 63–78, out. 2001. Disponível em: [http://www.persee.fr/doc/xxs\\_0294-1759\\_2001\\_num\\_72\\_1\\_1413](http://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_2001_num_72_1_1413). Acesso em: 15 jan. 2019.

DELAGE, Christian. Les camps nazis : l'actualité, le documentaire, la fiction. À propos du Criminel (The Stranger, Orson Welles, USA, 1946). *Les Cahiers de la Shoah*, 2003/1, n. 7, p. 87–109, 2003. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-les-cahiers-de-la-shoah-2003-1-page-87.htm>. Acesso em: 15 jan. 2019.

DELAGE, Christian. L'ouverture des camps et les gestes d'attestation cinématographique des Alliés (1944-1945). *Cinémas: revue d'études cinématographiques*, v. 18, n. 1, p. 13–27, 2007. Disponível em: <https://www.erudit.org/revue/cine/2007/v18/n1/017844ar.html>. Acesso em: 15 jan. 2019.

DÉOTTE, Jean-Louis. *L'époque des appareils*. Paris: Éditions Lignes & Manifestes, 2004.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Tradução Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DERRIDA, Jacques. Declarations of Independence. In: DERRIDA, J. (Ed.). *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*. Tradução Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 2002. p. 46–54.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Images malgré tout*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Remontagens do tempo sofrido (O olho da história, 2)*. Tradução Márcia Arbex e Vera Casa Nova. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

DOUZINAS, Costas. *The end of human rights: critical legal thought at the turn of the century*. Oxford: Hart Publishing, 2000.

FELMAN, Shoshana. The return of the voice: Claude Lanzmann's *Shoah*. In: FELMAN, Shoshana; LAUB, Dori (eds.) *Testimony: crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*. New York & London: Routledge, 1992, p. 204–283.

- FERNANDES, Pádua. *Para que servem os direitos humanos?* 1a. ed. Coimbra: Angelus Novus, 2009.
- FREUD, Sigmund. A Negativa. In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Tradução sob a direção e revisão de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v. 19, p. 293–300.
- GERAS, Norman. *Crimes against humanity: birth of a concept*. Manchester: Manchester University Press, 2011.
- GERSHENSON, Olga. *The Phantom Holocaust: Soviet Cinema and Jewish Catastrophe*. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press, 2013.
- GODARD, Jean-Luc. *Histoire(s) ducinéma*. Vol. 1-4. Paris: Gallimard - Gaumont, 1998.
- GOUGES, Olympe de. *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*. Tradução Isabel Robalinho. Funchal: Nova Delphi, 2010.
- GUENANCIA, Pierre. L'idée de nation d'un point de vue cosmopolitique. *Esprit*, n. 6, p. 67–82, jun. 2008. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-esprit-2008-6-page-67.htm>. Acesso em: 15 jan. 2019.
- GÜNDOĞDU, Ayten. *Rightlessness in an age of rights: Hannah Arendt and the contemporary struggles of migrants*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- HILBERG, Raul. *The Destruction of the European Jews*. New York, London: Holmes & Meier, 1985.
- HONIG, Bonnie. Declarations of independence: Arendt and Derrida on the problem of founding a republic. *The American Political Science Review*, v. 85, n. 1, p. 97–113, mar. 1991. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1962880>. Acesso em: 15 jan. 2019.
- HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. Tradução Rosana Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- HUYSSSEN, Andreas. Os direitos humanos internacionais e a política da memória: limites e desafios. In: HUYSSSEN, A. *Culturas do passado-presente: modernismos, artes visuais, políticas da memória*. Tradução Vera Ribeiro. 1a edição. Rio de Janeiro: Contraponto / Museu de Arte do Rio, 2014, p. 195–213.

JACKSON, Robert H. Justice Jackson's Report to the President on Atrocities and War Crimes; June 7, 1945. *The Avalon Project: Documents in Law, History and Diplomacy*. Yale Law School, 2008, sem paginação. Disponível em: [http://avalon.law.yale.edu/imt/imt\\_jack01.asp](http://avalon.law.yale.edu/imt/imt_jack01.asp). Acesso em: 15 jan. 2019.

JACOBS, Steven. Hitchcock, the Holocaust, and the Long Take: Memory of the Camps. *Arcadia – International Journal for Literary Studies*, v. 45, n. 2, p. 265–276, 2010. Disponível em: <https://biblio.ugent.be/publication/1938184/file/1939981>. Acesso em: 15 jan. 2019.

KANT, Immanuel. Para a Paz Perpétua. In: GUINSBURG, J. (Ed.). *A paz perpétua: um projeto para hoje*. Tradução J. Guinsburg. 1a. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 31–87.

LACAPRA, Dominick. Lanzmann's "Shoah": "Here There is No Why". *Critical Inquiry*, v. 23, n. 2, p. 231–269, Winter 1997. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1343983>. Acesso em: 15 jan. 2019.

LACAPRA, Dominick. *Historia y memoria después de Auschwitz*. 1a ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

LANZMANN, Claude. *Shoah*. Paris: Gallimard, Librairie Arthème Fayard, 1985.

LANZMANN, Claude. Le lieu et la parole: interview par Marc Chevrier et Hervé Le Roux. In: DEGUY, Michel (ed.). *Au sujet de Shoah, le film de Claude Lanzmann*. Paris: Belin, 1990, p. 407–425.

LANZMANN, Claude. Holocauste, la représentation impossible. *Le Monde*, 3 de março de 1994.

LANZMANN, Claude. *Shoah: the complete text of the acclaimed film*. New York: Da Capo Press, 1995.

LANZMANN, Claude. Le monument contre l'archive ? Entretien avec Claude Lanzmann. *Cahiers de médiologie*, n. 11, p. 271–279, Paris: CNRS Éditions, 2001. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-les-cahiers-de-mediologie-2001-1-page-271.htm>. Acesso em: 15 jan. 2019.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da Psicanálise*. Tradução Pedro Tamen. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução Bernardo Leitão, Irene Ferreira e Suzana Ferreira Borges. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1990.
- LEANDRO, Anita. Falkenau: a vida póstuma dos arquivos. *Significação*, n. 34, p. 105–121, 2010. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/significacao/article/view/68116>. Acesso em: 15 jan. 2019.
- LEMKIN, Raphael. *Axis Rule in Occupied Europe*. Clark, NJ: The Lawbook Exchange, Ltd., 2ª edição, 2008.
- LINDEPERG, Sylvie. Night and Fog: A History of Gazes. In: POLLOCK, Griselda; SILVERMAN, Max (eds.). *Concentrationary Cinema: Aesthetics as Political Resistance in Alain Resnais's Night and Fog (1955)*. New York, Oxford: Berghahn, 2015, p. 55–70.
- LIU, Lydia H. Shadows of universalism: the untold story of human rights around 1948. *Crítica Inquiri*, v. 40, n. 4, p. 385–417, jun. 2014. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/676413>. Acesso em: 15 jan. 2019.
- MBEMBE, Achille. The power of the archive and its limits. In: HAMILTON, C. et al. (Eds.). *Refiguring the archive*. Tradução Judith Inggs. Dordrecht, Boston & London: Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 19–26.
- MOYN, Samuel. *The last utopia: human rights in history*. Cambridge & London: Belknap Press of Harvard University Press, 2010.
- NICHOLS, Bill. *Introdução ao documentário*. Tradução Mônica Saddy Martins. Campinas, SP: Papyrus, 2005.
- PANIKKAR, Raimundo. É a noção de direitos humanos um conceito ocidental? *Revista Diógenes*, n. 5, p. 5–28, 1983.
- POLLAK, Michael. *L'expérience concentrationnaire: essai sur le maintien de l'identité sociale*. Paris: Métailié, 1990.
- RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. Tradução Mônica Costa Netto. 1a. ed. São Paulo: EXO experimental org. / Ed. 34, 2005.
- RANCIÈRE, Jacques. *O destino das imagens*. Tradução Mônica Costa Netto. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- RANCIÈRE, Jacques. *A fábula cinematográfica*. Tradução Christian Pierre Kasper. Campinas, SP: Papyrus, 2013.

- ROBBINS, Bruce. Introduction Part I: Actually Existing Cosmopolitanism. In: ROBBINS, B.; CHEAH, P. (Eds.). *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the nation*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 1998, p. 1–19.
- ROBBINS, Bruce. Comparative Cosmopolitanisms. In: ROBBINS, B.; CHEAH, P. (Eds.). *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the nation*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 1998a, p. 246–264.
- ROBBINS, Bruce. *Feeling global: internationalism in distress*. New York & London: New York University Press, 2005.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Tradução Vera Ribeiro e Lucy Magalhães; supervisão da edição brasileira de Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- ROUSSET, David. *L'univers concentrationnaire*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1965.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. (org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 427–462.
- SCEMAMA, Celine. *Histoire(s) du cinéma de Jean-Luc Godard : la force faible d'un art*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. *Mana - Estudos de Antropologia Social*, v. 12, n. 1, p. 207–236, abr. 2006. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132006000100008>. Acesso em: 15 jan. 2019.
- SLIWINSKI, Sharon. *Human rights in camera*. 1st. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- SONTAG, Susan. *Sobre a fotografia*. Tradução Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- SUSSEX, Elizabeth. The Fate of F3080. *Sight and Sound*, n. 53, p. 92–97, 1984.
- UNESCO, *Memory of the World* [s/d]. Disponível em: <https://en.unesco.org/programme/mow>. Acesso em: 15 jan. 2019.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher: edição comentada do clássico feminista*. Tradução Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.

VICE, Sue. *Shoah (BFI Film Classics)*. London: British Film Institute / Palgrave Macmillian, 2011.

## Referências filmográficas

AUSCHWITZ (OSWIECIM). [S. I.]: Exército Soviético, 1944. Material original em película convertido em vídeo digital (21 min.), son., preto e branco. Disponível em: <https://archive.org/details/Auschwitz1946>. Acesso em: 15 jan. 2019.

FALKENAU, VISION DE L'IMPOSSIBLE. Direção: Emil Weiss. França: Doriane Films; MW Production, 1988. Gravação de TV, Canal Arte (62 min.), son., preto e branco, color., legendas em francês.

HISTOIRE(S) DU CINÉMA. Direção: Jean-Luc Godard. França: JLG Films / Canal+, 1988-1998. DVD (255 min.), son., color., legendas em inglês.

MAJDANEK: CMENTARZYSKO EUROPY. [S. I.]: Exército Soviético, 1944. Material original em película convertido em vídeo digital (24 min.), son., preto e branco.

NAZI CONCENTRATION CAMPS. United States Army, Office of Strategic Services, Field Photographic Branch, 1945. DVD Nuremberg: The Nazis Facing Their Crimes. Material original em película convertido em vídeo digital (58 min.), son., preto e branco.

NUIT ET BROUILLARD. Direção: Alain Resnais. França: Argos Films, 1955. DVD (32 min.), son., preto e branco, legendas em inglês.

OBYKNOVENNYY FASHIZM. Direção de Mikhail Romm. União Soviética [Rússia]: Mosfilm, 1965. DVD (138 min.), son., preto e branco, legendas em inglês.

SHOAH. Direção: Claude Lanzmann. França: Les Films Aleph, 1985. Blu Ray (566 min.), son., color., legendas em inglês.

THE ATROCITIES COMMITTED BY THE GERMAN-FASCISTS IN THE USSR. Direção: Roman Karmen. Exército Soviético, 1945. DVD Nuremberg: The Nazis Facing Their Crimes. Material original em película convertido em vídeo digital (59 min.), son., preto e branco, sem legendas.

THE BIG RED ONE. Direção: Samuel Fuller. Estados Unidos: Lorimar / Lorac, 1980/2004. DVD (162 min.), son., color., sem legendas.

THE STRANGER. Direção: Orson Welles. Estados Unidos: The Haig Corporation, 1946. DVD (95 min.), son., preto e branco, sem legendas.

VERBOTEN!. Direção: Samuel Fuller. Estados Unidos: Globe Enterprises, 1959. DVD (93 min.), son. color., sem legendas.