

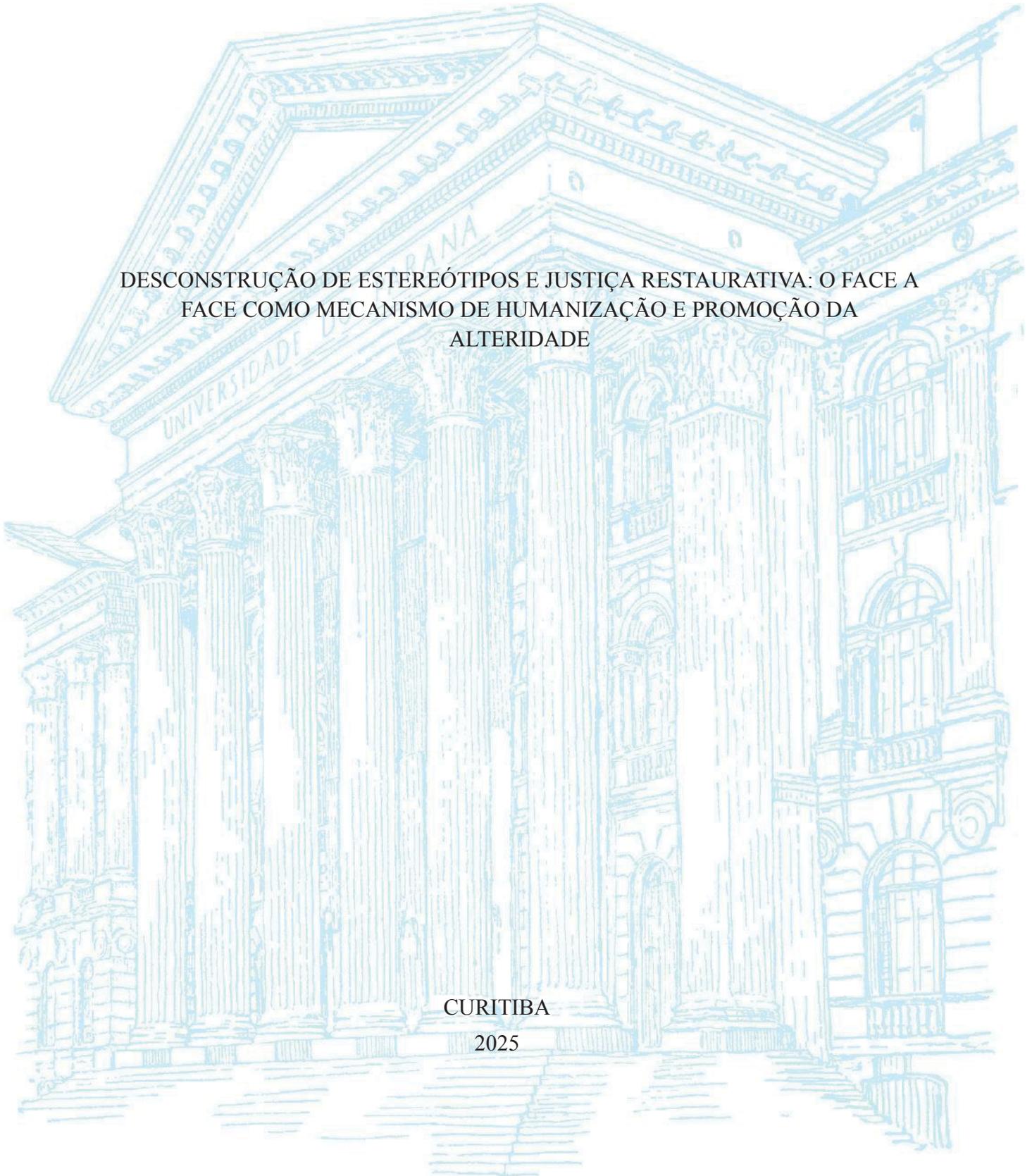
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

LETÍCIA PEREIRA DE LEMOS

DESCONSTRUÇÃO DE ESTEREÓTIPOS E JUSTIÇA RESTAURATIVA: O FACE A
FACE COMO MECANISMO DE HUMANIZAÇÃO E PROMOÇÃO DA
ALTERIDADE

CURITIBA

2025



LETÍCIA PEREIRA DE LEMOS

DESCONSTRUÇÃO DE ESTEREÓTIPOS E JUSTIÇA RESTAURATIVA: O FACE A
FACE COMO MECANISMO DE HUMANIZAÇÃO E PROMOÇÃO DA
ALTERIDADE

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Direito,
Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná,
como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. André Ribeiro Giamberardino.

CURITIBA

2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS JURÍDICAS

Lemos, Letícia Pereira de

Desconstrução de estereótipos e justiça restaurativa: o face a face como mecanismo de humanização e promoção da alteridade / Letícia Pereira de Lemos. – Curitiba, 2025.

1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-graduação em Direito.

Orientador: André Ribeiro Giamberardino.

1. Justiça restaurativa. 2. Estigmatização. 3. Não violência. 4. Direitos humanos. I. Giamberardino, André Ribeiro. II. Título. III. Universidade Federal do Paraná.

Bibliotecário: Pedro Paulo Aquilante Junior – CRB-9/1626

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRA EM DIREITO

No dia vinte e cinco de fevereiro de dois mil e vinte e cinco às 10:00 horas, na sala via Teams, Online, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação da mestrand **LETÍCIA PEREIRA DE LEMOS**, intitulada: **DESCONSTRUÇÃO DE ESTEREÓTIPOS E JUSTIÇA RESTAURATIVA: O FACE A FACE COMO MECANISMO DE HUMANIZAÇÃO E PROMOÇÃO DA ALTERIDADE**, sob orientação do Prof. Dr. ANDRE RIBEIRO GIAMBERARDINO. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação DIREITO da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: ANDRE RIBEIRO GIAMBERARDINO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), CELSO LUIZ LUDWIG (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), RAFFAELLA DA PORCIUNCULA PALLAMOLLA (UNIVERSIDADE LA SALLE). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestra está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, ANDRE RIBEIRO GIAMBERARDINO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: Recomendação de publicação, após revisão a partir das observações da banca examinadora.

CURITIBA, 25 de Fevereiro de 2025.

Assinatura Eletrônica

07/03/2025 14:35:29.0

ANDRE RIBEIRO GIAMBERARDINO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

07/03/2025 17:13:05.0

CELSO LUIZ LUDWIG

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

10/03/2025 17:02:12.0

RAFFAELLA DA PORCIUNCULA PALLAMOLLA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE LA SALLE)

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação DIREITO da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **LETÍCIA PEREIRA DE LEMOS**, intitulada: **DESCONSTRUÇÃO DE ESTEREÓTIPOS E JUSTIÇA RESTAURATIVA: O FACE A FACE COMO MECANISMO DE HUMANIZAÇÃO E PROMOÇÃO DA ALTERIDADE**, sob orientação do Prof. Dr. ANDRE RIBEIRO GIAMBERARDINO, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 25 de Fevereiro de 2025.

Assinatura Eletrônica

07/03/2025 14:35:29.0

ANDRE RIBEIRO GIAMBERARDINO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

07/03/2025 17:13:05.0

CELSO LUIZ LUDWIG

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

10/03/2025 17:02:12.0

RAFFAELLA DA PORCIUNCULA PALLAMOLLA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE LA SALLE)

Aos meus pais, com todo o meu amor.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus, e a toda espiritualidade amiga por terem me intuído e apresentado caminhos durante toda a minha vida. Aos meus pais, Elisangela e Denilson, por me darem incentivo emocional e financeiro para realizar mais este sonho, a minha gratidão é eterna. Ao meu namorado, pelo carinho e encorajamento durante toda essa jornada.

Agradeço a todos os professores, colegas, servidores e funcionários que conheci durante os anos de Mestrado na Universidade Federal do Paraná, com quem tive a honra de trocar conhecimentos, especialmente na pessoa do Professor André Ribeiro Giamberardino, que tanto me ensinou e inspirou.

Agradeço aos amigos, por serem fonte de afeto e descontração necessários. À minha família, por sempre me encorajar a buscar o desenvolvimento pessoal.

Aos colegas e chefes da Defensoria Pública do Estado do Paraná e do Tribunal de Justiça do Estado do Espírito Santo, pela compreensão e estímulo ao meu aprimoramento acadêmico.

Enfim, a todos a todos que contribuíram direta ou indiretamente para a realização desta Dissertação.

“Senhor, fazei de mim um instrumento da Vossa paz.

*Onde houver ódio, que eu leve o amor.
Onde houver ofensa, que eu leve o perdão.
Onde houver discórdia, que eu leve a união.
Onde houver dúvidas, que eu leve a fé.
Onde houver erro, que eu leve a verdade.
Onde houver desespero, que eu leve a esperança.
Onde houver tristeza, que eu leve a alegria.
Onde houver trevas, que eu leve a luz.*

*Ó Mestre, fazei que eu procure mais:
consolar, que ser consolado;
compreender, que ser compreendido;
amar, que ser amado.
Pois é dando que se recebe.
É perdoando que se é perdoado.
E é morrendo que se vive para a vida eterna.”*

Oração de São Francisco

RESUMO

O objetivo deste trabalho consiste em investigar as possibilidades nascentes do paradigma restaurativo, como prática capaz de propiciar a desconstrução de estereótipos nascidos da lógica dicotômica do sistema penal. A abordagem metodológica da pesquisa é de natureza qualitativa, com investigação bibliográfica e documental, valendo-se do método hermenêutico. Inicialmente, abordam-se os processos de estigmatização por vieses transdisciplinares da criminologia, sociologia e psicologia, ao que se trata das categorias de estigma por Ervin Goffman; *outsider* e desvio, por Howard Becker; sujeição criminal, de Michel Misse; desindividuação e desumanização, por Philip Zimbardo. Tais reflexões levam ao debate acerca da construção e da manutenção dos estereótipos pelo sistema de justiça criminal, especialmente os estereótipos relacionados ao ofensor à vítima. A partir da constatação de que os processos de estigmatização e de desumanização são complexos e, por vezes se desenvolvem no campo do não dito, analisa-se a potencialidade de a justiça restaurativa atuar na desconstrução destes. O diálogo, com a diminuição da distância social, apresenta-se como ferramenta para desvelar a multidimensionalidade humana que abarca todos os envolvidos no conflito, de modo que a ideia de que alguém é essencialmente mau é superada, e o conceito do que é ser humano se complexifica. Portanto, essa prática pode representar uma mudança de forma de expressão da solidariedade emocional, conforme teoriza George Mead: ao invés de as pessoas se unirem em atitudes de hostilidade em relação ao inimigo, poderão, por meio da comunicação, conectar-se e aproximar-se, de maneira a trazer novo sentido ao fato e aos envolvidos e saciar as demandas por censura de maneira construtiva. Isso posto, a justiça restaurativa apresenta-se como um mecanismo não violento de processar os conflitos, não violência nos termos trazidos por Judith Butler, como um agir, por vezes, até agressivo para frear a violência, ideia esta conectada com a ira de transição, de Martha Nussbaum, que evoca a transformação social a partir da ira, da indignação. Corroborar para tal prática a perspectiva da ética da alteridade, cujo principal expoente foi Emmanuel Levinas, na medida em que defende o face a face, o contemplar o Rosto do Outro, sem pretensão de apreensão completa, de redução a conceitos, o que possibilita a criação do vínculo de alteridade e responsabilidade para com o Outro, o qual direciona a ação no sentido de garantir sua existência digna. A hipótese que se apresenta é que o face a face proposto pelo encontro restaurativo tem a potencialidade de gerar a humanização dos indivíduos. Compreende-se a justiça restaurativa como reforço do direito enquanto estrutura relacional, de maneira que respeitar o direito de outrem é pressuposto para o respeito ao seu próprio direito e, na mesma medida que se pode censurar o outro, também pode ser censurado. A censura de que se trata aqui é a censura não-punitiva, concebida por André Giamberardino, em que se responsabiliza o ofensor pela via da alteridade, construindo-se, com ele, um diálogo moral que possibilita o restabelecimento do limite (psicanalítico) ao sujeito, sem lhe impor castigo na forma de dano e sofrimento, sem estimular os mecanismos de desumanização recíproca. Ao final, volta-se o olhar às práticas brasileiras, para constatar que estas encontram-se mais focadas na reforma moral do ofensor, contando, raras vezes, com a participação da vítima e não levam em conta aspectos de injustiça estruturais, principalmente o fato de o país, de bases escravocratas, não ter sedimentado o princípio da igualdade. Constata-se que o espaço de disputa ocupado pela justiça restaurativa é de transformações em nível micro, por práticas capilarizadas, que possam contribuir para a promoção dos direitos humanos.

Palavras-chave: Justiça restaurativa; Estigmatização; Humanização; Face a face; Não violência.

ABSTRACT

The aim of this work is to investigate the possibilities of the restorative paradigm as a practice capable of deconstructing stereotypes born of the dichotomous logic of the penal system. The methodological approach of the research is qualitative research, employing bibliographical and documental investigation, and adopting the hermeneutic approach. Initially, the processes of stigmatization are approached through the transdisciplinary biases of criminology, sociology and psychology, dealing with the categories of stigma by Ervin Goffman; outsider and deviance, by Howard Becker; criminal subjection, by Michel Misse; deindividuation and dehumanization, by Philip Zimbardo. These reflections lead to a debate about the construction and maintenance of stereotypes by the criminal justice system, especially stereotypes related to the offender and the victim. Based on the realization that the processes of stigmatization and dehumanization are complex and sometimes develop in the field of the unspoken, it is analyzed the potential of restorative justice to deconstruct them. Dialogue, with a reduction in social distance presents itself as a tool for revealing the human multidimensionality that encompasses all those involved in the conflict, so that the idea that someone is essentially evil is overcome, and the concept of what it means to be human becomes more complex. Therefore, this practice can represent a change in the way emotional solidarity is expressed, as theorized by George Mead: instead of people uniting in attitudes of hostility towards the enemy, they can, through communication, connect and get closer in a way that brings new meaning to the event and to those involved and satisfies the demands for censorship in a constructive way. Restorative justice presents itself as a non-violent mechanism for processing conflicts, non-violence in Judith Butler's terms, as sometimes even aggressive action to curb violence, an idea that connects with Martha Nussbaum's transitional anger, which evokes social transformation based on anger and indignation. The perspective of the ethics of alterity, whose main exponent was Emmanuel Levinas, provides a foundation for this practice, insofar as it advocates face-to-face, contemplating the Face of the Other, without any pretense of complete apprehension, of reduction to concepts, which makes it possible to create the bond of alterity and responsibility towards the Other, which directs action towards guaranteeing their dignified existence. The hypothesis is that the face-to-face encounter proposed by the restorative process has the potential to humanize individuals. This is because restorative justice is comprehended as reinforcing the law as a relational structure, so that respecting the rights of others is a prerequisite for respecting one's own rights and, to the same extent that you can censure others, you can also be censured. The censorship discussed is non-punitive censorship, as conceived by André Giamberardino, in which the offender is held accountable through otherness, and a moral dialogue is built with them to re-establish the (psychoanalytic) limit for the subject without imposing punishment in the form of damage and suffering and without stimulus of reciprocal dehumanization mechanisms. Finally, we turn our gaze to Brazilian practices, to see that they are more focused on the moral reform of the offender, and rarely involve the participation of the victim. Furthermore, they do not take into account structural aspects of injustice, especially the fact that the country, based on slavery, has not established the principle of equality. It can be seen that the space of dispute that restorative justice occupies is one of transformation on a micro level, through capillary practices that can corroborate the promotion of human rights.

Keywords: Restorative justice; Stigmatization; Humanization; Face-to-face; Non-violence.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	13
2. GENEALOGIA DOS CONCEITOS DE ESTEREÓTIPOS/ESTIGMA.....	19
2.1 PROCESSOS DE ESTIGMATIZAÇÃO: CONTRIBUIÇÕES DA SOCIOLOGIA E DA PSICOLOGIA SOCIAL.....	20
2.1.1 PARTICULARIDADES BRASILEIRAS.....	36
2.2 CONSTRUÇÃO E MANUTENÇÃO DOS ESTEREÓTIPOS E SUA RELAÇÃO COM O SISTEMA DE JUSTIÇA CRIMINAL	39
2.2.1 Estereótipos quanto ao ofensor	40
2.2.2 Estereótipos quanto à vítima	43
3. JUSTIÇA RESTAURATIVA COMO OPORTUNIDADE DE HUMANIZAÇÃO	58
3.1 JUSTIÇA RESTAURATIVA E NÃO VIOLÊNCIA: UMA RESPOSTA AO PARADIGMA DA GUERRA	63
3.2 ÉTICA DA ALTERIDADE ENQUANTO PRESSUPOSTO FILOSÓFICO.....	70
3.3 O DESAFIO DE CENSURAR E RESPONSABILIZAR SEM REFORÇAR ESTEREÓTIPOS	79
3.4 VERGONHA REINTEGRATIVA E O PERIGO DE NOVAS CRUZADAS MORAIS	86
3.4.1 Favorável à culpa	88
3.4.2 Favorável à vergonha	92
3.4.3 Críticas à vergonha	98
3.4.4 Críticas à culpa e à vergonha	103
3.5 LINGUAGEM: MECANISMO-CHAVE PARA A COMUNICAÇÃO DA ALTERIDADE E ACOLHIMENTO	106
3.4.1 Condução do diálogo pelo facilitador	114
4. JUSTIÇA RESTAURATIVA E ESTIGMATIZAÇÃO NO BRASIL	117
4.1 JUSTIÇA RESTAURATIVA NO BRASIL E “REUCENTRISMO”	118
4.2 PARTICULARIDADES DA “NOSSA MARGEM”	123

4.3 JUSTIÇA RESTAURATIVA COMO ESPAÇO DE REFLEXÃO SOBRE AS CAUSAS DA INJUSTIÇA	131
5. CONCLUSÃO	134
REFERÊNCIAS	140

1. INTRODUÇÃO

Da complexa relação que se inaugura — ou se modifica — com um ato danoso que se convencionou denominar crime, podem emergir diversas consequências e emoções, mesmo porque cada pessoa é singular, nenhuma delas, obrigatória, principalmente a estigmatização.

O dano decorrente de um ato concreto, como o de lesionar o corpo alheio, de furtar um bem e até mesmo assassinar o outro, pode exceder aquilo que pode ser extraído de um tipo penal, o bem jurídico o qual o tipo protege. Isso porque a forma como um ato atinge alguém depende, principalmente, de uma gama de fatores estritamente pessoais, ligados à vivência de cada um. Da mesma forma, as razões que levaram alguém a praticar um ato danoso compreendem aspectos de uma experiência pessoal. Nenhum desses aspectos essenciais da análise de um crime é abarcado pelo processo penal tradicionalmente concebido.

Esse olhar holístico compreende a inovação, o principal diferencial da justiça restaurativa: abarcar aquilo que está por trás tanto do cometimento do crime quanto das consequências advindas da prática dele, dando protagonismo para os diretamente implicados na relação: prioritariamente, ofensor e vítima, mas, em muitos casos, a comunidade também.

Tal possibilidade permite que o crime seja encarado, antes de tudo, como uma violação ao outro, de carne e osso, tão humano quanto ele (Zehr, 2020, p.35). Isso viabiliza uma investigação do que está nas raízes de tal comportamento e quais as consequências concretas e intrinsecamente pessoais para aquelas pessoas afetadas por ele e — principalmente — facilita voltar-se às necessidades destas pessoas, que sofreram diretamente com o ato. Facilita também que se não perpetue um círculo vicioso de violências alimentado pela punição (focada no passado) (Nussbaum, 2018). Isto é, o foco é direcionado para o futuro, para o que pode ser feito a partir do conflito, como se pode reparar o dano e, além disso, o que se pode transformar na sociedade para que situações como essa não voltem a ocorrer (Achutti; Giamberardino; Pallamolla, 2021, p.316).

Tendo tais inquietações como guia, tem-se, por objetivo geral, aprofundar-se acerca das possibilidades nascentes do paradigma restaurativo, como prática capaz de

propiciar a desconstrução de estereótipos nascidos da lógica dicotômica do sistema penal. Com essa finalidade, tem-se a pretensão de analisar as contribuições da criminologia, da psicologia social e da sociologia no que tange à construção e à utilização dos estereótipos/estigmas na atuação do sistema de justiça criminal. Ante esta compreensão, pretende-se investigar a potencialidade de a justiça restaurativa atuar na desconstrução destes. Para tal, propõe-se um diálogo com as perspectivas da ética da alteridade, proposta por Emmanuel Levinas, e da não violência.

Sabe-se que outros pesquisadores já escreveram sobre as intersecções entre justiça restaurativa e criminologia, especificamente quanto à criminologia crítica e à criminologia da libertação, cita-se a obra “Criminologia crítica e justiça restaurativa no capitalismo periférico”, de autoria de Thiago Fabres de Carvalho, Natieli Giorisatto de Angelo e Raphael Boldt (2019), que analisam com afinco a realidade brasileira. Neste livro, também se encontram elucubrações acerca da conexão com a não violência.

Outro pesquisador que traça diálogos entre justiça restaurativa, criminologia e a não violência é André Giamberardino, o qual, na obra “Crítica da pena e justiça restaurativa: a censura para além da punição” (2022), analisa o potencial da justiça restaurativa de comunicar a desaprovação de um ato, preservando a humanidade do ofensor, ao que toma como ponto de partida autores da filosofia da linguagem. Já na obra “Sociocriminologia” (2021), o autor entrelaça justiça restaurativa e não violência como ponto de partida para a estruturação da justiça restaurativa como instrumento de luta política e transformação social.

Finalmente, Cristina Rego de Oliveira, no livro “Mediação Penal e Justiça” (2013), propõe a utilização da ética da alteridade como fundamento filosófico para as práticas restaurativas e lança luz à complexa obra de Emmanuel Levinas, a fim de reafirmar a necessidade de responsabilizar sem desumanizar.

Tais autores, assim como diversos outros, estabelecem reflexões que se comunicam com os debates ora propostos, servindo, mesmo por isso, de valioso ponto de partida para os questionamentos que doravante emergem neste trabalho. Contudo, constatou-se a necessidade de investigar de maneira mais verticalizada os processos de estigmatização (tanto da vítima quanto do ofensor), a fim de compreender a necessidade de a responsabilização prezar de maneira inegociável pela humanização de todos os sujeitos implicados no conflito.

A pergunta da qual se parte, por consequência, é a seguinte: é possível a justiça

restaurativa ser concebida como um modelo que promova a desconstrução da lógica dicotômica e estigmatizante que permeia a construção do ideário de criminoso e vítima?

Diante disso, a pesquisa se estrutura em alguns objetivos específicos. Dentre eles, compreender, a partir dos aportes teóricos da criminologia e da psicologia social e da sociologia, a criação, função e impacto dos estereótipos sociais. Isso porque, para que se possa enfrentar a questão da desumanização gerada pela estigmatização, é necessário compreender como se desenvolvem tais processos e, especificamente, investigar os estereótipos relacionados ao ofensor e à vítima no sistema penal.

Além disso, busca-se propor uma fundamentação filosófica à justiça restaurativa, com base nas intersecções existentes entre a teoria da não violência e a ética da alteridade, que a fundamente para ser uma oportunidade de transmissão de censura simultaneamente à humanização dos sujeitos. Com isso, faz-se necessário analisar o papel da comunicação neste processo de humanização.

Tal esforço pode se tornar um tanto abstrato, caso não se volte para a realidade. Portanto, o último objetivo é investigar as particularidades do contexto brasileiro quanto à estigmatização e à aplicação da justiça restaurativa com o fim da humanização.

Propõe-se tal abordagem porque se parte da hipótese de que a justiça restaurativa proporciona maior assimilação acerca da multidimensionalidade da natureza humana e tem a potencialidade de promover a responsabilização do ofensor, transmitindo-lhe uma censura não-punitiva (Giamberardino, 2022), ao mesmo tempo em que consubstancia a desconstrução da lógica dicotômica e estigmatizante que permeia a construção do ideário de criminoso e de vítima.

Observa-se que já há indicações no sentido de que o ato de comunicação entre os sujeitos diretos de um conflito propicia o objetivo de desconstituir os preconceitos e faz emergir a humanidade quando se encaram os conflitos em sua complexidade, como fez André Giamberardino (2022, p. 54). Conclui-se a relevância de se realizar uma investigação aprofundada do paradigma restaurativo como capaz de transmitir censura e humanização simultaneamente, isto é, sem a inflição intencional do sofrimento da pena, a partir do prisma filosófico da fundamentação teórica da justiça restaurativa, considerando o contexto factual da realidade das práticas brasileiras.

A relevância da pesquisa a partir deste viés se dá na medida em que se reconhece

a dificuldade que as práticas restaurativas têm de transmitir a humanização de vítimas e ofensores, ainda mais em um cenário como o brasileiro, em que os programas restaurativos estão mais focados na inclusão do ofensor (Andrade, 2018a, p. 127).

E compreende-se que a justiça restaurativa parte da compreensão de que a sociedade possui valores plurais (Andrade, 2018a, p. 81), não sendo possível definir de maneira exata o bem ou o mal, e que o conflito “é um potencial permanente, que nunca é superado de forma definitiva” (Butler, 2021, p. 59) e tem uma funcionalidade prática, de demonstrar que há algo problemático na sociedade e reafirmar e esclarecer normas (Christie, 1977, p. 1).

Portanto, os conflitos são entendidos como uma espécie de catalisador (Warat, 2001, p. 124) de questões, devendo ser utilizados de maneira útil pelos envolvidos no problema (Christie, 1977, p. 1), ao que se defende que “o conflito deve ser visto e aceito em sua riqueza e complexidade, e não reduzido às formas de sua regulação tendo por escopo sua supressão” (Giamberardino, 2022, p. 97).

Urge, portanto, a construção de um modelo teórico coerente com a realidade brasileira, a fim de estruturar uma prática condizente com os fins restaurativos, isto é, que meios (prática) e fins (responsabilização e humanização) sejam convergentes, até mesmo porque já existem projetos de lei visando incluir expressamente a justiça restaurativa no ordenamento jurídico brasileiro, a exemplo do Projeto de Lei n.º 7006/06, que está tramitando junto ao projeto de novo código processual penal (Projeto de Lei n.º 8045/2010).

Logo, o propósito de investigar teoricamente a potência da justiça restaurativa em atuar ativamente no sentido de combater esse ideário estigmatizante que permeia a justiça criminal contribuirá para o aprimoramento das práticas restaurativas brasileiras.

Assim sendo, a presente pesquisa se justifica pela imperatividade do aprofundamento teórico acerca do paradigma restaurativo a partir da intersecção dos vieses das ciências sociais, da ética da alteridade e da não violência, considerando a complexidade da desconstrução de estereótipos em um paradigma punitivista, como o que rege o imaginário punitivo brasileiro (Carvalho; Angelo; Boldt, 2019). A hipótese é, portanto, que o face a face proposto pelo encontro restaurativo tem a potencialidade de gerar a humanização dos indivíduos.

Com o propósito de investigar tal hipótese, no primeiro capítulo, intentou-se fazer uma espécie de genealogia — por óbvio não exaustiva — dos conceitos de estereótipo e estigma, apresentando-se, para tal, construções teóricas de sociólogos, como Ervin Goffman, Tamotsu Shibutani, Howard Becker e Michel Misse e George H. Mead, além do psicólogo Philip Zimbardo. Empreende-se o esforço por traçar algumas particularidades do cenário brasileiro, principalmente apontadas por Michel Misse, sociólogo brasileiro. Na segunda parte do primeiro capítulo, passa-se a analisar especificamente a relação dos estereótipos com o sistema de justiça criminal, com o fulcro de abordar de maneira mais específica os estereótipos relacionados ao ofensor/criminoso e à vítima. Todo o capítulo tem por viés analisar os processos de desumanização resultantes da estigmatização.

No segundo capítulo, aborda-se, mais especificamente, a potencialidade da justiça restaurativa de enfrentar os desafios de responsabilizar, desaprovar um ato danoso, e, concomitantemente, promover o rompimento de processos de estigmatização e, por consequência, gerar a humanização dos indivíduos diretamente envolvidos. Assim, inicia-se o capítulo com um subtópico em que se reflete acerca da justiça restaurativa como uma resposta ao paradigma da guerra, pois, como bem observou Tobias Barreto (1892, p.177-178), aquele que “procura o fundamento jurídico da pena deve também procurar, se é que já não encontrou, o fundamento jurídico da guerra”, pois “o conceito da pena não é um conceito jurídico, mas um conceito político”. E sendo a justiça restaurativa uma forma diferente de lidar com conflitos criminais, esta surge como alternativa à pena tradicionalmente entendida e, por via reflexa, à guerra. Nesse momento, articula-se a importância da perspectiva da não violência, principalmente a partir de reflexões trazidas por Judith Butler no livro “A força da não violência: um vínculo ético-político” (2021), no qual se entende a não violência não como agir passivamente, mas, antes, utilizar a indignação para transformar a sociedade, em um movimento similar ao descrito por Martha Nussbaum (2018) como ira de transição.

Ainda no segundo capítulo, traz-se a relevância de se ter a ética da alteridade, cujo principal idealizador foi Emmanuel Levinas, como fundamento para uma prática que não busque reduzir os envolvidos a um conceito de moralidade idealizado por aqueles que fomentam os projetos, e sim de buscar a riqueza da diferença que o encontro face a face pode promover. Nesse ponto, apresentam-se os resultados de alguns estudos empíricos envolvendo participantes de encontros restaurativos que evidenciam tal possibilidade.

Em seguida, reflete-se acerca do desafio de censurar (repreender publicamente um comportamento lesivo) e, simultaneamente, desconstruir — ou, ao menos, não reforçar — estereótipos. Nesse momento, analisa-se a relevância da premissa kantiana de que todos, até mesmo o ofensor, devem ser respeitados como “agente moral”: como alguém que tem a habilidade de discernir o “certo” do “errado” e que deve ter sua dignidade respeitada incondicionalmente (Giamberardino, 2022, p.173). Ao que se debruça mais especificamente quanto à proposta de André Giamberardino de uma censura não-punitiva, que prioriza uma perspectiva simbólica na limitação do agir do ofensor, ao invés da inflição de dano e sofrimento.

Iniciada a discussão sobre o perigo de novas cruzadas morais e partindo para uma análise mais pragmática da estruturação das práticas restaurativas, apresenta-se o debate entre a perspectiva da vergonha reintegrativa, teorizada por John Braithwaite, e a defesa do estímulo à culpa, pela teorização de June Tangney, uma vez que diferentes pesquisadores atribuem um *status* estigmatizador, mesmo à vergonha reintegrativa, e a colocam como inibidora e não como estimuladora da ação reparadora, e outros pesquisadores defendem o oposto.

No encaminhar-se para o fim do segundo capítulo, aborda-se a importância da linguagem, do diálogo, no encontro restaurativo e como as nuances da forma como é estabelecida a comunicação influenciam no estabelecimento ou não de um vínculo de alteridade entre os envolvidos. Apresentam-se também dados de dois estudos pautados em casos concretos de interação por meio da linguagem e seus resultados. Dos estudos analisados, emergiu a necessidade de considerar a importância da forma como o facilitador conduz o diálogo entre os envolvidos e da importância do trabalho preparatório do pré-encontro.

No terceiro e último capítulo, busca-se maior concretude à discussão proposta e analisa-se o cenário da justiça restaurativa e da estigmatização no Brasil. Inicialmente, trazem-se algumas considerações acerca do chamado “reucentrismo” das práticas brasileiras, isto é, o fato de os programas estarem focados na “responsabilização do ofensor (com esforço preventivo e pacificador) como princípio central” (Andrade, 2018a, p. 127).

Na sequência, abarca-se a imperatividade de fazer uma investigação centrada nas particularidades da América Latina como periferia do norte global, conforme incita

Eugenio Raul Zaffaroni (1988), tratando-se outras peculiaridades das práticas desenvolvidas no Brasil (as quais vieram a construir uma justiça restaurativa eminentemente judicial) e peculiaridades do contexto socioeconômico brasileiro os quais demandam uma adaptação das práticas que considere, inclusive, o passado escravocrata e a realidade de desigualdade social latente. Por tal motivo, apresenta-se que a justiça restaurativa, pelo menos no Brasil, deveria ser palco para reflexões sobre as causas da injustiça, de maneira a gerar uma transformação social partindo do micro, de ações capilarizadas, concretizando-se em nível macro.

2. GENEALOGIA DOS CONCEITOS DE ESTEREÓTIPO/ESTIGMA

A criação dos estereótipos e estigmas remonta aos primórdios da civilização humana, e, segundo Denis Chapman (1968, p.25), é uma relevante necessidade funcional para todas as sociedades.

Ervin Goffman (1988, p.11) expõe a transformação da utilização do termo estigma com o passar do tempo e detalha que a civilização grega utilizava a expressão para tratar dos sinais corporais que evidenciavam alguma extraordinariedade ou caráter negativo acerca do *status* moral de quem os carregava. Neste caso, os sinais eram físicos, feitos a partir de cortes ou queimaduras com fogo, e apontavam os portadores de tais cicatrizes como escravos, criminosos ou traidores. Em suma: uma pessoa cuja marca evidenciava que deveria ser evitada, especialmente quando se está em público. Posteriormente, na Era Cristã, a metáfora se complexificou em dois níveis: um, relativo aos sinais corporais de graça divina, em forma de flores erupcionando sobre a pele, e o segundo fazendo menção a esta alusão religiosa, que indicava sinais corporais de distúrbio físico. Contemporaneamente, o vocábulo é utilizado de modo similar ao sentido original, mas mais usado para tratar da desgraça de alguém do que do sinal corporal desta.

Compreende-se que os processos de estigmatização são complexos e podem ser analisados em diversos vieses, ao que, em seguida, invocar-se-ão os saberes da sociologia e da psicologia social para contribuir com a análise. Por certo, não se tem a pretensão de realizar uma investigação exaustiva, mas sim realizar uma espécie de genealogia, no sentido foucaultiano do termo, dos conceitos de estereótipo e estigma. Isto é:

[...] marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se os esperava e naquilo que é tido como não possuindo história - os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos; apreender seu retorno não para traçar a curva lenta de uma evolução, mas para reencontrar as diferentes cenas onde eles desempenharam papéis distintos; e até definir o ponto de sua lacuna, o momento em que eles não aconteceram [...] (Foucault, 2017. p.55).

Portanto, as contribuições ora analisadas têm o fulcro unicamente de contribuir e de servir de subsídio para as reflexões posteriormente propostas.

2.1 PROCESSOS DE ESTIGMATIZAÇÃO: CONTRIBUIÇÕES DA SOCIOLOGIA E DA PSICOLOGIA SOCIAL

A complexidade que envolve as questões humanas requer um conhecimento interdisciplinar, não restrito apenas a um campo do conhecimento. Por este motivo, recorre-se aos saberes de outros campos das ciências humanas. Tamotsu Shibutani — sociólogo filiado à corrente do Interacionismo Simbólico — explica que, aos poucos, os psicólogos e os psiquiatras foram alterando seu foco tradicional, a fim de estudar a relação dos sujeitos com outras pessoas, e os sociólogos e antropólogos identificaram a importância das diferenças de personalidade. Assim, conclui-se que estudar a formação da personalidade e o conflito pessoal, por exemplo, não é possível quando se encara o indivíduo como um organismo isolado, senão como um integrante de um contexto social (Shibutani, 1961, p.26-27).

Isto posto, Shibutani define a psicologia social como uma convergência de interesses de pesquisadores das áreas da antropologia, da psiquiatria, da psicologia e da sociologia (Shibutani, 1961, p.22-23). Deste modo, a conjunção de saberes contribui para uma leitura mais holística dos fenômenos sociais.

Ervin Goffman, na obra “Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada”, traz importantes conceituações para a reflexão proposta. Goffman elucida que, quando se conhece um estranho, baseia-se em pré-concepções para prever a categoria e atributos dele, sua “identidade social”, e tais pré-concepções são transformadas em expectativas normativas para este sujeito (Goffman, 1988, p.12). Como tais imputações são feitas “ por um retrospecto em potencial”, nem sempre correspondem à realidade, e, sim, a uma “identidade social virtual”; já a “identidade social real” equivale às categoria e atributos que a pessoa, de fato, prova possuir (Goffman, 1988, p.12).

Goffman aponta que, quando se depara com um estranho, é possível que se identifiquem evidências de que ele é diferente, menos desejável, e até mesmo “uma pessoa completamente má, perigosa ou fraca”, que não seria pessoa comum, mas “uma pessoa estragada e diminuída”, e tal característica é o que ele denomina “estigma” e corresponde a uma desconformidade entre a identidade social virtual e a real (Goffman, 1988, p.12).

Nem toda desconformidade entre identidade social virtual e real constitui um estigma. Tal incongruência entre o estereótipo criado para o indivíduo e a realidade pode apenas levar à uma reclassificação do sujeito em uma categoria social diferente, até mesmo melhor (Goffman, 1988, p.12-13). Considerando tais pressupostos, Ervin Goffman define estigma como “um atributo profundamente depreciativo [...] um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo¹, embora eu proponha a modificação desse conceito, em parte porque há importantes atributos que em quase toda a nossa sociedade levam ao descrédito” (Goffman, 1988, p.13).

Há duas possibilidades de pessoa estigmatizada: aquela cuja característica distintiva é conhecida ou evidente, denominada desacreditada, e aquela cuja característica não é conhecida ou perceptível, designada desacreditável (Goffman, 1988, p.14).

O sociólogo canadense propõe uma tipologia dos estigmas²: os relativos ao corpo, às deformidades físicas; os relativos às “culpas de caráter individual”, tidos como vontade fraca, paixões anormais, crenças falsas, e são exemplos “distúrbio mental, prisão, vício, alcoolismo, homossexualismo, desemprego, tentativas de suicídio e comportamento político radical”. Por último, há os estigmas tribais de raça, nação e religião, transmitidos por meio da família (Goffman, 1988, p.14).

Por definição, há a crença de que o portador de um estigma não seja completamente humano, o que implica ser tal indivíduo alvo de discriminações e da redução das suas chances de vida. Nesse contexto, busca-se construir uma teoria do estigma, ou seja, uma ideologia

¹ Carlos Roberto Bacila explica que, apesar de haver autores que empregam indistintamente os termos estigma e estereótipo, há uma diferença, pois o “estereótipo pode ser confirmado pelas instituições e transformar-se em desqualificação permanente da pessoa, criando um processo de estigmatização” (Bacila, 2015, p.37). Trata-se, assim, de conceitos complementares.

² Bacila propõe uma tipologia similar, entre aspectos objetivos – que incluem sexo, raça, condição social, necessidade especial, religião, etc. – e aspectos subjetivos – a valoração negativa, depreciativa. O autor acrescenta que os estigmas podem funcionar como metarregras que interferem no exercício da sociedade na interpretação de regras penais (Bacila, 2015, p.23).

para justificar a inferioridade do indivíduo e compreender o perigo que ele representa (Goffman, 1988, p.15).

Compreende-se que as raízes da desumanização remontam à estigmatização, e é o que, mais tarde, no contexto de históricas estigmatizações, vem a gerar a subcidadania descrita por Jessé Souza, em que “o valor do brasileiro pobre *não-europeizado* [...] é comparável ao que se confere a um animal doméstico³, o que caracteriza objetivamente seu status subhumano” (Souza, 2003, p.70). Por certo, tal processo de assimilação, muitas vezes, não é consciente ou intencional, mas subliminar, implícito, podendo não ser linguisticamente mediado ou simbolicamente articulado, mas implica uma “hierarquia moral”, que leva ao inferior social a tratar com respeito o superior. Assim, o que há “são acordos e consensos sociais mudos e subliminares, mas por isso mesmo tanto mais eficazes, que articulam, como que por meio de fios invisíveis, solidariedades e preconceitos profundos e invisíveis” (Souza, 2003, p.71).

Retomando as reflexões de Goffman, na percepção do estigmatizado, aqueles que não portam um estigma “não o aceitam e não estão dispostos a manter com ele um contato em ‘bases iguais’”, concluindo, em certos momentos, que seu desempenho ficou aquém do que deveria ser. Assim, a “vergonha se torna uma possibilidade central”, pois imagina como seria sem o atributo que o torna “impuro” (Goffman, 1988, p.16-17). E a vergonha causa um estranhamento, ou seja, descompasso entre o que a pessoa sente que é e o que a exterioridade expressa ou a sociedade vê.

Verifica-se, portanto, uma gama de possibilidades de reações do indivíduo estigmatizado ante a sociedade, as quais podem variar entre o retraimento e a agressividade, o que pode tornar a interação face a face muito violenta (Goffman, 1988, p.27). Já com relação às reações dos indivíduos tidos como “normais”, pode ser que tentem proceder ante o estigmatizado como se fosse uma pessoa “melhor do que achamos que seja, ou alguém pior do que achamos que ele provavelmente é”. Caso contrário, tratar-se-á o estigmatizado como uma “não-pessoa”, como se não existisse (Goffman, 1988, p.27).

Ervin Goffman acrescenta que, nos casos em que o ego estigmatizado é adquirido tardiamente, é possível que o indivíduo, além de sentir dificuldades de estabelecer novas relações, encontre obstáculos em manter as antigas relações, pois as pessoas com quem se

³ Outro contexto em que se verificou, agora de modo explícito, o tratamento de outros indivíduos como animais domésticos, especificamente cães, foi na Prisão de Abu Ghraib, no Iraque, em que, conforme descreve Philip Zimbardo (2021, p. 456, 492), soldados norte-americanos torturaram e humilharam prisioneiros de guerra.

relacionava anteriormente podem passar a reduzi-lo ao seu estigma e “não conseguir tratá-lo, nem com um tato formal nem com uma aceitação familiar total” (Goffman, 1988, p.45).

Porém, Goffman elenca a compreensão de que, por mais que certos fatos particulares sobre alguém sejam conhecidos e verdadeiros para terceiros, a inteireza de fatos conhecidos sobre alguém íntimo não é encontrada em nenhuma outra pessoa (Goffman, 1988, p.66-67), e esta compreensão dificulta aos próximos a redução dos sujeitos a definições como “criminosos” e “loucos”.

Goffman define identidade pessoal como “marcas positivas ou apoio de identidade e a combinação única de itens da história de vida que são incorporados ao indivíduo com o auxílio desses apoios para a sua identidade”, e está relacionada com o fato de que um indivíduo pode ser diferenciado de todos os demais, mas, ao mesmo tempo se apegar e entrelaçar com os outros em fatos que agregam à sua biografia (Goffman, 1988, p.67). Não obstante o fato de que um indivíduo só poder ter uma biografia, um indivíduo possui uma multiplicidade de “eus” que são descobertos quando se encara o sujeito “sob a perspectiva do papel social onde [...] ele poderá sustentar com bastante facilidade egos bem diversos e, até certo ponto, pretender que não é mais algo que já foi” (Goffman, 1988, p.73).

O antropólogo explica que o conceito de identidade social viabiliza a compreensão da estigmatização, e o conceito de identidade pessoal, por sua vez, permite contemplar a função do controle de informação na manipulação do estigma (Goffman, 1988, p.116-117).

Por fim, Goffman afirma que não é possível dividir indivíduos concretos entre uma pilha de estigmatizados e de normais, pois, na verdade, “[o] normal e o estigmatizado não são pessoas, e sim perspectivas que são geradas em situações sociais durante os contatos mistos, em virtude de normas não cumpridas que provavelmente atuam sobre o encontro” (Goffman, 1988, p.148-149).

Buscando-se progressivamente ir da análise micro à macro, passa-se a discorrer sobre as categorias desenvolvidas por outro expoente do chamado Interacionismo Simbólico⁴, Howard Becker.

⁴ Vera Malaguti Batista (2012, p. 73-74) explica que os interacionistas simbólicos buscaram “manejar comportamentos construídos pelos papéis representados em sociedade”, assim, “[a] análise da linguagem, dos signos e símbolos produziu o interacionismo simbólico para o estudo dos fenômenos sociais, negociações e consensos”.

Becker afirma que todos os grupos sociais criam regras e buscam impô-las, a depender das circunstâncias. E tais regras prescrevem o tipo de comportamento adequado para cada situação social, dividindo as ações entre “certas” e “erradas”, estas últimas proibidas. São encarados como *outsiders*⁵ os indivíduos que presumivelmente infringiram uma regra imposta, isto é, são pessoas “de quem não se espera viver de acordo com as regras estipuladas pelo grupo” (Becker, 2019, p.17).

O sociólogo americano aponta que diferentes grupos atribuem o caráter desviante a diferentes coisas. E, quanto mais se supõe que atos que infringem regras são essencialmente desviantes, mais se ignoram situações e processos de julgamento, e a ideia de senso comum sobre o desvio e as teorias científicas derivadas de suas premissas pode desconsiderar esta relevante variável (Becker, 2019, p.19).

Partindo dessa ideia inicial, Becker define⁶ desvio da seguinte forma:

[...] o desvio não é uma qualidade do ato que a pessoa comete, mas uma consequência da aplicação por outros de regras e sanções a um “infrator”. O desviante é alguém a quem esse rótulo foi aplicado com sucesso; o comportamento desviante é aquele que as pessoas rotulam como tal (Becker, 2019, p.23-24).

Portanto, a reação da sociedade ao ato é componente necessário à atribuição do adjetivo “desviante” a este. Porém, frisa o autor, o processo de rotulação não é infalível, de modo que é possível que alguém seja rotulado de desviante sem ter, de fato, infringido uma regra. Ademais, nem todos que infringiram uma regra recebem o rótulo de desviante⁷, o que demonstra a falta de homogeneidade da categoria. E essa ausência de uniformidade da

⁵ Não necessariamente, a pessoa assim rotulada aceita tal conclusão, e é possível que não concorde com a regra utilizada para a julgar e, ainda, pode considerar os julgadores incompetentes ou não legitimados para realizar tal julgamento (Becker, 2019, p.17).

⁶ Antes de fornecer sua definição de desvio, Becker apresenta quatro outras definições de desvio: a definição estatística, a patológica, a baseada em noções médicas de saúde e doença e a relativa à desobediência a regras do grupo. Para a primeira, desvio é tudo aquilo que “varia excessivamente com relação à média”. Já a noção patológica encara desvio “como algo essencialmente patológico, revelando a presença de uma ‘doença’”. Pela perspectiva médica, consideram-se desviantes ou sintomas de desorganização social aqueles processos que tendem a diminuir a estabilidade e chances de sobrevivência de uma sociedade. Por fim, a concepção relativista, que compreende o desvio como “a falha em obedecer a regras do grupo”. Segundo o autor, a última concepção é a que mais se aproxima daquela proposta por ele, porém, não leva em conta as possíveis ambiguidades que surgem ao se considerar que uma sociedade possui diversos grupos, os quais podem possuir regras opostas, e, sendo um indivíduo integrante de grupos com concepções de ato desviante opostas, surge a dúvida de ser ou não o sujeito um *outsider* (Becker, 2019, p.22-23).

⁷ Becker (2019, p.33) apresenta um quadro esquemático com quatro possíveis características dos indivíduos, de acordo com seus comportamentos e/ou a forma como a sociedade os vê: um indivíduo apropriado é aquele que tem comportamento apropriado e não é percebido como desviante; o falsamente acusado é o que tem comportamento adequado, mas é percebido como desviante; o desviante secreto é aquele que tem comportamento infrator, porém não é percebido como desviante; por fim, o desviante puro é aquele que tem comportamento infrator e é percebido como desviante.

categoria implica concluir que não é lógico buscar fatores comuns de personalidade ou de situação de vida para tentar explicar o desvio (Becker, 2019, p.24).

A atribuição da etiqueta “desviante” depende do modo como as pessoas reagem ao ato, e o grau de reação das demais pessoas varia sensivelmente de acordo com o tempo (Becker, 2019, p.26), por exemplo, e também considerando as características do desviante e de quem foi prejudicado pelo ato, sendo os parâmetros de classe e raça relevantes para esta aferição (Becker, 2019, p.27).

É de se destacar a complexidade que envolve as sociedades modernas, que são distintas quanto às classes sociais, linhas étnicas, ocupacionais e quanto à cultura, e todas estas particularidades influenciam na determinação das regras de cada sociedade. Desta maneira, as regras dos diversos grupos “se entrecrocavam e contradizem”, de forma que, por vezes, haverá dissonância com relação à delimitação do comportamento adequado em determinada situação (Becker, 2019, p.29).

Aprofundando o estudo do desvio, Becker decide estudar as “carreiras desviantes”. Ele inicia abordando o primeiro ato desviante, o qual nem sempre é dado de propósito ou de maneira inteiramente consciente, pois o desviante poderia ignorar a existência da regra ou ignorar a aplicabilidade dela em determinado caso ou quanto a certa pessoa (Becker, 2019, p.38). É uma constatação feita pelo sociólogo: não só quem comete atos desviantes tem vontade para tal, senão a maioria das pessoas tem o impulso de fazê-lo, de maneira que faz mais sentido perguntar “por que as pessoas convencionais não se deixam levar pelos impulsos desviantes que têm [?]” (Becker, 2019, p.39).

Possíveis variáveis elencadas por Becker para os casos de não conformidade intencional para explicar a forma como o sujeito esquiva do impacto de compromissos convencionais são: (i) evitar alianças com a sociedade convencional durante seu desenvolvimento, para garantir liberdade para seguir seus impulsos; (ii) não construir uma “reputação a zelar ou um emprego convencional a conservar”, de maneira que pode ser livre para realizar seus impulsos (Becker, 2019, p.40).

No entanto, a maioria dos indivíduos conserva sua sensibilidade quanto aos códigos de conduta convencionais e precisam encontrar formas “para neutralizar⁸ a força dos valores

⁸ Becker (2019, p.42) faz menção a um estudo dos sociólogos Sykes e Matza, em que eles elencam formas desta neutralização: 1) se ver mais como objeto de ação do que como agente; 2) compreender que sua transgressão não

de aceitação da ordem” (Becker, 2019, p.40-41). Becker frisa a possibilidade de uma espécie de “colisão de normas”, sendo rejeitadas certas normas porque se prioriza o cumprimento de outras, reputadas mais prementes (Becker, 2019, p.42), de forma que, ainda agindo de forma desviante, a ação ainda é motivada “adequadamente” pelos valores sociais. Assim, o desviante aprende a se inserir em uma subcultura estruturada a partir da atividade desviante (Becker, 2019, p.43).

Um dos pontos cruciais⁹ na construção de um comportamento desviante estável ocorre quando o desviante é flagrado e rotulado publicamente como tal. A partir de então, é possível ele mesmo passar a se autorrotular como tal. Outra possibilidade aventada pelo sociólogo é a de que, segundo a leitura psicanalítica, o indivíduo anseia por ser apanhado e realiza o ato desviante com esse objetivo. Independentemente da hipótese, ser apanhado e marcado como desviante desencadeia efeitos relevantes na participação social e na autoimagem do sujeito, alterando drasticamente sua identidade pública” (Becker, 2019, p. 43-44). Isto porque de um traço desviante, tamanho seu valor simbólico é, as pessoas presumem que seu portador possui outros traços indesejáveis (Becker, 2019, p.45), levando à redução do indivíduo ao seu desvio.

As consequências deste encadeamento de ideias são drásticas, pois, uma vez que se considera uma pessoa desviante no geral e não quanto a um ponto específico, em particular, articula-se uma profecia autorrealizadora – outro conceito-chave criado por Howard Becker.

A profecia autorrealizadora é descrita como um processo que “põe em movimento vários mecanismos que conspiram para moldar a pessoa segundo a imagem que os outros têm dela”. Inicialmente, a partir do momento em que o sujeito é identificado como desviante, sua participação em grupos convencionais passa a ser vetada, gerando uma espécie de isolamento social que poderia não acontecer, caso o desvio não tivesse vindo a conhecimento público (Becker, 2019, p.46). Com isso, o indivíduo passa a ter que desenvolver rotinas ilegítimas (Becker, 2019, p.47). O passo derradeiro na carreira de um desviante é ingressar em um grupo

prejudicou realmente alguém; 3) desconsiderar a natureza errada do ato à luz das circunstâncias; 4) Condenação dos condenadores.

⁹ Outro ponto crucial apontado por Becker é o ingresso em um grupo organizado, pois, a partir de então, o indivíduo passa a racionalizar mais sua conduta e desenvolve “uma justificativa histórica, legal e psicológica muito complicada para a atividade desviante” (Becker, 2019, p.50).

organizado dedicado à atividade desviante, e, quando o desviante percebe que cumpriu esta última etapa, sua autoconcepção¹⁰ é severamente impactada (Becker, 2019, p.49).

Becker faz uma distinção importante: afirmar que rotular alguém como desviante pode contribuir para ela assumir uma determinada linha de ação não equivale a dizer que instituições totais, como hospitais psiquiátricos e prisões, transformam as pessoas em loucas ou criminosos contumazes (Becker, 2019, p.183). Isto é: traçar possibilidades a partir da rotulação de um indivíduo não é o mesmo que afirmar que toda pessoa submetida a instituições totais está fadada – etiologicamente falando – a ser reduzida a um estigma.

Assim, a teoria da rotulação – que Becker prefere denominar de teoria interacionista do desvio – não está centrada unicamente no ato de rotular indivíduos, mas é “uma maneira de considerar um domínio geral da atividade humana; uma perspectiva cujo valor aparecerá, se aparecer, na maior compreensão de coisas antes obscuras” (Becker, 2019, p.184).

Bebendo da fonte do interacionismo simbólico e da produção dos autores supramencionados, Michel Misse, sociólogo brasileiro, contribui para o debate com novas categorias, levando em consideração o contexto do Brasil. O autor introduz a discussão, assinalando que as teorias do sujeito vinculam a experiência de tornar-se sujeito à experiência da subjulgação. No entanto, também pensam o sujeito enquanto “revolucionário”, que propõe novos valores (referência aos movimentos marxistas, feminista, LGBTQIA+, ecológico, etc.), mas nunca o pensam como sujeito egoísta, voltado para si ou para seu grupo, “como sujeito que subordina ou que subjuga, que produz outros assujeitamentos e, portanto, também outros sujeitos” (Misse, 2010, p. 15-16). Especificamente quanto às contribuições de Goffman e Becker, ele destaca:

¹⁰ Tamotsu Shibutani (1961, p.216-217) agrega discussões relevantes acerca das autoconcepções. Ele afirma que aquelas que se fixam como hábito tendem a se manter. Ademais, declara que as autoconcepções são “una unidad funcional y tiende a funcionar como un sistema separado”, e que, como a percepção dos indivíduos é seletiva, ele tende a reparar nas características do próprio comportamento que ratifiquem as predisposições já desenvolvidas. Assim, por mais que as autoconcepções se desenvolvam continuamente, mudanças drásticas ocorrem apenas em circunstâncias excepcionais (1961, p.216-217). Shibutani (1961, p.220) aponta, além do mais, que as diversas autoconcepções variam em grau de flexibilidade, sendo algumas mais persistentes que outras, e a maioria dos sujeitos é influenciada pelos outros, cuja opinião pode levar a alterações imperceptíveis das autoconcepções do indivíduo. Outrossim, eventuais crises podem levar a uma redefinição das autoconcepções, que geram sensíveis alterações dos padrões comportamentais. E, no contexto abordado por Becker, a ocasião de ser flagrado e rotulado de desviante pode ser considerada uma crise que leva à redefinição das concepções que o sujeito tem de si mesmo. Não obstante isso, Shibutani (1961, p.221) afirma que também há variação no nível de consideração dos pontos de vista alheios para sustentar uma autoconcepção, mesmo porque é impossível chegar um consenso absoluto, posto que os homens nem mesmo estão conscientes de todos os modos que se dirigem a si mesmos. Desta maneira, conclui-se que a opinião social e especialmente eventos traumáticos como processos de rotulação como desviante possuem influência nas autoconcepções do ser sobre si mesmo, porém não são inexoravelmente definidoras delas.

Se tomarmos importantes contribuições que lidam com temas como o nosso, por exemplo, os trabalhos de Erving Goffman e Howard S. Becker, observaremos o quanto noções como “estigma” e “rótulo” tensionam com essa tradição mas evitam confrontar diretamente a categoria implícita do sujeito que sofre e manipula o estigma ou que rotula ou é rotulado, preferindo permanecer no ocultamento tático do sujeito sob o self social. De alguma maneira, o sujeito é posto “fora” do self, como seu “fundo” ou sua “essência”, para melhor se livrar dele.[...] No entanto, o paradoxo persiste, pois há um agir que se define por sua autonomia frente à estrutura, frente à função e contra o “já dado”, que põe e resgata o sujeito em algum lugar que está no self mas que, ao mesmo tempo, o nega e o ultrapassa no desejo, nas emoções, na produção do sentido e na ação reflexiva propriamente dita. O sujeito não está em qualquer profundidade do self, é apenas uma outra forma de abordá-lo (Misse, 2010, p.16-17).

Ainda sobre a questão do individualismo, Misse aponta, agora em outro escrito, aquele que originalmente foi sua tese de doutorado e deu origem ao livro “Malandros, marginais e vagabundos: A acumulação social da violência no Rio de Janeiro” (2022), que há um espectro de comportamentos “problemáticos” legalmente incrimináveis variando entre um individualismo hedonista sem vítimas e um individualismo material com vítimas. E cada comportamento problemático desencadeia reações morais diferentes, até mesmo divergentes. Porém, há um núcleo duro do que se considera individualismo excessivo que além de ser legalmente incriminável, é intensamente reprovável socialmente, e este seria, na visão durkheimiana, “crime”: “aquilo que agride fortemente a consciência coletiva” (Misse, 2022, p.50).

Misse afirma que o individualismo excessivo, somado à incriminação, gera “um dos principais condensadores que nucleiam a sujeição criminal” (Misse, 2022, p.51). O autor dá exemplo da situação de ausência da primeira variável da equação, a do individualismo excessivo: quando uma ação criminável dá-se num ambiente familiar ou de vizinhança física ou afetiva, geralmente, não ocorre a incriminação pública do autor¹¹, e se priorizam

¹¹ Nils Christie, sociólogo norueguês, traz uma reflexão similar no livro “Uma quantidade razoável de crime”, no qual dá o exemplo de uma situação em que um homem chega a um parque, bebe o conteúdo de algumas garrafas, fala consigo mesmo e, após, algumas crianças se aproximarem dele, ele fala e canta, entretendo-as, mas, em seguida, vai em direção a uns arbustos e abre o zíper da calça. A partir desta situação, Christie (2011, p. 21-22) descreve duas possíveis reações, uma da “Casa da Perfeição”, em que os moradores do prédio não se conhecem entre si (sendo a distância social, portanto, maior), e outra, da “Casa da Turbulência”, prédio que apresenta diversos problemas os quais exigem que os moradores interajam entre si para resolvê-los. Se a situação se passasse na “Casa da Turbulência”, chegar-se-ia à conclusão de que o homem em questão era Pedro, filho de Ana, que, por ter sofrido um acidente quando pequeno, comportava-se de maneira diferente, mas era um sujeito inofensivo, e, quando bebe demais, deve-se ligar para que sua família o busque. Contudo, se o caso ocorresse na “Casa da Perfeição”, a situação provavelmente seria lida como um crime, e a polícia seria acionada para registrar o ato obsceno, que seria visto como um caso de crime sexual evitado, isso tudo porque ninguém conhecia o sujeito e sua história. Com isso, conclui-se que a proximidade – ou distância social – que os membros de uma comunidade têm entre si influencia no enquadramento de certas situações ao conceito de crime, em outras palavras, “quantidades limitadas de informação dentro de certo sistema social possibilitam a um ato ser atribuído o significado de crime” (Christie, 2011, p. 23).

“[s]oluções autoritárias ou consensuais de conflitos”. Assim, a distância social entre os indivíduos revela a forma como se operam as relações de poder numa sociedade, de maneira que “[a] distância social mínima, a identificação excessiva com o outro, tensiona o autocontrole das paixões e a distância social máxima, a indiferença excessiva pelo outro, mobiliza a desnormalização pelo interesse egoísta” (Misse, 2022, p.68).

Portanto, quando uma transgressão, cuja criminalização é socialmente justificável e possível, é transferida para a individualidade do transgressor de maneira a encaixá-lo em um tipo social¹² negativo, tem-se, segundo Misse, uma sujeição criminal. Assim, esse é o “processo social pelo qual identidades são construídas e atribuídas para habitar adequadamente o que é representado como um ‘mundo à parte’, o ‘mundo do crime’” (Misse, 2022, p.69-70). Pelo viés do agente, a sujeição criminal trata de sua trajetória de vida, mas raramente sobre uma identidade deteriorada. Pode até ser vista como uma identidade contraditória, mas não inconsistente. Misse opina: “[a] passagem da trajetória para a identidade conclui o processo da sujeição criminal e, a meu ver, constitui a chave para a compreensão de sua reprodução social” (Misse, 2022, p.70).

Misse explicita todas as variáveis que, somadas, geram a sujeição criminal:

É importante frisar que a sujeição criminal é o resultado, numa categoria social de indivíduos, de um processo social de constituição de subjetividades, identidades e subculturas do qual participam como fatores: 1) designações sociais que produzem uma específica "exclusão criminal" (através de acusações e incriminações) de agentes que caem na classificação social do que seja delito (crime ou contravenção); 2) atribuições ao agente (baseada na crença de que sua trajetória confirma, nesse caso, regras sociais de experiência) de uma tendência a praticar crimes, isto é, de seguir um curso de ação incriminável, geralmente com a expectativa de que esse curso de ação venha a ter (ou já tenha) regularidade; 3) auto-representações, no agente, ou representações nos seus familiares, ou mesmo nos seus grupos de referência ou na comunidade em que vive, que, ora demandam ou tentam "justificar" ou "explicar" suas práticas e escolhas individuais, ora as atribuem à sua singularidade ou concluem pela impossibilidade dessa justificação. A inexistência de quaisquer dessas dimensões exclui um agente da situação de sujeição criminal, mas não necessariamente da incriminação. Indivíduos que são eventualmente incriminados podem não incorporar (ou não serem socialmente incorporados) na sujeição criminal. As práticas criminais não produzem sempre sujeição criminal” (Misse, 2022, p.71-72).

Pelo exposto, infere-se que o indivíduo o qual passou por todas as etapas da sujeição criminal é tido como alguém que

¹² Misse (2022, p.73) acrescenta que, “[q]uando a maior parte dos estereótipos que servem à construção dos tipos sociais derivam da generalização de atributos predominantemente negativos, eles tendem a produzir ou reforçar a distância social”. E, quando isso ocorre, passa-se a interagir menos com indivíduos e mais com os tipos.

“carrega” o crime em sua própria alma; não é alguém que comete crimes, mas que sempre cometerá crimes, um bandido, um sujeito perigoso, um sujeito irrecuperável, alguém que se pode desejar naturalmente que morra, que pode ser morto, que seja matável. No limite da sujeição criminal, o sujeito criminoso é aquele que pode ser morto (Misse, 2010, p.21).

A sujeição criminal referida por Misse é potencializada por uma severa desigualdade social, uma intensa privação relativa de recursos de resistência à estigmatização e pela redução do indivíduo à identidade degradada, de forma que se desconsideram os demais papéis sociais do indivíduo. Com isso, o indivíduo tem pouca abertura para manipular ou até abandonar a “identidade pública estigmatizada”. Isto é, a sujeição criminal abarca os já referidos “processos de rotulação, estigmatização e tipificação numa única identidade social”. E esse “self socialmente degradado”, ameaçado de “uma morte iminente, sem sentença e sem qualquer glória”, tende a tornar-se um indivíduo “egoísta e indiferente ao destino dos outros, reificado em seu próprio atributo social” (Misse, 2010, p.23-24).

Misse conclui que, quando a desregulação da distância social prevalece, a desconfiança nas relações sociais é incrementada e pode fazer com que um evento receba a qualificação de crime. Seja nos casos em que há menor distância social quanto nos casos em que há maior distância social, a questão gira em torno da maior ou menor “educação” de alguém, educação no sentido de grau de normalização. Quando os recursos normalizadores são precários, produz-se “tensão com a intimidade e a alteridade do Outro normalizado, enquanto recursos normalizadores altos ou motivados tenderão a exigir regulação na distância social”. Assim, o perigo da violência¹³ e o da dimensão orgiástica podem levar à redução do Outro em “puro objeto” (Misse, 2022, p.217).

Tratando dos processos de desumanização e desindividuação de maneira mais ampla, apresenta-se o pensamento do psicólogo social Philip Zimbardo, realizador do Experimento

¹³ Misse expõe que o mínimo consensual acerca da violência é que ela consiste na “negação da alteridade, a metamorfose de uma relação de força numa relação a um objeto, na qual não pode haver resistência ou reação.” (Misse, 2022, p.35). Porém, em um momento posterior, afirma que há formas múltiplas de violência, sendo comum ao vocábulo “violência” a ideia de ser contraposta ao ideal positivo de “de paz civil, de paz social ou de consenso, de justiça, de direito, segurança, de integração e harmonia social.” (Misse, 2022, p.43). Quanto à ideia de acumulação social da violência, ele afirma que uma das suas consequências é “a generalização de auto-concepções de vitimização”, isto é, todos sentem-se como “vítimas potenciais de uma violência difusa, de um mal-estar geral, de uma sensação de desordem e caos.” (Misse, 2022, p.43)

da Prisão de Stanford¹⁴, cujas reflexões geraram o livro “Efeito Lúcifer: como pessoas boas se tornam más”.

Para introduzir suas reflexões, Zimbardo propõe uma definição de mal:

O mal consiste em se comportar de maneiras que agridam, abusem, humilhem, desumanizem ou destruam inocentes - ou em utilizar a própria autoridade e poder sistêmicos para encorajar ou permitir que outros o façam em seu nome. Em suma, é ‘saber o melhor, mas fazer o pior’ (Zimbardo, 2021, p.24).

Pautando-se nessa ideia inicial, o psicólogo social explica que o falso pressuposto de que “há um abismo intransponível que separa as pessoas boas das pessoas más” é um conforto por, pelo menos, dois motivos: (i) ele “cria uma lógica binária na qual o mal é essencializado”, isto é, de que o mal é uma qualidade de algumas pessoas, e de outras, não; (ii) defender a existência de uma dicotomia entre bem e mal possibilita que as pessoas boas se esquivem de assumir responsabilidade, isto é, entendem que não têm participação alguma para “criar, sustentar, perpetuar ou conceder condições que contribuam para delinquência, o crime, o vandalismo, as provocações, as ameaças, o estupro, a tortura o terror e a violência” (Zimbardo, 2021, p.26).

O processo de criação de um inimigo é iniciado, segundo Zimbardo, com a elaboração de ideias sobre o outro pautadas em estereótipos e noções desumanizadas, tomando-o como um imprestável, como um monstro abstrato que põe em risco “nossos mais caros valores e crenças”. Como consequência disso, pessoas razoáveis passam a agir de maneira irracional, pessoas independentes agem com conformidade, e pessoas pacíficas, como guerreiras (Zimbardo, 2021, p.32).

Tais afirmações foram confirmadas pelo Experimento da Prisão de Stanford, no qual se concluiu que atributos externos em um ambiente institucional podem anular o comportamento usual dos inseridos no ambiente. Isto é: “[b]ons temperamentos foram corroídos pelas más situações”, e as fronteiras entre Bem e Mal mostraram-se consideravelmente permeáveis (Zimbardo, 2021, p.279).

¹⁴ Para realizar o experimento, selecionaram-se jovens universitários comprovadamente saudáveis mentalmente inscritos (sendo pagos 15 dólares por dia) para desempenharem o papel de preso ou de agente penitenciário em uma prisão simulada na universidade, sendo que a atribuição dos papéis deu-se mediante sorteio. Por conta de resultados mais drásticos do que os esperados – comportamento sádico dos guardas e os abusos emocionais sofridos pelos prisioneiros – o estudo precisou ser encerrado após uma semana. O experimento contribuiu para o estudo dos impactos de ambientes e situações totais no comportamento dos indivíduos.

Circunstâncias-chave para a obtenção dos resultados do experimento foram, dentre outras “os papéis, as regras, as normas, o anonimato de pessoas e de lugar, os processos de desumanização, as pressões adaptativas, a identidade de grupo” (Zimbardo, 2021, p.281). Concluiu-se que pessoas boas – a depender das circunstâncias em que estão inseridas – podem ser influenciadas a agir irracional, estúpida, antissocial e automaticamente, posto que suas noções pessoais de estabilidade, de personalidade e de moralidade são abaladas (Zimbardo, 2021, p.299).

Porém, de maneira paradoxal – sustenta Zimbardo –, ao tomarmos ciência da vulnerabilidade humana às forças das circunstâncias, é possível ficar vigilante para sua influência (Zimbardo, 2021, p.299-300). Esse conhecimento da influência das circunstâncias para a perpetração do mal não escusa a responsabilidade sobre ele; na verdade, ajuda a democratizar a culpa entre os atores comuns e não se resumir a apontar dedos aos culpados (Zimbardo, 2021, p.300).

Segundo Zimbardo, quando a situação propicia que as pessoas sintam-se desindividua¹⁵, anônimas, isto é, como se ninguém soubesse ou se importasse sobre sua verdadeira identidade, a assunção de posturas antissociais é facilitada (Zimbardo, 2021, p. 310). Assim,

[...] a desindividuação facilita a violência, o vandalismo e o roubo, tanto em adultos quanto em crianças. [...] Quando todos os membros de um grupo de indivíduos estão em um estado desindividua¹⁶, seu funcionamento mental se altera: eles passam a viver em um momento de presente expandido, o que torna o passado e o futuro distantes e irrelevantes. Os sentimentos dominam a razão, e a ação domina a reflexão. Em tal estado, os processos cognitivos e motivacionais usuais que dirigem o comportamento em caminhos socialmente desejáveis passam a não mais guiar as pessoas. Em vez disso, a racionalidade apolínea e a noção de ordem dão lugar ao

¹⁵ Tamotsu Shibutani também discorre acerca da desindividuação, ou despersonalização, como ele denomina. Ele descreve como a perda da identidade pessoal, em que o indivíduo sente-se mais como observador do que participante da ação realizada por seu corpo (o que foi mencionado como uma das técnicas de neutralização elencadas por Sykes e Matza). Aponta que esse pode ser um estado crônico ou transitório, como no caso em que a pessoa experimenta algo não usual ou traumático (Shibutani, 1961, p.418)

¹⁶ Zimbardo, em um momento posterior, elucida mais detalhadamente os processos psicológicos que envolvem a desindividuação: “A desindividuação gera um estado psicológico único, no qual o comportamento passa para o controle das exigências das circunstâncias imediatas e dos impulsos biológicos e hormonais. A ação substitui o pensamento, e a busca de prazer imediato domina o adiamento da gratificação, e as decisões ponderadas dão lugar a respostas emocionais impensadas. Um estado de excitação é, normalmente, tanto um precursor quanto uma consequência da desindividuação. Seus efeitos são amplificados em situações inéditas e desestruturadas, nas quais respostas habituais típicas e traços de personalidade são anulados. A vulnerabilidade a modelos sociais e a sinais situacionais é ampliada; assim, torna-se tão fácil fazer amor quanto fazer a guerra - tudo depende do que a situação demanda ou traz à tona. Em um grau extremo, não há noção de certo ou errado, não há pensamentos ou culpa por atos ilícitos, ou medo de ir para o inferno devido aos atos imorais. Com as restrições internas suspensas, o comportamento está totalmente sob controle externo das circunstâncias; o exterior domina o interior. O que é possível e está disponível domina o que é certo ou justo. A bússola moral dos indivíduos e grupos perde sua polaridade” (Zimbardo, 2021, p.428).

caos e ao excesso dionisíaco. Assim, torna-se tão fácil fazer guerra quanto fazer amor, sem levar em conta as consequências. (Zimbardo, 2021, p.310-311).

A desindividuação de um indivíduo favorece que ele trate o outro como um objeto, isto é, que ele desumanize o outro, ou seja, considere-o desprovido de “sentimentos, pensamentos, valores e propósitos de vida” ou de qualquer outra qualidade humana que ele tenha. Este processo de desumanização¹⁷ do outro é perpetrado por meio de “mecanismos psicológicos de intelectualização, recusa e isolamento do afeto”, facilitado por rótulos e estereótipos, os quais bloqueiam uma atitude emocional ou empática ante o outro objetificado, que é visto como sub-humano, dispensável e até “animal” (Zimbardo, 2021, p.315-316).

Percebe-se que, considerando o cenário hipotético de um crime, o ofensor pode estar simultaneamente no polo da pessoa desindividuada quanto no polo da pessoa desumanizada, isto é, tanto pode ser agente desindividuado perante a vítima (o Outro desumanizado mediante um processo de neutralização como o mencionado por Becker), quanto pode o ofensor ser visto de forma desumanizada pela vítima ou por um agente policial, por exemplo (este último podendo, inclusive, ter passado também por um processo de desindividuação). Zimbardo explica que a desindividuação do criminoso torna-o anônimo, o que permite que aja sem limitadores de sua consciência e possibilita que desumanizem as vítimas potenciais, considerando-as animais, ou mesmo nada (Zimbardo, 2021, p.414).

Partindo dos citados pressupostos, Zimbardo conclui que as situações que tornam as pessoas anônimas desencadeiam uma redução do sentimento de responsabilidade pessoal, potencializando a ação cruel, a qual é ainda mais propiciada quando há permissão para que se aja de forma antissocial ou violenta contra outros (Zimbardo, 2021, p.421-422).

Zimbardo, citando o pensamento de Albert Camus acerca de o medo ser um método, isto é, de que “o terror produz medo, e o medo faz com que as pessoas parem de pensar racionalmente”, explica que, quando se tem medo de um inimigo, passa-se a pensar abstrações sobre ele e desejar sua aniquilação. Portanto, o primeiro passo para que impulsos

¹⁷ Acerca da desumanização, Zimbardo, posteriormente, explica que é o processo que está no epicentro do preconceito, do racismo e da discriminação, e é uma ferramenta para estigmatizar os outros, para conferir a alguém uma “identidade estragada”. E ele faz menção ao estudo de Ervin Goffman, que descreveu a forma como pessoas com deficiência são socialmente desacreditadas, são tidas como “seres humanos incompletos, e, portanto, deslegitimados” (Zimbardo, 2021, p.430).

de executar e torturar o outro surjam até em pessoas pacíficas¹⁸ é pensar em determinados seres humanos como abstrações, como a “face do inimigo” (Zimbardo, 2021, p.598).

Não obstante a gravidade das constatações feitas por Zimbardo, ele conclui que os processos de desumanização e de desindividuação podem ser freados por um ato heroico, sociocêntrico, desprovido de egocentrismo:

O heroísmo pode ser definido por suas quatro características essenciais: (a) ele deve ser realizado voluntariamente; (b) precisa envolver um risco ou sacrifício potencial, tal como ameaça de morte, uma ameaça imediata à integridade física, uma ameaça de longo prazo à saúde, ou o potencial de séria degradação da própria qualidade de vida; (c) ele deve ser conduzido a serviço de uma ou mais outras pessoas, ou da comunidade como um todo, e (d) ele não deve conter ganhos secundários extrínsecos, antecipados no momento do ato (Zimbardo, 2021, p. 645).

Extrai-se, de todas as reflexões descritas até aqui, que a sociedade, no geral, tem operacionalizado uma redução do outro a um conceito negativo, muito porque essa tem sido a forma de expressar uma desaprovação a um ato, a um comportamento, transmitindo uma forma de solidariedade que deságua em uma “atitude emocional destrutiva” (Giamberardino, 2021, p.189). Essa conclusão já havia sido enunciada anos antes, em 1918, por George H. Mead, no artigo “The Psychology of Punitive Justice”, influência primordial para o interacionismo simbólico e para muitos dos autores supramencionados.

Conforme explica Giamberardino, Mead considera a linguagem como “a mais desenvolvida expressão do complexo processo de controle e limite do que denomina o autor ‘instintos hostis’”. Este instinto, combinado com “o confisco do conflito e toda a formalização jurídica envolvida”, propicia que a solidariedade seja expressa por meio de uma “atitude emocional destrutiva”, cada vez mais alimentada, gerando “hostilidade ao violador da lei que é identificado como inimigo comum” (Giamberardino, 2021, p.189).

Conforme Mead, o que confere caráter humano a alguém é a possibilidade, por meio da linguagem, de dirigir-se “a si mesmo no papel dos outros no grupo e, assim, torna-se

¹⁸ André Giamberardino exemplifica a forma como a abstração do Outro pode levar um ser humano a realizar condutas extremamente reprováveis, sem que se sinta responsável por elas e sem que alguém, observando do exterior, possa reduzi-lo – da mesma forma que ele o fez – a um monstro: “Quando Adolf Eichmann foi capturado e julgado em Jerusalém, em 1961, pela sua participação na Solução Final e fundamental colaboração na ‘emigração’ e deslocamento dos judeus para os campos de concentração, Hannah ARENDT teve a oportunidade de trazer ao Ocidente sua perturbadora constatação sobre a ‘assustadora normalidade’, ou seja, banalidade do mal. Notou que Eichmann participou diretamente da execução de milhares de seres humanos durante a Segunda Guerra Mundial, sendo condenado e executado, mas que jamais compreendeu a relevância moral de suas ações porque, afinal, apenas ‘cumpriu seu dever’. Aquele que afirmava ter por única língua o ‘oficialês’ e se comunicava quase que exclusivamente por clichês não poderia ser enquadrado em um estereótipo relativo a uma figura ‘monstruosa’” (Giamberardino, 2022, p.125-126).

consciente deles em sua própria conduta”¹⁹. Mas, apesar de esta ser a etapa evolucionária mais delicada do ser humano, ela apenas expressa a conduta social já tida em fases anteriores. Isso porque, não obstante ter evoluído, “a natureza humana ainda permanece uma organização de instintos que se afetaram mutuamente”²⁰, sendo que o diferencial é que, ao invés de atacar outros membros do grupo, o indivíduo se autoafirma de formas mais suaves, por meio de “brincadeiras, no namoro, no cuidado com os jovens, em certas atitudes comuns de ataque e defesa, sem a tentativa de destruição dos indivíduos atacados”²¹ (Mead, 1918, p. 579).

A autoafirmação do indivíduo por esses meios demarca o ato social através dessas novas formas de operacionalização da conduta, porém o retorno à autoafirmação pela destruição do ser atacado pode reaparecer por intermédio de um crime passional, ocasionado por um “colapso da organização do ato social”²² (Mead, 1918, p. 580). A moral de tudo isso, expõe Mead, é que o avanço se dá na medida em que a sociedade passa de autoafirmações hostis, destrutivas, para autoafirmações funcionais (Mead, 1918, p.581).

Conforme Mead, em etapas anteriores do desenvolvimento humano, não havia sequer comensurabilidade entre o mal pelo qual o criminoso tinha responsabilidade e o sofrimento que se aplicava a ele em retribuição pelo mal causado, de maneira que sofria até saciar a vítima ou seus parentes. Agora, apesar de não haver comensurabilidade entre pecado e sofrimento, há entre pecado e a quantidade e tipo de sofrimento que deve ser aplicado para satisfazer o ofendido, no entanto, a vontade do criminoso ainda não tem lugar na delimitação da sua punição (Mead, 1918, p.582-583).

Prosseguindo com a reflexão proposta, Mead compara direito penal e direito civil²³ e afirma que, no primeiro, há grande expressão ao respeito pela lei e pela majestade da lei, enquanto, no segundo, os procedimentos têm o objetivo de “de definir e reajustar situações

¹⁹ No original: “What gives it its human character is that the individual through language addresses himself in the role of the others in the group and thus becomes aware of them in his own conduct”.

²⁰ No original: “Human nature still remains an organization of instincts which have mutually affected each other”.

²¹ No original: “The attack upon the other individuals of the group has been modified and softened so that the individual asserts himself as over against the others in play, in courting, in care of the young, in certain common attitudes of attack and defense, without the attempted destruction of the individuals attacked.”

²² No original: “through abreakdown of the organization of the social act”.

²³ Com esta comparação entre direito penal e direito civil, é possível perceber a influência do pensamento de Émile Durkheim, em cujo texto, “Duas leis da evolução penal”, afirma que, à medida que os povos vão se civilizando, o direito penal vai entrando em crise, perdendo a razão de ser um recurso utilizado, sendo as respostas cívicas mais cabíveis. Giamberardino explicita não ser acurada a análise que indica uma perspectiva evolucionista neste texto de Durkheim, pois, ao fim, ele conclui que é impossível que a sociedade moderna “liberte-se” da “gana punitiva como reação emocional funcional diante da violação de seus códigos de conduta” (Giamberardino, 2022, p.110).

sociais sem as atitudes hostis que caracterizam o procedimento criminal”²⁴. Isto é, a diferença essencial entre as duas formas de procedimento é que, findo o procedimento cível, as partes continuam a integrar um mesmo grupo, independentemente do resultado do processo, isto é, “nenhum estigma é atribuído àquele que perde”²⁵, o que não ocorre ao fim do processo penal, em que há atribuição de estigmas aos perdedores (Mead, 1918, p.586). Outro desdobramento da atitude de respeito à lei enquanto lei é que, além da estigmatização do criminoso,

[a] revolta contra a criminalidade revela um sentido de solidariedade para com o grupo, um sentido de ser um cidadão que por um lado exclui aqueles que transgrediram as normas do grupo, e por outro inibe tendências à prática de atos criminais no próprio cidadão²⁶ (Mead, 1918, p. 586-587).

No entanto, assevera Mead, hostilizar o infrator desencadeia atitudes de retribuição, repressão e exclusão, as quais não criam condições para erradicar o crime e para reinserir o delinquente às relações sociais normais, ou para “declarar os direitos e instituições transgredidos em termos de suas funções sociais positivas”²⁷ (Mead, 1918, p.590). Assim, enquanto a sociedade organizar-se em torno de atitudes de hostilidade, os indivíduos que a integram continuarão a ser inimigos uns dos outros (Mead, 1918, p.592).

A partir de todos os referenciais teóricos elencados até o momento, é possível concluir que os processos de simplificação e redução da personalidade de alguém a uma característica ou a um ato, um comportamento, ou, ainda, a anonimização das pessoas, favorecem processos de desumanização.

Desse modo, o ideal é que se busque compreender a multidimensionalidade humana para favorecer a humanização e o conseqüente desincentivo a comportamentos antissociais. Por certo, este não é um processo que se deve resumir a esse esforço inicial, mas deve ser amparado por diversas políticas públicas que promovam a dignidade humana.

2.1.1 PARTICULARIDADES BRASILEIRAS

²⁴ No original: “[...] civil law proceedings are undertaken and carried out with the intent of defining and readjusting social situations without the hostile attitudes which characterize the criminal procedure”.

²⁵ No original: “No stigma attaches to the one who loses”.

²⁶ No original: “The revulsions against criminality reveal themselves in a sense of solidarity with the group, a sense of being a citizen which on the one hand excludes those who have transgressed the laws of the group and on the other inhibits tendencies to criminal acts in the citizen himself”.

²⁷ No original: “nor for stating the transgressed rights and institutions in terms of their positive social functions.”

A título de complemento das reflexões elencadas no item anterior, necessário se faz analisar algumas peculiaridades do contexto brasileiro apontadas por Michel Misse.

A tese de doutorado de Misse busca investigar a acumulação social da violência no Rio de Janeiro, mais especificamente, e traz parâmetros do contexto brasileiro importantes de se analisar quando se estuda o processo de estigmatização/estereotipização.

O sociólogo parte da premissa de que há uma espécie de combinação entre a pobreza urbana e a sujeição criminal, a qual não é acidental, mas intrínseca, pois congrega inúmeros fatores de maneira dinâmica, não linear, como

[...] a expectativa social de associação causal da pobreza urbana com a seleção social da incriminação que aí se desenvolve, acumulando uma adequação de sentido (não diretamente motivada pela pobreza, mas pela privação contingente ou relativa) entre certo tipo de práticas criminais e certos tipos de recursos, com agentes provenientes de segmentos das populações das áreas de pobreza urbana [...] (Misse, 2022, p.76-77).

Ele explicita que tal processo não se resume a processos já descritos pelos interacionistas simbólicos, como os processos de profecia autorrealizadora ou de “roteiros típicos”, pautados em estereótipos, ou mesmo apenas da ação da polícia, que associa pobreza a crime. O processo é muito mais complexo e conecta cursos de ação (estratégias de sobrevivência, de obtenção de renda, de mercados informais ilícitos, formas de manipular *status* e identidades) com processos que selecionam os moradores de determinados locais como clientela favorita da acusação social (Misse, 2022, p.76-77).

E, retomando a questão da sujeição criminal descrita anteriormente, Misse constata que há uma “complexa afinidade” entre o cometimento de certos crimes (que afrontam o sentimento de segurança da vida cotidiana nas cidades) e determinados “tipos sociais”, caracterizados “pela pobreza, pela cor e pelo estilo de vida”, o que os torna não meramente autores de crime, mas, sim, “marginais”, “violentos”, “bandidos” (Misse, 2010, p.18).

Contextualizando o cenário brasileiro, Misse aponta que, no Brasil, ao menos a partir da metade dos anos 1950, passou a ser justificável – e até habitual – a eliminação física de criminosos comuns, mesmo quando a ação não fosse defensável, considerando a “periculosidade” do indivíduo. Isto é, a punição passa a ser justificada não pelo crime cometido por um criminoso “contumaz”, mas, sim, porque quem o cometeu é essencialmente mau, potencialmente irrecuperável (Misse, 2010, p.18-19).

E um ponto crucial para o processo de sujeição criminal no Brasil ganhar uma nova dimensão foi que o mercado de trabalho ilegal “tradicional” – principalmente o mercado do jogo do bicho, que era principalmente local – foi se nacionalizando e foi paulatinamente cooptado pelo novo mercado de trabalho ilegal, menos organizado e mais disseminado, o do varejo de drogas ilícitas, especialmente da cocaína. Este mercado ainda tinha a particularidade de ser mais rentável e ser menos moralmente reprovado pela população local do que as atividades ilegais convencionais como “a prostituição popular, o jogo, o pequeno contrabando, as vigarices, a compra e venda de objetos roubados e mesmo o jogo do bicho” (Misse, 2010, p.19).

Com relação ao novo mercado do tráfico de drogas, Misse faz menção ao trabalho da antropóloga Alba Zaluar (1985; 1995), que, na sua pesquisa na Cidade de Deus, no Rio de Janeiro, identificou que o tráfico de drogas faz a mediação da associação entre a pobreza urbana e a criminalidade. Nesse contexto, o crime deixa de ser encarado como um monopólio das classes perigosas e passa a ter um “caráter empresarial” de “crime organizado”, em que os jovens pobres passam a ser vistos como mão de obra potencial para a aquisição de grandes lucros, tanto no narcotráfico nacional quanto no internacional (Misse, 2022, p.14-15).

É complexa a criação da ideia de que, no Brasil, “só dá ladrão”, e isso é fruto da conjunção da histórica desigualdade social com as imagens “do brasileiro indolente, a do brasileiro vagabundo, a do brasileiro ignorante, do ‘jeca tatu’, mas também do brasileiro cordial, hospitaleiro, malandro e alegre”. E, considerando este intrincado imaginário social, foi constituída uma “ambivalente relativização” do que pode ser incriminável no Brasil, de modo que se lotam prisões de “pequenos ladrões, contraventores e desocupados”, ouvindo-se, no entanto, falar, há décadas, de ladrões diferentes “na política, na economia e na alta sociedade” que nunca foram presos nem têm perspectivas de ser (Misse, 2022, p.16).

Essa maleabilidade do conceito de “ladrão” possibilita que muitos brasileiros afirmem que, no Brasil, “só dá ladrão”, por vezes, incluindo-se na definição “de forma sarcástica ou ambígua”, e, outras vezes, falando-se com um afastamento crítico, como quem diz “o brasileiro – esse outro generalizado no qual não me incluo –, o ‘brasileiro’, não eu, não minha família”. Esse discurso complexo, aparentemente incongruente, resulta em uma “cisão dentro do sujeito social que, embora contraditória, não colide com o bom senso do sujeito e, estranhamente, não o torna inconsistente” (Misse, 2022, p.18).

Portanto, não se pode perder de vista a intrincada formação do imaginário punitivo brasileiro que torna a análise dos processos de estigmatização e de estereotipação ainda mais complexos. Muito desta complexidade é desdobramento do passado colonial e escravocrata, que deu alicerce para a construção da ideia de “ralé estrutural”, conforme descrito por Jessé Souza e citado alhures. Mais aspectos das particularidades brasileiras serão abordados no último capítulo.

2.2 CONSTRUÇÃO E MANUTENÇÃO DOS ESTEREÓTIPOS E SUA RELAÇÃO COM O SISTEMA DE JUSTIÇA CRIMINAL

Vera Regina Pereira de Andrade afirma que, na mesma medida em que há uma criminalização seletiva, ou seja, uma “distribuição desigual do status negativo de criminoso”, constrói-se, seletivamente, a vitimização, e distribui-se, desigualmente, o *status* de vítima, isso porque “autor-vítima é um par que mantém, na lógica adversarial do sistema de Justiça, uma relação visceral: reconhecer autoria implica, tácita ou expressamente, reconhecer vitimação”²⁸ (Andrade, 2012, p.138-139).

Acerca desta criminalização seletiva, resgata-se a notação de imaginário punitivo para Thiago Fabres e Raphael Boldt:

[...] a noção de imaginário punitivo, aqui desenvolvida, parte do pressuposto de que o sistema penal (que engloba os discursos de justificação do poder penal ou de sua crítica, e as práticas punitivas concretas e/ou relações sociais às condutas reputadas intoleráveis) não apenas emerge das e nem se contenta em defender as posições instituídas, mas se engendra a partir de discursos e práticas alternativas, e exerce igualmente funções instituintes, “o que supõe criação imaginária de significações sociais-histórias novas e desconstrução das significações instituídas que a elas se opõe”. Assim, o imaginário punitivo se articula, pois, como um jogo ininterrupto entre as formas oficiais do direito estabelecido ou positivo (amparadas pelos discursos jurídicos e criminológicos dominantes de justificação do exercício do poder punitivo) e um amplo espectro de representações simbólicas em permanente tensão com tais formas instituídas. Nesse sentido, o imaginário punitivo repousa tanto nas formas instituídas do direito posto, com suas práticas e seus discursos de justificação, quanto em um imaginário jurídico, isto é, uma espécie de infradireito, “gerador das mais diversas formas de costumes, hábitos, práticas e discursos que não cessam de agir, de dentro, sobre os modelos oficiais do direito instituído[...] (Carvalho; Angelo; Boldt, 2019, p.25).

²⁸ Michel Misse (2022, p.88) faz apontamento no mesmo sentido: “O puro reconhecimento de um sujeito como ‘vítima’ já comporta uma ‘definição de situação’ e, ao mesmo tempo, uma acusação social difusa contra outros sujeitos, cuja especificação poderá ou não dar lugar à incriminação”.

E, a partir desta noção de imaginário punitivo moderno, ainda vigente, o alívio do sofrimento da vítima perpetra-se por meio da vingança contra o ofensor, e, de forma contraditória, a justiça é regida “pelo ódio e pela dor da humilhação”. Assim, toda vez que, para vingar a vítima, infringe-se um sofrimento ao ofensor, uma nova vítima é gerada, de modo que “a punição como sofrimento apenas cria novas vítimas, deixando de ser a forma a fazer cessá-lo” (Carvalho; Angelo; Boldt, 2019, p.73).

Ao reforçar a distância social entre vítima e ofensores por meio da contínua perpetuação do sofrimento, a noção da existência de ofensores como “monstros” é reafirmada. No entanto, os criminosos são como qualquer outra pessoa na maioria de seus relacionamentos. E, quanto mais fragmentada uma sociedade é e quanto mais isolados são os indivíduos, mais fácil é de se consolidar a existência de vítimas e infratores ideais. Apesar disso, conforme afirma Nils Christie, “[a]tos não são. Eles se tornam. As definições de atos e atores são resultados de formas particulares de organizações sociais”, e o ideal é que se possa contemplar a multidimensionalidade humana e compreender que os conceitos de crime e criminoso são muito limitados (Christie, 1986, p.29). Christie opina que a atribuição de culpa é essencial à vida social, mas entende que os rótulos de vítima e de infrator não sejam (Christie, 1986, p.29).

A reflexão concernente aos estereótipos relacionados não só quanto ao ofensor, mas também quanto à vítima é importante para avaliar a necessidade premente de humanização de todos os envolvidos na situação do crime. Humanizar a todos, inclusive o ofensor, por certo, não tem o fulcro de afastar a responsabilização, mas, sim, o objetivo de torná-la mais eficaz e útil aos interesses, principalmente, da vítima direta.

2.2.1 Estereótipos quanto ao ofensor

Considerando que, no tópico anterior, discorreu-se amplamente sobre o processo de estigmatização de sujeitos tidos como criminosos, as reflexões ora propostas possuem caráter complementar.

Dennis Chapman, psicólogo social, afirmou, ainda na década de 1968, que as elaborações associadas ao estereótipo de que os criminosos e outras pessoas socialmente patológicas são física, psicológica ou racialmente inferior ainda afetam a opinião pública

(Chapman, 1968, p.25). Assim, apesar de terem diminuído as buscas por estabelecer tipos criminosos de acordo com suas características físicas e intelectuais, ainda persiste a busca de demonstrar a socialidade do criminoso (Chapman, 1968, p.25-26).

Chapman faz menção a um estudo feito por Barbara Wooton, em que ela examinou hipóteses populares para as causas do crime e da delinquência (Chapman, 1968, p.27). A pesquisadora elencou 12 fatores de associação com a delinquência, quais sejam: “(1) o tamanho da família do delinquente; (2) a presença de outros criminosos na família; (3) filiação a clubes; (4) frequência à igreja; (5) histórico de emprego; (6) *status* social; (7) pobreza; (8) emprego da mãe fora de casa; (9) evasão escolar; (10) lar desfeito; (11) saúde; (12) nível educacional”²⁹ (Wooton, 1959 *apud* Chapman, 1968, p. 28). Segundo Chapman, aquelas variáveis mais objetivas, passíveis de ser mensuradas, não se confirmam com investigações rigorosas, mas aquelas mais vagas, como as relativas a ter pais ruins, sobrevivem por mais tempo (Wooton, 1959, p. 301 e 302 *apud* Chapman, 1968, p. 30).

Quanto ao processo de estereotipização dos criminosos, Chapman reputa como especialmente interessante a interpretação dos atos criminosos perpetrados por pessoas ricas, pois, quando isso ocorre, formas de justificação diferenciadas são apresentadas, e o crime é tido como sem motivo, pois a causa estaria em questões de saúde e distúrbios emocionais, tendo sido criado até mesmo um termo diferenciado: *cleptomania*, tudo com fim de estabelecer mais simpatia com o ofensor tido como vítima de tal distúrbio (Chapman, 1968, p.30-31).

Chapman avalia a influência do parâmetro de classe na definição de uma atitude como virtuosa ou viciosa e considera que, nesta escala, “a distribuição do comportamento no lado negativo é distorcida para os pobres em comparação com o resto”³⁰ (Chapman, 1968, p.47).

O autor promove uma severa – e válida – crítica à academia no seu papel de criar e manter estereótipos relacionados ao crime e aos criminosos, considerando “fatores físicos, psíquicos, sociais ou ambientais especiais”. Isto porque tais hipóteses são pautadas em estudos realizados em “grupos socialmente determinados, geralmente escolhidos sem

²⁹ No original: “(1) the size of the delinquent's family; (2) the presence of other criminals in the family; (3) club membership, (4) church attendance; (5) employment record; (6) social status; (7) poverty; (8) mother's employment outside the home; (9) school truancy; (10) broken home; (11) health; (12) educational attainment”.

³⁰ No original: “the distribution of the behaviour on the negative side' is skewed for the poor compared with the rest”.

controles, muitas vezes por critérios que prejudgam a questão”³¹. Considerando todo o cenário, Chapman aponta que a única diferença entre a utilização de termos os pejorativos para descrever criminosos utilizados por policiais e agentes penitenciários e os termos utilizados pelos cientistas sociais é o fato de que estes possuem “uma rica bateria de descrições hostis derivadas da linguagem 'técnica' da psicologia e da psiquiatria”³² (Chapman, 1968, p.244).

Conforme mencionado anteriormente, o fato de ter sido apontado um criminoso pressupõe a existência de uma vítima, e o contrário também é verdadeiro. Assim, ao investigar o tipo vítima “ideal”, Nils Christie (1986) também esbarrou em construções sociais quanto ao criminoso “ideal”. Contudo, o criminólogo percebeu que a idealização do criminoso não correspondia ao observável na realidade, em que o ofensor geralmente é alguém conhecido da vítima, e até íntimo dela; ou com o fato de que, nos casos de violência entre homens, boa parte dá-se em um contexto em que vítima e ofensor estão intoxicados, e não se sabe quem iniciou a ação violenta. Quando o autor analisou os dados estatísticos³³, chegou à conclusão de que este seria o padrão, isto é, muito diferente da imagem criada. Idealmente falando, o criminoso é muito distinto da vítima, é “um homem perigoso vindo de longe. Ele é um ser humano próximo de não ser um” (Christie, 1986, p.25-26).

Apesar da imagem idealizada, os estudos de Christie apontam na direção oposta, e ele exemplifica com um estudo desenvolvido por ele na década de 1950, no qual estudou os guardas noruegueses que trabalhavam matando e torturando a serviço da Alemanha nazista. A conclusão a que chegou é que os guardas eram noruegueses comuns, e Christie afirma que outras pessoas comuns poderiam ter agido como eles “se tivéssemos, com sua idade e formação educacional, sido colocados em sua situação”³⁴. Porém, Christie constatou que, como o estudo foi realizado muito próximo ao fim da guerra, os resultados não causaram muita reação porque era insuportável a ideia de que torturadores e assassinos, os piores dos inimigos, eram pessoas comuns, e, “[p]ara sobreviver em um país ocupado, precisamos de uma imagem desumanizada do inimigo, um criminoso real e distante” (Christie, 1986, p.26).

³¹ No original: “socially determined groups, generally chosen without controls, often by criteria which prejudice the issue”.

³² No original: “rich battery of hostile description derived from the 'technical' language of psychology and psychiatry”.

³³ Importante afirmar que o criminólogo em questão era norueguês e estudava, principalmente, o contexto de seu país.

³⁴ No original: “we would have behaved as they did had we, with their age and educational background, been placed into their situation”.

Assim, Nils Christie conclui que “[o] infrator ideal é um ser distante. Quanto mais estrangeiro, melhor. Quanto menos humano, também melhor. Novamente, uma pessoa, ou melhor, uma não-pessoa, que cria ansiedade”³⁵(Christie, 1986, p.28-29).

Feitas estas considerações sobre a estereotipização dos criminosos e presunções falsas sobre seu caráter, chega-se à conclusão de que todos esses processos desembocam na desumanização dos sujeitos. Porém, afere-se que tal processo não se restringe aos criminosos, pois abarca também as vítimas, conforme se verificará em seguida.

2.2.2 Estereótipos quanto à vítima

A vitimização também é passível de ser definida como experiência de desumanização, isso porque experienciar a violência diretamente abala o senso de autonomia do indivíduo que, para ser restabelecido, demanda o denominado “empoderamento” (Giamberardino, 2022, p. 45).

André Giamberardino (2022, p.44) explica que o processo de vitimização pode se desdobrar em três tipos: vitimização primária, secundária e terciária. A vitimização primária diz respeito ao fato criminoso e suas implicações, isto é, os danos que dele decorreram, principalmente no âmbito psicológico e emocional, mas não somente, pois também abarca eventuais danos físicos, econômicos etc, os quais dependem da percepção subjetiva por parte da vítima, uma vez que os impactos do fato são uma experiência pessoal, que é influenciada por variáveis diversas (Giamberardino, 2022, p.44-45).

A vitimização secundária, por sua vez, refere-se às consequências do “contato com o sistema de justiça criminal e a inevitável violação de direitos que dele segue” (Giamberardino, 2022, p.44), isto é, trata-se dos danos que emergem do contato da vítima com os agentes policiais quando da investigação preliminar, perpassando os agentes do judiciário e, a depender do caso, até a execução da eventual pena, e não são efeitos de um “mau funcionamento” do sistema, e, sim, intrínsecos à sua atuação e do parco espaço destinado à participação da vítima no processo penal (Giamberardino, 2022, p.47).

³⁵ No original: “The ideal offender is a distant being. The more foreign, the better. The less humane, also the better. Again a person, or rather a non-person, who creates anxiety”.

Finalmente, a vitimização terciária trata dos processos de estigmatização sofridos pela própria vítima por parte da comunidade em que está inserida (Giamberardino, 2022, p.44).

Para chegar à conclusão de que existem essas diferentes formas de vitimização, a vitimologia desenvolveu-se por variadas vertentes, também influenciada por vieses já conhecidos da criminologia, como a criminologia positivista³⁶ e crítica³⁷. Assim, na obra “Critical Vitimology”, Rob Mawby e Sandra Walklate afirmam existirem três tipos de vitimologia: a positivista, a radical e a crítica (Mawby; Walklate, 1994, p.9).

A vitimologia positivista é direcionada a detectar fatores que criem um padrão estável de vitimização, e é focada em crimes interpessoais de violência e em entender como as próprias vítimas influenciam para a ocorrência do crime (MIERS, 1989, p.3 *apud* Mawby; Walklate, 1994, p. 9). Com efeito, essa vertente vitimológica está voltada à investigação de “crimes de rua”, praticados em público. Assim, crimes ocorridos na vida privada, em ambientes domésticos, como estupro e outras formas de abuso, são excluídos de análise (Mawby; Walklate, 1994, p.9).

A pretensão científica verificada nesta vertente vitimológica gera uma atenção à identificação de padrões, regularidades e características dos eventos criminosos, levando à sistematização de tipos de vítimas. Essa busca por uma pureza científica e separação do indivíduo do cientista é bastante criticada pelo movimento feminista³⁸ (Mawby; Walklate, 1994, p.10).

³⁶ Vera Malaguti Batista (2011, p.45-46) descreve o viés positivista da criminologia: “No Positivismo, o delito é um ente natural (paradigma atualizado pelas neurociências e suas publicações apologéticas). O determinismo biológico se contrapõe à ideia liberal de responsabilidade moral. O importante é ‘estudar’ o autor do delito e classificá-lo, já que o delito aparece aqui como um sintoma da sua personalidade patológica, causada pelos mesmos fatores que produzem a degenerescência. Se o liberalismo revolucionário tratava de limitar o poder punitivo absolutista, aqui a pena encontrará um caudal de razões para expandir-se; as estratégias correccionalistas se revestirão de características curativas, reeducativas, ressocializadoras, as famigeradas ideologias ‘re’. A *natureza criminal* fará com que elas também se expandam temporalmente, voltem a ser indeterminadas. Afinal, o fenômeno criminal seria um dado ontológico pré-constituído. Apesar das rupturas apresentadas com relação ao pensamento liberal que o antecedeu, o positivismo também aposta na noção da pena como defesa social, uma visão totalizante da sociedade, abstrata e a-histórica”.

³⁷ Vera Malaguti Batista (2011, p. 89-90) aponta a criminologia crítica como um viés de ruptura com o paradigma positivista etiológico, muito influenciado pela perspectiva marxista, pelo qual se entende que o crime não existe ontologicamente, mas é fruto de um processo de seletividade penal, pela noção de que existe um “nexo funcional entre os mecanismos seletivos e o processo de acumulação de capital” e de que a prisão “reproduz a realidade social e aprofunda a desigualdade”.

³⁸ Giamberardino traz à tona o fato de que esse viés etiológico tradicional da vitimologia, acaba por revitimizar as vítimas pela atribuição de estereótipos, o que é “especialmente apontado pelas críticas feministas das hipóteses explicativas dos crimes sexuais e da violência doméstica que produzem uma espécie de responsabilização das mulheres violentadas pela violência sofrida” (Giamberardino, 2022, p.42)

Von Hentig e Mendelsohn, considerados pais fundadores da vitimologia, desenvolveram tipologias da relação vítima/ofensor, sendo que o primeiro fez uma tipologia de 13 categorias de pessoas mais propensas a serem vítimas, as quais incluíam os jovens, os idosos, as mulheres, os mentalmente deficientes. Já Mendelsohn buscou investigar a variação de culpa das vítimas pelo ato danoso. A grande problemática envolvendo estas e outras tipologias é que partem do pressuposto de que a sociedade é estática e falham em investigar o processo de reprodução social da vitimização, isto é, “não conseguem capturar a reprodução social e histórica da vitimização através do tempo e do espaço”³⁹ (Mawby; Walklate, 1994, p.12).

Essa falha na análise proposta pela vitimologia positivista tem implicações significativas, pois dificulta a identificação e a avaliação das questões que emergem da definição de “vítima”, tomada como algo evidente, fruto do sofrimento individual combinado com a previsão legal do que é um crime. Porém, de acordo com Mawby e Walklate, não faz sentido que a lei ou o Estado construam o conceito de vítima. Outro ponto questionável é o pressuposto de que os indivíduos podem resistir ativamente a serem rotulados de vítima. Também carece de sentido a compreensão de que os processos de mudança social são drásticos e imprevisíveis, sendo mais razoável que se compreenda como transformações graduais. Essas questões são, em sua maioria, levantadas e abordadas pela vitimologia radical (Mawby; Walklate, 1994, p.12-13).

A vitimologia radical está preocupada com as vítimas da polícia, da guerra, do sistema correcional, da violência estatal e das opressões no geral (Quinney, 1972, p. 315 *apud* Mawby; Walklate, 1994, p.13). Para Quinney, conforme esclarecem Mawby e Walklate, a questão gira em torno da atuação do Estado capitalista e da lei no contexto das sociedades capitalistas, que influenciam a construção de vítima e de ofensor. Em suma, pela vitimologia radical, a questão central são os direitos humanos (Mawby; Walklate, 1994, p.13).

Apesar de a vitimologia radical romper e enfrentar muitas das questões problemáticas da vitimologia positivista, ela não fica a salvo das críticas do movimento feminista, na medida em que ainda aplica padrões de vítima e de ofensor com pretensão de universalidade, sem questionar o fator histórico. Assim, apesar de essa vertente não identificar a sociedade como fruto inato do consenso, ainda considera o poder da lei e do Estado para

³⁹ No original: “[they] cannot capture the social and historical reproduction of victimization through time and space” (Mawby; Walklate, 1994, p.12)

oprimir, o que gera impactos na compreensão de vítima e na implementação de políticas de Estado que podem violar direitos humanos (Mawby; Walklate, 1994, p.14).

Assim, a falha da vitimologia radical é de desconsiderar outros fatores que influenciam o processo de vitimização além da classe, como, por exemplo o gênero, a raça e a idade. Portanto, a vitimologia radical teve o mérito de fazer a transição de uma visão da vítima essencialmente delimitada pela lei para uma perspectiva de problematização da lei e do Estado. No entanto, esta problematização levou a uma leitura simplista do papel do Estado, de maneira que faltou o desenvolvimento de investigações sobre como enfrentar os problemas de maneira útil, prática (Mawby; Walklate, 1994, p.16-17). Esta lacuna buscará ser preenchida pelas pesquisas da vertente da vitimologia crítica.

A vitimologia crítica está preocupada em investigar quem são os detentores do poder de aplicar um rótulo de vítima a alguém e quais são os fatores determinantes para tal (Miers, 1990, p.224). Esta visão de Miers está baseada nas considerações da psicologia social e do interacionismo simbólico. Porém, argumentam Mawby e Walklate, tais vertentes não se debruçam sobre os processos de formações estruturais das definições de vítima e de ofensor, e os interacionistas simbólicos estavam focados nos processos políticos que permeavam o processo de rotulação (Mawby; Walklate, 1994, p.17-18).

O processo-chave para desenvolver uma verificação empírica sobre os processos de vitimização parece ser considerar

[...] uma série de processos que contribuem para a construção da realidade cotidiana: a atividade consciente das pessoas, sua atividade “inconsciente” (ou seja, atividades rotineiras nas quais as pessoas se envolvem e que servem para sustentar, e às vezes mudar, as condições em que agem), os mecanismos generativos (não observáveis e não observados) que sustentam a vida diária e, finalmente, as consequências intencionais e não intencionais da ação que retroalimentam o conhecimento das pessoas⁴⁰ (Mawby; Walklate, 1994, p.18-19).

Por meio dessa estrutura conceitual, questões relevantes são trazidas à tona para a análise da vitimologia, como processos ocultos que contribuem para compreender as vítimas e os crimes “visíveis” ou não, processos estes que atendem uma demanda fundamental do movimento feminista (Mawby; Walklate, 1994, p.19). Desta maneira, a vitimologia crítica

⁴⁰ No original: “[...] a number of processes which contribute to the construction of everyday reality: people's conscious activity, their 'unconscious' activity (that is, routine activities people engage in which serve to sustain, and sometimes change, the conditions in which they act), the generative mechanisms (unobservable and unobserved) which underpin daily life, and finally, both the intended and the unintended consequences of action which feed back into people's knowledge.” (Mawby; Walklate, 1994, p.18-19”

busca problematizar o papel da lei, do Estado e questões apuradas empiricamente para investigar o conceito de vítima (Mawby; Walklate, 1994, p.20).

Percebe-se, portanto, que é possível investigar o conceito de vítima por diversos prismas, e, partindo de considerações mais próximas à vertente da vitimologia crítica, passa-se a tecer reflexões acerca do que é “ser vítima”.

O criminólogo norueguês Nils Christie, no artigo “The Ideal Victim” (1986) elenca importantes ponderações sobre a construção social do ser vítima. Inicialmente, ele aponta que ser vítima não é um fenômeno objetivo, não é algo que se dá da mesma maneira para todas as pessoas, mesmo que em situações externamente iguais, pois depende da definição dada pelos diretamente envolvidos na situação. Além disso, ele considera que é um fenômeno que pode ser estudado em nível de personalidade e em nível social. Isto é: ver-se como vítima pode ser entendido como um traço de personalidade, e, em nível de sistema social, pode-se constatar que, em um sistema, há muita ou nenhuma vitimização (Christie, 1986, p.18).

Pontuado isto, Christie (1986, p.18) assevera que sua análise parte do nível social e busca compreender o que é uma “vítima ideal”, não compreendida como o tipo de pessoa que mais se percebe como vítima, nem como aqueles que são mais frequentemente vitimados, mas sim aqueles que, quando são vítimas de um crime, “mais prontamente recebem o *status* completo e legítimo de serem vítimas”⁴¹.

Assim, a vítima ideal, para Christie, é uma abstração, assim como os termos “herói”, “traidor”, e, para exemplificar sua consideração, ele dá um exemplo de uma vítima ideal para a cultura dele: uma idosa, que passou parte do dia cuidando de sua irmã enferma e está voltando para casa ainda de dia, é golpeada na cabeça por um homem grande que se apossa da bolsa dela e usa o dinheiro para comprar bebidas ou drogas. E o autor explica a razão de ela ser uma vítima ideal:

É assim por pelo menos cinco atributos: (1) A vítima é fraca. Pessoas doentes, velhas ou muito jovens são particularmente adequadas para serem vítimas ideais. (2) A vítima estava realizando um projeto respeitável – cuidar de sua irmã. (3) Ela estava onde não poderia ser culpada por estar – na rua durante o dia. (4) O infrator

⁴¹ No original: “most readily are given the complete and legitimate status of being a victim”.

era grande e mau. (5) O infrator era desconhecido e não tinha nenhuma relação pessoal com ela. (Christie, 1986, p.18-19)^{42,43}.

O oposto de vítima ideal seria um jovem que estava num bar e foi atingido na cabeça por alguém conhecido seu e que pegou seu dinheiro. Não importa se o ferimento na cabeça dele foi mais grave, ou se o dinheiro que tinha era mais importante para ele do que o da senhora, ele não se enquadra no conceito de vítima ideal. Isto porque ele era forte, não estava realizando um projeto louvável, poderia não estar no local, tinha porte físico similar ao do ofensor, que era seu conhecido (Christie, 1986, p.19).

Uma sexta condição apontada por Christie é que, para ser uma vítima ideal, você tenha poder o bastante para que seu caso seja conhecido e possa reivindicar o *status* de vítima ideal ou, ao menos, que não esteja lutando com tantos poderes contrários que o impeçam de ser ouvido. Isto é, para ser uma vítima ideal, o indivíduo deve ser forte o suficiente para ser ouvido ou ousar falar, contudo, deve ser fraco o bastante para não representar uma ameaça a outros interesses importantes; a pessoa deve criar uma simpatia geral e pública (Christie, 1986, p.21).

Conforme já asseverado, há uma interdependência entre a criação das ideias de vítima e de ofensor. Isto posto, Christie conclui que, “quanto mais ideal for uma vítima, mais ideal se torna o infrator. Quanto mais ideal o infrator, mais ideal é a vítima” (Christie, 1986, p.25). Apesar disso, as vítimas ideais não necessariamente prevalecem entre as vítimas reais, na verdade, é geralmente⁴⁴ o oposto: os mais frequentemente vitimados são como aquele homem no bar; e, apesar disso, as pessoas lidas como vítimas ideais são as que mais temem ser vitimadas (Christie, 1986, p.27).

Tendo Christie como um de seus referenciais teóricos, Hannah Marshall (2024) investiga, a partir de entrevistas com profissionais de justiça juvenil e menores infratores que

⁴² No original: “It is so by at least five attributes: (1) The victim is weak. Sick, old or very young people are particularly well suited as ideal victims. (2) The victim was carrying out a respectable project - caring for her sister. (3) She was where she could not possibly be blamed for being - in the street during the daytime. (4) The offender was big and bad . (5) The offender was unknown and in no personal relationship to her.”

⁴³ Interessante pontuar que, antes mesmo que Christie elencasse tais atributos da vítima ideal, Dennis Chapman já fazia observações similares: “The popular stereotype of crime assumes that the relationship between the criminal and his victim is one in which the victim has no knowledge of the criminal and his intentions. The occasion of the crime is one in which the victim takes all possible legal measures to protect his person, his morals, his rights, and his property against the actions of the criminal. The victim is assumed to support the police and the judiciary in the pursuit and conviction of the criminal and will gain in reputation by so doing” (Chapman, 1968, p.153).

⁴⁴ Importante ressaltar que o autor afirma isso com base em estudos da realidade – à época – da região em que vivia, a Escandinávia.

cometeram atos análogos a tráfico de drogas em um condado inglês entre 2019 e 2020, a fluidez do *status* de vítima e a dicotomia vítima-ofensor.

Marshall afirma que, para compreender os processos de identificação de vítimas, é preciso levar em consideração as vítimas potenciais nos contextos relacionais em que estão imersas, considerando também a forma pela qual a natureza dos relacionamentos influencia uma vítima a alcançar tal *status* (Marshall, 2024, p. 160). Partindo desse pressuposto, ela percebeu, a partir das entrevistas com os profissionais da justiça juvenil, que, quando um jovem causa danos ou representa risco para colegas e familiares, seu *status* de vítima é substituído pelo da vítima — ou potencial vítima — de suas ações. Portanto, o *status* de vítima é relativo, depende do impacto do jovem em sua rede de relacionamentos (Marshall, 2024, p. 163).

A pesquisadora afirma que a forma mais significativa pela qual se percebe tal noção é quando um jovem é visto causando danos a outros jovens no contexto da mesma rede de distribuição de drogas, especialmente quando um jovem explora outros. Os entrevistados frisaram que, quanto mais tempo os jovens passam inseridos nessas redes de tráfico, mais risco têm de se tornar recrutadores e exploradores (Marshall, 2024, p. 163-164).

Quando um jovem é considerado perigoso para outros, passa-se a focar não no risco que ele sofre (mesmo que ainda esteja sendo explorado por um terceiro), mas no risco que ele representa aos outros, de maneira que seu *status* de vítima é apagado, posto que este é relativo e dependente do seu impacto sobre quem o rodeia (Marshall, 2024, p. 164).

Outro fator que influencia na atribuição do *status* de vítima, percebido por Marshall, foi o risco que os comportamentos dos jovens representam para os membros de suas famílias, especialmente os mais vulneráveis, como irmãos mais novos, avós ou pais enfermos, de modo que, quando os profissionais concluía que os riscos eram muito grandes, o *status* de vítima dos integrantes da família se sobrepunha ao do jovem (Marshall, 2024, p. 165).

Isso ocorre porque o entendimento normativo leva à ideia de que o *status* de vítima é algo transitório, isto é, não é uma identidade permanente, de maneira que tal condição pode ser perdida ou transferida para outrem (Marshall, 2024, p. 167). Essa compreensão parte do pressuposto dicotômico de que vítima e ofensor são identidades antitéticas, isto é, que o *status* de vítima é finito (Marshall, 2024, p. 168), de maneira que se tem dificuldade de

complexificar a análise para chegar à conclusão de que, muitas vezes, ofensores são simultaneamente vítimas e vice-versa.

Marshall transcreve um trecho da fala de um entrevistado que exemplifica a ideia de que a transição é certa e que explicita a dificuldade de compreender a possibilidade de uma zona cinzenta em que um infrator que é simultaneamente vítima: “Você quase poderia definir isso em um único dia quando as crianças passam de vítima para infrator. As crianças passam de criança vulnerável explorada para [bate a mão na mesa] explorador do tráfico de drogas”⁴⁵ (Marshall, 2024, p. 169).

Com base em tais reflexões, Marshall (2024, p. 169) conclui:

Vítimas e infratores constituem um ao outro. Cada ato de vitimização lança uma nova vítima e um novo infrator. Crucialmente, eles são percebidos como existindo dentro de um relacionamento dicotomizado e diádico. Quando um jovem cometia um ato prejudicial, a díade original ‘vítima-agressor’ era apagada e uma nova díade era criada, desta vez com o jovem escalado para o papel de agressor. Esse processo de contradistinção foi moldado pelo fato de que ‘vítima’ e ‘agressor’ são posicionados como opostos antitéticos impermeáveis. A existência dessas díades dicotomizadas imbuía o *status* de vítima com uma qualidade finita. O *status* de vítima não era mantido por vários indivíduos dentro de uma rede relacional, mas sim transferido entre indivíduos⁴⁶.

A finitude do *status* de vítima é fulcral para compreender sua natureza relativa. A impossibilidade de compartilhar tal *status* entre vários indivíduos força transições de posições dentro das redes de relacionamento (Marshall, 2024, p. 169). E a natureza relativa, restrita, desse *status* tem implicações práticas, pois jovens que são simultaneamente vítimas e ofensores podem ser privados de intervenções e orientações que poderiam beneficiá-los. Portanto, Marshall conclui que é imprescindível superar as dicotomias e binaridades na identificação de vítimas (Marshall, 2024, p. 170).

Também pautado em pressupostos interacionistas, J. Scott Kenney investiga a possibilidade de estender esse viés teórico às pesquisas da vitimologia, e, no artigo “Victims of Crime and Labelling Theory: A Parallel Process?”, seu objetivo é delinear um processo de

⁴⁵ No original: “You could almost nail it down to a single day when kids go from victim to offender. Kids go from vulnerable exploited kid into [slaps hand on table] drug dealing exploiter”.

⁴⁶ No original: “Victims and offenders constitute each other. Each act of victimisation casts a new victim and a new offender. Crucially, they are perceived to exist within a dichotomised and dyadic relationship. When a young person committed a harmful act, the original ‘victim-offender’ dyad was erased and a new dyad was brought into being, this time with the young person cast in the offender role. This process of contradistinction was shaped by the fact that ‘victim’ and ‘offender’ are positioned as antithetical impermeable opposites. The existence of these dichotomised dyads imbued victim status with a finite quality. Victim status was not held by multiple individuals within a relational network, rather it was transferred between individuals”.

rotulagem paralelo para as vítimas no qual reações sociais a esse *status* impactam em seus comportamentos, ajustes de identidades dos envolvidos na situação (Kenney, 2002, p.235).

A investigação traçada por Kenney enfoca o que, anteriormente, foi definido como vitimização terciária, isto é, trata da relação da vítima com a comunidade em que está inserida. O autor afirma que mesmo as melhores reações sociais à vitimização podem gerar revitimização, pois aceitar ajuda dos outros, situação acompanhada de sentimentos como os de pena, podendo colocar a vítima em uma posição de vulnerabilidade e de falta demasiada de poder e prestígio (Kenney, 2002, p. 236-237).

Kenney faz menção ao termo “desvio emocional”, criado por Thoits (1990), o qual trata da rotulação de determinados comportamentos que desviam do padrão de resposta considerado apropriado para se ter em dada situação. Os desviantes emocionais teoricamente são vítimas, mas nem todas as vítimas são desviantes emocionais, e há também o grupo dos desviantes, que podem ser vítimas não socialmente lidas como tal (Kenney, 2002, p. 240-241).

A partir da investigação da relação da vítima com a comunidade, as pesquisas mencionadas por Kenney indicam que muitas pessoas não sabem como interagir com vítimas de crime, seja porque estar perto delas as fazem pensar em si como potenciais vítimas, ou porque não têm experiência sobre o que dizer ou fazer para lidar com uma vítima, ou ainda equivocar-se sobre como agir (Kenney, 2002, p. 238). Além disso, aponta Kenney, com base nas pesquisas de Clark (1987, p.298), é feita por parte da sociedade uma categorização entre as vítimas que são “dignas de simpatia” ou “culpadas” pela situação em que vivem. Feitas tais considerações, Kenney traça possibilidades de trajetórias para vítimas lidas como tal ou lidas como desviantes, considerando a reação da comunidade que a circunda:

Em suma, o rótulo de vítima tem três trajetórias possíveis:

1. As vítimas podem ser tratadas como tal, receber simpatia e receber apoio irrestrito e acomodativo.
2. As vítimas podem ser tratadas como tal, receber simpatia, mas outros respondem de maneiras que indicam incerteza ou concepções errôneas sobre como interagir.
3. As vítimas podem ser tratadas como tal, inicialmente receber simpatia, mas outros podem eventualmente estigmatizá-las como “vítimas indefesas” que são incapazes de lidar.

Quanto à rotulagem como desviantes, as vítimas vivenciam isso de duas maneiras:

1. As vítimas podem ser tratadas como desviantes emocionais como resultado de suas emoções “inadequadas” em um contexto social específico. Isso está relacionado à estigmatização como vítima indefesa e pode resultar dela, mas contém o elemento adicional de comportamento inapropriado em público.
2. As vítimas podem ser estigmatizadas diretamente como desviantes que são responsabilizados por sua situação em primeiro lugar (Kenney, 2002, p.242)⁴⁷.

Kenney frisa que o tipo de apoio oferecido às vítimas – ou a falta dele – pode contribuir para que as vítimas sintam-se impotentes e sofram (Kenney, 2002, p.243). Por meio da pesquisa empírica desenvolvida com vítimas sobreviventes de homicídio nesse estudo, Kenney conclui que a comunidade mais próxima à vítima, como família e amigos, oferece mais “margem de simpatia”, ao menos em um momento inicial. Porém, em alguns casos, essas demonstrações de simpatia podem estar associadas a uma “etiqueta da simpatia”, relacionada a demandar simpatia de forma “legítima” e em circunstâncias “apropriadas” (Kenney, 2002, p.247).

A falta de apoio da maioria dos familiares e amigos próximos contribui para que as vítimas tenham uma experiência pior (Kenney, 2002, p.248). As vítimas que afirmaram isso relataram desde falta de apoio por ausência logo depois do funeral, passando por assédios inapropriados, evitação e problemas de comunicação (por exemplo, vítimas recebendo respostas “padrão” de pessoas tentando se identificar com seus sentimentos), até conflitos explícitos com familiares e amigos (Kenney, 2002, p.248).

Muitos indivíduos rotulados como vítimas asseveraram que as pessoas próximas delas tinham medo de dizer ou fazer algo que pudesse chateá-las mais, e, com isso, essas pessoas afastaram-se. Assim, por mais que se pressuponha, desse comportamento, que a vítima foi considerada digna de simpatia, e foi rotulada como vítima, o resultado ainda foi o afastamento, por incapacidade da comunidade de fornecer expressões explícitas de simpatia, dada a incerteza da resposta apropriada (Kenney, 2002, p.249). Em casos mais críticos, foi

⁴⁷ No original: “In sum, the label of victim has three possible trajectories:

1. Victims may be reacted to as such, ascribed sympathy, and be offered unconstrained, accommodative support.
2. Victims may be reacted to as such, ascribed sympathy, but others respond in ways that indicate uncertainty or mis- conceptions about how to interact.
3. Victims may be reacted to as such, initially ascribed sympathy, but others may eventually stigmatize them as “helpless victims” who are unable to cope.” (p.242)

“As for labeling as deviants, victims experience this in two ways:

1. Victims may be reacted to as emotional deviants as the result of their “inappropriate” emotions in a particular social context. This is related to stigmatization as a helpless victim, and may follow from it, but contains the additional element of inappropriate behavior in public.
2. Victims may be stigmatized squarely as deviants who are blamed for their plight in the first place”.

relatado que familiares e amigos ficaram tão chateados com o assassinato que ver os sobreviventes desencadeou um excesso tão exacerbado de simpatia pelos entendidos como “vítimas” que nem mesmo conseguem lidar com a presença da vítima, acarretando, novamente, afastamento (Kenney, 2002, p.249).

Existe também a possibilidade de mudança de tipo de rotulação de uma vítima, que pode ir de vítima digna de simpatia para “vítimas indefesas”, como nos casos em que as respostas simpáticas das pessoas próximas foram substituídas por incentivos para que a vítima “seguisse com sua vida”, e essa transição dá-se porque as vítimas violaram uma das regras da “etiqueta da simpatia”, que é não reivindicar simpatia por muito tempo (Kenney, 2002, p.250).

Há, porém, os indivíduos que, simplesmente, são estigmatizados como desviantes. Nesse caso, os indivíduos assim socialmente lidos compreendem que isso se deve a algum estigma que sugeria um desvio compartilhado, uma espécie de descrédito por seu passado, como o fato de ter ocorrido algum assassinato na família (Kenney, 2002, p.251). Essas pessoas se sentiam culpadas ou entendiam que os outros consideravam que elas tivessem contribuído para que a situação ocorresse, devido a, por exemplo, circunstâncias do assassinato questionáveis, como nos casos de assassinato de traficantes de drogas e famílias de mulheres que permaneceram com parceiros abusivos. Esses desviantes são entendidos como violadores de outra regra fundamental da etiqueta da simpatia: não demandar indevidamente expressões de simpatia (Kenney, 2002, p.251).

O resultado último dessas interações, sejam motivadas pela estigmatização, por não saber como se portar, pelo aborrecimento da vítima ou dos demais ou pela evitação do aborrecimento próprio ou do próximo, é sempre o isolamento dos indivíduos (Kenney, 2002, p.251). Além da ausência de oferecimento de suporte emocional, estas circunstâncias e *status* relacionados também se caracterizam pelo aumento da estigmatização do indivíduo, seja como vítima, desviante ou desviante emocional. E, disso, três tipos de interação negativa são resultado: primeiro, o assédio das vítimas sobreviventes; segundo, ter que lidar com a culpa, especialmente em um contexto de especulações, insinuações e fofocas; terceiro, o desconforto em interações com o público, por exemplo, ao tocar seus negócios (Kenney, 2002, p.254-255).

Considerando que os vitimados também são passíveis de estigmatização – seja como vítima, desviante ou desviante emocional – outra pergunta surge: é necessário o rótulo de vítima? Duas possibilidades de respostas serão abordadas: o viés trazido por Theo Gavrielides

(2017) no artigo “Collapsing the labels ‘victim’ and ‘offender’ in the Victims’ Directive and the paradox of restorative justice”, pela extinção da distinção dos rótulos de vítima e ofensor, e o ponto de vista defendido por Annalise Acorn (2017) no artigo “Reclaiming a restorative understanding of the victim–offender dichotomy”, de que a manutenção dos rótulos de vítima e ofensor é essencial. Ambas as perspectivas abordadas levam em consideração o contexto das práticas restaurativas.

Gavrielides esclarece que, considerando a nova norma da Diretiva das Vítimas (Victims’ Directive), criada pelo Parlamento Europeu em Novembro de 2015, o conceito de vítima foi restrito da seguinte forma:

[...] (i) uma pessoa física que sofreu danos, incluindo danos físicos, mentais ou emocionais ou perdas econômicas que foram diretamente causados por um crime; (ii) membros da família de uma pessoa cuja morte foi diretamente causada por um crime e que sofreram danos como resultado da morte dessa pessoa⁴⁸ (Gavrielides, 2017, p.371).

Gavrielides defende que a justiça restaurativa não depende do conceito legal de vítimas e ofensores, pois o foco está em abordar o atual estado das coisas e oferecer experiências que promovam o bem-estar e o melhor funcionamento da sociedade. As práticas objetivam fomentar a empatia, o remorso, o senso de responsabilidade no ofensor e o empoderamento da vítima. Assim, argumenta o autor, “dentro dessa estrutura, os rótulos de ‘vítima’ e ‘ofensor’ entram em colapso e, mesmo que não entrassem, não eram o foco de nossa energia, amor e cuidado”⁴⁹ (Gavrielides, 2017, p.374). Em suma, o pesquisador argumenta que definir quem é vítima e ofensor não é o foco principal (mesmo porque, às vezes, o conflito é muito complexo, e os papéis podem se misturar). O ofensor não é (ou não deve ser) estigmatizado, e o objetivo final é restaurar o laço social.

Além do mais, aduz Gavrielides, as práticas restaurativas propõem um olhar do outro de maneira mais personalizada, que considere as circunstâncias da vivência de cada indivíduo, porém, caso continue a leitura das partes do conflito por meio de rótulos do paradigma errado, tal personalização da justiça não será possível, porque, se a justiça restaurativa não oferecer algo fundamentalmente diferente, não será possível romper com o “círculo vicioso de

⁴⁸ No original: “ (i) a natural person who has suffered harm, including physical, mental or emotional harm or economic loss which was directly caused by a criminal offence; (ii) family members of a person whose death was directly caused by a criminal offence and who have suffered harm as a result of that person’s death”.

⁴⁹ No original: “Within this framework the labels of ‘victim’ and ‘offender’ collapse and even if they did not, they were not the focus of our energy, love and care”.

preconceitos abertos e ocultos do atual sistema de justiça”⁵⁰. O autor alerta que, se a justiça restaurativa continuar a ignorar os desafios para promoção de uma igualdade racial, seus propósitos serão minados pelas estruturas de poder inerentes à atual estrutura do sistema de justiça criminal (Gavrielides, 2017, p.375).

A visão de Annalise Acorn é diametralmente oposta, pois considera que

Substituir as categorias de vítima e ofensor pelas categorias daqueles que causam e daqueles que sofrem danos ignora a distinção crucial entre danos injustos e sem culpa. Se a justiça restaurativa apagar a ilicitude do dano criminal, ela ignorará a natureza do dano causado às vítimas e, portanto, será incapaz de reparar efetivamente esse dano. Em vez de rejeitar a dicotomia vítima-ofensor, defendo um conjunto de direitos processuais dentro da justiça restaurativa que exijam que as comunidades e o Estado prestem sensível atenção às circunstâncias de injustiça e privação dos ofensores, bem como às maneiras pelas quais a própria lei está implicada na vitimização do ofensor (Acorn, 2017, p.468)⁵¹.

Assim, a posição da autora é defender que as práticas restaurativas envolvam diretamente o Estado para assunção de responsabilidade quanto às desigualdades estruturais e marginalização que contribuíram para que indivíduos cometessem crimes em casos individuais, isso incluindo o comprometimento de recursos estatais para enfrentamento dessas mazelas. Esclarece a autora que sua posição é esta porque entende que conservar a posição moral da noção de vítima é indispensável para potencializar o combate das injustiças (Acorn, 2017, p.469).

Frisa Acorn que a relação moral de vítima e infrator e, principalmente, a identidade das vítimas foi apagada pelo sistema tradicional⁵², e um dos objetivos da justiça restaurativa é justamente “reconhecer, reivindicar e transformar a distinta relação moral entre vítima e ofensor”⁵³ (Acorn, 2017, p.469-470).

⁵⁰ No original: “the vicious circle of overt and hidden biases of the current justice system”.

⁵¹ No original: “Replacing the categories of victim and offender with categories of those who cause and those who suffer harm Misses the crucial distinction between wrongful and faultless harm. If restorative justice erases the wrongfulness of criminal harm it will miss the nature of the harm done to victims and will therefore be unable effectively to repair that harm. Rather than rejecting the victim offender dichotomy, I argue for a set of procedural rights within restorative justice that require communities and the state to pay sensitive attention to the circumstances of injustice and deprivation of offenders as well as the ways in which the law itself is implicated in the victimization of the offender”.

⁵² Tal resultado deve-se principalmente ao progressivo “confisco do conflito”, o qual é definido, conforme explica Daniel Achutti (2016, p. 49-50), pela apropriação dos conflitos pelo Estado no final da Idade Média e o início dos Estados-Nação no século XII. Além do apagamento da vítima, tal confisco gerou a substituição do sistema processual acusatório pelo sistema inquisitivo, em que a noção de “dano” é substituída pela de “infração”, de modo que o Estado tomou o protagonismo da vítima do ato lesivo, sendo que o ofensor deveria dar satisfação ou restituir o Estado e não mais às vítimas diretas do delito.

⁵³ No original: “recognise, reclaim and transform the distinctive moral relationship between victim and offender”.

Assevera a autora que o primeiro argumento para rejeitar a dicotomia vítima-ofensor é considerar que muitos ofensores também são vítimas e que seu comportamento ofensivo tem raízes na sua vitimização (Acorn, 2017, p.471). Contudo, ressalta a pesquisadora, renunciar ao poder moral e retórico da categoria de vítima significa abrir mão da capacidade de persuasão para que o Estado e a comunidade assumam responsabilidade em combater os efeitos das injustiças, principalmente aquelas que contribuíram para que um indivíduo marginalizado encontre-se na posição de ofensor (Acorn, 2017, p.471-472).

Aqueles que rejeitam os rótulos ou identidades de vítima e ofensor por serem derivados de uma noção positivista de lei, ao rejeitar essas categorias, compreendem que se estaria rejeitando uma noção convencional de crime e privilegiando uma forma mais moralmente neutra e menos estigmatizante de encarar o problema a ser enfrentado pelas instituições de justiça, e a questão seria abordada em termos de dano, conflito e reparação, e não em termos de crime e punição. Idealmente, com essa mudança de perspectiva, os causadores e sofredores do dano se uniriam para reparar o dano em pé de igualdade, e, com base nessa igualdade, a marginalização e desigualdade que estão nas origens do conflito seriam abordadas. Contudo, pergunta-se Acorn: “os defensores dessa mudança realmente pretendem o relativismo moral que ela implica?”⁵⁴ (Acorn, 2017, p.472).

A autora explica que o relativismo moral – para seus defensores – em tese, evita uma condenação demasiadamente moralista do ofensor, o que viria a piorar suas chances de vida. Porém, ela defende que se deve evitar a estigmatização não por meio do relativismo moral, mas da atenção à desigualdade e à marginalização do ofensor com o reconhecimento da responsabilidade estatal por tal circunstância, somada ao comprometimento do Estado em injetar recursos para amenizar tais questões na vida do ofensor (Acorn, 2017, p.474). Acorn ressalta que as condições do crime são um problema do Estado, principalmente quando tais condições são resultados da colonização. Portanto, é importante incluir o Estado na assunção de responsabilidade por meio da justiça restaurativa, para participar e financiar o projeto de reparação (Acorn, 2017, p.479).

As argumentações de ambos os autores trazem pontos-chave para o debate. Ter como foco a responsabilização e a promoção de vínculos de alteridade entre os envolvidos diretamente na situação problemática⁵⁵ não pode excluir a percepção e a assunção de

⁵⁴ No original: “do the advocates of this shift really intend the moral relativism it entails?”.

⁵⁵ Louk Hulsman propõe a mudança de vocabulário como um primeiro passo para uma abordagem dos conflitos menos estigmatizante: “Seria preciso se habituar a uma linguagem nova, capaz de exprimir uma visão não

responsabilidade pelo Estado, principalmente em contextos como o latino-americano, de capitalismo marginal, fruto da colonização e escravidão (Zaffaroni, 1988).

O ideal, portanto, é caminhar pelo meio, nem ao extremo do relativismo moral – conforme critica Acorn – nem desconsiderar a possível simultaneidade ou fluidez dos papéis de vítima e ofensor em um mesmo indivíduo, como alertam Marshall e Gavrielides. A atenção mais individualizada que a justiça restaurativa propõe, como frisa Gavrielides, permite tanto aferir em um nível macro o histórico de vida do indivíduo e as dificuldades que possa ter enfrentado enquanto vítima de uma desigualdade abissal não devidamente combatida pelo Estado, quanto também pode permitir a sua leitura enquanto eventual vítima da sua vítima em um nível micro (em que ambos praticaram atos lamentáveis), nos casos em que existem vínculos anteriores entre os diretamente envolvidos.

Assim, o combate à redução dos indivíduos a etiquetas estigmatizantes é devido tanto pela via da busca da promoção da alteridade entre os diretamente envolvidos quanto pela responsabilização não só do ofensor como também pelo Estado, com a demanda por reparações efetivas contra a desigualdade. Ademais, diferente do que aponta Acorn, o processo restaurativo não necessariamente coloca vítima e ofensor em pé de igualdade, porque, ainda assim, teoricamente, há uma pessoa que precisa assumir responsabilidade pelo dano discutido. É possível que, durante uma relação prévia ao dano, os lugares de vítima e ofensor tenham se alternado diversas vezes, mas o dano que levou à realização do processo restaurativo é presumivelmente mais significativo e merece ser reparado simbólica e – se necessário – materialmente pelo ofensor.

A maior proximidade ou afastamento do Estado às práticas restaurativas é questão de grande debate entre os estudiosos da justiça restaurativa. Há, basicamente, duas principais vertentes: a minimalista e a maximalista.

A corrente minimalista é focada na reparação simbólica e entende ser imprescindível a voluntariedade das partes para participar dos encontros, compreendendo que a participação de profissionais do direito que geralmente atuam no sistema de justiça criminal nos encontros

estigmatizante sobre as pessoas e situações vividas. Falar de ‘atos lamentáveis’, ‘comportamentos indesejados’, ‘pessoas envolvidas’, ‘situações problemáticas’, já seria um primeiro passo no sentido de se formar uma nova mentalidade, derrubando as barreiras que isolam o acontecimento e limitam as possibilidades de resposta, que, impedem, por exemplo, que se compare, do ponto de vista emocional ou do traumatismo experimentado, um ‘furto com arrombamento’ a dificuldades no trabalho ou nas relações afetivas. Livre da compartimentalização institucional, uma linguagem aberta facilitaria o surgimento de novas formas de enfrentar tais situações” (Hulsman; Celis, 2021, pp. 114-115).

restaurativos não é positiva. Assim, esta corrente busca o afastamento da justiça restaurativa do sistema de justiça criminal, e a consolidação da justiça restaurativa como alternativa ao atual sistema, de modo que as práticas devem ser operacionalizadas sem a interferência estatal, a não ser para fiscalizar as práticas com o fito de prevenir abusos e violações de direitos (Pallamolla, 2009, p.79-80).

Já para a corrente maximalista, o foco é a reparação – material – das vítimas, desconsiderando a voluntariedade das partes para participar das práticas como algo essencial. Na verdade, entendem que as práticas restaurativas devem desenvolver-se acopladas ao sistema de justiça criminal, com o objetivo de modificá-lo. Portanto, para este modelo de justiça restaurativa, seria cabível permitir a imposição, feita por um magistrado, de sanções restaurativas, ou mesmo da coerção do ofensor a participar dos encontros (Pallamolla, 2009, p.80-81).

Por certo, ambas as vertentes têm algo de positivo a acrescentar, sendo ideal que se encontre o caminho do meio: buscar tanto a reparação simbólica quanto a material e uma prática que se desenvolva de modo independente do Estado e do Sistema de Justiça Criminal, mas não totalmente apartado, de maneira que implique a inviabilização da responsabilidade do Estado, como alerta Acorn (2017). Contudo, com relação à voluntariedade, é necessário que se adira à crítica minimalista, uma vez que, para que haja o bom andamento das práticas, é fundamental que se tenha o quanto mais de voluntariedade que for possível, a fim de evitar que a justiça restaurativa se converta em novo modelo punitivo (Pallamolla, 2009, p.195-196).

Tecidas tais considerações iniciais acerca dos efeitos desumanizadores da estigmatização tanto de vítimas como de ofensores, passa-se a abordar adiante – com base nas reflexões já elencadas – uma forma de enfrentamento desta visão dicotômica, excludente e socialmente nociva que permeia o Sistema de Justiça Criminal tradicional.

3. JUSTIÇA RESTAURATIVA COMO OPORTUNIDADE DE HUMANIZAÇÃO

Sumarizando o problema apresentado no capítulo anterior, a desumanização pode ser definida como uma “representação social, ideologicamente construída, que despe o sujeito de seus atributos de aproximação como ser humano e faz da diferença um motivo de exclusão, de

inimizade, de afastamento das garantias próprias dos sujeitos de direito” (Giamberardino, 2022, p.121).

Tal construção social é marcada pela abstração do outro desumanizado, contudo, o crime – enquanto ação violenta ou dano produzido injustificadamente a outrem – rompe o anonimato característico dos processos de desumanização e inaugura ou complexifica, nos casos de partes que já se conhecem, um vínculo entre ofensor e vítima. E o ponto nevrálgico é o que será feito desse vínculo: se será intermediado (ou tomado) apenas pelo Sistema de Justiça Criminal, ou se será reivindicado pelas partes em um encontro face a face, como propõe a justiça restaurativa. Caso o encontro seja intentado, pode-se evitar que prevaleçam tipificações e abstrações sobre o outro, como o “monstro agressor” ou a “vítima coisificada”, que venham a contribuir para nutrir padrões de hostilidade pautados nessas abstrações (Giamberardino, 2022, p.122). Nesse sentido, argumenta Giamberardino:

Com esse outro tipo de prática, possivelmente nominada “restaurativa”, eleva-se a objetivo a desconstrução das “falas do crime” e seus preconceitos e elementos discriminatórios constitutivos, expressões do discurso punitivo, trazendo de volta à pauta a profunda humanidade presente na complexidade dos conflitos (Giamberardino, 2022, p.54).

Portanto, a justiça restaurativa intenta romper com a “lógica simplista, maniqueísta e dicotômica” do sistema penal ao buscar dimensionar a complexidade dos conflitos e da natureza das pessoas, que não podem ser tidas simplesmente como boas ou más. Assim, há o anseio por “desconstruir os preconceitos e os estereótipos” característicos do discurso punitivo e que instigam a sensação de insegurança (Carvalho; Angelo; Boldt, 2019, p.144). E, partindo do pressuposto de que a violência exercida contra o “outro desumanizado” integra o discurso que alicerça o poder punitivo, ao dar protagonismo aos diretamente envolvidos no conflito, passa-se a limitar significativamente a atuação do poder punitivo (Giamberardino, 2022, p. 54). Com o enfoque na vítima direta do dano e em suas expectativas de reparação⁵⁶, a relação entre crime e pena e entre justiça penal e punição fica nebulosa, e tal nexos causal perde a força (Carvalho; Angelo; Boldt, 2019, p.128).

⁵⁶ Conforme explicitado em nota de rodapé do capítulo 1, o confisco do conflito é caracterizado pela progressiva apropriação dos conflitos por parte do Estado. No entanto, conforme explica Carvalho, Angelo e Boldt, estas representações punitivas não são iguais em todos os lugares, pois dependem das “das condições históricas concretas de uma dada comunidade política, atrelando-se não apenas as suas condições materiais de reprodução da vida social, mas também aos seus universos simbólicos míticos, culturais, religiosos que orientam as práticas sociais específicas”. Isto posto, “imaginários simbólicos alternativos” e outras estratégias de enfrentamento do conflito criminal nunca foram totalmente abandonadas em favor das formas oficiais e dominantes de resolução dos problemas (Carvalho; Angelo; Boldt, 2019, p.25-26).

Pois bem, tal prática é “possivelmente nominada ‘restaurativa’”, porém não há um exato consenso acerca do termo apropriado, até porque o mesmo autor, em escrito posterior, afirma que, possivelmente, o mais adequado seria “justiça transformativa”, definida como “um prisma abolicionista” da justiça restaurativa⁵⁷, que demanda a observância de três elementos: “a defesa da superação da linguagem e do vocabulário da justiça criminal, a descentralização da resolução de conflitos e o manejo do encontro face-a-face como mecanismo de contenção de processos de desumanização” (Giamberardino, 2021, p.163).

Giamberardino argumenta que a perspectiva abolicionista é essencial à justiça restaurativa para evitar que as práticas acabem por “reforçar estereótipos e a seletividade do sistema de justiça criminal”, característicos de um paradigma punitivo centrado na prisão, na premissa hobbesiana de que o Estado-garantidor é o ideal e que nega “o potencial das práticas dialógicas de resolução de conflitos”. Mesmo por isso, pensar uma democracia da abolição conquistada por meio do Estado aparenta ser ilusório (Giamberardino, 2021, p.169).

É justo nesta alteração de eixo que o protagonismo da vítima propõe que a mudança ocorre: substitui o discurso da ofensa à lei e questiona a pena tradicionalmente concebida, sugerindo diferentes reações ao conflito. É na relação da vítima com o ofensor – do compartilhamento de pontos de vista e de vivências, e não com o enfoque apenas no recorte que é o ato – que o sentido de justiça, para essas pessoas, é revelado; em suma, o frente a frente, por meio da mediação, revela o sentido de justiça (Carvalho; Angelo; Boldt, 2019, p.129).

É possível que esse encontro e essa interação operem para “reverter mecanismos de segregação que se constroem justamente pela invisibilização do outro” e, até mesmo, para criar novos laços sociais (Giamberardino, 2021, p.192). Especialmente porque, argumenta Tamotsu Shibutani, no contexto criminal, os “estereótipos podem ser quebrados somente com

⁵⁷ A diferença entre justiça restaurativa e transformativa é que aquela possui um viés meramente reformista e esta um viés abolicionista. Essa diferença pode ser enumerada em 5 distinções: “1) o abolicionismo faz uma crítica mais estrutural, direta e completa da violência e da inadmissibilidade moral das práticas punitivas e de policiamento; 2) uma ética abolicionista objetiva substituir o direito penal por outras formas de regulação social, não aprimorar ou modificar o próprio aparato penal, ou seja, não há como reduzir a justiça transformativa em mais uma modalidade de alternativa penal ou a uma forma de redução de custos, sob a mesma lógica e linguagem da justiça criminal; 3) o abolicionismo tem um senso de urgência muito mais intenso sobre a necessidade de transformação, enquanto o reformismo aceita a prisão e o vigilantismo policial mais facilmente; 4) uma ética abolicionista produz mais desconforto ao denunciar a violência do sistema punitivo, o que repercute sobre o debate quanto aos chamados ‘poucos muito perigosos’; 5) a perspectiva abolicionista abre espaço para a transformação das políticas públicas com diferentes atores, grupos e comunidade, valorizando esses ao invés do ‘experts’ correccionais” (Giamberardino, 2021, p.167-168).

a redução da distância social”, posto que a variável distância é central para determinar qual rótulo será atribuído a determinado indivíduo ou conduta (Shibutani, 1970, p. 230 *apud* Giamberardino, 2022, p. 123).

O encontro restaurativo – ou transformativo, o termo não é determinante – pode representar a substituição da forma de expressão da solidariedade emocional, descrita por Mead. Essa mudança é verificável pela forma da comunicação, que se desloca da união das pessoas contra um inimigo comum para a expressão por meio da conexão e aproximação que traga novo sentido ao fato e aos envolvidos. Assim, as práticas de justiça restaurativa, principalmente nos casos de danos graves e violentos, devem ser incentivadas, pois “um modelo restaurativo de censura pode significar um contradiscurso capaz de conter o poder punitivo na medida em que transforma e ressignifica a demanda e as expectativas populares por censura e punição” (Giamberardino, 2021, p.189-190).

Nesse sentido, conforme Mead, é preciso investigar quais tipos de solidariedade emocional podemos fornecer para substituir a tradicionalmente construída – perpetuada pela aniquilação do inimigo – e pontua que, para isso, é necessário nos comprometermos a lidar com as causas do crime. Para exemplificar tal compromisso, o autor cita os tribunais juvenis, nos quais se busca entender “as causas do colapso social e individual, para consertar, se possível, a situação defeituosa e restabelecer o indivíduo em falta”⁵⁸. E argumenta que, ao fazer isso, os valores sociais não são enfraquecidos, apenas se abre mão da “parafernália do procedimento hostil”⁵⁹, e o grande benefício de focar na reintegração social é o fortalecimento do senso de responsabilidade moral do indivíduo (Mead, 1918, p.594-595).

Quando o objetivo é estabelecer responsabilidade, e não impor uma punição definida “sob categorias legais abstratas”, o foco é alterado para a obtenção de resultados futuros, e, com isso, uma análise mais holística dos fatos – considerando as relações familiares, oportunidades de trabalho e demais fatores que influenciam na vida de um indivíduo – é essencial para enfrentar o problema, diferente do que ocorre em um procedimento criminal usual, “que visa simplesmente estabelecer a responsabilidade por uma ofensa definida legalmente com o propósito de infligir punição”⁶⁰ (Mead, 1918, p.595). Essa mudança de paradigma traz consigo novidades relevantes:

⁵⁸ No original: “the causes of social and individual breakdown, to mend if possible the defective situation and reinstate the individual at fault”

⁵⁹ No original: “the paraphernalia of hostile procedure”.

⁶⁰ No original: “that aims to establish simply responsibility for a legally defined offense with the purpose of inflicting punishment”.

Mas o esforço genuíno para lidar com o problema real traz consigo reconstruções provisórias que despertam novos interesses e valores emocionais. Tais são os interesses em melhores condições de moradia, em escolas diferentes e mais adequadas, em playgrounds e pequenos parques, no controle do trabalho infantil e na orientação vocacional, em saneamento e higiene aprimorados e em centros comunitários e sociais. No lugar da solidariedade emocional que nos torna todos um contra o criminoso, surge a acumulação de interesses variados, não ligados ao passado, que não só trazem um novo significado ao delinquente, mas também trazem a sensação de crescimento, desenvolvimento e realização. Essa atitude reconstrutiva oferece o interesse cumulativo que vem com valores diversificados interligados⁶¹ (Mead, 1918, p.597).

Com tais alterações, sustenta Mead, o impulso hostil em sua expressão instintiva diminui, o que não implica perda de força do impulso original, mas apenas uma alteração de direção, que antes era centrada na aniquilação de outro ser por meio de seu sofrimento e morte – física, econômica ou política – para centrar-se na remoção dos obstáculos que entravam a “expressão contínua e mais plena”⁶² do ser humano⁶³ (Mead, 1918, p. 601-602).

Partindo dos pressupostos de que os estereótipos podem ser desconstruídos por meio da redução da distância social e de que o face a face promovido pelo encontro restaurativo

⁶¹ No original: “But the genuine effort to deal with the actual problem brings with it tentative reconstructions which awaken new interests and emotional values. Such are the interests in better housing conditions, in different and more adequate schooling, in playgrounds and small parks, in controlling child labor and in vocational guidance, in improved sanitation and hygiene, and in community and social centers. In the place of the emotional solidarity which makes us all one against the criminal there appears the cumulation of varied interests unconnected in the past which not only bring new meaning to the delinquent but which also bring the sense of growth, development, and achievement. This reconstructive attitude offers the cumulative interest which comes with interlocking diversified values.”

⁶² No original: “their continued and fuller expression”.

⁶³ Insta ressaltar que a justiça restaurativa não é vista como meio de promoção de direitos por todos os pesquisadores. A exemplo de Roger Matthews (2013), que entende que a justiça restaurativa é ineficaz para combater a marginalização e funciona como forma de incentivar a injustiça, pois “em vez de reduzir o grau de punitividade, essas medidas sinalizam a substituição da provisão de bem-estar, que no passado foi concedida a esses grupos social e economicamente marginalizados. Em uma sociedade cada vez mais diversa e multicultural, os programas de justiça restaurativa servem para impor o sistema de valores dominante a grupos que podem aderir a conjuntos de valores diferentes ou alternativos. Aqueles que estão sujeitos a diferentes valores, padrões de socialização, estruturas familiares e linhas de autoridade podem se sentir ressentidos e antagônicos em relação às conferências de justiça restaurativa baseadas na vergonha. [...] Finalmente, em vez de promover modos informais de resolução de disputas, esses programas patrocinados pelo Estado podem operar para minar os processos de controle informal locais existentes e, em vez de capacitar as comunidades, eles podem torná-las mais passivas e mais dependentes dos serviços do Estado.” (Matthews, 2013, p.238) (No original: “Rather than reduce the degree of punitiveness these measures signal the replacement of welfare provision, which has in the past been awarded to these socially and economically marginalized groups. In an increasingly diverse, multicultural society restorative justice programs serve to impose the dominant value system on groups who may adhere to different or alternative sets of values. Those who are subject to different values, patterns of socialization, family structures and lines of authority may feel resentful and antagonistic towards shame-based restorative justice conferences. [...] Finally, rather than promote informal modes of dispute resolution these state-sponsored programs may operate to undermine existing local informal control processes, and rather than empower communities they can make them more passive and more reliant on state services”). Sobre programas de justiça restaurativas baseados na vergonha tecer-se-á comentários mais adiante. Além disso, Matthews (2013, p.240) também descreve a justiça restaurativa como “justiça barata” ou de “segunda classe”, que promove a erosão de direitos e garantias.

pode oportunizar tal redução, nos próximos tópicos, analisar-se-ão condições teóricas e práticas para que as chances de tal objetivo a ser alcançado sejam mais reais.

3.1 JUSTIÇA RESTAURATIVA E NÃO VIOLÊNCIA: UMA RESPOSTA AO PARADIGMA DA GUERRA

Para que se possa dar chance de a justiça restaurativa exercer seu potencial, outro paradigma precisa ser enfrentado: o da violência como resposta imediata para os conflitos.

Ainda nas reflexões propostas no texto “The Psychology of Punitive Justice”, George H. Mead (1918, p.592) afirma que, por mais que o resultado da atitude de hostilidade contra o transgressor das leis (inimigo interno) ou contra o inimigo externo seja a criação de um senso de solidariedade que propicia a diminuição de interesses individuais, o preço a ser pago é alto e pode ser desastroso. Isso porque esse tipo de solidariedade seria aquela que dá vasão a um instinto destrutivo, conforme exposto anteriormente.

Mead ainda explica que esse tipo de hostilidade para com os transgressores da lei ou dos costumes e os inimigos externos possui grande poder solidificador, e tal hostilidade, seja com inimigos reais ou potenciais, é “fonte infalível de patriotismo”⁶⁴ (Mead, 1918, p.594).

Patriotismo esse que é a força motriz da guerra. A semelhança no trato do criminoso e do inimigo externo citada por Mead tem suas raízes no fato de que tanto a guerra quanto a pena são conceitos políticos e não jurídicos. Conforme observado por Tobias Barreto (1892, p.177-178), aquele que “procura o fundamento jurídico da pena deve também procurar, se é que já não encontrou, o fundamento jurídico da guerra”, pois “o conceito da pena não é um conceito jurídico, mas um conceito político”. Isso porque a consequência lógica da violação de um direito, para Tobias Barreto, é que o dano causado seja reparado e o direito seja restabelecido, ou que haja a indenização do valor do direito violado. A pena, contudo, é um mal que não tem potencialidade de “restabelecer o direito violado”, ao que sua motivação transcende a esfera do direito, só sendo possível para Barreto pensar em um fundamento político para justificar tal inflicção de sofrimento (Barreto, 1892, p.177).

A relação entre a resposta violenta e formas de identificação de grupo, como o patriotismo ou até nacionalismo, que podem levar à guerra é explicitada por Judith Butler no livro “A força da não violência: um vínculo ético-político”:

⁶⁴ No original: “never-failing source of patriotism”.

Funciona assim: a afirmação de que estou disposta a defender pessoas que são semelhantes a mim, ou que poderiam ser compreendidas como parte do regime generalizado do meu eu, mas não defendo quem é diferente de mim, converte-se muito facilmente na afirmação de que defenderei somente as pessoas que são semelhantes a mim⁶⁵, ou são reconhecíveis por mim, e eu as defenderei contra quem não é reconhecível por mim e com quem pareço não ter laços de pertencimento. Com esses exemplos, a questão que estou tentando apresentar é se existe uma norma invocada para distinguir quem pertence ao grupo cuja vida vale a pena ser salva de quem não pertence a esse grupo e cuja vida não vale a pena ser salva nem defendida⁶⁶ (Butler, 2021, p. 56).

Butler defende que a representação do outro como uma ameaça, “poço de violência real ou concreta”, é pressuposto para a defesa da violência, e, se o indivíduo não está agindo de forma explicitamente violenta, passa-se a argumentar que ele é essencialmente violento, é “um tipo violento, ou como pura violência encarnada em e por aquela pessoa”, o que, muitas vezes, demonstra um viés racista. Dessa maneira, a investigação sobre se a violência é ou não defensável facilmente desemboca na discussão sobre o que é violência e quem pode ser chamado de violento (Butler, 2021, p. 21).

A ética da não violência, defende a filósofa, deve superar tais divisões sobre quem é violento e pode ser “eliminado” da sociedade, pois deve partir da “noção de que todas as vidas são igualmente enlutáveis e, portanto, que o mundo político deveria ser organizado de tal forma que esse princípio seja reafirmado pela vida econômica e institucional”. Isso porque, “se uma vida for considerada, desde o início, enlutável, todas as precauções serão tomadas para preservá-la e salvaguardá-la de danos e destruição” (Butler, 2021, p. 57).

Judith Butler, então, define a não violência da seguinte forma:

A não violência talvez seja mais bem descrita como uma prática de resistência que se torna possível, se não obrigatória, precisamente no momento em que a perpetuação da violência parece ser o mais justificável e óbvio. Desse modo, a não violência pode ser compreendida como uma prática que não apenas impede um ato ou processo violento, mas que exige uma forma de ação constante, às vezes agressiva. Portanto, uma sugestão que apresentarei é que podemos pensar a não violência não apenas como ausência da violência, ou o ato de se abster de cometer violência, mas também como um compromisso permanente. Ou mesmo como um modo de redirecionar a agressão com propósito de afirmar os ideais de justiça e liberdade (Butler, 2021, p. 37).

⁶⁵ Esse mecanismo maniqueísta de divisão entre pessoas “boas” ou “más” foi mais profundamente tratado nas considerações do primeiro capítulo sobre a atribuição de estigmas ao outro diferente, principalmente quando da exposição da teoria de Philip Zimbardo, assim como as consequências nefastas da ideia de que o mal é essencializado.

⁶⁶ No trecho final, acerca das pessoas cuja vida não merece defesa, rememoram-se também os indivíduos que passaram pelo processo de sujeição criminal, termo conceituado por Michel Misse, conforme descrito também no primeiro capítulo.

Para tanto, a ética da não violência defendida pela autora pressupõe a crítica ao individualismo, à ética egológica, porque se deve considerar “como os eus estão implicados na vida uns dos outros, ligados por uma série de relações que podem ser tão destrutivas quanto construtivas” (Butler, 2021, pp. 24-25). Porém, por mais que a relacionalidade social não exclua a potencialidade destrutiva dos laços sociais pelo conflito, não se pode ignorar a potência construtiva que também emerge de tal vínculo (Butler, 2021, p. 25).

E, a partir da valorização da relacionalidade dos seres, a “vulnerabilidade” do sujeito deixa de ser vista como algo negativo, passando a ser encarada como algo essencial à vida interdependente. Isso não significa dizer que quem é vulnerável é dependente do outro, mas sim que “se a pessoa da qual dependemos desaparece, ou aquele objeto nos é retirado, ou a instituição social desmorona, ficamos vulneráveis à expropriação, abandonados ou expostos de tal forma que a vida pode perfeitamente se tornar inviável”. Em suma, somos dependentes das variáveis que fazem a vida possível ou não (Butler, 2021, p. 50). Assim, a interdependência é condição da igualdade (Butler, 2021, p. 51).

O viés da não violência assumido por Butler é mais palpável na medida em que a autora não nega que existam casos nos quais uma intervenção violenta possa ser necessária, “[p]ois a não violência não é um princípio absoluto, mas uma luta aberta contra a violência e suas forças compensatórias” (Butler, 2021, p. 57). O grande diferencial da autora é trazer justamente a potencialidade, a ação, o movimento, a força, para a não violência, sendo necessário agir até mesmo de maneira agressiva para fazer prevalecerem os ideais de justiça e liberdade.

Em um sentido muito similar, de se valer de um movimento que principia da indignação, da raiva, para realizar transformações sociais, há a chamada “ira de transição”, conceito criado por Martha Nussbaum⁶⁷, em que se busca redirecionar a raiva com foco em uma melhora futura.

Nussbaum inicia seu argumento explicando que a ira tem uma dupla reputação, pois é considerada parte fundamental da vida moral, e essencial às relações éticas e políticas, mas também pode representar uma ameaça às interações humanas (Nussbaum, 2018, p.34), e isso se dá porque a raiva pode ser uma valiosa ferramenta para as relações morais, mesmo que seja

⁶⁷ Não se desconhece que há um certo embate entre as autoras, uma vez que Martha Nussbaum (1999, *online*) afirmou que Judith Butler possui uma escrita um tanto quanto obscura e que se apoia em demasiados autores que até mesmo se contradizem. No entanto, percebe-se que as ideias de ambas com relação a esse tema, seja por terem trajetórias acadêmicas similares ou por viverem no mesmo contexto histórico, convergem no sentido de que é possível utilizar a força da indignação para operar transformações sociais.

perigosa por tender ao excesso e ao erro, pois é fonte de contribuições singulares (Nussbaum, 2018, p.35).

Apesar de reconhecer a importância da ira, a filósofa aponta que a vingança integra o conceito de ira, e a vingança – e a ira, por consequência – é problemática em um sentido normativo (Nussbaum, 2018, p.35). Por certo, nem sempre há um anseio por uma vingança violenta, e nem sempre a pessoa deseja vingar-se com as próprias mãos, pode desejar terceirizar a vingança à lei ou ao curso da vida (Nussbaum, 2018, p.45).

Para exemplificar possíveis desdobramentos do curso da ira diante de uma situação de violação, Nussbaum descreve uma situação hipotética de que uma jovem chamada Rebeca é sexualmente violentada pelo jovem O, e as possíveis reações de Angela, amiga da vítima, dão sugestões das possibilidades de sentimentos e ações que podem resultar do ato violento:

Caso 1. La violación de Rebeca ocasiona dolor a Ángela. Siente que sus principios, tan importantes para ella, han recibido un daño severo y cree, adecuadamente, que la agresión fue injusta. Ahora toma medidas para mitigar el daño: pasa tiempo con Rebeca, se esfuerza por apoyarla en su terapia y en general dedica mucha energía para componer la vida de su amiga y arreglar, así, la ruptura en sus propios principios. Hasta aquí la emoción de Ángela parecería ser aflicción/compasión, y, desde mi punto de vista, las definiciones comunes están en lo correcto cuando sugieren que no es ira, incluso si lo que genera la aflicción es un acto injusto. Es necesario señalar que en este caso el enfoque principal de la emoción que Ángela siente es la pérdida y el dolor ocasionado a Rebeca, más que el acto criminal en sí, y en esa medida su emoción parecería tener por blanco a Rebeca y no al violador.

Caso 2. La violación de Rebeca ocasiona dolor a Ángela, etc. Hace todas las cosas que hizo en el primer caso, con lo que expresa su compasión. Sin embargo, también se enfoca en la injusticia del acto y en su dolor se incluye un tipo especial de éste dirigido hacia el acto injusto, que en cierta medida difiere del dolor que le ocasiona el sufrimiento de Rebeca. El dolor adicional la lleva a querer hacer algo respecto a la injusticia. injusticia. Por lo tanto, Ángela forma un grupo de apoyo para víctimas de violación y apoya con dinero a este tipo de grupos. También hace campañas para mejorar las medidas de seguridad pública que buscan prevenir las violaciones y para mejorar la manera en que se trata el problema de la violencia sexual en el campus. [...]. ¿Debemos decir que la emoción que siente Ángela es ira porque no sólo se enfoca en el dolor que experimenta Rebeca, sino también en la injusticia del acto e incluye un movimiento hacia el exterior que busca algo similar a enmendar esta falta? Se trata de un caso interesante, pero creo que usualmente no llamaríamos ira a la emoción que siente Ángela. Me inclino por considerarla como un tipo de compasión infligida moralmente, misma que en realidad no dista mucho de la compasión que se siente hacia un conocido que pasa hambre y que me lleva a hacer una campaña para mejorar las prestaciones sociales para todos. [...]

Caso 3. Como ocurre en el segundo, se enfoca en la injusticia del acto cometido por O y puede hacer una campaña para favorecer medidas generales para prevenir ese tipo de daño en el futuro. Sin embargo, en esta ocasión también se enfoca en O. Busca remendar el daño cometido al hacer que el infractor sufra. Debido a que sus principios están dañados, desea que algo le ocurra a O (ya sea por medios legales o externos a la ley). Aquí parecería que hemos llegado finalmente a la ira en el sentido en que la tradición filosófica la entiende: un movimiento hacia el exterior vengativo y esperanzado que busca el dolor del infractor a causa del dolor propio y como un medio para aminorarlo o compensarlo. [...]

Caso 4. Ángela siente dolor, etc.; cree que el mal acto de O no sólo es un acto injusto que dañó seriamente a alguien a quien quiere, sino que también es un insulto o una denigración destinada a ella. [...] Aquí la conexión entre dolor y venganza se hace basada en la idea aristotélica de que el daño eudemonista del yo que O infligió es un tipo de humillación o ultraje. Sin importar qué tan inverosímil sea interpretar el acto de O como un ultraje de Ángela (tomando en cuenta que O no conoce a Ángela y ni siquiera a Rebeca), Ángela percibe el daño de O a su amiga como una herida del yo que disminuye el estatus de Ángela. Por lo tanto, piensa que ultrajar a O por medio del dolor e incluso la humillación corregirá el equilibrio (Nussbaum, 2018, p.46-49).

Em suma, descortinam-se três possibilidades de ação impulsionada pela ira – considerando que, no caso 1, não apareceu a ira, mas a mera compaixão ou aflição – o caminho do *status*, pelo qual a pessoa entende que o acontecimento atinge seu *status* (caso 4); pode-se enveredar o caminho da vingança ao supor que impor sofrimento ao ofensor irá melhorar as coisas (caso 3), caminho este que é irracional; há, ainda, um terceiro caminho, melhor do que os anteriores: focar em fazer algo que ofereça resultados úteis futuramente (caso 2) (Nussbaum, 2018, p.52-53).

O primeiro caminho é defeituoso porque está pautado em uma visão narcisista de que tudo que ocorre impacta em si e no seu *status*. Assim, a autora entende que não é uma visão adequada em uma sociedade que valorize os princípios da reciprocidade e da justiça, pois, com este viés, perde-se o foco de que as ações têm um valor moral intrínseco, e de que a violação é reprovável porque acarreta sofrimento à vítima, e não por conta da diminuição do *status* dos amigos da vítima. Ao supor que se pode remediar o ultraje com a humilhação do ofensor, isto é, com a diminuição de seu *status*, olvida-se de abordar o trauma e a dor sofridos pela vítima. Portanto, defende a autora, é necessário que todos os atos negativos sejam tratados especificamente e que as vítimas (diretas ou reflexas) recebam atenção construtiva (Nussbaum, 2018, p.53). Assim, o caminho do *status* acarreta um erro moral, porque converte os danos em questões de posição relativa^{68,69}, o que faz com que a questão circunde o desejo de dominação e controle (Nussbaum, 2018, p.54).

⁶⁸ A autora observa que, quando o enfoque fica simplesmente na posição/*status* relativo, os atributos intrínsecos, como “saúde, segurança, integridade corporal, amizade, amor, riqueza, bom trabalho acadêmico ou outra conquista”, que tenham sido colocados em risco com o ato danoso, são postos em segundo plano. Ademais, ela frisa: “[l]a venganza no confiere ni restaura estas cosas. Sólo si se piensa puramente en términos de estatus relativo se puede tener la esperanza verosímil de efectuar una inversión a partir de un contraataque que inflija algún tipo de dolor en el infractor” (Nussbaum, 2018, p.50).

⁶⁹ Uma importante distinção que a autora faz é do *status* especial da dignidade humana igualitária, a qual julga ser relevante para as boas instituições políticas. O dano pode afetar não só a integridade corporal, mas também a dignidade da vítima. Não obstante, a autora ressalta que a dignidade igualitária pertence a todos, de modo inerente e não de modo relativo ou competitivo, mesmo por isso seria um equívoco desejar a violação da dignidade humana igualitária do ofensor da mesma forma que foi violada a da vítima (Nussbaum, 2018, p.51).

Já o segundo caminho, o da vingança, por mais que parta da valorização de coisas importantes, como a vida e a segurança das pessoas, com o foco em neutralizar o dano, não é um caminho racional, uma vez que o sofrimento do ofensor não implica, logicamente, o abrandamento do sofrimento da vítima (Nussbaum, 2018, p.54).

Assim, caso se valorize a racionalidade, conclui-se que a vingança não tem sentido, e buscar-se-á o terceiro caminho, focado no bem-estar futuro. Por esse caminho, pode-se pensar na ofensa específica e em quem a cometeu ou nos tipos de ofensas similares, mas é comum que, neste caminho, privilegie-se focar no geral, e não no particular. Portanto, o enfoque repousa na vítima e no que pode ser feito para ajudá-la, mas também se pode focar em formas de dissuasão e até mesmo na reforma⁷⁰ do ofensor, com vistas a evitar futuras ofensas do tipo (Nussbaum, 2018, p.55).

A filósofa reconhece que sua proposta é radical: em uma pessoa sã que não foque excessivamente no *status*, a ideia de vingança inspirada pela ira logo se dissipa para voltar-se ao bem-estar social, de modo que a ira, em um sentido retributivo, sai de cogitação para que se foque em projetos que contribuam para o desenvolvimento dos ofensores e também da sociedade (Nussbaum, 2018, p.56-57). Assim, a filósofa resume sua tese:

[...] cuando la ira tiene sentido, es problemática en un sentido normativo (tiene un enfoque estrecho en el estatus); cuando es razonable en un sentido normativo (se enfoca en el daño), no tiene un sentido positivo y es problemática en un sentido normativo de otra forma. En una persona racional, al darse cuenta de esto, la ira pronto se ríe de sí misma y desaparece. A partir de ahora, llevaré esta transición saludable a pensamientos de bienestar orientados hacia el futuro y, por consiguiente, de la ira a una esperanza compasiva, la transición (Nussbaum, 2018, p.57).

A ira de transição é, então, conceituada como uma “quase ira”, pois toma o terceiro caminho, e, por ela, “no se enfoca en el estatus ni desea, ni siquiera por un momento, el sufrimiento del infractor como un tipo de venganza por el daño. Nunca se relaciona con este tipo de pensamiento mágico. Se enfoca en el bienestar social desde un inicio”⁷¹ (Nussbaum, 2018, p.63).

Não obstante o afastamento da resposta retributiva como a ideal, a autora defende a reprovação pública do ato lesivo e afirma que a assunção de responsabilidade contribui ao bem-estar humano (Nussbaum, 2018, p.62).

⁷⁰ Com relação a esse intuito de reforma do outro, em subtópico adiante, far-se-á uma crítica mais específica.

⁷¹ Recomenda-se a leitura do trecho da obra de Nussbaum (2018, p. 66-68) em que ela exemplifica a ira de transição por meio do famoso discurso de Martin Luther King, “eu tenho um sonho”.

Outro passo importante para priorizar o bem social geral é buscar ver os acontecimentos da perspectiva do outro, porque isso pode bloquear o erro do foco no *status* e o erro da vingança. Ademais, ao olhar a situação por outro viés que não o da própria situação, a transição da ira é facilitada. Isso porque “[l]a empatía guía la ira en la dirección de un enfoque equilibrado en el daño y la corrección del mismo, en vez de en el ultraje personal y su vínculo con la venganza”. A vingança desemboca mais facilmente na desumanização, na coisificação do outro, que pode ser visto como mero obstáculo ao *status* de alguém (Nussbaum, 2018, p.87-88). A empatia também propicia a inclusão do outro, o ofensor, em projetos construtivos do bem-estar social (Nussbaum, 2018, p.88).

Assim, Martha Nussbaum sugere que o Estado, por meio da lei, deve considerar seriamente os danos advindos do atos injustos, caso eles afetem significativamente o bem-estar, sendo que o sistema legal deveria compadecer-se das vítimas e buscar protegê-las da revitimização e compensá-las (Nussbaum, 2018, p.277). A autora afirma que é também direito das vítimas exigir a reprovação pública da ofensa. Assim, por mais que o objetivo principal seja curar as relações sociais afetadas, defende Nussbaum que a restauração deve ocorrer no campo do reconhecimento (Nussbaum, 2018, p.277)

O reconhecimento público de uma injustiça é pressuposto para preservar, fortalecer ou restaurar um laço de confiança violado, e, mesmo em uma sociedade que funciona adequadamente, a confiança na justiça das instituições seria afetada, caso as injustiças não fossem levadas a sério e publicamente reconhecidas (Nussbaum, 2018, p.277-278).

Do exposto do pensamento de Martha Nussbaum até aqui, é possível dizer que a justiça restaurativa contempla muito do que ela descreve como ira de transição: tem-se por objetivo reconhecer publicamente que um ato é lamentável e atribuir responsabilidade para lidar com as consequências do dano ocasionado, além de, simultaneamente, buscar a restauração de laços sociais em um viés humanizador, empático – mesmo que esse termo não seja um consenso –, que desencoraja a vingança e o foco no *status*.

Apesar disso, não se verifica, na exposição da autora, uma defesa explícita das práticas restaurativas – ou transformativas. Ela até mesmo considera a utilização da punição, desde que não seja aplicada isoladamente, sem considerar outras estratégias *ex ante*, e mesmo *ex post*, para tratar do problema do crime e reduzi-lo (Nussbaum, 2018, p.279). Isso porque a punição *ex post* não é suficiente se o objetivo é reduzir o crime, devendo ser encarada como o

último recurso, pois, quando utilizada, representa o reconhecimento da falha das estratégias *ex ante* (Nussbaum, 2018, p.280).

Isso posto, Nussbaum considera que se deve expressar que “el crimen es indignante, pero podemos ver al delincuente con simpatía, como alguien que es más que el crimen y mejor que él, capaz de hacer el bien en el futuro, y podemos ajustar la sentencia ante este pensamiento”(Nussbaum, 2018, p.318).

Portanto, urge superar o viés hobbesiano de que o homem é intrinsecamente mau para que o conflito possa ser “visto e aceito em sua riqueza e complexidade, e não reduzido às formas de sua regulação tendo por escopo sua supressão” (Giamberardino, 2022, p.97). Com isso, e com a filosofia da não violência, não se está defendendo necessariamente que o homem é intrinsecamente bom, pela perspectiva rousseaniana, mas, na verdade, parte-se do:

[...] pressuposto de que o homem não é bom por natureza, mas pode ser bom. Há sempre uma ambiguidade constitutiva na condição humana, de modo que o homem não é nem bom nem mau por natureza, por essência. Não está na sua condição ser bom, mas pode ser bom. Isso implica reconhecer que está igualmente em sua condição existencial ser maléfico portanto, pode ser bom ou mau, bom e mau ao mesmo tempo (Carvalho; Angelo; Boldt, 2019, p.55-56).

Fixada a importância da premissa da não violência, relevante se faz adentrar na investigação acerca da ética da alteridade, pois “[...] a alteridade é marca constitutiva da humanidade do homem, e fonte imaginária primordial da não-violência” (Carvalho; Angelo; Boldt, 2019, p.57-58).

3.2 ÉTICA DA ALTERIDADE ENQUANTO PRESSUPOSTO FILOSÓFICO

A ética da alteridade é uma vertente filosófica cujo maior expoente foi Emmanuel Levinas⁷², caracterizada por valorizar a ética em detrimento da ontologia, ao que a ética é tida como a filosofia primeira. Isso porque, para o filósofo, a ideia de pertencer, integrar um todo pressupõe a existência de um ponto de vista superior, uma inteligência maior que elimina a transcendência, de maneira que a ontologia “é um imperialismo do egoísmo” (Oliveira, 2013, p.116).

⁷² Emmanuel Levinas foi um judeu lituano-francês, influenciado por Heidegger e Husserl e suas filosofias. Ele viveu os horrores do nazismo e exerceu trabalhos forçados em uma prisão de militares até 1945, quando soube que sua família inteira havia sido morta na Lituânia. Esta vivência impactou intensamente sua produção filosófica.

Levinas expõe que a ontologia é a linha filosófica que impera na filosofia ocidental e atribui a esse fato a raiz da racionalidade que justificou violências e barbáries de períodos totalitários, como as perpetradas pelo movimento nazista, que tinha por objetivo retirar a humanidade do que fosse diferente. Isso porque, pela ontologia, busca-se reduzir “tudo à ordem do mesmo, à razão impessoal, abstrata e neutra” (Oliveira, 2013, p.117).

Contudo, para Levinas, a experiência da relação, o face a face, entre as pessoas não pode ser sintetizada em tais abstrações, pois a relação está no “frente a frente dos humanos”, no sentido moral de tal encontro, assim, “[n]em tudo é sintetizável. E o não-sintetizável por excelência é a relação entre os homens” (Ludwig, 2012, p.99).

A rejeição à ontologia dá-se porque, por esse viés, para compreender o ser, busca-se neutralizá-lo, reduzir o Outro ao Mesmo, e isso impede a liberdade de o Outro ser para além do que é apreensível, de maneira que conceitualizar o Outro não gera paz com ele, mas sua “supressão ou posse” (Levinas, 1988, p.33).

Para compreender melhor tais colocações, é imprescindível abordar as noções de Totalidade e Infinito para Levinas. Por sua conceituação, a Totalidade — compatível com a ontologia — é uma “síntese *final*” e, por consequência, é “*finita*”, isto é, “[a] *Totalidade pressupõe, para existir, o encontro com seus próprios limites* – o que é, obviamente, uma violência lógica: nada que tenha limites pode ser a Totalidade *tout court*” (Souza, 2015, p.91-92).

Por isso, Levinas defende a saída do domínio da Totalidade, para adentrar a Exterioridade do Infinito, em que não se verificam premissas ontológicas reducionistas, e o pressuposto é o ético: “*se o Outro não determina ontologicamente o Mesmo, o Mesmo não determina eticamente o Outro [...]* O Infinito ético ‘vem’ do Outro – ele ‘é’ o outro, o *além* do Ser, as ‘sobras’ de ser, e fala uma língua própria” (Souza, 2015, p.93).

É preciso esforçar-se para sair das “terras” da Totalidade, movimentar-se para sair do “há”, e isso é feito por meio do ato de deposição: “*a deposição da soberania pelo eu é a relação social com o outro, a relação des-inter-essada*”. O ser, para o outro, significa responsabilizar-se pelo outro, movimento que cessa “o rumo anônimo e insignificativo do ser” e desemboca na libertação do há (Ludwig, 2012, p.101).

Clarificando: é necessário abandonar o universo da totalidade porque é uma realidade reducionista, em que “qualquer ‘diferença’ precisa ser aniquilada para minimizar a

complexidade do mundo social (tentativa de tornar o sujeito semelhante, enquanto ‘Mesmo’, para se tornar compreensível) [...]” (Oliveira, 2013, p.118).

O que se obtém no universo ontológico da totalidade é racionalização e a uniformização das subjetividades, cujo produto é um sujeito neutro, desprovido de individualidade, que não consegue compreender a si e, por consequência, não consegue perceber as especificidades dos outros (Oliveira, 2013, p.118).

Portanto, a defesa de Levinas é que se possa pensar o Outro a partir da ideia de Infinito, isto é, o Outro surgido no face a face, o Outro enquanto Rosto. Um Outro cuja complexidade impede que seja completamente apreendido pelo Eu, que não pode ser definível, objetificado: “o Infinito pressupõe uma forma de resistir à totalização, à diminuição do ser a uma identidade” (Oliveira, 2013, p.124).

A maneira como o Outro, além do que posso compreendê-lo, apresenta-se é chamada de Rosto: não é a mera redução do apreensível visualmente como “olhos, nariz, boca, faces”, mas é aquilo que está exposto, passível de ser atacado, e é o que rompe com a totalidade por meio da fala, que exprime fragmento do é/está o Outro, e “[o] rosto torna o discurso possível, é seu começo (Ludwig, 2012, p.105). Define Levinas (1988, p.37-38):

O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de facto, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* - a ideia adequada. [...] O rosto, contra a ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é o desvendar de um Neutro impessoal, mas uma *expressão*: o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser, para expor na sua <<forma>> a totalidade do seu <<conteúdo>>, para eliminar, no fim das contas, a distinção de forma e conteúdo (o que não se consegue por uma qualquer modificação do conhecimento que tematiza, mas precisamente pela viragem da tematização em discurso).

Portanto, o rosto apresenta-se na medida em que se recusa a ser conteúdo, ser compreendido por completo. Assim, não é passível de ser visto ou tocado, mesmo porque, “na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a autoridade do objeto que precisamente se torna conteúdo” (Levinas, 1988, p.173). O rosto resiste a ser possuído pelos poderes de outrem, e, enquanto se expressa, “o sensível ainda captável transmuda-se em resistência total à apreensão”, e tal resistência dirige-se ao poder de poder, e não à força do poder. Isto é: por mais que o rosto ultrapasse a forma, ao mesmo tempo é delimitado por ela. Em outros termos,

“o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição quer seja conhecimento” (Levinas, 1988, p.176).

A relação com o Outro apenas se mantém sem violência quando pautada pelo infinito – “o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo” –, de forma que a paz emerge dessa “alteridade absoluta”: “[a] resistência do Outro não me faz violência, não age negativamente, tem uma estrutura positiva: ética” (Levinas, 1988, p.176). Porém, apesar de, no rosto, haver o comando “não matarás”, simultaneamente, a nudez e a vulnerabilidade do rosto são um convite à violência, ao ódio e ao desprezo, que se concretizam (Ludwig, 2012, p.105).

E, aprofundando a relação do Eu com o Outro, a relação de alteridade, para que possa, efetivamente, acontecer, é preciso que o Outro seja compreendido na medida em que é invocado. Ou seja: a compreensão do Outro não precede sua interpelação, as relações confundem-se (Levinas, 2010, p.26). Assim, “[c]ompreender uma pessoa já é falar-lhe”, porque a linguagem é condição para a tomada de consciência da presença de Outrem (Levinas, 2010, pp.26-27). Quando, do contrário, a compreensão não vem acompanhada da invocação do ser, mas apenas de sua nomeação, comete-se uma violência contra o Outro, que é sua negação parcial:

E essa parcialidade descreve-se no fato de que o ente, sem desaparecer, se encontra em meu poder. A negação parcial, que é a violência, nega a independência do ente, ele depende de mim. A posse é o modo pelo qual um ente, embora existindo, é parcialmente negado. Não se trata apenas do fato de ser instrumento e utensílio - quer dizer, meio; ele é também fim - consumível, é alimento e, no gozo, se oferece, se dá, depende de mim. A visão, com certeza, mede o meu poder sobre o objeto, mas ela já é gozo. O encontro com Outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo. Ele não entra inteiramente na abertura do ser em que já me encontro como no campo de minha liberdade. Não é a partir do ser em geral que ele vem ao meu encontro. Tudo o que dele me vem a partir do ser em geral se oferece por certo à minha compreensão e posse. Compreendo-o, a partir de sua história, do seu meio, de seus hábitos. O que nele escapa à minha compreensão é ele, o ente. Não posso negá-lo parcialmente, na violência, apreendendo-o a partir do ser em geral e possuindo-o. Outrem é o único ente cuja denegação não pode anunciar senão como total: um homicídio. Outrem é o único ser que posso querer matar (Levinas, 2010, p.30).

É a linguagem que faz emergir o que há em comum entre o Eu e o Outro, ela supõe a alteridade e dualidade dos seres e expressa a singularidade de cada ser, não passível de se subsumir a um conceito, posto que o “eu é inefável, visto que falante por excelência; respondente, responsável”. É na palavra que os seres se constituem interindividual e universalmente (Levinas, 2010, p.47). A relação intersubjetiva, portanto, é não sintetizável,

isto é, a “intersubjetividade não é uma junção de síntese, mas uma junção do frente à frente. Do face a face” (Ludwig, 2012, p.103).

Nesta medida, o respeito que é pressuposto dessa relação não implica sujeitar-se ao Outro. Apesar disso, ele me comanda, na medida em que tenho minha capacidade de realizar uma obra reconhecida. Considerando isso, “para que esse mandamento não comporte nenhuma humilhação – o que me subtrairia a própria possibilidade de respeitar – o mandamento que recebo deve ser também mandamento de comandar aquele que me comanda”. E, dessa relação de respeito, advém o Nós, que “não é o plural de Eu” (Levinas, 2010, p.58).

Da relação de alteridade, surge o chamado à responsabilidade pelo Outro, implantada e justificada pelo respeito a ele (Levinas, 1988, p.176). Tal responsabilidade pelo Outro é denominada por Levinas como “amor do próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético domina o momento passional, amor sem concupiscência” (Levinas, 2010, p.130). Além disso, “é sempre a partir do Rosto, a partir da responsabilidade por outrem, que aparece a justiça” (Levinas, 2010, p.131).

Nesta relação de alteridade com o Rosto, há assimetria, na medida em que não se deve importar com “o que Outrem é em relação a mim, isso é problema dele; para mim, ele é antes de tudo aquele por quem eu sou responsável” (Levinas, 2010, pp.131-132). E essa responsabilidade persiste mesmo quando o Outro me aborrece ou me persegue, e até mesmo quando pratica crimes, porque, para Levinas, o essencial da consciência humana é que “todos os homens são responsáveis uns pelos outros, 'e eu mais que todo mundo'”, e o mais importante desta fórmula é sua assimetria: o dever de cumprir sempre com a responsabilidade para com Outrem (Levinas, 2010, p. 133-134).

Da relação de alteridade, emergem dois fatores primordiais: o amor e a responsabilidade, os quais, para Levinas, estão conectados à justiça: “[a] justiça brota do amor. Isso não quer absolutamente dizer que o rigor da justiça não se possa voltar contra o amor, entendido a partir da responsabilidade. [...] O amor deve sempre vigiar a justiça” (Levinas, 2010, p.134). Isto considerado, por mais que o dever de responsabilidade seja um imperativo inegociável, este deve ser sempre balizado pelo amor ágape.

Assim, por mais que o ideal seja que todos reconheçam a responsabilidade para com o Outro, de escolher amá-lo e não o atacar em sua vulnerabilidade, de deixá-lo ser para além

daquilo que consigo compreender, há sempre a possibilidade de o homem não deixar os domínios da totalidade e buscar sempre reduzir o Outro ao Mesmo. Levinas reconhece que “há no homem a possibilidade de não despertar para o outro; há a possibilidade do mal. O mal é a ordem do ser simplesmente e, ao contrário, ir na direção do Outro é abertura do humano no ser, um ‘outramente que ser’”. Tanto é que o filósofo admite não ter certeza absoluta de que “outramente que ser” triunfará, e considera que é possível que haja tempos em que “o humano se extingue completamente”, sem, no entanto, perder a esperança de que a alteridade reapareça e acabe por prevalecer (Levinas, 2010, p.141).

O cenário de insegurança sobre a prevalência da humanidade ainda persiste, mesmo porque é intrincado e até mesmo inconsciente nos processos de desumanização, como demonstrado no primeiro capítulo. No entanto, surge a “[...] prática restaurativa como abertura para o Outro, como possibilidade de encontro do Rosto daqueles sujeitos que se envolveram na relação conflituosa” (Oliveira, 2013, p.133).

Tal possibilidade é atestada por estudos empíricos envolvendo participantes de encontros restaurativos. Um deles é o desenvolvido por Mark S. Umbreit e Betty Vos (2000), em que se entrevistaram, em 1998, cinco participantes, sendo dois ofensores condenados a pena de morte no Texas (Estados Unidos) e três membros das famílias de pessoas que eles assassinaram.

Traçando paralelos sobre o que levou às vítimas a buscarem o encontro, os autores concluíram que todas buscavam um encontro pessoal e humano, tendo assim descrito seus anseios: “‘Eu realmente queria ver esse cara face a face’ [neta]; ‘Eu queria que ele me olhasse no rosto... Eu precisava olhá-lo nos olhos’ [irmã]; ‘Eu tinha que ver seus olhos, eu tinha que ver que ele era uma pessoa real, que ele era realmente humano’ [mãe]”⁷³ (Umbreit; Vos, 2000, p. 71). Além desse objetivo em comum, não se verificou outro fim que fosse comum a todas as vítimas; sendo que duas delas buscavam informações, uma gostaria de saber a motivação para o crime; duas queriam que o ofensor percebesse a dimensão das consequências de seus atos, sendo que, dessas duas, uma gostaria de ouvir o ofensor assumindo a responsabilidade; uma explicitou esperar que o encontro a auxiliasse a se curar e compartilhar seu perdão (Umbreit; Vos, 2000, p.71-72).

⁷³ No original: “I really wanted to see this guy face-to-face” [granddaughter]; “I wanted him to look me in the face..... I needed to look him in the eye” [sister]; and “I had to see his eyes, I had to see that he was a real person, that he was really human” [mother].”

Já os ofensores afirmaram que concordaram com o encontro porque, durante suas reflexões no corredor da morte, concluíram que a fé religiosa era importante para eles, e o encontro faria sentido em sua jornada de cura por meio da fé. Fora essa similaridade, as razões deles diferiram (Umbreit; Vos, 2000, p.72). O ofensor 1 justificou, dizendo que, durante sua “busca de alma”, desejou dizer às famílias de suas vítimas que se arrependeu de seus atos. Já o ofensor 2 tinha um maior foco em ajudar as vítimas em seus processos de cura, em pagar com um pouco de bem o mal que causou. Ele relatou que, durante seu julgamento, murmurou para a vítima que sentia muito pelo que tinha feito, tendo ela respondido que isso não era suficiente. Assim, o ofensor 2 gostaria de responder a quaisquer dúvidas que a vítima tivesse, para que ela pudesse se recuperar emocionalmente, e ele esperava que a família pudesse extravasar emoções negativas, para que tais sentimentos tivessem menos poder em suas vidas (Umbreit; Vos, 2000, p.72-73).

Realizado o encontro, os pesquisadores passaram a investigar quais foram as impressões dos participantes. A neta e a mãe relataram ter sentido sinceridade na fala dos ofensores; a irmã, contudo, tinha dúvidas e disse que, após conversar com ele, pôde concluir que ele é uma pessoa, mas não alguém que devesse voltar a conviver em sociedade (Umbreit; Vos, 2000, p.79). Indagou-se às vítimas se a opinião delas sobre o ofensor mudou após o encontro, e todas responderam positivamente:

“Antes, ele era apenas, você sabe, um assassino... Depois, ele era um ser humano” [neta]; “Eu o imaginava apenas como um animal... mas depois de conhecê-lo, foi muito difícil” [irmã]; “Eu vi uma pessoa e não apenas o homem que assassinou minha filha” [mãe]⁷⁴ (Umbreit; Vos, 2000, p.79).

Questões espirituais eram relevantes para a neta e para a mãe, de forma que o perdão⁷⁵ era algo importante para ambas. A neta não pôde afirmar categoricamente que perdoara o ofensor, mas afirmou que, por vezes, achou tê-lo perdoado, e, outras vezes, não, mas que, após o encontro, há mais dias em que acha que o perdoou do que o contrário, sendo

⁷⁴ No original: “Before, he was just, you know, a murderer... After, he was a human being” [granddaughter]; “I pictured him as just an animal... but after meeting with him it was just so hard to” [sister]; “I saw a person and not just the man who murdered my daughter” [mother].

⁷⁵ Destaca-se aqui que o perdão não é o foco primordial da justiça restaurativa. Considerando os valores restaurativos elencados por John Braithwaite (2002 e 2003), o perdão está dentre os valores emergentes, que não podem ser exigidos dos participantes, devem aflorar naturalmente do encontro. Tais valores não são obrigatórios para que um encontro se caracterize como justiça restaurativa, mas são indicativos de que a prática foi bem sucedida. Para maiores aprofundamentos, ver Braithwaite, John. *Restorative Justice and Responsive Regulation*. Oxford: Oxford Press, 2002 e Braithwaite, John. *Principles of Restorative Justice*. Von HIRSCH, A., ROBERTS, J., BOTTOMS, A., ROACH, K., SCHIFF, M (eds.). *Restorative Justice & Criminal Justice: Competing or Reconcilable Paradigms?* Oxford and Portland: Hart Publishing, 2003, pp. 1-20.

que, antes de encontrá-lo, o perdão estava fora de cogitação. Já a mãe perdoou o ofensor 2 e se sentiu grata por poder ter dito isso a ele (Umbreit; Vos, 2000, p.80). A mãe da vítima esclareceu que a morte do ofensor não faz o ódio e a raiva desaparecerem e afirmou que tais sentimentos têm de ser redirecionados e que o programa a ajudou a se livrar desses sentimentos (Umbreit; Vos, 2000, p.81).

Quanto aos ofensores, ambos relataram se sentir gratos por terem tido a oportunidade de ajudar as famílias de suas vítimas a começarem a se curar emocionalmente (Umbreit; Vos, 2000, p.81). Outro fator relevante foi o aspecto humanizador do encontro face a face, pois ambos os ofensores notaram que a percepção das vítimas sobre eles se alterou após a mediação, e foi observado pelos pesquisadores que eles ficaram bastante comovidos com a compaixão e a compreensão recebidas das famílias das vítimas diretas (Umbreit; Vos, 2000, p.81).

Todos os cinco entrevistados recomendaram que pessoas em situações semelhantes considerassem participar do encontro, apesar de reconhecerem que não é adequado para todos (Umbreit; Vos, 2000, p.83). Os cinco participantes do estudo relataram ganhos positivos com a participação, dentre os quais: alívio e progresso em sua recuperação emocional. Os fatores preparação cuidadosa, orientação gentil e discreta e a oportunidade de um encontro genuíno e humano face a face, que aumenta a responsabilização do ofensor, foram considerados pelos participantes para explicar os resultados positivos. Todos os participantes expressaram que tinham esperanças de que tal processo potencialmente curativo pudesse ser facultado a todas as vítimas e ofensores envolvidos em crimes violentos (Umbreit; Vos, 2000, p.84-85).

Considerando que a justiça restaurativa demonstra efetivos resultados na humanização dos sujeitos envolvidos, relevante se faz compreender as diferentes concepções/abordagens que a teoria da justiça restaurativa elenca.

A primeira é a concepção do encontro, pela qual o objetivo principal é organizar um encontro face a face entre vítima, ofensores e outros afetados pelo crime em um ambiente seguro, onde podem discutir ativamente para decidir o que deve ser feito a respeito dos danos. Assim, com o intermédio de um mediador, todos podem exprimir, de modo respeitoso, sua perspectiva do acontecimento e o que entendem que pode ser feito a partir de então (Johnstone; Van Ness, 2007, p.9).

De tais processos, resulta uma série de benefícios, dentre eles, o potencial transformador de crescimento pessoal dos envolvidos. Gerry Johnstone e Daniel Van Ness diferenciam a justiça restaurativa da chamada “mediação humanística”, pontuando que, na última, o foco está em possibilitar às partes que alcancem uma resolução interna por meio do diálogo mediado, e não, necessariamente, do conflito, como é feito na justiça restaurativa (Johnstone; Van Ness, 2007, p.10).

Já pela concepção reparadora da justiça restaurativa, parte-se do pressuposto de que, quando alguém comete um erro contra outra pessoa, surge uma injustiça a ser corrigida, e a inflição de dor no ofensor não é necessária ou suficiente para corrigir as coisas, e não oferece uma sensação duradoura de justiça. Para que se possa experienciar a justiça duradoura, é necessário que o dano seja reparado, processo este que é complexo e demanda uma série de ações, posto que o dano pode ser material e/ou simbólico (Johnstone; Van Ness, 2007, p.12).

Por fim, a concepção transformativa da justiça restaurativa dirige seu foco para a mudança das respostas sociais ao crime e às transgressões, sendo que o objetivo inicial era revolucionar o modo como a sociedade responde aos comportamentos definidos como crime e questionar quais atos seriam graves o bastante para justificar a intervenção do sistema de justiça criminal. Esse continua sendo o objetivo primordial, porém, outras formas de conduta consideradas negativas, mas que não são consideradas crime, também são abarcadas (Johnstone; Van Ness, 2007, p.15).

Parte dessa vertente leva o objetivo mais a fundo e defende que o fim da justiça restaurativa é transformar o modo como os seres se entendem e se relacionam cotidianamente. Tal argumento se baseia em dois pressupostos: 1) para que as respostas sociais ao crime sejam efetivamente verificadas, é necessário primeiro transformar as relações; 2) é necessária uma transformação mais profunda e de longo alcance para que se atinja o objetivo de uma sociedade justa (Johnstone; Van Ness, 2007, p.15).

Tal perspectiva da justiça restaurativa implica um novo modo de vida, pelo qual se rejeita qualquer hierarquia entre pessoas ou até entre elementos do meio ambiente, posto que se desconsidera a ideia de que os seres humanos são ontologicamente separados de outras pessoas ou do meio ambiente e se defende a abolição do eu como entendido na sociedade contemporaneamente, de modo a se entender o eu como inexoravelmente conectado com os outros seres (Johnstone; Van Ness, 2007, p.15). Em um contexto em que todos pensem de tal forma, não seria possível fazer distinções entre crime e outras formas de conduta prejudiciais,

e todas as condutas nocivas seriam enfrentadas a partir da identificação de quem foi lesado e como se pode corrigir a situação (Johnstone; Van Ness, 2007, p.16).

Todas as concepções envolvem encontro, reparação e transformação, a diferença está na ênfase dada a cada um desses objetivos. A concepção do encontro enfatiza que os envolvidos no evento danoso devem ter a oportunidade de se encontrar para definir a resposta mais satisfatória para lidar com os danos. A natureza restaurativa desse encontro é balizada por valores que guiam a prática e auxiliam ao alcance dos resultados desejados. Pelo viés reparador da justiça restaurativa, o foco está em reparar os danos decorrentes do crime, de maneira que a prática é guiada para a obtenção de cura. Já a concepção transformativa da justiça restaurativa objetiva a compreensão de que todos os seres se relacionam e se influenciam mutuamente, e a prática é guiada pela intenção de que as pessoas e estruturas se transformem (Johnstone; Van Ness, 2007, p.17).

Dada a potencialidade das diversas concepções de justiça restaurativa de, cada uma à sua maneira, promover a humanização por meio do face a face, surge o questionamento: como promover essa humanização simultaneamente ao reconhecimento público da ofensa mediante a censura e a responsabilização do ofensor? É desta pergunta que se parte nas reflexões do próximo tópico

3.3 DESAFIO DE CENSURAR E RESPONSABILIZAR SEM REFORÇAR ESTEREÓTIPOS

Quando as pessoas se reúnem em um ambiente seguro e compartilham suas histórias com o outro, há o potencial de uma comunicação e transformação verdadeiramente humanas, pois tanto o emissor quanto o receptor da mensagem podem desejar tornar-se uma versão melhor de si mesmo. Isso se deve ao fato de que, ao contar uma história, o narrador sai do “reino do silêncio, isolamento e desespero”⁷⁶ e tem sua confiança nas conexões humanas restaurada. Sendo o narrador a vítima e o ouvinte o ofensor, é possível que a vítima tenha a esperança de que ele dimensione o mal que causou para evitar agir de modo lesivo com outras pessoas. E, quando um ouvinte se abre à possibilidade de mudar e contempla, em sua biografia, o fato de ter prejudicado outro ser humano, o respeito à história da vítima é revelado. Assim, “[e]ssa tentativa de cada um de alcançar o outro inicia o processo de

⁷⁶ No original: “realm of silence, isolation, and despair”.

desvendar o legado de desconsideração e cegueira que os desconectou”⁷⁷ (Kay, 2008, p. 231-232).

A justiça restaurativa propõe uma alternativa ao sistema de justiça criminal, focado no ofensor, e deixa a vítima em uma posição passiva, de impotência e de vulnerabilidade, muitas vezes sem assistência ou informações básicas. O sistema justiça criminal foca no ofensor não como uma pessoa com sentimentos e preocupações, mas como um objeto, que não é confrontado com a realidade do fato de ter impactado a vida de outra pessoa com sua atitude e que não é apresentado ao fato de a vítima ser alguém além de alvo ou objeto de abuso. Portanto, esta forma tradicional de lidar com os conflitos apenas incrementa os níveis de raiva e frustração tanto para o ofensor quanto para a vítima (Umbreit, 1995, p. 266-267).

Mark S. Umbreit (1995) afirma que os programas de mediação vítima-ofensor geram elevados índices de satisfação para ambos os participantes, uma vez que as vítimas, quando comparadas com aquelas que passaram pelo processo judicial normal, tinham mais probabilidades de sentir que obtiveram uma resposta justa. Por certo, o fato de grande parte dos encontros de mediação – 90% segundo os dados do autor à época – resultar em um plano de restituição dos danos à vítima tem impacto nessa sensação das vítimas, e o fato de quatro em cada cinco ofensores cumprirem com o acordo também impacta positivamente a percepção dos vitimados (Umbreit, 1995, p.272).

Os resultados de um estudo anterior feito pelo autor junto com R. B. Coates em 1992, com base em dados de programas de mediação vítima-ofensor com menores infratores das cidades de Albuquerque; Austin, Texas; Minneapolis e Oakland, California, demonstram que a humanização tanto das vítimas quanto dos ofensores foi um efeito observável, além da redução do medo e da ansiedade das vítimas, e diminuição das taxas de reincidência dentre os infratores participantes da mediação (Umbreit, 1995, p.272).

Apesar dos ganhos oferecidos pela prática restaurativa, o autor, já na década de 1990, alertava para o perigo da perda de visão dos valores e princípios restaurativos à medida em que a prática se expande e busca mais fontes de financiamento estável. Considerando isso, o autor frisa a importância de possibilitar a abordagem de questões emocionais que envolvem a vitimização e de viabilizar o remorso, perdão e reconciliação genuínos, pois, uma vez negligenciados esses valores, a prática ganha um viés utilitarista. Tal viés pode até eliminar as

⁷⁷ No original: “This attempt by each to reach the other begins the process of unraveling the legacy of disregard and blindness that has disconnected them”.

reuniões em separado com cada parte que antecedem a mediação, as quais, segundo os estudos apontam, são relevantes para a humanização tanto da vítima quanto do ofensor durante o processo (Umbreit, 1995, p.272).

Isso considerado, é essencial que não se perca de vista o parâmetro do direito enquanto estrutura relacional, em que há preocupação tanto com a vítima quanto com o ofensor e em que se define “uma justa distância entre ambos: o direito não é o que se pode exercer contra os outros, mas o que todos têm o direito de exercer”. Assim, o respeitar o direito de outrem é pressuposto para o respeito ao seu próprio direito. De modo que, nessa estrutura de relação e reconhecimento recíprocos, é necessário que haja o momento de censurar, limitar a ação do outro, por meio da reconstrução pela reparação do dano causado pelo trauma, pelo delito, isto é, “o direito de censurar e o direito de ser censurado proporcional e humanamente. O *ser* punido, porquanto sujeito de direitos, deve ser considerado como tal e não reduzido a mero objeto de investigação e aplicação de sanção”, de maneira que é a dignidade do ofensor o pressuposto para que possa ser censurado. Tal censura⁷⁸ não visa reformar moralmente o ofensor, mas promover sua melhora política: fazê-lo reconhecer-se como sujeito de direito que possui dignidade e que, por isso, possui o dever de respeitar o direito do outro⁷⁹ e, portanto, de ser censurado quando não o faz (Carvalho; Boldt, 2019, pp. 79-80).

Tais ideias traduzem o fato de o modelo restaurativo ser pautado na premissa kantiana de que o indivíduo deve ser respeitado como “agente moral”: como alguém que tem a habilidade discernir o “certo” do “errado” e que deve ter sua dignidade respeitada incondicionalmente (Giamberardino, 2022, p.173).

Para que as premissas da dignidade humana e da estrutura relacional do direito sejam respeitadas, é necessário que as práticas de censura sejam fundadas na alteridade, isto é, por meio da “participação ativa dos envolvidos, e não na afluência presente na intencional imposição de sofrimento a outrem por meio da pena”. André Giamberardino afirma que as práticas restaurativas parecem ser o que mais se aproxima de concretizar tal objetivo, mas

⁷⁸ Conforme explica Lode Walgrave, a censura é cotidianamente aplicada sem a imposição de punição, por exemplo nos ambientes familiares escolares. Ademais, a censura, através da imposição de autoridade moral, sem a aplicação de sentenças punitivas, é capaz de influenciar a conduta moral e comportamento dos censurados mais eficientemente do que as ações punitivas (Walgrave, 2006, p.437).

⁷⁹ Resulta deste pressuposto de respeito ao direito do outro um elo entre a pessoa, seus atos e as consequências deles, o qual é permeado pela noção de responsabilidade que “confronta o self com suas próprias ações”. Partindo desse ponto, a responsabilidade ativa, ou seja, o exercício autônomo de “consciência das obrigações criadas pela vida social” é incentivada e direciona o indivíduo à solidariedade (Walgrave, 2006, p.442).

assevera que é preciso cuidado para que a prática não se contamine com “pré-conceitos e definições que podem limitar o potencial da proposta” (Giamberardino, 2022, p.19).

Giamberardino afirma que o “sentimento de culpa” é elemento da censura ligado ao componente expressivo supostamente presente na pena, não pela afluência da pena ou pela operacionalização do sistema penal, ao que pode aparecer independente deste, por meio das práticas restaurativas (Giamberardino, 2022, p.50).

Para que se possa dar vazão ao componente da censura com o viés da reafirmação do valor humano do Outro vitimado, é imprescindível que haja uma perspectiva simbólica⁸⁰ nesta limitação do agir do ofensor, isto é, que não se restrinja a reparação à dimensão pecuniária, pois estar-se-ia correndo o risco de amesquinhar e “privatizar” a prática da mediação⁸¹ (Giamberardino, 2022, p.50). Por meio da reparação simbólica, é possível “trazer de volta o sujeito, sua responsabilidade, o sentido de alteridade” (Giamberardino, 2022, p.51).

Esse resgate do sentido de alteridade possibilita romper com as representações coletivas sobre o crime, a punição e mesmo quanto ao criminoso, pautadas em oposições maniqueístas entre bem e mal, sendo que a exclusão de outras possibilidades, com o “fechamento a qualquer possibilidade de fala e enfrentamento da própria vitimização só pode vir a fortalecer os estereótipos e abstrações que produzem as percepções subjetivas de insegurança” (Giamberardino, 2022, p.53).

Por certo, principalmente nos casos em que o vínculo entre vítima e ofensor é inaugurado pelo crime, é possível que, inicialmente, a relação seja pautada na hostilidade, e na verdade, é natural que reações emocionais de ódio ou raiva contra o ofensor surjam, e não se pode pretender suprimir tais emoções, mas também não se deve utilizá-las para balizar o

⁸⁰ Lohan Couto (2022, p.81) afirma que tal enfoque na dimensão simbólica do castigo, isto é, da reprovação pública, moral, de um delito tem “especial relevância em sociedades democráticas, justamente porque permite exercer um juízo condenatório frente à ofensa como algo errado e indesejável para a convivência social”. O autor afirma, ainda, que o ideal é que o critério de aferição da eficácia de uma modalidade de sanção quanto a medida de expressão de censura deveria ser a forma como “as sensibilidades sociais a percebem”, e exemplifica e que caso a pena de multa fosse aplicada isoladamente, seria possível que fosse considerada ineficaz, uma vez que não atinge o objetivo de expressar condenação moral, mas sim que “a conduta do ofensor está sendo precificada (e não sancionada)” (Couto, 2022, p.91).

⁸¹ Giamberardino (2022, p.50) reconhece que há predomínio do foco na dimensão pecuniária e não da simbólica quando se debate uma política criminal que dê voz à vítima, o que implica na desresponsabilização do Estado. Tais discussões remetem à disputa das perspectivas minimalista e maximalista, conforme abordado no primeiro capítulo. Em outro momento, o autor pontua que “[p]ara a perspectiva maximalista, diferenciando-se da minimalista, é admissível a inclusão da coerção à cooperação e possível a ressignificação do processo penal tradicional e da pena estatal sob o prisma da restauração. Em regra, mas não necessariamente, a ênfase acaba se deslocando para a reparação dos danos sofridos sob um prisma compensatório ou restitutivo, mais preocupado com a reparação financeira/pecuniária da vítima.” (Giamberardino, 2022, p.137)

acordo de reparação. Com a justiça restaurativa⁸², pretende-se que as emoções sejam “toleradas e compreendidas, mas também extravasadas, e esclarecidas se potencialmente destrutivas e corrosivas das relações interpessoais” (Giamberardino, 2022, p.55).

Oferecer tal “experiência de justiça” às partes por meio da expressão da censura, sem que seja obrigatório impor sofrimento físico, resgata a dimensão humana do crime como o ato de violar o direito de “alguém” (Giamberardino, 2022, p.55-56). E essa expressão da censura dá-se por meio da linguagem, de “um ato de comunicação, socialmente e linguisticamente construído, estruturado menos como certeza e mais pela noção de consenso argumentativo, pautado pela dialogicidade”. Com esse rompimento com a lógica maniqueísta, deixa-se de focar na perspectiva ontológica e prioriza-se partir do “Outro”, em uma relação mais pautada no vínculo ético (Giamberardino, 2022, p.73).

Partindo da expressão de censura pela comunidade como uma “devolução à comunidade” de parte dos poderes exercidos pelo Estado, torna-se possível “responsabilizar pela via da alteridade”, uma responsabilização despojada de objetivos paternalistas de reformar o indivíduo, pois centra-se na construção de um “diálogo moral” com o ofensor, em que se prioriza que ele desenvolva o “autoreconhecimento do dano causado” ao invés de impor-lhe um castigo⁸³ (Giamberardino, 2022, p.102).

O autor explicita a diferença das abordagens da pena e da censura, afirmando que a primeira parte é a da “inflição intencional de castigo ou sofrimento”, enquanto a segunda “é componente da função expressiva ou de denúncia, como ato comunicativo, mas que não necessariamente é acompanhada da inflição intencional do castigo”, de maneira que, para reprovar um ato, não necessariamente deve-se fazer o outro sofrer (Giamberardino, 2022, p.118). É por essa razão que André Giamberardino conceitua e defende a “censura não-punitiva” da seguinte forma:

[...] caso seja encontrada uma medida de censura suficiente para o reconhecimento público da ofensa, restabelecendo o limite ao sujeito, sem a intenção do castigo na forma de dano e sofrimento, ter-se-á o exemplo de censura não-punitiva do qual se fala, sem prescindir da presença do Estado, mas efetivamente articulada como

⁸² Há pesquisadores que afirmam que a justiça restaurativa é uma oportunidade para pôr tais emoções como foco da resolução do problema, e lidar com tais emoções é fulcral para o sucesso da prática, pois as emoções podem contribuir para a estigmatização dos ofensores. Além disso, o encontro face a face contribui ao manejo das emoções de vergonha e culpa que os ofensores podem experimentar (Suzuki; Yuan, 2021, p.10).

⁸³ Giamberardino (2022, p.110) faz menção ao escrito de Émile Durkheim “Duas Leis da Evolução Penal”, em que o sociólogo relaciona a intensidade da punição à “consciência coletiva”, de forma que, quanto mais desenvolvida uma sociedade é em nível de consciência coletiva, menos severas são as penas impostas a seus integrantes.

instância de garantia de abusos e voltada à elaboração do conflito (Giamberardino, 2022, p.118).

Dessa maneira, advogar a censura não equivale a sustentar “crenças punitivas”, mesmo que haja esse risco. Com a justiça restaurativa como expressão da censura não-punitiva, busca-se resgatar questões negligenciadas pelo utilitarismo penal e fortalecer o “controle social fundado no incremento do diálogo e na redução da violência”. Tal perspectiva pode ser traduzida como uma espécie de política de “redução de danos” ante a violência perpetrada pelos sistemas penais, de modo que se busque desconstruir de forma consistente tais sistemas, sem partir do pressuposto de que sua existência é inevitável (Giamberardino, 2022, p.118-119).

Giamberardino sustenta que a adoção de tal viés implica uma concretização da substituição da “solidariedade emocional”, conforme descrito por Mead, que organiza a sociedade contra um inimigo, “em prol da conexão entre pontos de aproximação que permitam trazer um novo sentido ao fato e a todos os envolvidos⁸⁴. Em outros termos, trata-se de trazer a alteridade – quanto à vítima e quanto ao ofensor – à seara do juízo de censura” (Giamberardino, 2022, p.119). Mesmo porque, argumenta Mead, enquanto a sociedade for dominada por reações hostis, haverá inimizade entre os membros de grupos distintos. Isso porque é pouco provável que, após, perseguir criminalmente, acusar, processar e punir um indivíduo, seja viável reintegrá-lo socialmente (Mead, 1918, p.592).

Quando o objetivo do procedimento é definir responsabilidades, visando obter resultados futuros e não pautados em categorias jurídicas abstratas, propicia-se o foco nos valores verdadeiramente importantes, como “relações familiares, das escolas, da formação de todos os tipos, das oportunidades de trabalho e de todos os outros fatores que constituem o que vale a pena na vida de uma criança ou de um adulto”⁸⁵ (Mead, 1918, p.595).

⁸⁴ Pode-se falar que, nos termos do descrito por Mead, tal processo implicaria uma “civilização” do trato dos conflitos penais, pois, nos processos civis, o objetivo, na maior parte das vezes, é reajustar situações sociais sem o viés hostil pelo qual o processo penal é marcado. Isso porque, no processo civil, os envolvidos “pertencem ao mesmo grupo e continuam a pertencer a esse grupo, seja qual for a decisão proferida. Quem perde não é estigmatizado” (Mead, 1918, p.586)

O autor ainda argumenta que há um duplo objetivo na “majestade da lei” no direito penal: serve para exilar o indivíduo rebelde do grupo e também para inibir os membros cumpridores da lei de se rebelarem contra o descumpridor da lei. Tais inibições constituem a base do direito penal, e a carga emocional que acompanha as ditas inibições fundamenta grande parte do respeito à lei enquanto lei (Mead, 1918, p.587)

⁸⁵ No original “family relations, of schools, of training of all sorts, of opportunities to work, and of all the other factors that go to make up that which is worth while in the life of a child or an adult”.

Essa maneira de concretizar a responsabilização centrada na alteridade só é possível quando a prática é estruturada de modo a evitar o estímulo consciente dos “mecanismos de desumanização recíproca entre responsável ou acusado pelo ato e os sujeitos vitimizados” (Giamberardino, 2022, p.121).

Tal intento não pode ser plenamente efetivado por meio dos métodos tradicionais do sistema de justiça criminal, que não buscam responsabilizar⁸⁶ o réu de fato, porque é movido por abstrações, quanto ao fato e quanto ao seu autor (Giamberardino, 2022, p.123).

A proposta da censura não-punitiva, que permeia a forma de responsabilização defendida por Giamberardino, é orientada por um viés psicanalítico da limitação ao gozo (castração) ligada à função paterna, a qual contribui para a constituição do sujeito e seu pertencimento à sociedade (Giamberardino, 2022, p.128). Mesmo porque, ainda no vocabulário da psicanálise, a noção de “perversão” é ligada a questões no processo de castração e imposição de limites ao gozo, e é entendida como problemática à vida coletiva:

Tratar-se-ia de uma economia psíquica somente materna, sem confrontação com a perda, com o limite, “sem Outrem”, entendendo-se por Outrem “aquele ao qual eu me endereço”, sob uma noção de destinação e movimento dentro do próprio psiquismo, não necessariamente se tratando de um “outro” de carne e osso. A ausência da alteridade alimenta a ilusão de um gozo infinito e acaba por instrumentalizar o “outro de carne e osso” (Giamberardino, 2022, p.129).

A responsabilização por meio da imposição de uma censura não-punitiva busca agregar tal castração ao processo, e não intensificar “o gozo com o sofrimento do outro”, e esse processo, para atingir seu escopo, idealmente é pautado pela confrontação com o outro e com a comunidade (Giamberardino, 2022, p.129). Por tal razão, Giamberardino defende que, para que haja restauração, é necessário que, ao menos, se tente promover um encontro face a face entre vítima e ofensor, acompanhados de seus círculos familiares e sociais, com o fim de construir coletivamente uma proposta de reparação simbólica (Giamberardino, 2022, p.137). O encontro é relevante por conta da importância da “verbalização da própria experiência” e

⁸⁶ O estudo promovido por Dheiziane Szekut (2024), em sua dissertação de mestrado, aferiu diferentes indicativos de um projeto de justiça restaurativa desenvolvido pelo Tribunal de Justiça do Paraná na comarca de Ponta Grossa, e, em entrevistas com os ofensores, percebeu-se que, após o procedimento restaurativo, a percepção deles de que a responsabilização foi justa cresceu significativamente, uma vez que, antes do início do processo, 52,3% dos entrevistados entendiam que a responsabilização era parcialmente justa, justa ou muito justa, e, após o processo, tais indicativos subiram para 71,6%. Isso demonstra que, quando o sistema de justiça criminal busca alternativas para promover a responsabilização diferentemente dos métodos tradicionais, a percepção da justiça da responsabilização é incrementada.

serve para voltar-se à construção social da identidade de vítima⁸⁷ como uma etiqueta dotada de sentido, em um processo de comunicação verbal e simbólica (Giamberardino, 2022, p.137).

Quando se coloca a responsabilização, e não a punição, no centro das formas de enfrentamento da situação problemática, novas questões surgem. Dentre elas, está a possível confusão que se pode fazer com “os escopos de prevenção típicos do correccionalismo penal”, que visam à evitação da reincidência por meio de técnicas de disciplinamento e de neutralização, com as práticas restaurativas, que não necessariamente precisam estar vinculadas a esse discurso. Mesmo porque as práticas fundadas em premissas de alteridade inviabilizam tal propósito de reforma dos indivíduos em uma transformação passiva, imposta de cima para baixo, as quais ignoram a “objeção kantiana quanto à autonomia e dignidade humana” (Giamberardino, 2022, p.130). Dito perigo será mais profundamente tratado em seguida.

3.4 VERGONHA REINTEGRATIVA E O PERIGO DE NOVAS CRUZADAS MORAIS

Fixada a premissa de que é mais proveitoso responsabilizar o ofensor a partir de encontros restaurativos, surge a questão de como concretizar tal objetivo tão abstrato por meio das práticas.

Pensando no aspecto mais pragmático da abordagem, John Braithwaite, criminólogo e expoente da justiça restaurativa na Austrália, sistematizou a teoria da vergonha reintegrativa (ou reintegradora), por meio da qual se valoriza a participação de pessoas importantes para o ofensor no encontro, principalmente a família, a qual atuará para envergonhar o ofensor pelo ato lesivo causado, sem excluir os “laços de respeito” (Braithwaite, 1989, p.56).

Isso posto, inaugurou-se um debate na seara acadêmica – principalmente no campo da psicologia – acerca de qual abordagem alcança mais efetivamente os objetivos da justiça restaurativa, sem gerar efeitos deletérios para a psique no indivíduo responsabilizado, isto é, se a administração das emoções morais de culpa (*guilt*) ou de vergonha (*shame*) aos

⁸⁷ Ao devolver o protagonismo à vítima, inicia-se uma disputa pelo significado dado à sua identidade, de forma que se deve observar cautelosamente a narração da experiência, para que não seja apropriada politicamente para a “redefinição da cidadania como enfraquecimento do Estado, como se a responsabilização do cidadão, segundo uma racionalidade instrumental e economicista, devesse significar a mitigação de determinadas obrigações estatais” (Giamberardino, 2022, p.138).

ofensores é a mais adequada.

Uma das maiores defensoras da administração da culpa, June Tangney – doutora em psicologia clínica – apresenta relevantes definições de culpa, de vergonha e suas interconexões.

Tangney define a culpa como “um estado afetivo associado a um foco em comportamentos específicos – comportamentos que frequentemente envolvem danos a alguém ou a alguma coisa”⁸⁸. Nesse sentido, a culpa relaciona-se à percepção de que um ato foi negativo. Não obstante tal percepção, a experiência não é debilitante, mas apenas desconfortável, posto que está focada em um comportamento específico, de forma que o indivíduo não se sente incapaz, mesmo porque, após se sentir culpado, ele tende a orientar-se para a “ação reparadora” (Tangney, 1991, p. 599).

A pesquisadora define a vergonha como “uma experiência muito mais global, dolorosa e devastadora em que o eu, e não apenas o comportamento, é dolorosamente escrutinado e avaliado negativamente”⁸⁹. Frequentemente, resulta da imposição de vergonha uma sensação de pequenez, de inutilidade e impotência, associadas a uma vontade de fugir do trato da situação interpessoal que levou o indivíduo a ser envergonhado (Tangney, 1991, p.599).

Citando os estudos de Hoffman (1982b; 1984), Tangney (1991) expõe conexões existentes entre a culpa e a angústia empática e afirma que “[a] verdadeira culpa interpessoal (i.e.), sentir-se mal quando se tem consciência de ter feito mal a alguém) depende (a) de uma consciência empática e de uma resposta à angústia de alguém e (b) de uma consciência de ser a causa dessa angústia”⁹⁰. Portanto, a empatia seria um pressuposto da culpa (Tangney, 1991, p.600).

Em vista disso, a autora reafirma a importância de distinguir culpa e vergonha, agora com relação à empatia interpessoal. Isto porque, afirma Tangney, estudos fenomenológicos apontam que experienciar a vergonha é mais avassalador do que a culpa, porque, na vergonha, o foco é direcionado para si, e não para o outro, que está em sofrimento em decorrência de um ato causado pelo ofensor, o que não é conciliável com a proposta da empatia para com o outro (Tangney, 1991, p.600).

⁸⁸ No original: “an affective state associated with a focus on specific behaviors—behaviors that often involve harm to someone or something”.

⁸⁹ No original: “a much more global, painful, and devastating experience in which the self, not just behavior, is painfully scrutinized and negatively evaluated”.

⁹⁰ No original: “True interpersonal guilt (i.e., feeling bad when one is aware of doing someone harm) hinges on (a) an empathic awareness of and response to someone's distress and (b) an awareness of being the cause of that distress”.

Feitas tais considerações, passa-se a apresentar os vieses de ambas as correntes para, ao fim do tópico, apresentar uma perspectiva crítica quanto ao debate.

3.4.1 Favorável à culpa

Prosseguindo a análise da vertente teórica mais favorável à culpa, Tangney (1991, p.600) segue sua defesa da culpa, explicando que, ao contrário da vergonha, a culpa “é um sentimento mau, mas não é feio”⁹¹, pois, apesar de gerar um desconforto que instiga a ação reparadora, não é aversiva ao ponto de minar a empatia. Isso se dá porque o sentimento de culpa é pautado em um comportamento específico, e não na desaprovação do “eu” como um todo, desaprovação esta que obsta o orientar-se para o outro, característico da empatia. Ademais, argumenta Tangney, a culpa e a empatia relacionam-se na medida em que, quando se delimita o comportamento reprovável, observar as consequências desse ato para o outro é mais simples, o que favorece uma resposta empática.

Além disso, a culpa conduz a um senso de responsabilidade, isso porque, com base em estudos realizados anteriormente, a autora afirma que aqueles que tendem a manifestar a culpa não justificam a ação com base em fatores externos ou outras pessoas. Na verdade, elas se atentam à maneira como agem nas suas relações interpessoais para aferir o impacto de suas ações nos outros (Tangney, 1991, p.600).

Por outro lado, a tendência à vergonha está inversamente relacionada à reação empática, pois, ao indivíduo envergonhado, falta a capacidade de distinguir o “eu” do ato. Isto é: após o cometimento de um ato reprovável, “a malignidade do comportamento é rapidamente generalizada a todo o *self*”⁹² (Tangney, 1991, p.605). Além disso, quando as pessoas se envergonham de si próprias, sentem-se desprovidas de valor e de poder, além de serem expostas aos outros. E, por mais que um terceiro observador não seja essencial para que alguém se envergonhe, muitas vezes, no processo de imposição da vergonha, a face “defeituosa do eu” é exposta aos demais (Tangney; Stuewig; Hafez, 2011, p.707).

Soma-se a isso o fato de que os indivíduos que são instigados à vergonha são duplamente vulneráveis a um afeto negativo, pois, além da angústia pessoal, repreendem-se por “serem o tipo de pessoa que infligiria tal dano”⁹³. Tal quadro emocional em uma pessoa propensa à vergonha pode resultar em manobras defensivas de culpabilização da vítima, as

⁹¹ No original: “is a bad feeling, but it is not ugly”.

⁹² No original: “the malignancy of the behavior is quickly generalized to the entire self”.

⁹³ No original: “being the kind of person who would inflict such harm”.

quais são alimentadas e reforçadas pela raiva (Tangney, 1991, p.605-606), o que, de forma alguma, é compatível com o afloramento de sentimentos empáticos.

Considerando todos esses apontamentos, a pesquisadora conclui que a vergonha seria uma emoção “feia”, e a culpa pode não ser uma emoção má, ao menos no campo interpessoal (Tangney, 1991, p.606).

Em estudo mais recente, June Tangney (2011) se debruça sobre as implicações da culpa, da vergonha e do remorso sobre as populações de ofensores e, após analisar uma série de estudos empíricos com ofensores, conclui que a imposição de culpa tem efeitos dissuasórios relevantes, isto é, atuaria na evitação da reincidência, enquanto há pouca evidência de que a vergonha teria uma função inibitória, sendo esta mais associada a diversas questões psicológicas e, até mesmo, a “fatores de risco para a reincidência criminal”⁹⁴ (Tangney; Stuewig; Hafez, 2011, p. 713).

A psicóloga afirma que tais conclusões têm forte impacto no sistema de justiça criminal, pois, primeiramente, aponta para a contraindicação de práticas punitivas que utilizam a vergonha para humilhar os ofensores, uma vez que esta gera resultados opostos ao interesse público: “negação de responsabilidade, abuso de substâncias, sintomas psicológicos, indicadores de reincidência e a própria reincidência”⁹⁵. Isso considerado, a autora sugere aos juízes que buscam formas criativas de sentenciar que apliquem sanções fomentadoras de sentimentos de culpa, capazes de estimular os ofensores a considerar as consequências de seus comportamentos para as pessoas que o rodeiam. Ela dá o exemplo de prestação de serviço à comunidade relacionada ao crime cometido: isso possibilita que o ofensor dimensione a destruição causada e comece a construir soluções reparatórias, de maneira a criar até mesmo simpatia por suas vítimas (Tangney; Stuewig; Hafez, 2011, p. 713-714).

Ponderando tais colocações, a autora enfatiza que o principal objetivo é “aumentar a capacidade dos infratores de sentirem a culpa ‘sem vergonha’ em relação a ações prejudiciais passadas, presentes e previstas para o futuro”⁹⁶ e indica que abordagens como a da justiça restaurativa parecem ser promissoras para esse fim, pois estimulam o reconhecimento e a assunção de responsabilidade pelos erros e orienta a ação para a reparação do dano. Curiosamente, neste ponto, Tangney aponta que as intervenções restaurativas são coerentes com a Teoria da Vergonha Reintegrativa, de John Braithwaite, e com a distinção psicológica

⁹⁴ No original: “a range of risk factors for criminal recidivism”.

⁹⁵ No original: “denial of responsibility, substance abuse, psychological symptoms, predictors of recidivism and recidivism itself”.

⁹⁶ No original: “enhancing offenders’ capacity to experience “shame-free” guilt about harmful actions past, present, and anticipated future”.

entre o “eu” e o comportamento, defendida por ela (Tangney; Stuewig; Hafez, 201, p.714-715).

Para encerrar as considerações acerca da vertente favorável à culpa, apresenta-se dois estudos empíricos nesse sentido. O primeiro foi conduzido por Arrick L. Jackson (2009), e o objetivo era examinar se as práticas restaurativas (Programa de Treinamento de Impacto da Vítima – VIT Program, em inglês), desenvolvidas pelo Departamento de Correções do Missouri, estavam gerando as respostas emocionais desejadas, quais sejam: culpa, vergonha e empatia (Jackson, 2009, p.4). Para isso, foram coletados dados de 42 ofensores que participaram do programa de dez semanas e 27 ofensores participantes do programa de quatro semanas, totalizando 69 ofensores entrevistados.

As hipóteses investigadas foram as seguintes:

H1: Os participantes no VIT têm maior probabilidade de desenvolver níveis mais elevados de culpa, vergonha e empatia ao longo do tempo.

H2: Os ofensores que desenvolvem níveis mais elevados de culpa têm maior probabilidade de indicar empatia como resposta emocional.

H3: Os ofensores que desenvolvem níveis mais elevados de vergonha têm menos probabilidades de indicar empatia como uma resposta emocional⁹⁷ (Jackson, 2009, p.14).

Os resultados da pesquisa não atestaram uma relação significativa entre tempo e as variáveis combinadas da culpa, vergonha e empatia. No entanto, a duração do programa (quatro ou dez semanas) pôde ser relacionada com a variável dependente combinada da vergonha. Além disso, as “covariáveis raça, estado civil, sexo, primeiro crime e o fato de o infrator ter ou não participado num programa VIT anteriormente tiveram um impacto significativo nas variáveis dependentes combinadas culpa, vergonha e empatia”⁹⁸ (Jackson, 2009, p.15-17).

Os resultados sugerem, afirma Jackson, que os programas mais curtos desencorajam a culpa e aumentam a vergonha no ofensor. Ademais, apesar de os resultados não terem dado respaldo à hipótese 1, respaldam as hipóteses 2 e 3. Isto é:

[...] à medida que os ofensores se tornam mais empáticos, é mais provável que desenvolvam a culpa como resposta emocional. Além disso, estes resultados também indicam que, à medida que os ofensores se tornam menos empáticos (obtem uma

⁹⁷ No original: “H1: Participants in the VIT are more likely to develop higher levels of guilt, shame, and empathy over time.

H2: Offenders who develop higher levels of guilt are more likely to indicate empathy as an emotional response.

H3: Offenders who develop higher levels of shame are less likely to indicate empathy as an emotional response.”

⁹⁸ No original: “The covariates race, marital status, gender, first felony, and whether or not the offender participated in a VIT program before all had a significant impact on the combined dependent variables guilt, shame, and empathy”.

pontuação mais baixa na escala de empatia), é mais provável que desenvolvam a vergonha como resposta emocional (Jackson, 2009, p.18).⁹⁹

Observou-se, adicionalmente, que indivíduos propensos à vergonha são menos propensos a ser empáticos, sendo possível concluir que os programas focados na vergonha podem desencorajar o diálogo e os comportamentos reparadores. Esta conclusão, relacionada ao resultado de que o programa mais curto tinha maior probabilidade de desenvolver sentimentos de vergonha, leva ao resultado de que os facilitadores do programa de menor duração estavam se concentrando em parte do currículo que mais provavelmente aumentaria a vergonha. No programa de dez semanas, ao contrário, os facilitadores tiveram mais tempo para ajudar os ofensores a reconhecer suas falhas, ajudando-os a desenvolverem habilidades reparadoras para corrigir seus erros (Jackson, 2009, p.19). Pode-se concluir que programas mais duradouros podem contribuir mais para o desenvolvimento da culpa, e não da vergonha, de modo que a vergonha pode ser encarada como produto de uma prática regida pela rapidez e busca da eficiência¹⁰⁰.

Outro estudo empírico que analisa as diferenças entre culpa e vergonha é o empreendido por Brandon J. Griffin, Jaclyn M. Moloney, Jeffrey D. Green, Everett L. Worthington, Jr., Brianne Cork, June P. Tangney, Daryl R. Van Tongeren, Don E. Davis e Joshua N. Hook, de 2016. Nesse estudo, os pesquisadores investigam as reações dos ofensores ante a percepção interpessoal de um erro, especificamente as possíveis associações entre a culpa e a vergonha com o perdão, a punição e a escusa (de responsabilização e reparação).

Partindo do pressuposto de que a vergonha tem um foco depreciativo, e a culpa possui um foco reparador, os pesquisadores levantam as hipóteses de que:

- (1) Os perpetradores que se sentem culpados têm mais probabilidade de se perdoar, mais probabilidade de se punir e menos probabilidade de se desculpar.
- (2) Os perpetradores que se sentem envergonhados terão menos probabilidade de se perdoar, mais probabilidade de se punir e mais probabilidade de se desculpar¹⁰¹ (Griffin *et al.*, 2016, p.3-4).

⁹⁹ No original: “These results indicate that as offenders become more empathic, they are more likely to develop guilt as an emotional response. Further, these findings also indicate that as offenders become less empathic (score lower on the empathy scale) they are more likely to develop shame as an emotional response.”.

¹⁰⁰ Este é um perigo concreto nas práticas brasileiras, muitas vezes associadas ao contexto dos Juizados Especiais Criminais, uma das poucas possibilidades de aplicação da justiça restaurativa no Brasil. Para uma crítica mais aprofundada sobre o tema, ver: ACHUTTI, Daniel Silva. **Justiça restaurativa e abolicionismo penal: contribuições para um novo modelo de administração de conflitos no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

¹⁰¹ No original: “(1) Perpetrators who feel guilty will be more likely to forgive themselves, more likely to punish themselves, and less likely to excuse themselves.

(2) Perpetrators who feel ashamed will be less likely to forgive themselves, more likely to punish themselves, and more likely to excuse themselves.”.

Os participantes foram 410 estudantes de graduação de uma grande universidade pública, e foram recrutados *online* (Griffin *et al.*, 2016, p.6-4). As ofensas e transgressões não se resumem ao cometimento de crimes, e, dentre os tipos de ofensas identificadas, estão: agressão verbal, agressão física, traição em relacionamento amoroso, conflito romântico/sexual, desonestidade/exploração, destruição/roubo de propriedade, dentre outros (Griffin *et al.*, 2016, p.6).

Os resultados do estudo amparam ambas as hipóteses (Griffin *et al.*, 2016, p. 6). Portanto, as descobertas convergiram com a literatura que considera a culpa como orientada à abordagem, uma vez que impulsiona os autores das ofensas a aceitarem que são responsáveis pela ofensa e buscarem a reconciliação (Griffin *et al.*, 2016, p.7). A vergonha (entendida como sentimentos depreciativos voltados para si), ao revés, foi associada à punição e não ao autoperdão. Portanto, a vergonha foi compreendida como direcionada à evitação do outro que foi lesado (Griffin *et al.*, 2016, p.7).

3.4.2 Favorável à vergonha

A defesa da vergonha feita por John Braithwaite está basilarmente ligada à distinção entre vergonha reintegrativa (ou reintegradora) e vergonha desintegrativa (ou desintegradora/estigmatização), conforme é possível aferir da definição dada pelo autor:

A distinção crucial é entre a vergonha que é reintegradora e a vergonha que é desintegradora (estigmatização). A vergonha reintegradora significa que as expressões de desaprovação da comunidade, que podem variar de repreensão leve a cerimônias de degradação, são seguidas por gestos de reaceitação na comunidade de cidadãos cumpridores da lei. Esses gestos de reaceitação variam de um simples sorriso expressando perdão e amor a cerimônias bastante formais para desmerecer o infrator como desviante. A vergonha desintegradora (estigmatização), por outro lado, divide a comunidade ao criar uma classe de párias. Muito esforço é direcionado à rotulagem do desvio, enquanto pouca atenção é dada à remoção da rotulagem, à significação do perdão e da reintegração, à garantia de que o rótulo de desvio seja aplicado ao comportamento e não à pessoa, e que isso seja feito sob a premissa de que o comportamento reprovado é transitório, realizado por uma pessoa essencialmente boa¹⁰² (Braithwaite, 1989, p. 55).

¹⁰² No original: “The crucial distinction is between shaming that is reintegrative and shaming that is disintegrative (stigmatization). Reintegrative shaming means that expressions of community disapproval, which may range from mild rebuke to degradation ceremonies, are followed by gestures of reacceptance into the community of law-abiding citizens. These gestures of reacceptance will vary from a simple smile expressing forgiveness and love to quite formal ceremonies to decertify the offender as deviant. Disintegrative shaming (stigmatization), in contrast, divides the community by creating a class of outcasts. Much effort is directed at labeling deviance, while little attention is paid to de-labeling, to signifying forgiveness and reintegration, to ensuring that the deviance label is applied to the behavior rather than the person, and that this is done under the assumption that the disapproved behavior is transient, performed by an essentially good person”.

Esse modelo da família, por meio do qual se envergonha sem romper laços de afeto e dignidade, proposto pelo criminólogo australiano, popularizou-se no mundo ocidental e tem dado as diretrizes para experiências, principalmente, na Austrália, no Canadá e nos Estados Unidos (Giamberardino, 2022, p.131-132).

André Giamberardino explica que, para Braithwaite, “o núcleo essencial da censura é a produção de vergonha¹⁰³, a qual se maneja de forma adequada, viria a ser o principal instrumento para redução de conflitos em qualquer sociedade” (Giamberardino, 2022, p.131-132). É nítido, na teoria do criminólogo australiano, o objetivo de reduzir os índices de reincidência e controlar o crime (Braithwaite, 1989, p.8).

Pesquisadores adeptos da vertente da vergonha reconhecem que é uma emoção perigosa, mas defendem que, ao invés de evitá-la (o que, para eles, parece ser impossível), as práticas restaurativas devem gerir a imposição de vergonha na experiência em todas as situações de crime e conflito (Harris; Maruna, 2006, p.452). Tais pesquisadores argumentam que a desaprovação social é historicamente subestimada pelas instituições de justiça criminal e pela academia criminológica (Harris; Maruna, 2006, p.452).

Eles argumentam que o diferencial é que, pela vergonha reintegrativa, os comportamentos moralmente errados são comunicados, e são criados controles internalizados ou consciência nos indivíduos envergonhados (Harris; Maruna, 2006, p.453). Isso se dá porque a vergonha possui mais conteúdo simbólico do que punitivo. A punição, por outro lado, extrai seu conteúdo simbólico apenas de sua associação com a vergonha, que tem caráter denunciatório da negatividade do ato (Braithwaite, 1989, p.73).

Nathan Harris e Shadd Maruna (2006) esquematizam três concepções de vergonha. A primeira é “vergonha como uma ameaça social”, na qual é encarada como resultante da percepção do indivíduo de que é rejeitado o desaprovado socialmente, de modo que seus vínculos sociais são abalados ou até destruídos. Por essa concepção, a vergonha é exterior e

¹⁰³ Para uma diferenciação entre censura não-punitiva, proposta por André Giamberardino, e a vergonha reintegrativa, idealizada por John Braithwaite, remetemos para reflexões realizadas em outro momento: LEMOS, Leticia Pereira de; DIAS, Ricardo Gueiros Bernardes. A censura na justiça restaurativa: entre a ausência e a correção. **Revista de Estudos Criminais**. [S.L.], nº 85, p.195-216, abr/jun 2022. Porém, identificamos que a principal diferença é que, para Braithwaite, a responsabilidade e possível transformação do sujeito após o encontro restaurativo é algo que ocorre “de fora para dentro”, isto é, parte da conduta da família e comunidade de envergonhar o sujeito e depois o acolher; enquanto para Giamberardino a responsabilização e eventual mudança do sujeito é um processo que se dá “de dentro para fora”. Por certo, a reprovação pública do ato lesivo e o encontro face a face têm papel relevante, porém, tais “conquistas” aparecem mais no campo das possibilidades, como uma faculdade do sujeito – mesmo por conta do limite ético decorrente da premissa kantiana da dignidade humana – e não como uma imposição social.

inibidora/limitadora da ação e faz com que as pessoas “monitorem e trabalhem continuamente nos relacionamentos pessoais e cumpram as expectativas sociais em um nível mais amplo”¹⁰⁴ (Harris; Maruna, 2006, p.454).

A segunda é a “vergonha como fracasso pessoal”, pela qual o indivíduo percebe que não foi capaz de viver de acordo com padrões estabelecidos por ele mesmo, levando-o a conceber que ele é, em si mesmo, um completo fracasso. Nesta concepção, o foco está no “eu”, e não na regra social que foi violada. Portanto, por esse viés, o fracasso não advém necessariamente da interação social, mas de qualquer disputa interna (Harris; Maruna, 2006, p.454).

A terceira e última é a “vergonha como uma ameaça ética”, apontada como uma concepção que perpassa tanto o reconhecimento da transgressão pelo indivíduo como pela sociedade, estando acoplada à perda de autorrespeito. Assim, o indivíduo entende que falhou no cumprimento dos padrões entendidos por ele como relevantes, e simultaneamente entende que tal erro importa em uma transgressão às normas sociais. Em suma, por tal concepção se “reconhece a importância que os outros desempenham nos sentimentos de vergonha, reconhece um código moral compartilhado entre os indivíduos e sugere que o que é significativo é a influência moral e não a rejeição”¹⁰⁵ (Harris; Maruna, 2006, p.455) – atrelada à perda de autorrespeito.

Pesquisadores dessa vertente admitem que a vergonha e a culpa são essenciais para o controle social e as diferenciam nos mesmos termos até aqui já delimitados: a vergonha, como emergente a partir da desaprovação alheia em relação ao eu como um todo, e a culpa, a partir da desaprovação da própria pessoa quanto a um ato ou a uma omissão que praticou (Harris; Walgrave; Braithwaite, 2004, p.193). Com base em uma pesquisa empírica realizada anteriormente por um dos autores (Harris, 2003), eles afirmam que as fronteiras entre a vergonha e a culpa parecem ser transponíveis, e até mesmo porosas, de forma que é possível cogitar que ambas são entrelaçadas na experiência, surgindo, a partir de então, a questão sobre se é possível dissociar o autojulgamento do julgamento dos demais (Harris; Walgrave; Braithwaite, 2004, p.193-194).

¹⁰⁴ No original: “a powerful motivation for individuals to continually monitor and work on personal relationships and to comply with social expectations at a broader level”.

¹⁰⁵ No original: “the ethical conception of shame acknowledges the importance that others play in feelings of shame, recognizes a shared moral code across individuals, and suggests that it is moral influence rather than rejection that is significant”.

Mesmo porque, sendo a vergonha o processo pelo qual o indivíduo se cientifica da desaprovação dos outros, e a culpa, a percepção do indivíduo a partir de suas crenças internalizadas de que ele cometeu um erro (sendo as crenças produzidas a partir da noção da desaprovação social de um ato), tais emoções seriam intrinsecamente ligadas. Isso porque, conforme pesquisadores da corrente do interacionismo simbólico sugerem, a concepção do “eu” é construída a partir da opinião daqueles que são importantes para “mim”, portanto, as crenças/valores internalizadas seriam influenciadas pela vergonha dos outros¹⁰⁶ (Harris; Walgrave; Braithwaite, 2004, p.194).

Tal linha de raciocínio dos pesquisadores dessa vertente é influenciada pela teoria da identidade social, a qual entende que as pessoas confiam em seus semelhantes para fornecer validação social. Assim, as crenças sobre o mundo relacionam-se às crenças dos demais por meio da identidade social, ao que os indivíduos são mais influenciados por aqueles que possuem a mesma identidade social. Esses mesmos estudiosos da identidade social entendem que a influência dos demais não ocorre apenas de forma coercitiva, mas também fornece ao sujeito um parâmetro sobre o certo e o errado¹⁰⁷ (Harris; Walgrave; Braithwaite, 2004, p.195). Assim, esse fio de pensamento é explicitado:

Se as opiniões dos outros e, particularmente, sua desaprovação, influenciam nossas crenças internalizadas sobre o que é certo e errado, então parece improvável que a ‘culpa’ possa ser conceituada como uma resposta a julgamentos puramente internalizados que são independentes do contexto social de uma pessoa, ou que a vergonha necessária nesse relato de ‘vergonha’ não possa ter qualquer influência sobre o julgamento da própria pessoa sobre seu comportamento. Além de sugerir que a distinção proposta é muito simplista, isso tem várias implicações que são interessantes. A primeira é que a desaprovação social (vergonha) não é necessariamente sentida como constrangedora ou ameaçadora pelo indivíduo. De fato, para que a desaprovação social resulte em sentimentos de que o que se fez é errado (vergonha ou culpa), ela deve ter alguma validade aos olhos da pessoa que está sendo desaprovada. É claro que, às vezes, a desaprovação não gera emoções e, em outras, pode resultar em constrangimento ou humilhação, o que pode representar uma rejeição da desaprovação. Uma segunda implicação é que a comunicação sobre o que é certo ou errado pode ser fundamental para a resolução bem-sucedida de intervenções de justiça. Isso se deve ao fato de que é a validação social baseada nas

¹⁰⁶ Adiantando ligeiramente as críticas à vertente da vergonha, frisa-se que é preciso diferenciar o considerar a opinião alheia, compreender como as ações impactam os outros, do transformar essa preocupação pelo bem estar alheio em uma conceituação do eu como intrinsecamente negativo – fazer do ato uma característica pessoal.

¹⁰⁷ O citado desdobramento de ideias é muito pautado na interação entre pessoas semelhantes, até mesmo do mesmo ciclo social e, idealmente, da mesma família. No entanto, não se pode ignorar que, muitas vezes, principalmente em uma realidade de um país com abissais desigualdades como o Brasil, o encontro restaurativo pode se dar entre pessoas cujas classe, gênero, raça, idade etc não sejam compatíveis, ou com um ofensor que não tenha família ou comunidade de suporte. Nesse caso, a responsabilização estaria inviabilizada? Além disso, essa constante busca pela aprovação dos semelhantes esbarra no perigo da redução do Outro ao Mesmo, como fora alertado por Emmanuel Levinas.

opiniões de outras pessoas respeitadas que ajuda o infrator a interpretar a situação¹⁰⁸
¹⁰⁹ (Harris; Walgrave; Braithwaite, 2004, p.195).

Os pesquisadores, dando continuidade à crítica proposta, passam a se perguntar sobre se é possível se sentir mal sobre suas ações sem se sentir mal sobre quem se é. Eles entendem que não é possível, porque “[os] sentimentos de culpa são compostos de três elementos: Eu fiz isso, eu sabia que era errado ou arriscado e eu poderia ter agido de outra forma. Esse raciocínio, entretanto, parece sugerir que o eu como um todo está envolvido”¹¹⁰, e esse julgamento do “eu” é característico da vergonha. Dessa maneira, defendem que o genuíno aceite de responsabilidade necessariamente está vinculado ao aceite de que o comportamento tem implicações na definição de quem se é¹¹¹ (Harris; Walgrave; Braithwaite, 2004, p.196).

Os autores extraem desse acoplamento entre vergonha e culpa a conclusão de que qualquer intervenção da justiça criminal, cujo objetivo seja fazer os ofensores dimensionarem a natureza errada de seu comportamento, resultará em sentimentos de vergonha (Harris; Walgrave; Braithwaite, 2004, p.196-197).

Isso considerado, eles entendem que, na verdade, o desafio das práticas restaurativas é entender como gerenciar da melhor forma as repercussões da vergonha, e, por certo, pela teoria da vergonha reintegrativa, a estigmatização é o resultado da pior forma de gerenciamento dessa vergonha. E, não obstante a argumentação anterior, em que se afirma que ter noção da natureza negativa do ato necessariamente desagua em sentimentos de vergonha,

¹⁰⁸ No original: “If others’ opinions, and particularly their disapproval, influences our internalized beliefs about what is right and wrong then it seems unlikely that ‘guilt’ can be conceptualized as a response to purely internalized judgements that are independent of one’s social context, or that the shaming necessary in this account of ‘shame’ cannot not have any influence on the person’s own judgement about their behaviour. Apart from suggesting that the proposed distinction is too simplistic, this has a number of implications that are of interest. The first is that social disapproval (shaming) is not necessarily experienced as constraining or threatening by the individual. Indeed, for social disapproval to result in feelings that what one has done is wrong (shame or guilt) it must have some validity in the eyes of the person being disapproved of. Of course disapproval will sometimes result in no emotions and in others it might result in embarrassment or humiliation, either of which might represent a rejection of the disapproval. A second implication is that communication about what is right or wrong, may be critical to the successful resolution of justice interventions. This is because it is social validation based upon the views of respected others that assists the offender to interpret the situation”.

¹⁰⁹ Retomando a crítica apresentada anteriormente: entende-se que a culpa realmente não é fruto apenas de julgamentos internalizados, a conceituação de sentimentos — próprios ou de outros, causados ou não pela pessoa — depende de um convívio social (há diálogo apenas com a existência do Outro). A vergonha até pode ter influência na visão que a pessoa tenha de si mesma, mas, aparentemente, o foco recai sobre a aceitação de terceiros. Desaprovação social não necessariamente é sinônimo de vergonha. É possível reprovar publicamente um ato sem fazer com que isso recaia sobre a definição, caracterização da personalidade da pessoa (*self*), que tem a potencialidade de gerar estigmatização e prejudicar a humanização.

¹¹⁰ No original: “Guilt feelings are composed of three elements: I did it, I knew that it was wrong or risky and I could have behaved otherwise. Such reasoning, however, would seem to suggest that the self as a whole is implicated”.

¹¹¹ Por certo, as implicações internas da desaprovação do ato e da responsabilização do indivíduo não podem ser totalmente dimensionadas, mas o que não se pode fazer é impor, propositalmente, a estigmatização do ser.

os autores afirmam que “[a] desaprovção orquestrada, mesmo que dirigida apenas ao ato, pode correr o sério risco de ser interpretada como desaprovção da pessoa e, portanto, estigmatizante”¹¹², defendendo que o melhor é centrar-se nas consequências deletérias do ato sofridas pelas vítimas, pois há menos chances de gerar interpretações de estigmatização (Harris; Walgrave; Braithwaite, 2004, p.198).

Para além disso, os autores firmam que a justiça restaurativa estabelece que é necessário falar sobre as consequências para se ter noção do que precisa ser restaurado. Assim, por esse viés, infere-se que os ofensores podem considerar estigmatizante não serem responsabilizados pelas consequências de seus atos. Isto é: deixar de tratar o sofrimento pode levar à interpretação – por parte dos próprios ofensores – de que eles não são fortes o suficiente para lidar com isso. Ademais, “[c]onfrontar a vergonha dessas mágoas é necessário para defender as vítimas”¹¹³, de modo que, caso se omita isso para “mimar as sensibilidades frágeis dos infratores”, estar-se-á simultaneamente negando a vítima e estigmatizando o ofensor como incapaz de enfrentar as consequências de seus atos (Harris; Walgrave; Braithwaite, 2004, p.198).

Neste ponto, é perceptível uma certa contradição na argumentação, na medida em que, até aqui, estava-se argumentando acerca da imprescindibilidade do envergonhar o indivíduo para o responsabilizar e de que a reflexão sobre quem se é é inerente ao questionamento sobre o ato em si e suas consequências, mesmo reconhecendo o potencial estigmatizante deste procedimento. Porém, neste ponto, os autores parecem subitamente alterar para a defesa do enfoque nas consequências do ato. Contudo, para que se possa fazer isso, é necessário que se delimite a reprovação pública ao ato, e não na pessoa do ofensor. Em outras palavras: para se orientar pelas consequências do ato para responsabilizar, é preciso ter claro, traçar os limites do ato – algo característico da descrição feita, até o momento, da culpa, e não da vergonha.

Fincando essas premissas, os pesquisadores frisam que um momento fulcral do encontro é o relato das vítimas e da comunidade sobre as consequências do crime para si, o que, frequentemente, leva os ofensores a se sentirem tocados pelo relato com compaixão. Isso porque, argumentam os autores, a maioria dos seres humanos tem uma empatia pelos outros e, principalmente, por aqueles que estão em sofrimento, e isso impulsiona a ação, porque “[a]

¹¹² No original: “Orchestrated disapproval, even if only directed at the act, may be gravely at risk of being read as disapproval of the person and therefore stigmatizing”.

¹¹³ No original: “Confronting the shamefulness of these hurts is necessary to vindicate victims”.

empatia é a raiz emocional da solidariedade, que, por sua vez, é uma atitude socioética” (Harris; Walgrave; Braithwaite, 2004, p.201)

Por essa perspectiva, não há o que discordar dos autores: de fato, o voltar-se para o Outro, ouvi-lo com atenção e se sensibilizar pelo sofrimento reconhecidamente causado faz, usualmente, emergir no ser o desejo de fazer cessar a angústia do Outro. Porém, para o indivíduo ter condições de se pôr ativamente neste papel, é necessário que se busque, ao menos explicitamente, preservar a imagem pública do ofensor como alguém que não é essencialmente mal, mas como alguém que fez algo reprovável e tem autonomia para reparar seus erros. Do contrário, quando se dá ênfase ao aspecto negativo do *self* do ofensor, ele pode se desligar do Outro e se voltar para si, em posição de imobilização e retraimento e até mesmo de autodefesa.

Adentra-se, adiante, mais profundamente às críticas tecidas principalmente à vertente da vergonha.

3.4.3 Críticas à vergonha

Uma das principais críticas à teoria da vergonha reintegrativa é Allison Morris, e, em um capítulo de livro publicado em 2002, ela estrutura críticas tanto pragmáticas quanto teóricas.

Pelo aspecto prático, Morris (2002, p.165) elenca uma série de estudos os quais apontam a existência de dificuldades em pôr a teoria em prática, pois é necessário que o ofensor respeite quem irá envergonhá-lo ou que, reconheça, minimamente, a legitimidade da autoridade dessa pessoa, mas, pelo menos, com relação aos casos nos quais a polícia é encarregada deste trabalho, há sérias dúvidas de que os menores infratores tenham o respeito e a consideração demandados.

Já da perspectiva teórica, a autora tece diversas críticas. A primeira trata do fracasso da teoria para tratar de problemas estruturais, como a desigualdade nas instituições sociais (Morris, 2002, p.165). Isso porque a teoria desconsidera as causas estruturais do crime cometido pela juventude, ou como é estruturada a seletividade do sistema, pois:

Em vez disso, concentra-se em infratores individuais e atribui a eles a responsabilidade pela “escolha” de cometer o delito. No entanto, não importa o quanto um infrator possa sentir remorso ou vergonha, e não importa o quanto as comunidades de assistência ao infrator possam ser acolhedoras em seu retorno ao grupo, se as causas estruturais da infração permanecerem intocadas, a reincidência

parece provável. A reintegração nas comunidades de atendimento é insuficiente se os infratores (e suas comunidades de atendimento) permanecerem marginalizados e socialmente excluídos¹¹⁴ (Morris, 2002, p.166).

Inobstante isso, a autora reconhece que Braithwaite discutiu formas pelas quais a vergonha poderia ser orientada por padrões de dominação e a baixa aderência à vergonha relacionada aos crimes corporativos e os relativos à questões de gênero. Ademais, também se pontua a não existência de um sistema de responsabilização juvenil capaz de desafiar as desigualdades sociais institucionais, frisando que tais questões devem ser enfrentadas “por meio de políticas sociais, econômicas e educacionais mais amplas”¹¹⁵ (Morris, 2002, p.166).

Outra crítica tecida pela autora deve-se ao fato de o autor relacionar a vergonha a aspectos culturais, e, sendo algo que varia de acordo com a cultura, o significado e o impacto da vergonha também são variáveis, de forma que, para algumas culturas, pode ser um poderoso e eficiente meio para reforçar normas comunitárias, sendo que Braithwaite cita recorrentemente o exemplo do Japão e de comunidades aborígenes (Morris, 2002, p.166-167). Diante disso, a autora se pergunta se é possível aplicar a vergonha reintegrativa em comunidades nas quais a cultura aborígine, por exemplo, já não é a dominante. Outra questão é a existência de relatos sobre o fato de a vergonha ter distorcido as comunidades aborígenes de tal forma que os próprios integrantes do grupo têm afirmado que não conseguem conceber qualquer uso positivo do conceito (Morris, 2002, p. 167).

Uma das principais críticas elencadas por Morris é o fato de que apenas o indivíduo envergonhado – e não aquele que envergonha – poderá definir se a vergonha é reintegrativa ou estigmatizante, de maneira que a intenção não é o mais relevante, mas, sim, os impactos. Assim, por mais que a intenção daquele que vai envergonhar seja das melhores, o envergonhado ainda pode interpretar o ato como estigmatizante. Para além disso, os ofensores podem demonstrar sinais visíveis de vergonha ou remorso, mas podem manter inalteradas suas opiniões sobre seus crimes (Morris, 2002, p. 167-168).

A última crítica elencada por Morris é a dificuldade de mensurar a vergonha reintegrativa, e aqui ela dirige as críticas aos estudos empíricos que dizem conseguir mensurar o nível de vergonha. Isso porque, segundo ela, parece redundante perguntar o quanto de vergonha reintegrativa foi expressa, pois não há como medir, até porque, embora dois

¹¹⁴ No original: “It focuses instead on individual offenders and places responsibility for the ‘choice’ to offend squarely on them. However, no matter how remorseful or shamed an offender might be, and no matter how welcoming the offender’s communities of care might be in his or her return to the fold, if the structural causes of that offending remain untouched then reoffending seems likely. Reintegration into communities of care is insufficient if offenders (and their communities of care) remain marginalised and socially excluded”.

¹¹⁵ No original: “These have to be addressed through wider social, economic and educational policies”.

pesquisadores tenham concordado com a existência de envergonhamento reintegrativo, não é possível afirmar que, para os ofensores ou vítimas, tenha, de fato, ocorrido (Morris, 2002, p. 168).

Além disso, ao interpretar um estudo em que tenham sido identificadas diferenças pouco significativas entre os níveis de vergonha estigmatizante e vergonha reintegrativa, a autora enumera, ao menos, duas possibilidades: “tanto as conferências quanto os tribunais podem envergonhar de forma reintegrativa e estigmatizante¹¹⁶” e “os infratores não respondem de forma diferente à vergonha reintegrativa ou estigmática e que, apesar das diferentes intenções, a vergonha teve o mesmo efeito”¹¹⁷. Ainda, a terceira possibilidade: as perguntas formuladas ainda não obtiveram êxito em revelar as sutilezas da diferença entre vergonha reintegrativa e estigmatizante (Morris, 2002, p. 168-169).

Outra possível crítica é quanto ao escopo preventivo da proposta de Braithwaite, a qual objetiva que a “comunidade de suporte” – composta por “agentes capazes de evitar a repetição do fato” – chame os ofensores à responsabilidade (Giamberardino, 2022, p.132).

Assim, por mais que críticos, como André Giamberardino, reconheçam a importância e a influência da teoria da vergonha reintegrativa, há o alerta para o “risco de novas ‘cruzadas morais’ [que] é ínsito à ideia da produção de vergonha (Giamberardino, 2022, p.133). Isso porque, ao se adotar a orientação de “prevenção” (seja geral ou especial, positiva ou negativa), passa-se a perseguir fins que potencialmente se confundem com as reverberações da pena privativa de liberdade¹¹⁸, em particular, a degradação da identidade do outro (Couto, 2022, p.97).

Martha Nussbaum também discorre criticamente sobre a teoria de Braithwaite, afirmando quanto à existência de pontos mais e pontos menos atrativos no viés adotado pelo autor, quando confrontados com a proposta por ela criada da ira de transição (Nussbaum, 2018, p.309). E entende ser interessante o fato de que, durante o processo, pretende-se demonstrar respeito ao ofensor como indivíduo que tem a potencialidade de fazer o bem, mesmo porque o crime é entendido como um ato negativo realizado por uma pessoa boa (Nussbaum, 2018, p. 310-311). Esse aspecto da proposição parece ser compatível com a

¹¹⁶ No original: “both conferences and courts can shame reintegratively and stigmatically”.

¹¹⁷ No original: “offenders do not respond differently to reintegrative or stigmatic shaming and that despite different intentions the shaming had the same effect”

¹¹⁸ Couto (2022) também enfrenta críticas que apontam as sanções “envergonhadoras” como insuficientes ou inadequadas ante os valores reabilitativos ou retributivos da justiça restaurativa. Para maiores aprofundamentos, ver: COUTO, Lohan Ribeiro. **Restauração por meio da participação**: em busca de bases republicanas para a construção da justiça restaurativa como um modelo comunicativo de censura. Orientador: André Ribeiro Giamberardino. 2022. 218 f. Dissertação (mestrado) – Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022.

proposta da ira de transição, pois enfoca-se no bem-estar futuro, de modo que a punição é transitória, não perpetua a raiva, embora não olvide da injustiça do ato. Assim, como afirma Nussbaum, se for aplicada por um mediador treinado, poderá ter êxito fazer as partes se voltarem para o futuro (Nussbaum, 2018, p.312).

Contudo, Nussbaum compartilha da crítica de Morris quanto à dificuldade de concretização da teoria, pois não há como afirmar que, se o sistema proposto fosse massivamente praticado em um país diverso, seria possível aos mediadores concretizar a tarefa que lhes foi confiada. Portanto, há o equívoco de comparar uma versão idealizada e meticulosamente controlada de aplicação da teoria com o sistema de justiça criminal concretamente existente. Desta feita, caso a proposta de Braithwaite fosse conduzida de forma rotineira ou descuidada, abrir-se-ia mão de salvaguardas processuais características do sistema de justiça criminal, sem obter os benefícios reivindicados pelo sistema do criminólogo australiano (Nussbaum, 2018, p.313).

Por mais que a autora concorde com Braithwaite acerca da necessidade de um espaço no sistema de justiça formal para algo íntimo, que se concentre no futuro e comunique amor, generosidade e respeito, Nussbaum entende ser indevida a delegação da aplicação da justiça primariamente à comunidade e posteriormente ao sistema jurídico, pois implicaria a privatização da justiça. Assim, embora ela não descarte a ideia de que isso possa ocorrer, caso o governo entenda que tal abordagem funcione melhor do que a pública usual, compreende que, enquanto isso não ocorra, deve-se manter a transparência da justiça pública com as regras processuais da justiça comum (Nussbaum, 2018, p. 313-314).

Com tal crítica, vê-se a rejeição da autora no tocante à justiça restaurativa como um todo, apesar de haver possibilidades de conjugar as garantias processuais características do sistema de justiça criminal usual com as práticas restaurativas, sendo a maior ou menor gerência daquele quanto a estas variáveis, de acordo com a vertente restaurativa defendida, quais sejam a minimalista e a maximalista, conforme já descrito alhures.

Por fim, a autora corrobora o que entendemos ser a principal crítica à teoria da vergonha reintegrativa: o fato de haver muita imprecisão acerca da emoção que se busca instigar nos ofensores, pois a vergonha é compreendida “como uma emoção que envolve um sentimento generalizado de inadequação, ancorado em uma característica duradoura e não em um único ato”¹¹⁹, o que é contraditório quando considerado o objetivo explícito de separar o ato do ofensor. Assim, a autora entende que o melhor termo para identificar a reprovação do

¹¹⁹ No original: “como una emoción que involucra un sentimiento de inadecuación generalizada, anclada a una característica perdurable y no a un solo acto”.

ato sem implicar a reprovação do autor seria “remorso”. Além do mais, Nussbaum entende ser problemático o fato de o autor, inicialmente, se inspirar no sistema de punição baseado na humilhação, como o do Japão, em que há interrogatórios severos e muitas confissões (Nussbaum, 2018, p.314-315).

Adiciona-se uma crítica que conjuga a dificuldade de transposição da teoria à prática e a crítica da imprecisão do que se pretende com o envergonhar do outro: Braithwaite abre demasiadamente as possibilidades de entendimento do que pode compreender o envergonhar:

Pode ser uma careta, uma bronca, um comentário malicioso, uma virada de costas, um leve balançar de cabeça, uma risada; pode ser um confronto verbal direto no qual o agressor é admoestado sobre como deve se sentir culpado ou como seus parentes e amigos estão chocados com sua conduta; pode ser um confronto indireto por meio de fofocas que atingem o agressor; pode ser transmitida pela mídia de massa ou por um meio privado (como quando a feminista pinta um slogan na cerca da frente de um estuprador); pode ser pronunciada oficialmente por um juiz ou por um governo que condena um transgressor em um relatório oficial ou na câmara do legislativo; pode ser popularizada na cultura de massa por um filme que moraliza um determinado ato de transgressão (Braithwaite, 1989, p. 57-58).

Quando as possibilidades se alargam desta maneira, admitem-se diversas repercussões, inclusive estigmatizantes, e, em certos casos, como o da fofoca, é possível que os resultados se reduzam à pura estigmatização sem efeitos positivos.

Roger Matthews, em texto publicado em 2013, já afirmava que não mais se sustenta a ilusão de que associar a vergonha reintegrativa à justiça restaurativa geraria uma transformação gradual do sistema de justiça criminal, pois tem se mostrado mais evidente a lacuna entre promessas e desempenho da teoria (Matthews, 2013, p.237).

Inicialmente, vislumbra Matthews, estranha-se que uma abordagem que desafia o controle estatal sobre a gestão dos resultados dos crimes esteja centrada em uma ideia que, em tempos passados, esteve estreitamente ligada a regimes autoritários (Matthews, 2013, p.243). E, de um ponto de vista mais pragmático, o autor critica o fato de o modelo ser centrado na dinâmica familiar, sendo a sanção, supostamente, acompanhada de expressões de amor e respeito, isso porque entende que, mesmo internamente, nessas famílias, há exclusão e rejeição, e há assimetrias de poder entre o ofensor e sua família, pois aquele pode ser dependente do cuidado e de recursos dos membros dessa (Matthews, 2013, p.247).

No desenvolvimento do trabalho, o autor afirma haver uma distinção entre aqueles que cometeram um delito e aqueles recorrentemente reincidentes no crime. E afirma: “Braithwaite convenientemente obscurece essas distinções e ignora as maneiras pelas quais as identidades são moldadas, as biografias são interpretadas e o comportamento ofensivo é

categorizado”¹²⁰ (Matthews, 2013, p. 250). Esta crítica, considerando a argumentação até aqui desenvolvida, não parece ter tamanha relevância, pois, mesmo em respeito aos ditames da dignidade humana, não se pode reduzir um indivíduo ao seu histórico criminal ou considerar que ele não pode ser responsabilizado por ser reincidente.

O desconsiderar desse pressuposto acarreta uma crítica generalizada à justiça restaurativa por parte do autor, pois afirma que, por detrás de um discurso humanista, as práticas restaurativas promovem a erosão dos direitos e a indefinição entre processo penal e civil por meio de uma “justiça barata”, que não protege adequadamente as vítimas mais vulneráveis e deixa impunes os ofensores, gerando sanções caóticas e arbitrárias, que se devem a um baixo envolvimento público e de responsabilização (Matthews, 2013, p.256).

É frequente o discurso de crítica à vergonha reintegrativa que a toma como única – ou, ao menos, principal – expressão da justiça restaurativa, o que acarreta críticas, por vezes injustas, às diversas práticas como um todo.

3.4.4 Críticas à culpa e à vergonha

Por fim, é possível problematizar ambas as emoções morais aqui analisadas — culpa e vergonha — e é o que Van Stokkom pretende em um texto publicado em 2002, no qual analisa tais emoções nos contextos sociais em que elas ocorrem. E, inicialmente, afirma que nenhuma das emoções citadas pode ser lida como um conceito unidimensional, isso porque toda emoção é ligada a outros tipos de emoção, o que pode fazer com que uma se confunda com a outra. Isso posto, segundo Van Stokkom, vergonha e culpa são intimamente ligadas, pois geram avaliações negativas e são dolorosas e emergem a partir de transgressões morais. Apesar disso, reconhece que a vergonha ataca mais severamente a autoimagem do indivíduo (Van Stokkom, 2002, p. 340)

A partir da conclusão de que a culpa é a emoção mais moral e é importante para o processo restaurativo, a teoria da vergonha reintegrativa passa a ser lida ao revés. Apesar de afirmar isso, o autor entende que a culpa ainda tem suas limitações de ressonância afetiva, pois não incita o ofensor a reconsiderar sua identidade, defendendo ser o remorso a emoção que mais estimula a restauração (Van Stokkom, 2002, p.341).

¹²⁰ No original: “Braithwaite conveniently blurs these distinctions and overlooks the ways in which identities are shaped, biographies are interpreted and offending behaviour is categorized”.

No desenvolver do artigo, o autor aborda o embate existente entre a teoria da vergonha reintegrativa e a defesa da culpa enquanto emoção moral por excelência, feita por Tangney.

Van Stokkon afere que Tangney concorda com o pressuposto de que a culpa é um fenômeno interpessoal, não sendo, necessariamente, vinculada a uma autoavaliação, mas afirma que a autora faz uma crítica mais radical à vergonha, pois, no seu entendimento, a vergonha estimula os envergonhados a se enraivecem e culpam os outros por terem criado a situação de indução da vergonha, na qual a hostilidade é orientada para o *self* do indivíduo (Van Stokkom, 2002, p.347).

Considerando isso, conforme Van Stokkon, a teoria de Tangney está em particular desacordo com a teoria de Braithwaite acerca da vergonha reintegrativa¹²¹, pois a autora entende que a vergonha é um inibidor de comportamentos adequados quando comparada com a culpa, que leva à responsabilização (Van Stokkom, 2002, p.348). E, após estudar os escritos de Tangney, o autor afirma que a culpa atua de forma mais dominante no processo de reparação simbólica do que é reconhecido pelos defensores da vergonha, pois a culpa contribui para se provar que os ofensores se importam com as vítimas, o que pode tranquilizá-las (Van Stokkom, 2002, p.348).

Não obstante, Van Stokkon frisa que há certas falhas graves nas análises feitas por Tangney. A primeira seria afirmar que a vergonha seria um sinal de desajuste psicológico, pois é comum que pessoas saudáveis sintam vergonha, sem que isso tenha implicações desastrosas ou raivosas. Além disso, o autor defende que nem todos os tipos de culpa motivam respostas construtivas (Van Stokkom, 2002, p.349).

Inferese, dessa falha, que a autora não percebe o fato de os sinais de angústia e desamparo poderem provocar empatia nos ofensores. Assim, por mais que a vergonha se concentre na pessoa do ofensor, a angústia que advier da vergonha pode instigar os observadores (vítima, comunidade) a sentirem empatia por ele, e, caso os sinais da vergonha não apareçam, é possível os observadores entenderem que o ofensor não está consciente das consequências de seus erros (Van Stokkom, 2002, p. 349).

¹²¹ Curiosamente, apesar dessa colocação, em texto de 2011, a própria June Tangney afirma que a teoria da vergonha reintegrativa de Braithwaite distinguiu, exitosamente, o comportamento do “eu” (*self*), e aponta o crime como irresponsável, errado ou ruim. Isso porque é a vergonha “desintegrativa” ou “estigmatizante” que foca no indivíduo e em humilhá-lo (Tangney; Stuewig; Hafez, 2011, p.708).

Além do mais, segundo o entendimento do autor, Tangney exagera os benefícios éticos da culpa, pois afirma que irá motivar pedidos de desculpas, o remorso e a reparação, mas tais conexões são meras presunções, não são evidentes (Van Stokkom, 2002, p.349).

De todo modo, Van Stokkon (2002, p.350) entende que o remorso, a vergonha e outras emoções que causam dor são importantes na medida em que provam a sinceridade do ofensor. Por outro lado, o autor não dispensa críticas a Braithwaite e afirma que seu viés era mais sociológico, posto que defendia o encontro restaurativo como uma cerimônia de reintegração que estimula o ofensor a se autodeterminar de acordo com as normas. Para além disso, Van Stokkom aponta que Braithwaite se omitiu em explicar como a vergonha pode gerar mudanças no comportamento individual e nem explicou como a vergonha reage quando combinada com outras emoções que causam sofrimento (Van Stokkom, 2002, p.340).

Apensar disso, quanto às proposições de Braithwaite e dos defensores de sua teoria, Van Stokkom acrescenta que a vergonha é importante e não deve ser evitada, pois “varrer” a emoção para debaixo do tapete é prejudicial à saúde. No entanto, afirma que a vergonha isoladamente não estimula a reparação e a aceitação, ao que outras emoções morais são mais adequadas para tal, principalmente o remorso, o qual, mesmo assim, não é construtivo em todas as ocasiões. Isso porque “[t]odas as emoções morais discutidas aqui podem ser distorcidas, mal direcionadas e bastante irracionais. Isso depende da inteligência emocional dos participantes, de sua sensibilidade e visão da situação”¹²² (Van Stokkom, 2002, p.352-353).

De todo o exposto, conclui-se que a questão é, em última instância terminológica, semântica, e o que importa realmente é que reforçar estigmas e estereótipos não deve ser o foco da justiça restaurativa, seja qual for o vocábulo usado. Assim, preocupante é quando explicitamente se desqualifica a pessoa (o *self*) do ofensor, e não seu ato (o que pode levar a um direito penal do autor).

Isso porque não é possível prever como o ofensor vai reagir internamente aos estímulos emocionais da justiça restaurativa, e querer dominar isso implicaria um retorno à tentativa de controle positivista (prevenção especial positiva). Considerando que, no presente trabalho, faz-se primeiramente uma análise ética (e não necessariamente do viés da

¹²² No original: “All moral emotions discussed here may be distorted, wrongly directed and quite irrational. That depends on the participants’ emotional intelligence, their sensibility and view of the situation”.

psicologia), o que se deve fazer é vedar qualquer estímulo que, explicitamente, leve à estigmatização e à autodepreciação do indivíduo.

2.5 LINGUAGEM: MECANISMO-CHAVE PARA A COMUNICAÇÃO DA ALTERIDADE E DO ACOLHIMENTO

Tamotsu Shibutani define a comunicação como um “intercâmbio de gestos mediante os quais desenvolve-se, mantém-se ou rompe-se o consenso”¹²³ (Shibutani, 1961, p.135-136). Shibutani entende que a forma como um indivíduo age, por vezes até contrariando os próprios interesses, está diretamente ligada aos significados que atribui aos objetos-chave de uma situação, significados estes que variam de acordo com a experiência prévia dos envolvidos. Isto considerado, para antecipar a forma como alguém agir, requer conhecer o que o outro viveu e como ele interpreta a situação, conhecer o “papal” – no sentido dramaturgico – que o outro desempenha (Shibutani, 1961, p.136).

Mesmo por isso, o consenso estabelece-se por meio da assunção recíproca dos papéis. Isto é: quando há uma “interpenetração de perspectivas” que torna possível vislumbrar o ponto de vista do outro e agir considerando a forma como os outros poderão agir, o que possibilita fazer os ajustes adequados da conduta e expectativa social (Shibutani, 1961, p.136). Porém, por mais que haja empenho para apreciar vivência de outra pessoa, a experiência não é apreensível pela observação, porque as experiências são subjetivas, sendo possível ler o outro somente por meio de seus gestos^{124,125} (Shibutani, 1961, p.137).

Isso considerado, constrói-se o consenso por meio da comunicação simbólica: “interação que ocorre por meio de um conjunto complicado de símbolos convencionais que representam significados compartilhados”¹²⁶, sendo a linguagem – sistema de simbolismo

¹²³ No original: “intercambio de gestos mediante a los cuales se desarrolla se mantiene o se rompe el consenso”.

¹²⁴ É possível traçar um paralelo desta observação com a ideia de Rostko para Emmanuel Levinas. Isto é: uma vez que não é possível apreender o Outro em sua inteireza, é possível vislumbrar na expressão do Rosto parte — efêmera, mutável, parcial — do que é o Outro.

¹²⁵ Shibutani entende que gesto é o movimento ou som em um contexto social. Isto é: para que um movimento de alguém constitua gesto — comunicação — é necessário que haja um interlocutor capaz de apreender as indicações de suas intenções para respondê-lo de forma reciprocamente coerente (Shibutani, 1961, p.137).

¹²⁶ No original: “interacción que se produce mediante un conjunto complicado de símbolos convencionales que representan significados compartidos”.

fonético e escrito – a mais importante forma de comunicação simbólica¹²⁷ (Shibutani, 1961, p.142). Shibutani destaca a importância da fala, gestos vocais, pois ela permite que o falante aprecie suas colocações do ponto de vista do outro, o que torna mais fácil a assunção de papéis, assim como o estabelecimento do consenso (Shibutani, 1961, p.145).

Tamotsu Shibutani esclarece que consenso não é sinônimo de concordância, harmonia, de interesses, isso porque, mesmo quando estão em conflito, os antagonistas podem prever as expectativas recíprocas, pois respondem aos gestos uns dos outros de maneira previsível ao grupo, o que dá sustentação à estrutura de comunicação existente entre eles (Shibutani, 1961, p.159).

Outro fator, apontado pelo sociólogo, que interfere na capacidade dos indivíduos de terem aptidão para desempenhar papéis interpessoais é a variação de empatia, que influencia na capacidade de prever as reações emocionais dos outros e de respondê-las projetando seus sentimentos (Shibutani, 1961, p.333). Assim, “a empatia está inversamente relacionada à distância social: os estranhos geralmente são vistos como coisas”. Ademais, ela sustenta os sentimentos, significados que dependem da identificação de alguém com o objeto, e das reações emocionais atribuídas a ele (Shibutani, 1961, p.419).

Ainda acerca da busca do consenso, o antropólogo jurídico Norbert Rouland (2008, p.150) explica que não é necessário que seja permeada pela ideologia do individualismo e da competição (característica das sociedades ocidentais modernas). Isso porque, quando se consideram as sociedades elementares – também chamadas por ele de sociedades do frente a frente¹²⁸ – há o compartilhamento de objetivos em comum, uma afinidade de vida, que ocasiona menos cisões internas, de maneira que a mediação e a conciliação são mais exitosas.

¹²⁷ O posicionamento de Mead também é no sentido de que a linguagem é a forma mais desenvolvida do gesto: “A linguagem foi primeiramente a atitude, o olhar, o movimento do corpo e de suas partes, indicando o ato social que se aproximava, ao qual os outros indivíduos deveriam ajustar sua conduta. Ela se torna linguagem em um sentido mais restrito quando é um discurso comum de qualquer forma; isto é, quando por meio de seu gesto o indivíduo se dirige a si mesmo e aos outros que estão envolvidos no ato. Sua fala é a fala deles. Ele pode se dirigir a si mesmo em seus gestos e, assim, apresentar a si mesmo toda a situação social na qual está envolvido, de modo que não apenas a conduta é social, mas a consciência também se torna social” (Mead, 1918, p. 578-579, tradução nossa).

¹²⁸ Rouland (2008, p. 152) esclarece que, em tais sociedades, o solo é mais fecundo à ordem negociada e demonstram que o direito pode existir sem o Estado, que não é indispensável para a garantia da paz. Contudo, o autor frisa que “o recuo do Estado será prenhe de perigos se não for compensado por novas solidariedades, que cabe à sociedade civil desenvolver ou inventar (a esse respeito, o avanço dos movimentos caritativos constitui um sinal encorajador).” (Rouland, 2008, p.153). Apesar de tal colocação, infere-se que não se consegue vislumbrar – ao menos considerando a realidade periférica latino-americana – a substituição do Estado (mesmo em médio prazo) por iniciativas privadas, dadas as abissais desigualdades e problemas estruturais que dificilmente poderão ser enfrentados sem um Estado bem organizado e estruturado para atender a tais demandas.

Dessa forma, em tais sociedades, praticamente não se recorre a recursos contenciosos, tidos como último recurso, pois “consiste então no ostracismo do indivíduo julgado irrecuperável” (Rouland, 2008, p.150).

Segundo o jurista francês, a ordem negociada (que compreende técnicas de conciliação, mediação e arbitragem) busca enfrentar os conflitos e restabelecer a paz por meio da oralidade e do face a face, gerando aproximação de forma melhor que a comunicação escrita. Rouland (2008, p.137) frisa que, com o uso de tais práticas, o direito não é abandonado, mas torna-se ponto de referência (de maneira mais flexível e adaptável às situações concretas) para lidar com o conflito.

Por certo, tal ordem negociada implica também sensíveis mudanças. Especificamente quanto à justiça restaurativa (que pode ser inserida na ideia de ordem negociada, mas não se identifica com mediação, pois elas apenas se interseccionam¹²⁹), pensa-se como uma nova linguagem, uma maneira de dar novas dimensões ao debate. Linguagem esta que busca limitar a retórica da punição até mesmo por “uma concepção republicana de viés liberal (no sentido igualitarista do termo)”, como propõe Lohan Couto, que torna palpável a concretização da responsabilização sem dominar, destruir ou estigmatizar o outro (Couto, 2022, p.101).

Quando se encara a justiça restaurativa como uma nova “linguagem” que pode superar o discurso punitivo, deve-se atentar aos signos sociais que são comunicados pela prática, pois, caso o discurso reproduza a retórica punitivista com aparência de restauratividade, acabar-se-á relegitimando a justiça criminal convencional, que cooptará a justiça restaurativa para si (Couto, 2022, p.97).

Para que se possa evitar isso, Couto defende que é preciso “direcionar as implicações do giro linguístico [...] à figura do ‘crime’”. Isto é: partindo da filosofia da linguagem, traçar o caminho até a negação do crime como algo essencializado (caminhos trilhados também pelo interacionismo simbólico e criminologias críticas) e compreendê-lo como algo concreto, “cujo sentido seja atribuído pelas pessoas”, o que permite que novas formas de trato do conflito sejam criadas pelos diretamente envolvidos¹³⁰ (Couto, 2022, p.98).

¹²⁹ Para mais reflexões acerca da relação da justiça restaurativa com a mediação, ver PALLAMOLLA, Raffaella da Porciuncula; ACHUTTI, Daniel. JUSTIÇA RESTAURATIVA E MEDIAÇÃO PENAL: afinal, qual a relação entre elas?. In: DORNELLES, Ricardo Cesar Correa Pires; GROSSI, Herta (org.). **Reflexões sobre Mediação**. Porto Alegre: Oab/Rs, 2018. p. 429.

¹³⁰ Nessa mesma linha, Giamberardino (2022, p.56) já afirmava que, a partir do momento em que se entende “crime” como violação de direitos individuais e relações interpessoais, potencializa-se ao máximo a participação

Considerando a mudança de linguagem proposta pela justiça restaurativa, verifica-se a existência daqueles que defendem uma mudança radical de vocabulário, de maneira a, até mesmo, abandonar os termos “crime” e “vítima”, como é o caso da zemiologia. Contudo, defende Giamberardino, não é necessário chegar a esse extremo para se compreender que as identidades são socialmente construídas e que se abandonem os objetivos de reformar os sujeitos para priorizar a “mudança dos sentidos e significados atribuídos às situações de conflito e violações de direitos”, que dá à justiça restaurativa potencial político de transformação pessoal (Giamberardino, 2022, p.139).

Considerando o potencial para o enfretamento de conflitos existentes na comunicação face a face entre dois indivíduos, passa-se a analisar dois estudos pautados em casos concretos de interação por meio da linguagem e seus resultados.

O primeiro deles é o desenvolvido por Lawrence W. Sherman, Heather Strang, Caroline Angel, Daniel Woods, Geoffrey C. Barnes, Sarah Bennett e Nova Inkpen, os quais estudaram encontros de justiça restaurativa aleatoriamente designados em Londres (Reino Unido) e Canberra (Austrália), estruturados em certo padrão: eram conduzidos por policiais, e a proposta era oportunizar um encontro face a face entre os ofensores, as vítimas e seus respectivos familiares e amigos. Há alguns fatores variantes, como o tipo de delito (crimes violentos ou contra a propriedade), o momento processual (pré-judicial ou pré-sentença), além da diferença de país. Não obstante, em todos os casos, os participantes sentaram-se em círculo e buscaram responder a três questões centrais “ 1) o que aconteceu no curso do crime que levou à conferência de JR?; 2) quem foi afetado pelo que aconteceu e como foi afetado?; 3) o que deve acontecer agora para reparar o dano que o crime causou?”¹³¹ (Sherman *et al.*, 2005, p. 367-368).

Os autores inicialmente sugerem que, de acordo com os estudos da psicologia na vertente da Terapia Cognitivo-Comportamental, pressupõe-se que, quando as vítimas conseguem normalizar o contexto e os indivíduos envolvidos em um trauma como o crime, é possível que haja a diminuição do dano sofrido e da autculpabilização pelo evento. Além disso, os autores afirmam que, pela sociologia, a justiça restaurativa bem-sucedida pode compreender um “ritual de interação”, no qual a energia emocional e a identidade são

dos diretamente envolvidos, o que implica a retirada do Estado do lugar de “vítima primária”, sem excluí-lo de interferir por completo no procedimento.

¹³¹ No original: “1) what happened in the course of the crime that led to the RJ conference? 2) who was affected by what happened, and how were they affected? 3) what should happen now to repair the harm that the crime has caused?”.

restaurados, e o compromisso com os valores sociais é reafirmado (Sherman *et al.*, 2005, p.368).

Os autores fazem a afirmação com relação aos rituais de interação com base nas colocações feitas por Randall Collins (2004, p. 111), que entende a justiça restaurativa como um exemplo de ritual de interação, que é definido pela reunião de quatro características distintas:

1) as pessoas estão fisicamente juntas, de modo que são influenciadas pela presença corporal umas das outras; 2) os limites da participação na interação são claramente definidos, de modo que todos saibam quem está participando e quem não está; 3) os participantes se concentram em um objetivo comum e sabem que todos estão se concentrando nele; e 4) os participantes compartilham um estado de espírito emocional ou uma experiência de arrastamento comum, ainda que dinâmica¹³² (Collins, 2004, p. 111 *apud.* Sherman *et al.*, 2005, p.371).

Caso se verifiquem tais condições na experiência restaurativa, será possível, argumentam os autores, verificar o conceito durkheimiano de efervescência coletiva, que gera, nos participantes, um sentido de solidariedade social recíproca, envolvendo, além de confiança, euforia e proatividade, o comprometimento com a moralidade coletiva. Por outro lado, se o ritual de interação for falho, há pouco ou até mesmo nenhum senso de solidariedade coletiva impulsionado, a identidade não é afirmada ou modificada, e há um sentimento de frustração (Sherman *et al.*, 2005, p.371).

Uma possibilidade que emerge dos rituais de interação, como a justiça restaurativa resta, quando bem sucedidos, é que também instigam as vítimas a se autodeterminarem de acordo com a norma social, de maneira que o desejo de vingança contra o ofensor pode diminuir (Sherman *et al.*, 2005, p.372).

Feitas tais considerações, os autores expõem as hipóteses do estudo:

H1: As conferências de JR [justiça restaurativa] têm maior probabilidade de produzir um ritual de interação bem-sucedido que promova a solidariedade social entre infratores e vítimas, reafirmando a moralidade mútua do grupo, do que os processos de justiça convencionais sem JR.

¹³² No original: “1) people are physically together so that they are influenced by each others’ bodily presence; 2) the boundaries of interaction membership are clearly defined so that everyone knows who is participating and who is not; 3) participants focus on a common purpose and know that all are focusing on it; and 4) participants share a common, if dynamic, emotional mood or entrainment experience”.

H2: As vítimas designadas aleatoriamente para as conferências de JR têm maior probabilidade de mostrar benefícios psicológicos futuros do processo de justiça do que as vítimas não designadas para a JR (Sherman *et al.*, 2005, p.372)¹³³.

Para testar a hipótese 1, os pesquisadores investigaram se as conferências de justiça restaurativa geram mais pedidos de desculpas e também se a vítima interpretou o pedido de desculpas do ofensor como sincero (Sherman *et al.*, 2005, p.373). Com o fim de testar a hipótese 2, analisaram se as vítimas continuavam se culpando por terem dado causa ao crime e se, após o encontro restaurativo, ainda desejavam se vingar dos ofensores (Sherman *et al.*, 2005, p.373).

Apesar de ter sido verificada, com certa frequência, a sinceridade do pedido de desculpas, tais desculpas não bastaram para produzir perdão aos ofensores, de modo que a hipótese 2 não foi verificada tão consistentemente. Com isso, não se aferem índices significativamente menores de vítimas se culpando pelo evento criminoso (Sherman *et al.*, 2005, p.389). Isso considerado, a analogia entre a justiça restaurativa e a terapia cognitivo-comportamental não parece ser verificável na prática, isso porque, mesmo que as vítimas aparentemente tenham se sentido aliviadas por terem ouvido o ofensor dizer que o crime ocorreu ao acaso, esse dado parece não diminuir a autculpa da vítima pelo ocorrido (Sherman *et al.*, 2005, p.389-390).

Do estudo proposto, emerge que o principal efeito positivo da justiça restaurativa para as vítimas é a considerável e consistente redução do desejo de vingança violenta das vítimas contra os ofensores. Os autores consideram tal resultado significativo, na medida em que muitos ofensores foram, um dia, vítimas de crimes, e o manejo adequado da raiva das vítimas pode beneficiá-las e pode reafirmar seu compromisso com a moralidade do grupo (respeito às normas) (Sherman *et al.*, 2005, p.392).

O segundo estudo que se debruça sobre práticas restaurativas concretas é o desenvolvido por Mark Austin Walters (2015), que analisa os benefícios terapêuticos da justiça restaurativa para partes envolvidas em um caso específico de homicídio. No decorrer do texto, o autor explora os aspectos em que o diálogo pode contribuir para uma conexão

¹³³ No original: “H1: RJ conferences are more likely than conventional justice processes without RJ to produce a successful interaction ritual fostering social solidarity among offenders and victims that reaffirms their mutual group morality.

H2: Victims randomly assigned to RJ conferences are more likely to show future psychological benefits from the justice process than victims not assigned to RJ”.

emocional positiva e para as transformações relacionais entre os participantes – as quais devem ser tomadas com cautela (Walters, 2015, p.1207).

O caso analisado é do crime de homicídio de um homem gay em Londres, e as entrevistas foram feitas com a irmã da vítima, o ofensor, o facilitador e o gerente de liberdade condicional do ofensor seis meses após o encontro restaurativo (Walters, 2015, p.1212). Walters atribui nomes fictícios aos envolvidos, sendo que, à vítima, foi atribuído o nome de John, um gerente de bar de 30 anos, que, na noite de seu assassinato, estava ébrio e, quando estava a caminho de casa, passou por uma área conhecida por ser ponto de encontro de homens gays para práticas sexuais, quando ele encontrou Michael e Billy, jovens na casa dos 20 anos, e os convidou para ir ao seu apartamento. Eles aceitaram com a intenção de roubar John, contudo, ao chegar ao apartamento, John tocou a perna de Billy, o que desencadeou nele uma reação violenta. Michael não estava presente no cômodo quando isso aconteceu, pois foi procurar algo para amarrar John e, quando encontrou John e Billy lutando na sala, teve o impulso de passar a corda ao redor do pescoço de John e o estrangulou até a morte. Dois dias depois do ocorrido, Michael entregou-se como culpado pela morte de John (Walters, 2015, p.1213).

O ocorrido gerou severas repercussões emocionais e psicológicas nas irmãs da vítima, a quem foram atribuídos os nomes de Janet e Barbara. A primeira passou 18 meses afastada do trabalho para cooperar com as investigações sobre o assassinato de John e por conta de uma depressão que a acometeu. Já Barbara desenvolveu questões relacionadas a alcoolismo e impulsos suicidas (Walters, 2015, p.1213-1214).

As repercussões criminais do caso foram que Michael foi condenado a prisão perpétua, e Billy teve a pena reduzida por conta de evidências médicas de que ele tinha Síndrome de Aspeger (Walters, 2015, p.1214).

Apesar da profundidade dos danos emocionais, a prática foi bem sucedida ao ponto de que, além de Michael ter contemplado mais profundamente as consequências de suas ações, as percepções de ambas as irmãs sobre o ofensor foram alteradas por conta da oportunidade do ofensor contar sua própria história. O trecho da entrevista com Janet que melhor ilustra tal transformação de percepção é o seguinte: “Eu pensei, sabe, 'ele é um bandido', 'ele é um monstro'... e foi muito chocante vê-lo, ele era apenas... normal, sabe? Eu conseguia entender de onde ele vinha, o que ele estava dizendo e por que aquilo tinha

acontecido...”¹³⁴. Por tal apontamento, é possível extrair a humanização de todos os envolvidos por meio do compartilhamento de suas histórias pessoais de sofrimento (Walters, 2015, p.1217).

Durante o encontro, Michael pediu perdão às irmãs da vítima direta por todo o sofrimento que ele as causou, e tal ato foi percebido por Janet muito positivamente por ter sido interpretado como genuíno e por ter comunicado a ela que ele pôde compreender que as consequências de seu ato reverberavam até o presente (Walters, 2015, p.1217-1218). Contudo, ao desconstruir a imagem de Michael como essencialmente mau e até mesmo simpatizar com ele, um novo conflito interno surgiu para Janet, pois ela entendia que não deveria sentir compaixão por quem havia matado seu irmão (Walters, 2015, p.1218-1219).

A percepção de Michael, um dos ofensores também foi significativa:

Ser capaz de entender a dor delas, da qual eu sempre tive consciência até certo ponto, mas não no grau em que ouvi pessoalmente, acho que esse é o maior impacto, a percepção de que as pessoas são prejudicadas, não a curto prazo, mas a longo prazo... Fiz muitos programas para infratores ao longo dos anos, mas acho que nada foi tão intenso e acho que nada poderia ser tão intenso quanto ficar face a face com a família da vítima, como isso os afetou... foi profundo¹³⁵ (Walters, 2015, p.1220).

Considerando tal colocação do ofensor, Walters destaca a importância do diálogo direto para a mudança de percepção interpessoal, de forma que os estereótipos podem até mesmo ser invertidos, e as atitudes dos envolvidos, se transformarem (Walters, 2015, p.1221). Apesar da proficuidade do diálogo direto, o autor frisa que o êxito do encontro restaurativo deve-se à participação voluntária, que é essencial para alcançar a restauração individual, relacional e comunitária, nas perspectivas simbólica, emocional, material ou relacional. Além disso, o autor defende que, nos casos de homicídio, as práticas restaurativas devem ser somadas ao procedimento de justiça convencional (Walters, 2015, p.1221-1222).

Outro aspecto relevante do encontro é que as irmãs da vítima puderam esclarecer a motivação do crime, que, antes do diálogo com o ofensor, supunham ser homofobia. Porém,

¹³⁴ No original: ““I thought, you know, ‘he’s a thug’, ‘he’s a monster’... and it was quite shocking to see him, he was just... normal you know?... I could understand where he was coming from, what he was saying, and why it happened...””.

¹³⁵ No original: ““Being able to understand their pain which I was always aware of to a degree but not to the degree I had heard face-to-face, I think that is the biggest impact, the realisation that kinda hurt people, not in the short-term but in the long-term... I done a lot of offender programmes over the years but I don’t think anything has been so intense and I don’t think anything could be so intense as coming face-to-face with your victim’s family, how it’s affected them... it was profound.””.

ao terem a possibilidade perguntar diretamente a Michael, ele explicou que não era homofóbico, e John apenas foi visto como um “alvo fácil”, dado que estava embriagado. Ademais, frisou que não pretendia matar Michael, mas apenas roubá-lo e que o homicídio ocorreu por um “erro de execução” da empreitada criminosa (Walters, 2015, p.1215-1216). Isso revela a importância da forma como as práticas e os pré-encontros são conduzidos pelos facilitadores, para que os envolvidos possam elaborar as questões que pretendem formular uns aos outros.

3.4.1 Condução do diálogo pelo facilitador

É de se considerar que, no âmbito do encontro restaurativo, deve haver espaço e liberdade para que as partes – e, principalmente, a vítima – expresse sua raiva, indignação e reprovação quanto ao ocorrido. Contudo, não se pode desconsiderar a necessidade de restabelecer o equilíbrio e o respeito mútuo entre os participantes, iniciativa essa que pode ser gerida por um dos participantes, mas é dever primordial dos mediadores e facilitadores que conduzem a prática (Couto, 2022, p.101-102).

Há uma série de mecanismos de condução dos diálogos – que não se resumem ao momento do face a face entre ofensor e vítima – que contribuem para a comunicação entre as partes. Dentre elas, está a presença das redes de apoio (pessoas com as quais as partes têm relacionamento, como família e amigos, além do mediador/facilitador e órgãos de justiça). A importância do trabalho preparatório do pré-encontro realizado por facilitadores está no esclarecimento do que consiste a justiça restaurativa e ajustar as expectativas de papéis e possíveis resultados do encontro, tanto para a vítima quanto para o ofensor (Suzuki; Yuan, 2021, p.11).

Um aspecto essencial para que o facilitador possa contribuir para o estabelecimento do equilíbrio de poderes é a neutralidade¹³⁶, que é importante para que as partes não se sintam

¹³⁶ Theo Gavrielides (2017, p. 372), ao analisar a Diretriz de Direitos das Vítimas da União Europeia, observa que foi incentivada a adoção de uma abordagem holística para a reparação dos danos, uma vez que aos profissionais da justiça restaurativa foi recomendado que trabalhassem em colaboração com psicólogos, psiquiatras, conselheiros de dívidas e especialistas em proteção infantil. Além disso, a atuação imparcial desses profissionais para garantir que as partes possam decidir, de maneira informada, participar ou mesmo se retirar do procedimento em qualquer estágio, é tida como primordial.

julgadas por terem cometido uma ofensa ou por terem sido vitimadas (Suzuki; Yuan, 2021, p.11).

Os autores Mark S. Umbreit e Betty Vos (2000), ao analisarem dois casos de mediação vítima-ofensor entre três membros das famílias de vítimas de homicídio e dois ofensores que estavam no chamado “corredor da morte” (sentenciados a pena de morte e aguardando a própria execução) apresentaram interessantes constatações sobre a importância da preparação para o encontro face a face.

Foi relatado pelo ofensor 1 que o material de preparação para o encontro o ajudou a ter ferramentas para expressar seus sentimentos e para conversar com sua família sobre a execução que sofreria e contribuiu para que as visitas que recebia de sua família fossem mais frequentes, mais abertas e menos superficiais. Já o ofensor 2 explicitou que o material de preparação auxiliou-no a compreender o ciclo de abuso do qual ele foi vítima e o ciclo de abuso que o levou a vitimar outras pessoas (Umbreit; Vos, 2000, p.73)

Os membros das famílias também relataram que o material foi útil para seus processos individuais, para formular perguntas e organizar e planejar o que gostaria de comunicar ao ofensor, como também contribuiu na comunicação com a família sobre a perda do ente querido, como nunca havia ocorrido desde o assassinato (Umbreit; Vos, 2000, p.73-74).

Todos os participantes elogiaram a atuação reservada do facilitador durante a sessão, que apenas fez observações introdutórias e permitiu que as sessões fluíssem livremente, apenas fazendo intervenções pontuais para sugerir a um dos participantes que introduzisse um tópico tratado na fase de preparação (mas sempre de um modo que não especificava exatamente a que se referia, para dar liberdade ao participante de tocar ou não no assunto a que se referia), ou outra intervenção para que a mãe de uma vítima pudesse parar para respirar quando se sentisse emocionada (Umbreit; Vos, 2000, p.82-83).

A partir do pressuposto de que se deve dar liberdade às partes para expressarem o que sentem, surgem outras questões. Christopher Bennett (2007) problematiza o fato de que se utilizar uma lógica de mercado e consumo na justiça restaurativa, em que a vítima (como cliente) sempre tem razão, como, por exemplo, permitir que a vítima expresse que gostaria que um ofensor acusado de estupro seja castrado, isso pode levar ao endosso de práticas contrárias aos objetivos da justiça restaurativa. Isso porque, argumenta o autor, se a justiça

restaurativa almeja representar um modelo mais democrático de justiça, deve-se possibilitar um diálogo que possa transformar a relação entre vítima e ofensor (Bennett, 2007, p.248).

Bennett defende que o crime inaugura um diálogo, um relacionamento (ou transforma um, caso haja uma relação que preceda o crime), um relacionamento ruim, pois há um dano, em que um das partes tentou subjugar a outra, um relacionamento em que há uma disparidade ou desequilíbrio de poderes, em que não há igualdade, desejável a um bom relacionamento (Bennett, 2007, p.253-254).

E, neste ponto, o autor entende ser necessário compreender a diferença entre estado moral e estado empírico de um relacionamento (um conceito de Duff, 2002, p.86-87), pois o estado empírico refere-se à forma como os participantes estão se tratando, se estão em bons termos; e o estado moral diz respeito ao fato de os participantes estarem ou não se tratando como deveriam. Desse modo, é possível que as partes estejam se tratando empiricamente bem, mas estejam moralmente mal, pois uma das partes não se deu conta de que está sendo explorada pela outra. Isso posto, Bennett entende que, pela justiça restaurativa, o objeto é restaurar o aspecto moral da relação, mesmo que não seja suficiente para restaurar empiricamente o relacionamento (Bennett, 2007, p.254).

Para que a restauração moral seja possível, é preciso que o ofensor reconheça que tratou a vítima de maneira inadequada, o que gerou a responsabilidade de reparar – principalmente em termos simbólicos – o dano causado e realmente se autodetermine dessa maneira, o que permitirá que haja um reequilíbrio na relação, mesmo que as partes decidam não continuar empiricamente a se relacionar (Bennett, 2007, p.254-255). Disso é possível extrair a importância da preparação pré-encontro, para que o ofensor se dê conta desse desequilíbrio de poderes, elabore a situação e se responsabilize por ela antes de encontrar a vítima.

A importância da preparação anterior ao encontro também é evidenciada quanto à vítima, que, ao aceitar participar do procedimento restaurativo, precisa ser preparada para trabalhar com o ofensor, a fim de estabelecer um diálogo que, na medida do possível, seja desvinculado de respostas vingativas – que buscam fazer algo ao ofensor, e não construir uma solução dialogada com ele. Desse modo, ao se abrir ao diálogo, a vítima pode ter a legítima expectativa de que o ofensor admita sua ofensa e assuma sua responsabilidade (Bennett, 2007, p.257).

De todo o exposto, conclui-se que, para que o objetivo de reequilibrar a relação entre vítima e ofensor e evitar que uma disparidade de poderes se estabeleça durante a prática restaurativa, é imprescindível a atuação de um facilitador bem treinado, que prepare vítima e ofensor para elaborar o ocorrido, ajustar as expectativas e organizar a forma como irão se comunicar, visando ao estabelecimento de uma prática respeitosa, dialógica e, sobretudo, democrática e humanizadora.

4. JUSTIÇA RESTAURATIVA E ESTIGMATIZAÇÃO NO BRASIL

A história da justiça restaurativa no Brasil já nasce marcada por disputas: há um certo embate acerca da “paternidade” das práticas brasileiras. Raffaella Pallamolla (2017), em sua tese de doutorado, investigou tal histórico e realizou uma série de entrevistas com pessoas que trabalharam na institucionalização da justiça restaurativa no Brasil. No trabalho, ela se utiliza de nomes fictícios para tratar de cada um. O primeiro é Greg, um homem britânico, ator, que vem para o Brasil e, ainda na década de 90 do século XX, inicia as práticas no morro de Santa Marta, no Rio de Janeiro, muito influenciado pela metodologia da Comunicação Não Violenta, sistematizada por Marshall Rosenberg. Greg aponta que o fato de os primeiros círculos restaurativos brasileiros terem provindo da periferia de um dos maiores centros urbanos brasileiros marca um diferencial para desconstruir o mito da origem indígena da justiça restaurativa (Pallamolla, 2017, p.116).

Porém, tal afirmativa de Greg não é um consenso, pois há agentes centrais no campo jurídico que defendem o dito “mito” da origem indígena da justiça restaurativa e, atualmente, dão prioridade aos círculos restaurativos nos moldes propostos por Kay Pranis (Pallamolla, 2017, p.119).

Outra possível versão para o início das práticas restaurativas no Brasil advém da atuação de magistrados junto da AJURIS (Escola Superior da Magistratura do Rio Grande do Sul) e da cooperação entre Secretaria de Reforma do Judiciário e PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento), que organizavam a Reforma do Judiciário e desenvolveram três programas-piloto implementados em 2005 (Pallamolla, 2017, p. 136).

Independente da real história de gênese da justiça restaurativa brasileira, o fato é que esse foi um movimento que se consolidou oficialmente de maneira mais institucionalizada, por meio da atuação do poder judiciário¹³⁷, o que gera uma série de repercussões, desde a aplicação da justiça restaurativa por uma perspectiva efficientista, de alternativa célere e informal para “desafogar” o poder judiciário (muito associada à lógica dos Juizados Especiais Criminais) até a consolidação de um viés “reucentrista”: a justiça restaurativa mais focada no réu e em frear a reincidência, sobre a qual – por esse ser um trabalho focado em investigar processos de estigmatização – debruçar-se-á a seguir.

4.1 JUSTIÇA RESTAURATIVA NO BRASIL E “REUCENTRISMO”

A perspectiva reucentrista é descrita por Vera Regina Pereira de Andrade (2018b, p.17) da seguinte maneira:

[...] a presença-adesão dos ofensores, tanto jovens quanto adultos, e em qualquer estágio do processo criminal, é muito maior do que a participação das vítimas. Nesse contexto, os programas tendem a se concentrar nos ofensores, e isso parece ocorrer por dois motivos principais: ou porque as práticas de justiça restaurativa são usadas depois que um ofensor é condenado no tribunal (ou seja, justiça restaurativa no nível pós-sentença, como parte da punição do infrator), ou durante o processo de julgamento, quando há prisão domiciliar ou vigilância eletrônica, mas em todos esses casos com foco no infrator; ou por uma razão de princípio - os programas de justiça restaurativa no Brasil parecem ter a responsabilização do infrator (com um objetivo preventivo e de pacificação) como o princípio central em jogo (em oposição à reparação de danos causados às vítimas e comunidades, por exemplo)¹³⁸.

O referido texto tem, por base, algumas conclusões a que a autora chegou após a realização do Relatório Analítico Propositivo encomendado pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), denominado “Justiça Pesquisa: Direitos e Garantias Fundamentais”, mais

¹³⁷ Para maiores aprofundamentos acerca do tema, ver: Pallamolla, Raffaella da Porciuncula. **A construção da justiça restaurativa no Brasil e o protagonismo do poder judiciário**: permanências e inovações no campo da administração de conflitos. 2017. 286 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/7735>. Acesso em: 18 nov. 2024. e TONCHE, Juliana. **A construção de um modelo 'alternativo' de gestão de conflitos**: usos e representações de justiça restaurativa no estado de São Paulo. 2015. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-11122015-144029/>. Acesso em: 18 nov. 2024.

¹³⁸ No original: “the presence-adherence of offenders, both youth and adult offenders and at any stage of the criminal proceedings, is much higher than the participation of victims. In this context, programmes tend to focus on offenders, and this seems to be for two main reasons: either because restorative justice practices are used after an offender is sentenced in court (i.e. restorative justice at post-sentencing level, as part of the offender’s punishment), or during the trial proceedings when there is house-arrest or electronic surveillance, but in all these cases focused on the offender; or for a principled reason – restorative justice programmes in Brazil seem to have the responsabilisation of the offender (with a preventive and peace-making aim) as the central principle at play (as opposed to the reparation of harm caused to victims and communities, for example)”.

especificamente do estudo “Pilotando a Justiça Restaurativa: o Papel do Poder Judiciário”, capitaneado por Vera Andrade, em 2017.

Nesse estudo, constatou-se que a baixa adesão-presença das vítimas aos procedimentos é uma continuidade verificada desde as primeiras pesquisas avaliativas dos projetos de justiça restaurativa brasileiros, as quais foram realizadas pelo Ilanud (Instituto Latino Americano das Nações Unidas para Prevenção do Delito e Tratamento do Delinquentes)¹³⁹. Apesar de o estudo de 2017 não ter avaliado a fundo as causas da baixa adesão-presença das vítimas nas práticas restaurativas, os pesquisadores levantam algumas hipóteses:

- a) Condição socioeconômica adversa para custeio das despesas necessárias aos deslocamentos aos locais das práticas de Justiça Restaurativa.
- b) Descompasso entre a temporalidade necessária às vítimas para voluntariar-se aos procedimentos de Justiça Restaurativa versus temporalidade necessária aos procedimentos, não raro movidos pela celeridade.
- c) Insucesso, por esses motivos entre outros e pela própria inadequação dos contatos/convites feitos pelos facilitadores para a participação das vítimas nos programas.
- d) Incerteza ou insegurança quanto ao conteúdo das práticas.
- e) Reprodução de uma cultura punitiva que não cuida das vítimas, mas pune os ofensores (Andrade, 2018a, p. 127).

Outras pesquisas apontam para a permanência dessa questão, e se identifica que sugestões feitas pelo ILANUD, como a de estruturar serviços de assistência a vítimas acoplados aos programas de justiça restaurativa, não foram concretizadas e, por outro lado, tem-se observado que “o uso de práticas restaurativas nos âmbitos da execução penal e das medidas socioeducativas sem a participação de vítimas tem sido uma constante”, de maneira que as práticas têm abarcado apenas ofensores e, eventualmente, suas famílias (Pallamolla, 2017, p.251). Raffaella Pallamolla (2017, p.251) descreve mais especificamente:

¹³⁹ No citado estudo, consta, dentre as recomendações feitas, “Criar serviço de apoio à vítima” e “Ampliar o momento de preparação das partes para o círculo/encontro restaurativo” (ILANUD, 2006, p. 39), o que demonstra que há, desde o princípio da justiça restaurativa brasileira, a necessidade de se atentar mais à vítima, suas necessidades e para a preparação ao encontro, pontos entendidos como essenciais para os objetivos de humanização recíproca das partes. Além disso, no mesmo estudo avaliativo, foram feitas as seguintes ressalvas: “A Justiça Restaurativa não deve ser entendida como redução de investimentos por parte do Poder Judiciário: é preciso mais investimentos e apoio estatal para a sua consecução; A Justiça Restaurativa não deve ser vista como meio de tornar a justiça mais rápida: percebeu-se o quanto é importante o período de preparação para o encontro restaurativo; Os programas avaliados são ainda incipientes para afirmar que a Justiça Restaurativa potencialmente contribui para a redução da reincidência: de fato, é preciso um tempo maior para qualquer avaliação de resultado” (ILANUD, 2006, p. 36). Desta forma, constata-se que o foco de combate à reincidência através da justiça restaurativa é algo que remonta ao início das práticas, possível motivo pelo qual há um maior direcionamento de atenção ao ofensor e em sua “reforma moral”, a qual não é dado certo, como já apontava o estudo.

Entre os meses de agosto de 2016 e fevereiro de 2017, realizei visitas a estabelecimentos prisionais (de regime fechado, semiaberto, aberto) e patronatos que utilizavam práticas restaurativas. Foram mais de dez estabelecimentos visitados e, na grande maioria deles, o que pude observar foi a realização de práticas apenas com os presos. Foram raros os casos relatados em que a comunidade de apoio do preso esteve presente e ainda mais raros os casos nos quais a vítima esteve presente.

Algumas justificativas dadas quanto à ausência das vítimas¹⁴⁰ nesses programas em específico foram a “[f]alta de estrutura dos estabelecimentos, de segurança, de espaços adequados para a realização das práticas e de apoio institucional (seja da administração da unidade prisional, seja do Judiciário)” (Pallamolla, 2017, p.251-252).

Portanto, como o foco não é concretizar o encontro entre as partes, do seu empoderamento e da priorização das suas necessidades, o horizonte da justiça restaurativa é limitado, pois, ao se impedir o desconforto do frente a frente, as partes também são impedidas de viver uma experiência – pessoal – de justiça. Com a desvalorização da conflitividade, também se coíbe o aprimoramento das habilidades dos cidadãos de gerirem, da forma que lhes for mais proveitosa, os seus conflitos (Carvalho; Angelo; Boldt 2019, p. 168).

Além do mais, Pallamolla (2017, p.253) frisa que o risco de relegar a vítima a segundo plano e focar apenas no ofensor é a possibilidade de a justiça restaurativa converter-se em “justiça terapêutica”, compatível com o correccionalismo criminológico. A mesma preocupação é exposta no mencionado relatório do CNJ, em que se atrela uma leitura da justiça restaurativa a um recorte de classe, raça e gênero, que gera uma perspectiva “seletiva, estereotipada e estigmatizante (tributária do positivismo periculosista do século XIX), que identifica criminalidade grave com a criminalidade tradicional, de rua, identificada a sua vez com periculosidade individual dos baixos e negros estratos sociais”¹⁴¹ (Andrade, 2018a, p. 147).

Disso se extrai que a falta um viés crítico pode ser perigoso às práticas restaurativas brasileiras, pois, ao invés de ser uma alternativa real à punição, perpetuam a lógica correccionalista de objetivar que o ofensor abandone a carreira criminosa. Assim, Daniel Achutti, André Giamberardino e Raffaella Pallamolla sistematizaram as principais críticas

¹⁴⁰ Além da falta das vítimas, Pallamolla (2017, p.260) também identifica a falta de participação efetiva da sociedade civil nas práticas restaurativas brasileiras.

¹⁴¹ Pallamolla (2017, p.272) compreende que há outro vínculo entre o positivismo criminológico caracterizado pelo discurso correccionalista e a justiça restaurativa: os momentos de disciplinamento e controle que se associam a um “discurso religioso e por que não dizer, messiânico” que perpassam o discurso de promoção da paz nas práticas brasileiras.

quanto às práticas restaurativas brasileiras na: “(1) a ausência da vítima; (2) a individualização do conflito; (3) a ausência de debate sobre o contexto de injustiças estruturais anteriores ao conflito”¹⁴² (Achutti; Giamberardino; Pallamolla, 2021, p.312). A ausência da vítima aliada e o viés correcionalista das práticas brasileiras são os principais fatores que a apartam da possibilidade de uma perspectiva abolicionista. Aliás, ao não operacionalizar as práticas dialógicas e sem transformar a linguagem e a cultura correcionalista, a justiça restaurativa não tem potência suficiente para enfrentar a perenidade da punição (Achutti; Giamberardino; Pallamolla, 2021, p.314-315).

Considerando que, com a ausência da vítima, parte essencial ao modelo crítico de justiça restaurativa está faltando (o diálogo), os autores concluem que a justiça restaurativa brasileira está longe da perspectiva abolicionista (que eleva a justiça restaurativa ao patamar de transformativa, conforme descrito alhures). Mesmo porque essa forma de justiça restaurativa requer uma estruturação de uma nova linguagem, que dê sustentação à construção de práticas comunitárias de resolução de conflitos (Achutti; Giamberardino; Pallamolla, 2021, p.316).

Gerry Johnstone, em texto de 2017, analisa as razões pelas quais o envolvimento das vítimas na justiça restaurativa é essencial e chega a afirmar que há tensão entre razões para que haja envolvimento dos ofendidos. Uma das razões é que, para o ofensor poder se conscientizar plenamente da extensão das lesões perpetradas pelo seu comportamento, é crucial que haja um encontro face a face com a vítima, e, a partir da comoção emocional sentida pelo ofensor, ele possa reparar o dano e se abster de tomar ações que causem sofrimento a outros seres humanos. Portanto, o primeiro objetivo é o de “reforma do ofensor”¹⁴³ (Johnstone, 2017, p.385-386).

O segundo motivo é que a participação da vítima é importante para o processo das vítimas de processar e de se “recuperar”¹⁴⁴ emocionalmente do evento danoso, além de

¹⁴² No original: “ (1) the absence of the victim; (2) the individualization of the conflict; and (3) the absence of debate on the context of structural injustices prior to the conflict”.

¹⁴³ Frisa-se que há um liame muito sutil, mas significativo: uma coisa é informar no intuito de conscientizar para fins de responsabilização espontânea do ofensor, e outra coisa é o objetivo de reforma do sujeito. Não se pode ter por fim reformar o sujeito. O sujeito pode se entender como responsável, atuar para remediar o dano causado sem ser forçado a ter sua natureza ou personalidade alteradas. Pois caso se declare este como um fim primordial da justiça restaurativa, estar-se-ia defendendo a manutenção do correcionalismo penal.

¹⁴⁴ Muitas traduções do verbo *to heal*, em inglês, vão para o literal de “cura”, que dá uma dimensão mística/espiritual que não é intrínseca às práticas restaurativas, embora possa estar presente, a depender da aplicação da prática.

poderem ter certas necessidades – de informação, de reparação material e simbólica – atendidas, além de poderem ter uma “experiência de justiça” (Johnstone, 2017, p.386-387).

Feitas tais considerações, o autor passa a se perguntar por que as vítimas poderiam se dispor a participar das práticas restaurativas, e pontua que, se a motivação é experienciar a “cura” e a “justiça”, é necessário que as vítimas (i) sintam necessidade de tais experiências e (ii) tenham a confiança de que se encontrar com o ofensor irá atender tais necessidades. Há também a possibilidade de a vítima se sentir impelida a contribuir para a reforma do ofensor, seja por uma perspectiva altruísta ou para poupar outras possíveis vítimas de experienciar o que foi vivido por ela. Nesse ponto, o autor frisa que tal desejo pode ser permeado por crenças religiosas e pelo desejo de tentar se utilizar da situação negativa para gerar à sociedade algo positivo (Johnstone, 2017, p. 387).

Não obstante haver a possibilidade de a vítima não desejar participar do encontro, o autor afirma que é provável que, na maioria dos casos, ela não participe por não lhe ter sido oferecida a oportunidade de participar, o que pode se dever a diversos fatores. Dentre eles, está o fato de o dano não ser formalmente definido como crime ou, nos casos dos delitos propriamente ditos, pode não haver iniciativa de justiça restaurativa, e, nos casos em que há, é possível que o ofensor não admita a autoria do crime, para que a prática seja viabilizada (Johnstone, 2017, p. 387-388). A partir desses dados, o autor extrai a conclusão de que, quando se trata de viabilizar um encontro restaurativo, as primeiras perguntas são feitas ao ofensor, e não à vítima (Johnstone, 2017, p.388-389).

Apesar de reconhecer que são reduzidos os casos em que a justiça restaurativa é viável, o autor menciona estudos os quais apontam que grande parte das vítimas não deseja ter uma “experiência de justiça ou de cura”, por não se entenderem como sofredoras de traumas e por desejarem apenas a justiça no sentido convencional do termo: a punição do ofensor perpetrada pelo Estado (Johnstone, 2017, p.390). Além do mais, mesmo nos casos em que a vítima tenha desejo por experienciar a justiça e a “cura” e entenda que o encontro face a face com o ofensor possa contribuir para isso, é possível que ela não deseje arcar com a onerosidade que o aceite para a participação enseja – ou não tenha condições para tal. Acrescenta-se a isso a possibilidade de as vítimas entenderem que o encontro é mais voltado a atender as necessidades do ofensor, mesmo porque muitos programas, afirma o autor, são, de fato, mais voltados ao ofensor, e não têm muita experiência em trabalhar com vítimas de crimes e suas demandas (Johnstone, 2017, p.390-391).

Frente a tais dificuldades, Johnstone (2017, p.391-392) aponta a necessidade de investigar se os obstáculos são inerentes à justiça restaurativa ou não, pois, se for o caso, não será necessário mais esforço ao refino das práticas, e pode-se focar em reformular certas concepções centrais da justiça restaurativa, como o fato de serem atreladas ao processo de justiça criminal. Isso porque é possível que, com esse vínculo, não seja possível atender às necessidades das vítimas.

As considerações de Johnstone colaboram para a compreensão (e fornece hipóteses que podem contribuir para a investigação das causas) de que a questão do foco no ofensor não é uma questão adstrita à justiça restaurativa brasileira, uma vez que o autor fala desde a Europa, especificamente a partir da Inglaterra. Contudo, é imprescindível considerar a perspectiva latino-americana, de periferia do norte global e como o histórico socioeconômico e cultural do país influencia a realidade e, portanto, as práticas aqui empregadas.

4.2 PARTICULARIDADES DA “NOSSA MARGEM”

A necessidade de se analisar os fenômenos sociais com um olhar diferente para as questões do chamado “mundo subdesenvolvido”, há tempos, vem sendo evocada pelos criminólogos latino-americanos. Dentre as obras que primeiro enfrentam tal necessidade, está “Criminología: aproximación desde un margen” de Eugenio Raúl Zaffaroni, publicada em 1988. Nesse livro, o autor define a criminologia “desde a margem” como:

[...] o conhecimento (corpo de conhecimentos) que nos permite explicar como operam os controles sociais punitivos de nossa margem periférica, que comportamentos e atitudes promovem, que efeitos provocam e como são encobertos, na medida em que isso seja necessário ou útil para projetar alternativas às soluções punitivas ou soluções punitivas alternativas menos violentas que as existentes e mais adequadas ao progresso social¹⁴⁵ (Zaffaroni, 1988, p.20).

Zaffaroni (1988, p.1-2) reconhece que as discussões dos países centrais repercutem na América Latina, mas as ideologias observadas em tais países não têm o mesmo significado na nossa periferia, mesmo porque aqui a criminologia é campo permeado por dúvidas, em que as perguntas se multiplicam com mais rapidez, uma vez que elas “emergem de tragédias, e sua

¹⁴⁵ No original: “[...] la criminología es el saber (conjunto de conocimientos) que nos permite explicar cómo operan los controles sociales punitivos de nuestro margen periférico, qué conductas y actitudes promueven, qué efectos provocan y cómo se los encubre en cuanto ello sea necesario o útil para proyectar alternativas a las soluciones punitivas o soluciones punitivas alternativas menos violentas que las existentes y más adecuadas al progreso social”.

velocidade de reprodução está inversamente relacionada ao entorpecimento da fascinação que a vida cotidiana pode produzir”¹⁴⁶.

O estudo capitaneado por Vera Andrade, a pedido do Conselho Nacional de Justiça, desenvolveu-se, guiado pela evocação de Zaffaroni de buscar entender as características da “nossa margem” brasileira para buscar alternativas – ou o aperfeiçoamento delas. Em artigo publicado em 2018, a autora busca sumarizar alguns dos resultados do citado estudo, e, dentre eles, constatou-se que a justiça restaurativa brasileira está em processo de construção¹⁴⁷, porém já se verifica uma certa limitação e colonização das práticas pela lógica do sistema de justiça criminal, mesmo porque o desenvolvimento tem se dado no seio do poder judiciário brasileiro¹⁴⁸ e restringe-se a crimes de baixo potencial ofensivo (Andrade, 2018b, p.11).

Identificou-se, ademais, que falta ao campo da justiça restaurativa brasileira um intercâmbio com outras experiências latino-americanas, o que priva as práticas de um enriquecimento por princípios e valores emancipatórios (Andrade, 2018b, p.11). Outro aspecto que a maior aproximação da justiça restaurativa às culturas ocidentais centrais, principalmente euro-americana¹⁴⁹, traz é a busca por uma racionalidade cartesiana, positivista, com vistas à “universalização, uniformização e conceitualização totalizadora”¹⁵⁰, que intenta reduzir tudo ao mesmo, porém, argumenta Vera Andrade (2018b, p.11-12), o movimento restaurativo – mesmo por conta de suas raízes “nativo-americanas, aborígenes, abolicionistas,

¹⁴⁶ No original: “emergen de las tragedias, y su velocidad de reproducción se halla en relación inversa al adormecimiento del sombro que puede producir lo cotidiano”.

¹⁴⁷ A autora esclarece que prefere o termo construção ao termo implementação porque não é realizada uma mera cópia das práticas já existentes. E em seguida, Andrade (2018b, p.12) menciona que a expressão “tradução”, utilizada por Sozzo (2001) é a mais adequada, pois descreve um processo que alia importação cultural com a criação e criatividade da cultura local, adequada ao contexto dos autores tradutores. Assim, percebeu-se que as práticas são moldadas às peculiaridades regionais e locais, mas, não obstante, percebeu-se que o principal fator que forja as práticas brasileiras é a característica de ser uma justiça restaurativa “judicial” (Andrade, 2018b, p.15).

¹⁴⁸ Nesse estudo, constataram-se diversas características da justiça restaurativa brasileira para além do “reucentrismo”. Dentre elas, está o fato de que a seleção de condutas a serem submetidas às práticas restaurativas geralmente é realizada por juízes e promotores de justiça, sendo que o juiz também atua seletivamente ao fim do procedimento, quando decide homologar ou não o acordo construído pelas partes. Os pesquisadores concluíram que “[t]al poder de decisão compromete em grande medida a essência da Justiça Restaurativa, que é a soberania das partes para decidir sobre a sua situação agora e para o futuro”, de modo que não se verificou o empoderamento das partes pretendido com as práticas restaurativas (Andrade, 2018a, p. 120-121). Ademais, o que predomina no Brasil são práticas que correm em paralelo ao processo criminal e não suspendem o processo condicional ou incondicionalmente o processo, o que prejudica o intuito de dar às partes o poder para gerir seu conflito de forma autônoma (Andrade, 2018b, p.16-17).

¹⁴⁹ Tal aspecto pode ser constatado por meio da identificação das principais referências de suporte dos programas utilizados, que perpassa principalmente autores como Howard Zehr, Kay Pranis e Dominic Barter (Andrade, 2018b, p.14). Porém, a autora aponta que a estrutura teórica sumarizada por Howard Zehr parece não dar conta da complexidade do cenário e dos projetos desenvolvidos no Brasil (Andrade, 2018b, p.19).

¹⁵⁰ No original: “universalisation, uniformisations and totalising conceptualisation”.

vitimológicas e comunitárias”¹⁵¹ – é marcado pela incompletude e pluralidade quanto às fontes teóricas e conceituais.

Também com relação ao aspecto teórico da justiça restaurativa no Brasil, a autora constatou que há um déficit quanto à atenção à teoria¹⁵², uma vez que se prioriza “fazer, implementar, aplicar, treinar, irradiar, multiplicar, em vez de conceituar e elaborar”¹⁵³, que, aparentemente, se relaciona ao fato de que falta um treinamento aprofundado e duradouro, pois, em muitos casos, o que há são assistentes sociais, voluntários ou servidores públicos que atuam como mediadores após passar por um treinamento realizado pelo poder judiciário¹⁵⁴ que possuía apenas algumas horas de duração, o que pode representar um perigo às partes (Andrade, 2018b, p.15). Outro aspecto preocupante das práticas brasileiras é o fato de, geralmente, as reuniões pós-encontro não estarem sendo realizadas (Andrade, 2018b, p.17), o que pode comprometer em grande medida o acompanhamento tanto da vítima quanto do ofensor.

A autora assim descreve o cenário de tensão existente no desenvolvimento da justiça restaurativa eminentemente judiciária presente no Brasil:

Os principais atores e aqueles que trabalham com a justiça restaurativa de modo mais geral (juízes, promotores, defensores do Estado, policiais, psicólogos, assistentes sociais e, notavelmente, voluntários) tiveram que lidar com uma dupla pressão: por um lado, precisam lidar com a resistência interna daqueles que tradicionalmente operam o sistema de justiça, uma resistência que muitas vezes é alimentada pelos mitos¹⁵⁵ mencionados acima; e, por outro lado, precisam lidar com uma pressão externa (suspeitas e incertezas que surgem das próprias partes, das comunidades, do sistema político e de outros programas), o que pode potencializar

¹⁵¹ No original: “its native-American, aboriginal, abolitionist, victimological and communitarian roots”.

¹⁵² Esse aspecto também é identificado por Raffaella Pallamolla (2017, p.234), que salienta não haver entrelaçamento entre teoria e prática na justiça restaurativa brasileira, pois houve um movimento de progressivo afastamento da academia em relação ao que estava sendo erigido na prática, e conclui que “[o] resultado é que existem possivelmente duas justiças restaurativas no Brasil: uma na teoria, outra na prática.”

¹⁵³ No original: “doing, implementing, applying, training, irradiating, multiplying, rather than at conceptualising and elaborating.”

¹⁵⁴ Uma outra implicação da vinculação da justiça restaurativa ao judiciário é que, por muitas vezes, os idealizadores e implementadores são juízes, e, por instância, os programas são atrelados a essas figuras, o que acarreta uma personalização dos programas, que ficam dependentes dos movimentos de deslocamentos de comarcas/varas desses agentes para serem criados ou para desaparecer. A presença de um promotor favorável ou não às práticas também influencia na concretização das práticas da mesma forma (Pallamolla, 2017, p. 187-188). Há outro desdobramento da personalização dos programas: a homogeneização da justiça restaurativa, mesmo porque tais agentes “passam a influenciar, em eventos de divulgação e cursos de capacitação, na configuração dos novos projetos implementados nos Tribunais do país” (Pallamolla, 2017, p.192).

¹⁵⁵ A autora refere-se aos mitos da celeridade, da formação instantânea, da criminalidade leve, da justiça restaurativa como um “método” de resolução de conflitos e da alternatividade. Para um maior aprofundamento, ver: Andrade, Vera Regina Pereira de. (Coord.) **Pilotando a Justiça Restaurativa: o Papel do Poder Judiciário**. 2018. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2011/02/722e01ef1ce422f00e726fbbee709398.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2024, p. 143-156.

uma tendência de aprisionar a justiça restaurativa em seu circuito de confiança. Ao mesmo tempo, há a necessidade de um grande investimento na unificação e canalização das lutas para a abertura de espaços físicos, aquisição de recursos humanos, criação e manutenção de programas, que exigem inteligência e energia coletivas para lidar com estruturas de poder violentas. E, a despeito de tudo isso, registre-se, a rede restaurativa continua crescendo e ganhando força¹⁵⁶ (Andrade, 2018b, p.21-22).

Com pesar, a autora aponta que os indícios levam à conclusão de que a luta pela “infiltração” das práticas restaurativas com o objetivo de gerar “participação, empoderamento das partes, alteridade, reparação de danos, redução da violência e etc”¹⁵⁷ não tem sido vitoriosa, e que, na verdade, é o sistema de justiça criminal que, com seu arsenal, vem colonizando a justiça restaurativa e a utilizando para expandir o controle social (Andrade, 2018b, p.22).

E, apesar das influências de matriz euro-americana do Norte Global, a justiça restaurativa que vem se desenhando no Brasil se diferencia destas, que focam na participação da vítima para que recebam a reparação dos danos, e também se diferencia da justiça restaurativa em construção da América Latina, a qual enfoca o comunitarismo autônomo, porque a justiça restaurativa brasileira é focada “na responsabilização do infrator, na prevenção e pacificação de conflitos e, por fim, na transformação das subjetividades e das relações intersubjetivas, com um escopo muito limitado”^{158,159}(Andrade, 2018b, p.26).

Por fim, Andrade (2018b, p.26-27) elenca uma série de desafios a serem superados pela justiça restaurativa brasileira:

¹⁵⁶ No original: ““The leading actors and those working with restorative justice more generally (judges, justices, prosecutors, state defenders, policemen and women, psychologists, social workers, and, remarkably, volunteers) have had to deal with a double-pressure: on the one hand, they must deal with the internal resistance of those traditionally operating the justice system, a resistance that is often fed by the aforementioned myths; and, on the other hand, it must deal with an external pressure (suspicions and uncertainties that arise from the parties themselves, the communities, the political system and other programmes), which may potentialize a tendency to trap restorative justice in its trusting circuit. At the same time, there is a need for a huge investment in the unification and canalisation of struggles towards opening physical spaces, acquiring human resources, creating and sustaining programmes, which demand collective intelligence and energy to deal with violent power structures. And in spite of all this, it should be noted, the restorative network continues to grow and gain strength”.

¹⁵⁷ No original: “participation, empowerment of the parts, alterity, harm reparation, violence reduction and so on”.

¹⁵⁸ No original: “focused on the responsibility of the offender, on the prevention and pacification of conflicts, and, finally, on the transformation of subjectivities and intersubjective relations, with a very limited scope”.

¹⁵⁹ Pallamolla (2017, p.234) observa, da mesma forma, a ausência do movimento de vítimas e do comunitarismo a influenciar a justiça restaurativa no Brasil e infere que disso resulta que “[a] justiça restaurativa no país não é construída de baixo para cima, ou seja, não surge da sociedade civil e chega no Estado. Pelo contrário, ela surge, fundamentalmente, de um grupo de profissionais que integram as estruturas do Estado”.

[...] (a) superar os elementos do paradigma punitivo em sua elaboração e impactar tais elementos em sua destinação e resultados, sem que se estruture instrumentalmente, mas como um novo paradigma de justiça vivencial e democrático; (b) estabelecer-se com autonomia perante o paradigma punitivo e o próprio paradigma jurídico; (c) caminhar para a permanente 'horizontalização' de sua base subjetiva, devolvendo o protagonismo da justiça às partes afetadas (indivíduos e comunidade); (d) caminhar para a permanente ampliação de sua base comportamental, rompendo com as dicotomias estigmatizantes entre comportamentos que podem e não podem ser abarcados por iniciativas de justiça restaurativa, para abrigar qualquer comportamento, desde que as partes voluntariamente concordem com ele; (e) caminhar, portanto, para a democratização e ampliação de sua base política, distribuindo efetivamente o poder de 'fazer justiça'^{160,161}.

Feitas tais considerações acerca da prática da justiça restaurativa no Brasil, retoma-se a evocação de Zaffaroni pela investigação das particularidades do funcionamento dos sistemas de controle punitivo na nossa margem, com vias de projetar soluções à punição, ou, ao menos, punições menos violentas, agora com enfoque nas considerações dos teóricos do campo.

Thiago Fabres de Carvalho, Natieli Giorisatto de Angelo e Raphael Boldt, no livro “Criminologia Crítica e Justiça Restaurativa no Capitalismo Periférico”, trazem relevantes considerações acerca do contexto socioeconômico e cultural do Brasil, e tal plano de fundo, no qual as práticas restaurativas se desenvolvem, não pode ser ignorado, justo por ser a justiça restaurativa um modelo de justiça relacional. No caso brasileiro, “observa-se uma sociedade

¹⁶⁰ No original: “(a) to overcome the elements of the punitive paradigm in its elaboration and to impact such elements in their destination and results, without it being structured instrumentally, but as a new paradigm of experiential and democratic justice; (b) establish itself with autonomy before the punitive paradigm and the legal paradigm itself; (c) move towards the permanent ‘horizontalisation’ of its subjective base, returning the protagonism of justice to the affected parties (individuals and community); (d) move towards a permanent extension of its behavioural base, breaking with the stigmatising dichotomies between behaviours that can and cannot be covered by restorative justice initiatives, to harbour any behaviour, as long as the parties voluntarily agree to it; (e) therefore move towards democratisation and expansion of its political base, effectively distributing the power ‘to do’ justice.”

¹⁶¹ Não obstante tenham sido verificadas dificuldades, muito relacionadas à interferência do poder judiciário na construção das práticas brasileiras, em um dos primeiros encontros para discutir o tema no Brasil, denominado “I Simpósio Brasileiro de Justiça Restaurativa”, em que se reuniram diversos magistrados e atores do campo em 2005, foi criada a “Carta de Araçatuba”, que elenca dentre os princípios alguns objetivos que constam como negligenciados nos estudos mais recentes, a ver: “01. plena informação sobre as práticas restaurativas anteriormente à participação e os procedimentos em que se envolverão os participantes; 02. autonomia e voluntariedade para participação das práticas restaurativas, em todas as suas fases; 03. respeito mútuo entre os participantes do encontro; 04. co-responsabilidade ativa dos participantes; 05. atenção à pessoa que sofreu o dano e atendimento de suas necessidades, com consideração às possibilidades da pessoa que o causou; 06. envolvimento da comunidade pautada pelos princípios da solidariedade e cooperação; 07. atenção às diferenças sócio-econômicas e culturais entre os participantes; 08. atenção às peculiaridades sócio-culturais locais e ao pluralismo cultural; 09. garantia do direito à dignidade dos participantes; 10. promoção de relações equânimes e não hierárquicas; 11. expressão participativa sob a égide do Estado Democrático de Direito; 12. facilitação por pessoa devidamente capacitada em procedimentos restaurativos; 13. observância do princípio da legalidade quanto ao direito material; 14. direito ao sigilo e confidencialidade de todas as informações referentes ao processo restaurativo; 15. integração com a rede de assistência social em todos os níveis da federação; 16. interação com o Sistema de Justiça” (Pallamolla, 2017, p.138).

marcada pela neutralização da desigualdade social e pela produção da subcidadania enquanto fenômeno de massa” (Carvalho; Angelo; Boldt 2019, p.95).

Isto é, o grande diferencial do processo de modernização periférico é o fato de existir uma classe de indivíduos tidos como subcidadãos — *a ralé estrutural* — que nem mesmo “detém as precondições sociais, morais e culturais” necessárias para se apropriar dos capitais cultural e econômico (Carvalho; Angelo; Boldt 2019, p.101). Enquanto, nos países do capitalismo central, as instituições modernas do Estado e do mercado são alicerçadas no princípio da igualdade, condição de funcionamento adequado de tais instituições. Porém, no cenário brasileiro colonial (momento em que tais instituições são transplantadas para o Brasil), não há a possibilidade de sedimentação de tal princípio, “uma vez que a naturalização da desigualdade, forjada pelos ferrolhos da escravidão, aparece como um elemento simbólico a cimentar as relações sociais” (Carvalho; Angelo; Boldt 2019, p.101-102).

Isso posto, o processo de estruturação dos sistemas penais periféricos, como o brasileiro, tem esse diferencial estrutural, “além de desiguais, são genocidas, pois, quando se naturaliza desigualdade, faz-se com que determinados setores sejam vistos como sendo absolutamente descartáveis, invisíveis, como coisas, não-gente”, o que potencializa a capacidade de letalidade (Carvalho; Angelo; Boldt 2019, p.110).

E, considerando tal conjuntura de “seletividade, estereótipos, estigmatização e discriminação” que conduz os processos de criminalização e de vitimização, a justiça restaurativa deve se indagar acerca da diferença entre “*vítimas de primeira e vítimas de segunda classe*”, ou seja, a variação de *status* entre vítimas pertencentes a uma elite e aquelas “vítimas da denominada, de forma pejorativa, limpeza ou profilaxia social de grupos qualitativamente minoritários ou desprezados”, variação esta que influencia na severidade da punição (Castro; Codino, 2017, p. 502 e 510 *apud*. Carvalho; Angelo; Boldt, 2019, p.119).

Portanto, identifica-se que há, além das vítimas dos crimes tradicionalmente concebidos, as vítimas do sistema, marcadas pela desigualdade e desumanização estruturais. E, arrematam os autores: “[e]scutar a voz daqueles que historicamente têm sido dominados e alienados é, sem dúvida, um dos requisitos para a construção de uma justiça restaurativa da libertação e para a plena realização dos direitos humanos” (Carvalho; Angelo; Boldt 2019, p.173).

Na mesma esteira de discussão, Giamberardino corrobora a importância de fincar o pé na “realidade latino-americana de miséria e privação, de um lado, e arbítrio estatal, de outro”, para poder esboçar um modelo de censura baseado na linguagem. Mesmo porque, considerando que as relações sociais são profundamente injustas, o modelo das teorias retribucionistas (e neoretribucionistas) é inviável, justamente por faltar o princípio da igualdade – e principalmente a igualdade material – ao que, na nossa margem, essa justificação da punição não é possível (Giamberardino, 2022, p.74).

Considerando o quadro socioeconômico da população, o autor se pergunta: “[s]eria viável a construção de práticas de censura e resolução dos conflitos fundadas mais na interação e no diálogo que na força e na autoridade, ‘em um país como o Brasil’?”. E, tecendo elucubrações sobre o tema, afirma que não há uma resposta pronta em qualquer sentido – positivo ou negativo – para tal questionamento. Até mesmo porque se identificam, desde já, obstáculos, como o progressivo incremento da violência nas relações interpessoais e da violência institucional e estrutural, de maneira que confiar ao Estado uma função que transcenda a “mera garantia e contenção do arbítrio” pode não ser recomendável. E, ao se garantir isso, surge a questão: “como é que afinal práticas de censura se ‘libertariam’ deste ranço [de produção e reprodução da desigualdade e diferenciação social] para se fundar na alteridade e no diálogo?” (Giamberardino, 2022, p. 155-156).

Ante este questionamento, o autor afirma que não é possível propor modelos alternativos de censura sem um viés crítico “quanto aos discursos criminológicos de explicação do desvio e do crime”, pois a justiça restaurativa não pode se alinhar a concepções individualizadoras da violência e dos conflitos e ignorar o contexto socioeconômico¹⁶² do sistema punitivo local. E, ao mesmo tempo, a criminologia crítica possibilita pensar em uma resposta simbólica para substituir a pena (Giamberardino, 2022, p.159).

Além disso, Giamberardino defende, junto com Luiz Antonio Machado da Silva (2004, p. 79), que é possível pensar em caminhos que se orientem por “medidas capilares, no

¹⁶² Nesse ponto, o autor menciona a metáfora do paralelepípedo, criada por Roberto Kant de Lima, em que explica que há dois “modelos” de sociedade: o modelo do paralelepípedo, que descreve as “sociedades em que a base é igual ao topo, caracterizando-se pelo individualismo e maior igualdade de oportunidades, e nas quais os conflitos seriam previsíveis e considerados importantes para a construção da ordem social”, e o modelo da pirâmide: “sociedades desiguais e constituídas por grupos diversos, sendo o espaço público regido pela lógica da autoridade e os conflitos representados como ameaça a ser reprimida imediatamente”. E, segundo o Kant de Lima, “o Brasil seria uma pirâmide dentro de um paralelepípedo de linhas cheias, ou seja, ‘explicitamente igualitário, mas implicitamente hierárquico’, prevalecendo, portanto, uma concepção repressiva de controle social”. Contudo, as práticas restaurativas são, a princípio, compatíveis apenas com as sociedades do modelo paralelepípedo (Giamberardino, 2022, p.158).

plano das práticas cotidianas, que estimulem o reconhecimento mútuo, de modo a reconstituir a alteridade cancelada pela forma de vida representada pela violência urbana”. A resposta possível, portanto, está em nível micro, na mudança de olhar nas relações cotidianas, o que pode ser viabilizado pelas práticas restaurativas. Isso considerado, Giamberardino (2022, p. 163) sumariza a discussão, afirmando:

Seria leviano, portanto, afirmar a impossibilidade *a priori* de práticas de censura como aquelas ditas restaurativas, contando com a participação dos envolvidos, no Brasil e na América Latina. Isso porque a visualização de um alto grau de violência a regular as relações sociais pode ser visto não apenas como obstáculo, mas especialmente como motivo para a luta social e política nesse sentido. A própria ausência do Estado em sua dimensão assistencial proporcionou, em determinados locais e períodos, a articulação de redes comunitárias de resolução de conflitos como aquela, por exemplo, analisada na tese doutoral de Boaventura de SOUSA SANTOS apresentada à Universidade de Yale após pesquisa, na década de 70, em uma favela carioca por ele denominada “Pasárgada”. Sua investigação identificou uma espécie de direito “paralelo” e não-oficial, chamado pelos próprios habitantes de “direito do asfalto”, capaz de solucionar conflitos relativos tanto aos problemas com títulos de propriedade e direito à moradia como em relação a outros conflitos entre vizinhos, através de práticas organizadas pelas respectivas associações de moradores. De acordo com o autor, as soluções aos conflitos, em Pasárgada, tendiam a assumir justamente a forma da mediação, sendo os mecanismos de coerção constituídos por modalidades de pressão mais ou menos difusas que perpassavam as relações sociais. Por um lado, a fragilidade da coerção constrange os habitantes à cooperação, e por outro, exalta as diferenças deste sistema em relação à produção jurídica estatal, sempre dotada de um grande e complexo aparato de monopolização da violência legítima.

Apesar de identificar tais “esferas de juridicidade não-estatal”, o autor tem o cuidado de frisar que não se está sugerindo a criação de práticas de censura sem o Estado, mas apenas reconhece a “viabilidade da abertura ao diálogo como procedimento”, o qual possui significativos riscos, como o da “a cooptação do discurso por parâmetros ligados ao pensamento economicista regido pelo princípio da eficiência e que se distanciariam dos escopos fundamentais”, sendo a atuação do Estado seria imprescindível como “instância de garantia” (Giamberardino, 2022, p.163).

Apesar de, idealmente, as práticas serem mais fluidas, e o lugar reservado ao Estado seja o de garantidor, segundo observação de Vera Andrade, o que se verifica no Brasil é a busca da resolução ou eliminação do conflito, de maneira que a justiça restaurativa aparece “como um espaço para experimentar políticas sociais que possam suprir necessidades e até mesmo direitos humanos que por tanto tempo foram negados pelas famílias e/ou pelo Estado”. Isto é: a justiça restaurativa judicial busca preencher o “vazio deixado pelo Poder

Executivo (Governo), e compensá-lo dentro dos limites de suas possibilidades, como um Estado Restaurativo Judicial” (Andrade, 2018, p.19).

4.3 JUSTIÇA RESTAURATIVA COMO ESPAÇO DE REFLEXÃO SOBRE AS CAUSAS DA INJUSTIÇA

Considerando os desafios a serem enfrentados pela justiça restaurativa em construção no Brasil, é fundamental que haja uma perspectiva crítica para analisar as práticas desenvolvidas, e Daniel Achutti, André Giamberardino e Raffaella Pallamolla argumentam que o abolicionismo penal tem a potencialidade de dar base ao modelo crítico de justiça restaurativa que se propõe, isto é, considerando as injustiças da sociedade brasileira e do sistema de justiça criminal. Para isso, os autores argumentam que se deve focar na inclusão da vítima nas práticas e na conscientização política das injustiças estruturais, para que essa variante não seja excluída e o conflito não seja observado unicamente de um ponto de vista individualizado (Achutti; Giamberardino; Pallamolla, 2021, p.312-313).

Isso porque a inclusão da vítima e a consideração das injustiças estruturais são pressupostos para eliminar a resposta “prisão” como a única possível para os conflitos criminais, a fim de construir um modelo não violento de resolução de conflitos. E as críticas abolicionistas, quando interpretadas de maneira coerente, não reforçam estereótipos criminais¹⁶³ e a parcialidade dos sistema de justiça criminal, mas sim os combatem (Achutti; Giamberardino; Pallamolla, 2021, p.313).

Especificamente com relação às injustiças sociais – foco deste subtópico – os autores defendem que é imprescindível transformar as condições sociais que estão na raiz dos conflitos humanos, isto é: retomar o *status quo ante* não é o suficiente para enfrentar a questão. Mesmo porque o que se almeja com isso é uma justiça transformativa, que tome “o

¹⁶³ Philip Zimbardo (2021, p.15), pesquisador responsável pelo Experimento da Prisão de Stanford detalhado no primeiro capítulo, afirma que considerar a “força das circunstâncias” para além de uma perspectiva individual, mas conjuntural e estrutural, é vital para “mudar e evitar comportamentos indesejáveis em indivíduos e grupos”. Isso porque transformar realidades injustas “pode ter um impacto maior na redução de reações individuais indesejáveis do que reforçar ações voltadas apenas a mudar pessoas durante determinada situação”. E, para que isso seja possível, é preciso que se sensibilize quanto ao poder real do sistema, pois, do contrário “a mudança comportamental será transitória e a mudança situacional, ilusória”. E por mais que o autor não desconsidere a responsabilidade daqueles que agiram de forma reprovável em situações ruins, ele afirma que a punição não basta, porque “‘Sistemas ruins’ criam ‘situações ruins’, que criam ‘maçãs podres’, que criam ‘maus comportamentos’ até mesmo em boas pessoas” (Zimbardo, 2021, p.617).

conflito como uma oportunidade de compreensão e ação”¹⁶⁴ (Achutti; Giamberardino; Pallamolla, 2021, p.316).

Para que isso seja concretizado com a justiça restaurativa, é preciso que se considere, na equação, o contexto socioeconômico vivido no sistema punitivo brasileiro, ou seja, que não se analise a violência unicamente por um viés individualizado, e até mesmo idealizado do conflito e do crime. Os autores explicam que, caso isso não seja feito, as práticas irão se aproximar de alternativas penais à prisão, fora do espectro abolicionista por eles defendido (Achutti; Giamberardino; Pallamolla, 2021, p.318).

Apesar do desafio, os pesquisadores entendem que existe “um grande potencial emancipatório nas práticas de mediação a ser explorado em países marcados pela opressão e pela desigualdade”¹⁶⁵, qual seja, o de pôr o senso de justiça em disputa. Justamente porque, em um sistema seletivo, injusto e desigual, os conflitos também são marcados e construídos nesse contexto de desigualdades e injustiças, seja de gênero, racial ou econômica (Achutti; Giamberardino; Pallamolla, 2021, p.318). Os autores resumem a discussão afirmando:

Em suma, individualizar o conflito é um problema. As práticas restaurativas não podem se restringir ao caso individual, sob pena de reproduzir estereótipos e preconceitos, restaurando, em outras palavras, a própria situação de opressão e violação de direitos. Uma justiça transformadora, ao contrário, busca superar a injustiça e contribuir efetivamente para um futuro mais justo¹⁶⁶ (Achutti; Giamberardino; Pallamolla, 2021, p.319).

Tal vocação da justiça restaurativa de criar espaços de mediação e de inaugurar possibilidade para que as vítimas e ofensores se encontrem passa a se tornar um projeto político que não ignora o contexto em que os atores estão inseridos, pois, do contrário, “as práticas restaurativas serão apropriadas e instrumentalizadas para outros fins, criando novas versões do mesmo moralismo que sempre caracterizou o correcionalismo e o sistema de justiça criminal”¹⁶⁷ (Achutti; Giamberardino; Pallamolla, 2021, p. 319).

¹⁶⁴ No original: “taking conflict as an opportunity for understanding and action”.

¹⁶⁵ No original: “There is therefore a great emancipatory potential in mediation practices to be explored in countries marked by oppression and inequality”.

¹⁶⁶ No original: “In sum, individualizing the conflict is a problem. Restorative practices cannot be restricted to the individual case, otherwise it will reproduce stereotypes and prejudices, restoring, in other words, the very situation of oppression and violation of rights. A transformative justice, on the contrary, seeks to overcome injustice and effectively contribute to a fairer future”.

¹⁶⁷ No original: “restorative practices will be appropriated and instrumentalized for other purposes, creating new versions of the same moralism that has always characterized correctionalism and the criminal justice system”.

Giamberardino exemplifica a possível disparidade de poder originada nas injustiças estruturais:

Sentar-se-iam frente a frente muitas vezes, para mediação, para um círculo restaurativo, um acusado socialmente vulnerável e uma vítima muito mais poderosa em termos de “capital simbólico”. De um lado, o viciado em crack que cometeu um assalto, sem ninguém para lhe acompanhar como “comunidade de suporte”. De outro, a vítima do possível roubo. O encontro traz riscos vários, como a produção de discursos moralistas, o reforço dos estereótipos, a imposição de falsos acordos. Mas traz também potencialidades. E o que dizer da manutenção institucional da “distância” com a persecução penal, a vedação do encontro, a privação da liberdade, a reprodução da violência? Não se trataria, a própria criação da situação de interação, de uma maneira de reverter mecanismos de segregação que, como visto, hoje se constroem pela invisibilização do outro? E se quicá o momento da prática restaurativa propiciar a criação de laços sociais? (Giamberardino, 2022, p.165).

Isto considerado, não se ignora que a implementação das práticas restaurativas é marcada por riscos e desafios característicos de uma sociedade desigual e caracterizada “pela produção do fenômeno de massa da subcidadania, como a brasileira”. Apesar disso, não se pode descartar a possibilidade de a justiça restaurativa se apresentar como alternativa – precipuamente fundada no diálogo – ao sistema de justiça criminal, que é “abertamente genocida e tem servido para a gestão dessa subcidadania, neutralizando os indivíduos percebidos como não-gente, e para a reprodução dos fenômenos da invisibilidade pública da humilhação social” (Carvalho; Angelo; Boldt 2019, p.186).

Portanto, por mais que não se encare a justiça restaurativa como “a resposta para todos os males”, reconhece-se seu potencial de transformar realidades e de incluir a vítima e seus interesses no trato do conflito, contanto que se abra e não se formalize em demasia a ponto de rejeitar “e o caos, a desordem e o conflito e que assuma um compromisso frente ao poder, em uma posição constantemente crítica e autocrítica” (Carvalho; Angelo; Boldt 2019, p.188). Mesmo porque a justiça restaurativa – ou transformativa – é ferramenta, meio, caminho, para lutar pela transformação social, e “não uma resposta melhor que teremos após essa transformação” (Giamberardino, 2021, p.171). Isto é:

A justiça restaurativa oferece o potencial para a discussão coletiva dos problemas em nossa sociedade, e através dessa discussão, poderemos aprender sobre nós mesmos e concentrar nossos esforços na nossa própria transformação, assim como também obter uma compreensão mais profunda como sociedade e o que é preciso mudar para emergir um mundo melhor. Nesse sentido, o potencial transformador da justiça restaurativa reside em seu processo, que permite às pessoas refletir profundamente sobre as muitas causas de injustiça (Woolford, 2009, p. 150 *apud*. Giamberardino, 2022, p. 165).

Assim, “ao mesmo tempo em que a realidade dos países periféricos traz obstáculos à criação desses espaços, ela clama, urgentemente, por uma prática transformadora e emancipadora” e para que isso seja possível, é imprescindível que se tenha consciência de que a desigualdade¹⁶⁸ verificada na periferia global está na raiz dos aspectos não econômicos dos problemas sociais que levam os indivíduos a competirem entre si (Carvalho; Angelo; Boldt, 2019, p.196).

No mesmo sentido, Giamberardino afirma: “[d]e fato, ‘o Brasil não está pronto’, mas é por isto que fazer justiça restaurativa se torna ainda mais urgente e necessário”. Isto é: por mais que a seletividade do sistema penal não seja abolida abruptamente, é necessário buscar alternativas pautadas no saber crítico, na verdade, justamente porque a seletividade não será abandonada repentinamente, sendo imprescindível que o saber crítico conduza as práticas restaurativas à transformação social, por meio do escancarar das “contradições e conflitos” e não da ocultação destes (Giamberardino, 2021, p.177-178).

Portanto, é preciso investir na potencialidade da redução da distância social, conforme defendido por Michel Misse, porque, por mais que haja riscos nesta interação, há também a possibilidade da criação de um vínculo de alteridade, de repensar a dinâmica social que conduziu aqueles seres humanos a estarem frente a frente naquele momento e abrir caminho para transformações sociais capilares, de baixo para cima, sempre balizadas pelo viés crítico.

5. CONCLUSÃO

Intentou-se, de forma incipiente, realizar o intrincado trabalho de esmiuçar o inefável, o intangível, do face a face, do olhar e suas potencialidades de humanização e desconstrução de estigmas por meio da concretização que a prática da justiça restaurativa possibilita.

Com tal objetivo, pretendeu-se realizar pontes entre as contribuições da criminologia, da psicologia social da sociologia e da filosofia no que tange à construção e

¹⁶⁸ Isso considerado, Giamberardino (2021, p.173) afirma que, “[e]m países que tiveram a experiência devastadora da escravidão, é impossível falar de abolicionismo penal e justiça transformativa sem enfrentar a necessidade de superação desta herança”, pois os processos de criminalização foram em muito moldados a partir da escravidão do povo negro.

à utilização dos estereótipos/estigmas na atuação do sistema de justiça criminal, com as potencialidades do paradigma restaurativo atuando na desconstrução destes.

A questão central que guiou as reflexões propostas neste trabalho foi: é possível que a justiça restaurativa seja concebida como um modelo que promova a desconstrução da lógica dicotômica e estigmatizante que permeia a construção do ideário de criminoso e vítima?

Por certo, a pesquisa apresenta diversas limitações, dentre elas, a impossibilidade – dado o exíguo tempo disponível para a pesquisa e a produção textual durante o mestrado – de realizar uma pesquisa empírica para investigar a verificabilidade das hipóteses ventiladas neste trabalho. Para tanto, tentou-se suprir tal ausência com estudos empíricos já publicados por outros pesquisadores, mas que, lamentavelmente, refletem em sua imensa parte apenas a realidade do norte global.

Portanto, percebe-se a necessidade da realização de mais estudos empíricos acerca das práticas da “nossa margem” brasileira, para que se possa verificar mais pontos de atenção e sugestões e investigar como a justiça restaurativa, com um viés filosófico da alteridade, não estigmatizante, pode se infiltrar nas práticas aqui observáveis.

Contudo, não se desconsidera que esta dissertação gera algumas das contribuições em nível acadêmico, com o estabelecimento de novas possíveis intersecções e caminhos nos quais a justiça restaurativa e suas práticas possam transitar, além da reafirmação de alguns pontos sensíveis sobre os quais se deve manter a atenção acerca da forma de concretização do paradigma restaurativo no Brasil.

O que o fenômeno da estigmatização possui de mais trágico é o fato de corroer a humanidade de um indivíduo, e o que torna mais desafiador o enfrentamento desse mal é que, muitas vezes, trata-se de processos de assimilação que não são conscientes ou intencionais, eles se esgueiram de maneira subliminar, implícita: daí a importância do nomear angústias que se ocultam em processos que, quando explicitados, percebem-se ilógicos. Ao falar em voz alta (como se pretende nas práticas restaurativas), as pessoas podem se confrontar com os preconceitos que nutrem dentro de si inadvertidamente.

Do diálogo, também se desvela a multiplicidade de eus que cada ser humano possui, a depender do papel social que precisa (ou deseja) assumir. Assim, é possível descobrir, por exemplo, que um ofensor que roubou uma idosa é um pai zeloso. É possível apreender, ademais, que um ato pode possuir significados distintos, a depender do grupo

social que o analisa, isto é, que os conceitos de “certo” e “errado” variam, a depender do grupo e da situação social. Portanto, o conceito de desviante (ou *outsider*) não é uma categoria homogênea, depende da reação das pessoas, quem foi prejudicado (sua classe, raça, gênero, etc.), sendo até possível que as regras de diferentes grupos sejam contraditórias.

A constatação da multidimensionalidade dos indivíduos contribui para a complexificação da ideia do que é ser humano e, com isso, romper com ideias desumanizadoras que acarretam processos como o de sujeição criminal, em que se considera que alguém “‘carrega’ o crime em sua própria alma” (Misse, 2010, p.21). Isso, porém, só é possível com a diminuição da “distância social” (Shibutani, 1970, p. 230 *apud* Giamberardino, 2022, p. 123), a qual se faz possível quando duas pessoas, por vezes diferentes em vários aspectos (econômico, cultural, etário, etc.), são postas frente a frente para conversar.

Com isso, pode-se constatar que é falso o pressuposto de que “há um abismo intransponível que separa as pessoas boas das pessoas más” (Zimbardo, 2021, p.26). Quando se opera com o reforço da distância social por meio da desumanização pautada em estereótipos, alimenta-se a construção do inimigo como um monstro abstrato e chancela-se o aval para tratá-lo como objeto. Por vezes, aquele que atua na objetificação de outro ser humano (que pode ser a vítima ou o ofensor) também está passando pelo deplorável processo de desindividuação, em que, após sofrer com a perda de caracteres que traduzam sua personalidade, o indivíduo sente-se anônimo, com responsabilidade pessoal diminuída.

A importância da fala para a promoção da humanização também é observável na medida em que, segundo George H. Mead (1918, p.579), o que confere o caráter humano a alguém é a possibilidade de, pela linguagem, dirigir-se a si mesmo.

Isso considerado, a justiça restaurativa enquanto promoção do face a face entre ofensor, vítima e comunidade pode operar como uma mudança de forma de expressão da solidariedade emocional, na qual, ao invés de as pessoas se unirem em atitudes de hostilidade (instintivas) em relação ao inimigo, poderão, por meio da comunicação, conectar-se e aproximar-se de maneira a trazer novo sentido ao fato e aos envolvidos, ressignificando a “demanda e as expectativas populares por censura e punição” (Giamberardino, 2021, p.189-190).

Com tal mudança de perspectiva com reivindicação das partes do vínculo inaugurado (ou modificado) pelo crime, evita-se que prevaleçam tipificações e abstrações sobre o outro como “monstro agressor” ou “vítima coisificada” (Giamberardino, 2022, p.122), características da “lógica simplista, maniqueísta e dicotômica” do sistema de justiça criminal (Carvalho; Angelo; Boldt 2019, p.144). Com essa mudança de eixo promovida pelo maior protagonismo da vítima, substitui-se a pena tradicionalmente concebida e outras reações ao crime diferente da pena são concebidas, pois, pela mediação, o sentido – particular – de justiça é revelado.

A perspectiva filosófica da ética da alteridade, na medida em que defende a superação da redução de tudo e todos à ordem do Mesmo, da Totalidade, da razão impessoal, abstrata e neutra, contribui para o viés de justiça restaurativa aqui proposto. Isto é, concebe-se que a relação entre os seres humanos, o face a face, não é sintetizável e é pressuposto para o desenvolvimento do vínculo de alteridade, pois, ao contemplar o Rosto do Outro, sem pretensão de apreensão completa, mas de conhecê-lo na medida em que o invoco, reconhece-se a responsabilidade que se tem por ele e se direciona a ação no sentido de garantir sua existência digna.

Em outras palavras, a relação com o Outro só se mantém sem violência quando pautada pelo Infinito, sem a busca da contenção do Outro nas fronteiras do Mesmo, pois tal contenção implicaria a violência da negação parcial, mas aceitando que o Outro é compreendido na medida em que é invocado, sendo tal aceite de que jamais conhecerei o Outro em todas as suas facetas, pressuposto para a relação de alteridade. A linguagem faz emergir o que há em comum entre o Eu e Outro: expressa a singularidade de cada ser: o “eu é inefável”, a relação intersubjetiva é não sintetizável, mesmo por isso, “Nós não é o plural de Eu” (Levinas, 2010, p.47,58).

Sendo o respeito ponto de partida para a relação de alteridade, desta surge o chamado à responsabilidade pelo Outro, que é implantada e justificada pelo respeito a ele. Essa responsabilidade persiste mesmo quando o Outro me aborrece ou me persegue, pois “todos os homens são responsáveis uns pelos outros, 'e eu mais que todo mundo”, e o que mais importa desta fórmula é sua assimetria (Levinas, 2010, p. 133-134).

Contudo, não se descuida de que é possível que o homem não “desperte para o Outro”, que “há a possibilidade do mal”, mal entendido como da ordem do ser simplesmente, não ir em direção ao Outramente ser (Levinas, 2010, p.141).

A justiça restaurativa pode ser uma possibilidade de abertura para o Outro, e o compartilhamento mútuo de histórias tem o potencial de gerar, no emissor e no receptor da mensagem, o desejo de tornar-se uma versão melhor de si mesmo. Soma-se a isso o fato de a justiça restaurativa reforçar o direito enquanto estrutura relacional, isto é, o direito entendido como sendo o que todos têm o direito de exercer, ao que respeitar o direito de outrem é pressuposto para o respeito ao próprio direito. Isso implica “o direito de censurar e o direito de ser censurado proporcional e humanamente”, censura esta que não visa reformar moralmente o ofensor, mas promover sua melhora política: fazê-lo reconhecer-se como sujeito de direitos e de dignidade que tem o dever de respeitar o direito do outro e de ser censurado quando não o faz (Carvalho; Boldt, 2019, p. 79-80).

Para que a premissa da dignidade humana seja respeitada, é necessário que as práticas de censura sejam fundadas na alteridade por meio da participação ativa dos envolvidos, e a justiça restaurativa é a prática que mais se aproxima desse objetivo. Esse resgate da alteridade possibilita romper com as representações coletivas sobre o crime, a punição e mesmo quanto ao criminoso e a vítima, pautadas em oposições maniqueístas entre bem e mal, o que inclui abstrações estigmatizantes. Além disso, valoriza-se a dimensão humana do conflito enquanto ato de violar o direito de alguém (Giamberardino, 2022, p.53).

Espera-se que, no decorrer das práticas, surjam emoções negativas, e estas devem ser “toleradas e compreendidas, mas também extravasadas, e esclarecidas se potencialmente destrutivas e corrosivas das relações interpessoais”, porém jamais devem pautar o acordo de reparação (Giamberardino, 2022, p.55).

Todo o defendido corrobora a ideia de censura não-punitiva, sistematizada por André Giamberardino, por meio da qual se responsabiliza o ofensor pela via da alteridade, e constrói-se com ele um diálogo moral que possibilita que ele desenvolva “autorreconhecimento do dano causado”, não é algo imposto de fora para dentro como um castigo (Giamberardino, p.102). Por meio desta prática, intenta-se restabelecer o limite (no sentido psicanalítico do termo) ao sujeito, sem lhe impor castigo na forma de dano e sofrimento e sem reforçar o estímulo dos mecanismos de desumanização recíproca.

Porém, quando se olha para a realidade da “nossa margem” latino-americana, mais especificamente brasileira, constata-se que tal ideal está distante de concretizar-se. Isso porque as práticas estão muito focadas no correccionalismo penal dos ofensores, e as

vítimas, na verdade, nem chegam a participar dos procedimentos na maioria das vezes.

Outros pontos de atenção no Brasil são a individualização dos conflitos (desconsiderar aspectos de desigualdade estruturais) e, via reflexa, a ausência de debates sobre o contexto de injustiças estruturais anteriores ao conflito. Muito desse quadro foi construído pelo fato de a justiça restaurativa brasileira ser eminentemente judiciária, tendo sido colonizada pelo poder punitivo para expandir o controle social.

Isso é especialmente preocupante quando se considera o histórico socioeconômico e cultural do Brasil, que envolve uma colonização de exploração com um intenso processo escravocrata, em que o pressuposto da igualdade não fincou pé nas instituições brasileiras e gerou uma classe de segregados, de subcidadãos – a ralé estrutural – que ainda hoje sofre com as mazelas da desigualdade, a qual potencializa os processos de desumanização e de letalidade do sistema de justiça criminal.

Ante a isso, o espaço de disputa que a justiça restaurativa ocupa é de transformações em nível micro, por práticas capilarizadas, cotidianas, que possam vir a ser um espaço de experimentação de políticas públicas e de promoção dos direitos humanos.

REFERÊNCIAS

ACORN, A. Reclaiming a restorative understanding of the victim–offender dichotomy. **Restorative Justice**, [S.L.], v. 5, n. 3, p. 468-480, 2017.

ACHUTTI, D. S. **Justiça restaurativa e abolicionismo penal**: contribuições para um novo modelo de administração de conflitos no Brasil. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

ACHUTTI, D.; GIAMBERARDINO, A.; PALLAMOLLA, R. Penal abolitionism and restorative justice in Brazil: Towards a transformative justice model? *In*: **The Routledge International Handbook of Penal Abolition**. New York: Routledge, 2021. p. 312-321.

ANDRADE, V. R. P **Pelas mãos da criminologia**: o controle penal para além da (des) ilusão. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

ANDRADE, V. R. P. (Coord.) **Pilotando a Justiça Restaurativa**: o Papel do Poder Judiciário. 2018a. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2011/02/722e01ef1ce422f00e726fbbee709398.pdf>. Acesso em: 18 jun. 2022.

ANDRADE, V. R. P. Restorative justice and criminal justice: limits and possibilities for Brazil and Latin America. **The International Journal of Restorative Justice**, [S.L.]: vol. 1, n. 1, p. 9-32, 2018b.

BACILA, C. R. **Criminologia e Estigmas**: um estudo sobre os preconceitos. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

BATISTA, V. M. **Introdução crítica à criminologia brasileira**. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

BARRETO, T. Fundamento do direito de punir. *In*: BARRETO, T. **Estudos de Direito**. Rio de Janeiro: Laemmert & C., p. 161-179, 1892.

BECKER, H. S. **Outsiders**: estudos de sociologia do desvio. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

BENNET, Christopher. Satisfying the needs and interests of victims. *In*: **Handbook of Restorative Justice**. Portland: Willan Publishing, 2007. p. 247-264.

BRAITHWAITE, J. **Crime, Shame and Reintegration**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

BUTLER, J. **A força da não violência**: um vínculo ético-político. São Paulo: Boitempo, 2021.

CARVALHO, T. F.; ANGELO, N. G.; BOLDT, R. **Criminologia crítica e justiça restaurativa no capitalismo periférico**. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2019.

CHAPMAN, D. **Sociology and the stereotype of the criminal**. London: Tavistock Publications, 1968.

CHRISTIE, N. Conflicts as property. **The British Journal of Criminology**, v. 17, n 1, 1977.
Disponível em:
https://juridica.mppr.mp.br/arquivos/File/MPRestaurativoEACulturadePaz/Material_de_Apoi o/Conflicts_as_Property_by_Nils_Christie.pdf. Acesso em: 18 jun. 2022.

CHRISTIE, N. The ideal victim. In: **From crime policy to victim policy**. London: Palgrave Macmillan, 1986. p. 17-30.

CHRISTIE, N. **Uma Razoável Quantidade De Crime**. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2011.

COUTO, L. R. **Restauração por meio da participação**: em busca de bases republicanas para a construção da justiça restaurativa como um modelo comunicativo de censura. 2022. 218 f. Dissertação (mestrado) - Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

GAVRIELIDES, T. Collapsing the labels ‘victim’ and ‘offender’ in the Victims’ Directive and the paradox of restorative justice. **Restorative Justice**, [S.L], v. 5, n. 3, p. 368-381, 2017.

GIAMBERARDINO, A. R. **Crítica da pena e justiça restaurativa**: a censura para além da punição. 2ª ed. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2022. 230 p.

GIAMBERARDINO, André Ribeiro. **Sociocriminologia**. São Paulo: Editora D’Plácido, 2021.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da Identidade Deteriorada. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1988.

GRIFFIN, B. J.; MOLONEY, J. M.; GREEN, J. G.; WORTHINGTON, E. L. J.; CORK, B.; TANGNEY, J. P.; VAN TONGEREN, D. R.; DAVIS, D. E.; HOOK, J. N. Perpetrators’

reactions to perceived interpersonal wrongdoing: The associations of guilt and shame with forgiving, punishing, and excusing oneself. **Self and Identity**, [S.L.], p. 1-12, 2016.

HARRIS, N.; MARUNA, S.. Shame, shaming and restorative justice: A critical appraisal. *In: Handbook of restorative justice: A global perspective*, p. 452-462, 2006.

HARRIS, N.; WALGRAVE, L.; BRAITHWAITE, J. Emotional dynamics in restorative conferences. **Theoretical criminology**, [S.L.], v. 8, n. 2, p. 191-210, 2004.

HULSMAN, L.; CELIS, J. B. **Penas Perdidas: o sistema penal em questão**. 3. ed. Belo Horizonte, São Paulo: D'Plácido, 2021.

Instituto Latino Americano das Nações Unidas para a Prevenção do Delito e Tratamento do Delinquente (ILANUD). **Sistematização e Avaliação de Experiências de Justiça Restaurativa**, 2006.

JACKSON, A. L. The impact of restorative justice on the development of guilt, shame, and empathy among participants in a victim impact training program. **Victims and Offenders**, [S.L.], v. 4, n. 1, p. 1-24, 2009.

JOHNSTONE, G. Restorative justice for victims: inherent limits?. **Restorative Justice**, [S.L.], v. 5, n. 3, p. 382-395, 2017.

JOHNSTONE, G.; VAN NESS, D. W. The meaning of restorative justice. *In: JOHNSTONE, Gerry; VAN NESS, Daniel W. (ed.). Handbook of restorative justice*. Cullompton, UK; Portland, USA: Willan Publishing, 2007.

KAY, J. W. Murder victims' families for reconciliation: Story-telling for healing, as witness and in public policy. *In: Handbook of Restorative Justice: A Global Perspective*, 2008, p. 230-245.

KENNEY, J. S. Victims of crime and labeling theory: A parallel process? **Deviant Behavior**, [S.L.], v. 23, n. 3, p. 235-265, 2002.

LEMOS, L. P.; DIAS, R. G. B. A censura na justiça restaurativa: entre a ausência e a correção. **Revista de Estudos Criminais**. [S.L.] Nº 85. p.195-216. Abr/jun 2022.

LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.

LEVINAS, E. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

LUDWIG, C. L. O Leitor e os leitores. *In: Direito e Psicanálise: Interseções e Interloquções a partir de O Leitor de Bernhard Schlink*. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2012, p. 91-112.

MARSHALL, H. Victim as a relative status. **Theoretical Criminology**. [S.L.], v. 28, p. 157-174, 2024.

MATTHEWS, R. Reintegrative shaming and restorative justice: reconciliation or divorce? *In: Institutionalizing restorative justice*. Willan, 2013. p. 257-280.

MAYBY, R.; WALKLATE, S. **Critical Victimology**. London: Sage, 1994.

MEAD, G. H. "The Psychology of Punitive Justice". **The American Journal of Sociology**, vol. XXIII, n. 5, Chicago: The University of Chicago Press, 1918, p. 577-602.

MISSE, M. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, [S.L.], n. 79, p. 15-38, 2010.

MISSE, M. **Malandros, marginais e vagabundos**: a acumulação social da violência no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2022.

MORRIS, A. Critiquing the critics: A Brief Response to Critics of Restorative Justice. **The British Journal of Criminology**, [S.L.], Vol. 42, N. 3, p. 596-615, 2002.

NUSSBAUM, M. **La ira y el perdón**: resentimiento, generosidade, justicia. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018.

NUSSBAUM, M. The Professor of Parody: The hip defeatism of Judith Butler. **The New Republic**. Disponível em: <https://newrepublic.com/article/150687/professor-parody>. Acesso em: 15 dez. 2024.

OLIVEIRA, C. R. **Mediação Penal & Justiça**: da ética da alteridade como fundamento filosófico para a adoção das práticas restaurativas. Curitiba: Juruá, 2013.

PALLAMOLLA, R. P. **Justiça restaurativa**: da teoria à prática. 1. ed. São Paulo: IBCCRIM, 2009.

PALLAMOLLA, R. P. **A Construção da Justiça Restaurativa no Brasil e o Protagonismo do Poder Judiciário**: Permanências e Inovações no Campo da Administração de Conflitos. 2017. 286 f. Tese (doutorado). Setor de Ciências Jurídicas. Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre, Porto Alegre, 2017. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/7735>. Acesso em: 18 nov. 2024.

ROULAND, N. **Nos confins do direito**: antropologia jurídica da modernidade. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SHERMAN, L. W. *et al.* Effects of face-to-face restorative justice on victims of crime in four randomized, controlled trials. [S.L.] **Journal of experimental criminology**, v. 1, n. 3, p. 367-395, 2005.

SHIBUTANI, T. **Sociedad y Personalidad**: Una aproximación interaccionista a la psicología social. Mexico: Centro Regional de Ayuda Técnica, 1961.

SILVA, L. A. M. “Sociabilidade violenta: por uma interpretação da criminalidade contemporânea no Brasil urbano”. **Sociedade e Estado**, v. 19, n. 1. Brasília: Ed.Unb, 2004, p. 53-84.

SOUZA, J. (Não) Reconhecimento e subcidadania, ou o que é “ser gente”?. **Revista Lua Nova**. [S.L.], n. 59, p. 51-74. 2003.

SOUZA, R. T. Alteridade e Justiça: Uma Introdução ao Núcleo Ético do Pensamento de E. Levinas. [S.L.] **Revista da EMERJ**, v. 18, n. 67, p. 88-104, jan./fev. 2015. Disponível em: https://www.emerj.tjrj.jus.br/revistaemerj_online/edicoes/revista67/revista67_88.pdf. Acesso em: 29 maio 2023.

SUZUKI, M.; YUAN, X. How does restorative justice work? A qualitative metasynthesis. **Criminal Justice and Behavior**, [S.L.], vol. 20, n. 10, 2021, pp. 1-19.

SZEKUT, D. S. **Entre punição responsabilização**: uma análise da justiça restaurativa no ANPP a partir do projeto “CEI de cor” em Ponta Grossa/PR. 2024. 75 f. Dissertação (mestrado). Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2024.

TANGNEY, J. P. Moral Affect: The Good, the Bad, and the Ugly. **Journal of Personality and Social Psychology**. [S.L.], v. 61, n. 4, 1991, p. 598-607.

TANGNEY, J. P.; STUEVIG, J.; HAFEZ, L. Shame, Guilt and Remorse: Implications for Offender Populations. **Journal of Forensic Psychiatry and Psychology**, v. 22, n. 5, 2001, p. 706-723.

TONCHE, Juliana. **A construção de um modelo 'alternativo' de gestão de conflitos**: usos e representações de justiça restaurativa no estado de São Paulo. 2015. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-11122015-144029/>. Acesso em: 18 nov. 2024

VAN STOKKOM, B. Moral emotions in restorative justice conferences: Managing shame, designing empathy. **Theoretical criminology**, [S.L.], v. 6, n. 3, p. 339-360, 2002.

UMBREIT, M. S. The development and impact of victim-offender mediation in the United States. **Mediation Quarterly**, v. 12, n. 3, p. 263-276, 1995.

UMBREIT, M. S.; VOS, Betty. Homicide survivors meet the offender prior to execution: Restorative justice through dialogue. **Homicide Studies**, [S.L.], v. 4, n. 1, p. 63-87, 2000.

WALGRAVE, Lode. Imposição da restauração no lugar da dor: reflexões sobre a reação judicial ao crime. *In*: SLAKMON, Catherine; MACHADO, Maíra Rocha; BOTTINI, Pierpalolo Cruz (Orgs.). **Novas direções na governança da justiça e da segurança**. Ministério da Justiça: Brasília, 2006. p. 433- 453.

WALTERS, M. A. ‘I thought “he’s a monster” . . . [but] he was just . . . Normal’: Examining the therapeutic benefits of restorative justice for homicide. [S.L.] **British Journal of Criminology**, n. 55, v. 6. 2015.

WARAT, L. A. **O ofício do mediador**. Florianópolis: Habitus, 2001.

ZAFFARONI, E. R. **Criminología**: aproximación desde un margen. Vol. 1, Bogotá: Temis, 1988.

ZEHR, H. **Justiça restaurativa**. Tradução de Tônia Van Acker. 3. ed. São Paulo: Palas Athena, 2020.

ZIMBARDO, P. **O efeito Lúcifer**: como pessoas boas tornam-se más. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 2021.